

LA FAMIGLIA: ESPERIENZA DI PROMOZIONE UMANA E SOCIALE

Donatella Pagliacci

«È precisamente questo senso del sacro, questo fondamentale rispetto dinanzi alla vita e dinanzi alla morte, essa stessa considerata come una fase notturna della vita, è questo stato di poesia dinanzi al creato che durante gli ultimi decenni, e particolarmente durante gli ultimi anni, ha ceduto sotto la pressione dell'orgoglio, della presunzione, della noia e della disperazione; e, per motivi che l'analisi rivela agevolmente, le funeste conseguenze di questo cedimento si sono manifestate prima di ogni altro nella sfera delle realtà familiari minacciando d'altra parte sempre più direttamente l'integrità dell'individuo considerato nella sua struttura e nel suo personale destino»¹.

I. L'AMORE COME ORIGINE E COMPITO DEL LEGAME FAMILIARE

Per riprendere una celebre frase di Paul Ricoeur potremmo cominciare col dire che «parlare d'amore è troppo facile o troppo difficile»². Come per il filosofo francese anche per noi si impone il dovere di mantenerci in equilibrio tra una inutile esaltazione e una vuota banalizzazione. Tra questi due estremi proviamo ad istruire un discorso sulla fecondità dell'amore umano che è capace, quando si impegna in un legame consolidato come quello familiare, di promuovere il bene di ciascun individuo, offrendo la possibilità di sperimentare la verità della dimensione relazionale che caratterizza l'essere personale.

L'amore, che permette agli esseri umani di conoscersi, scoprirsi, sorprendersi e impegnarsi al fine di ricercare gratuitamente, generosamente e incessantemente il bene dell'altro, è, per dirlo con la Arendt, uno «degli avvenimenti più rari nelle vite umane»³. La particolarità di questo genere di esperienza rende il nostro compito più arduo, ma anche più interessante e ci spinge a cercare la genesi antropologica della vocazione umana all'amare e a definire quei modi e quelle forme che sembrano essere

¹ G. Marcel, *Homo viator* (1947), Borla, Torino 1967, p. 91.

² P. Ricoeur, *Liebe und Gerechtigkeit* (1990); tr. it.: *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 7.

³ H. Arendt, *The Human Condition* (1958); tr. it.: *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1991, p. 178.

più efficaci per l'instaurarsi di tutti gli altri rapporti interpersonali⁴. Con Max Scheler riteniamo che «l'uomo, ancor prima di essere un *ens cogitans* o un *ens volens*, è un *ens amans*. La pienezza, la stratificazione, la differenziazione e la forza del suo amore delimitano al tempo stesso la pienezza, la specificità delle funzioni e la forza del suo spirito, nonché il grado della sua possibile apertura nel contatto con l'universo»⁵. L'amore esprime, dunque, radicalmente la struttura essenziale dell'essere umano, ovvero si offre come «una caratteristica strutturale permanente della nostra anima»⁶ e mostra la tipologia della nostra apertura al mondo e agli altri. Da qui, possiamo anche riconoscere che l'amare, in quanto possibilità proporzionata al nostro stesso essere personale, condiziona e motiva dal di dentro il nostro agire intenzionale. Ora, l'amore non solo è un sentimento originario e creativo⁷, ma ci permette anche di portare all'evidenza il valore dell'altro: «L'amore è il movimento in cui ogni oggetto concretamente individuale e portatore di valori perviene ai valori superiori possibili per esso e in base alla sua determinazione ideale; ovvero è quel movimento attraverso il quale tale oggetto raggiunge l'essenza del suo valore ideale, del valore che gli è proprio»⁸.

L'esperienza dell'amore personale si qualifica quindi come un grado tutto particolare nella *dialettica di riconoscimento*, perché, più che in ogni altra relazione, vede il disporsi dell'uno verso l'altro, in cui l'altro, rileva Melchiorre, «si lascia ri-

⁴ Il presente intervento non intende proporre una lettura sociologica della famiglia o delle famiglie oggi e nemmeno ricostruire le diverse interpretazioni che si sono susseguite nell'arco dei secoli sull'idea di famiglia. Intendiamo piuttosto definire il modo in cui l'amore, che appartiene alla dimensione personale, riesce, nel contesto familiare, a disegnare una ricca trama di relazioni che consentono la piena realizzazione dell'essere umano. Il presente lavoro ripropone temi e questioni già affrontate in altri due studi da noi condotti: *L'amore tra autenticità affettiva e orizzonte comunitario: il vincolo familiare*, in L. Alici (a cura di) *Forme della reciprocità. Comunità, ethos, istituzioni*, il Mulino, Bologna 2004, pp. 309-347; *L'amore tra prossimità e fraternità*, in L. Alici (a cura di), *Forme del bene condiviso*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 161-189.

⁵ M. Scheler, *Ordo amoris* (1914-1916); tr. it., *Ordo amoris*, Morcelliana, Brescia 2008, p. 71.

⁶ M.C. Nussbaum, *La conoscenza dell'amore*, in F. Bacchini - C. Lalli (a cura di), *Che cos'è l'amor. Ciò che avete sempre saputo sull'amore ma non siete mai riusciti a spiegarvi*, Baldini Castoldi Dalai editore, Milano 2003, p. 321. In un contesto diverso, Salvatore Veca osserva che, «nelle circostanze della fragilità del bene umano e della contingenza, sembra che l'esperienza d'amore esemplifichi per noi che cosa si prova a dire sì alla passione per l'altro e a scoprire, in tal modo, la verità su noi e sull'altro, sottraendo entrambe le affermazioni all'incertezza e al rischio cui sembra – d'altra parte – esse siano inevitabilmente esposte. La fedeltà all'amore di chi ama implica in questo senso il desiderio di immortalità. Ma il desiderio di immortalità è e resta quello proprio di esseri finiti e contingenti, mortali quali noi siamo. E qui siamo forse, ancora una volta, vicini alle radici della natura sconcertante dell'amore come rapporto storico» (S. Veca, *Alcibiade, mon amour*, in Bacchini - Lalli, *Che cos'è l'amor*, p. 468).

⁷ Afferma Scheler: «L'amore è piuttosto il *moto intenzionale* in cui, a partire da un valore dato A di un oggetto, si realizza il fenomeno del suo valore superiore. Ed è proprio questo *apparire* del valore superiore che sta in relazione essenziale con l'amore». E poi ancora: «Il significato creativo dell'amore (ricosciuto anche da Platone) consiste proprio nel fatto che esso è un movimento nella direzione verso l'essere superiore del valore'. Ciò non vuol dire che l'amore crea da se stesso i valori e l'esser-superiori dei valori. Niente affatto! Ma in relazione ad ogni possibile senso e ricezione dei valori, anzi anche ad ogni preferenza, ossia relativamente alla sfera della percezione e della preferenza, ossia relativamente alla sfera della percezione e della preferenza – tanto più, quindi, in relazione all'intera sfera, fondata sulle preferenze, del volere, dello scegliere e dell'agire –, l'amore fa sì che per queste sfere di fatti vengono all'esistenza valori completamente nuovi e superiori. Questo vuol dire che l'amore è creativo per una 'esistenza' relativa a queste sfere», M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (1913-1923²); tr. it.: *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma 1980, pp. 234-235.

⁸ *Ibi*, p. 244.

comprendere nell'abbraccio del mio sguardo e vi scopre finalmente il suo senso, il darsi o il dono del suo essere nella sua radice profonda. Per questo il suo riconoscimento è anche riconoscenza solo nello sguardo dell'altro: io sono laggiù, in una prospettiva che mi offre analogicamente una possibilità di guardare, che mi rinvia l'immagine del *mio dar senso*»⁹.

L'amare è continuamente alimentato dalla donazione reciproca e disinteressata: nel mio esserci totalmente e gratuitamente per l'altro e nel suo donarsi completamente a me si compie una perfetta armonia che sconfigge ogni spinta individualistica, che vorrebbe ridurre l'altro ad una preda da esibire per permettermi di manifestare tutta la mia potenza d'essere, o di ridurmi ad un ostaggio, consegnato nelle mani rapaci di un predatore spregiudicato. Invece nell'amare, l'altro si dona senza riserve e mi costringe alla docilità, in questa potenza pacificamente remissiva dell'amante si esprime tutta l'energia del desiderio che ama senza possedere e si arrende senza conquistare. Amandomi, l'altro non pretende di avermi, ma di realizzare insieme a me il mio bene e mi permette di scoprire il bene che io stesso sono, anche al di là e oltre la mia stessa capacità di riconoscerlo: «Ho bisogno di te per essere me stesso... Amandomi, tu mi dai a me stesso: tu mi permetti di essere»¹⁰.

Tutto ciò è possibile perché l'amore, prescindendo dalle caratteristiche individuali ed effimere dell'essere umano¹¹, si dirige unicamente ed essenzialmente all'ipseità dell'altro. L'intenzione amorosa non è calcolante e non si lascia condizionare dalle aspettative dell'amor proprio, l'amante non misura l'amore che deve corrispondere all'amato, perché l'amare non è «uno sforzo di immaginazione ogni volta rinnovato, ma uno slancio semplice di tutta l'anima»¹². Per questo taluni hanno sottolineato la capacità dell'amore di spingersi fino al limite estremo, perché è il solo moto affettivo a possedere una purezza e una trasparenza inaspettate. È questa disarmante autenticità dell'amare che permette a Jankélévitch di parlare di *amore puro*, che è tutto o niente, ama fino alla morte e costituisce il legame che unisce due persone libere e, pur non avendo bisogno di essere ricambiato, nella reciprocità sperimenta «la coincidenza più miracolosa che si possa sognare»¹³.

⁹ V. Melchiorre, *Metacritica dell'eros*, Vita e Pensiero, Milano 1977, pp. 57-58.

¹⁰ R.O. Johann, *Building the Human*, Herder and Herder, New York 1968, p. 161.

¹¹ «Ora voglio solamente richiamare l'attenzione sul fatto che l'amore moralmente valido è quello che non fissa lo sguardo sulla persona perché essa ha queste o quelle proprietà ed esplica queste o quelle attività, perché ha questa o quella 'dote', perché è 'bella', ha delle virtù, ma è quell'amore che complica nel suo oggetto quelle proprietà, attività, doti, per il fatto che esse appartengono a questa *persona individuale*. Soltanto questo, pertanto, è anche amore *assoluto*, giacché non dipende dal possibile mutamento di queste proprietà, attività» (Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, p. 249). Un'idea, questa, che viene, tra l'altro, inaspettatamente condivisa, anche da Robert Nozick, il quale afferma che l'amore è «un esempio interessante di un tipo di rapporto storico, in quanto dipende da ciò che è effettivamente accaduto. Un adulto può innamorarsi di un altro a motivo delle sue caratteristiche; ma è l'altra persona, non le sue caratteristiche, che è amata. L'amore non è trasferibile ad altri con le stesse caratteristiche, si tratti pure di qualcuno con punteggi più alti per queste caratteristiche. E l'amore perdura attraverso mutamenti delle caratteristiche che l'hanno fatto nascere. Si ama quella particolare persona che si è effettivamente incontrata. La ragione per cui l'amore ha natura storica, associato per questo alle persone e non alle caratteristiche, è una questione interessante e sconcertante» (R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* [1974]; tr. it.: *Anarchia, Stato e Utopia*, Il Saggiatore, Milano 2000, p. 180).

¹² V. Jankélévitch, *Les vertus et l'amour*, vol. 2, in *Traité des vertus*, II (1970), Paris, Flammarion, 1986, p. 225.

¹³ *Ibi*, pp. 307-308.

Questo genere di amore non teme di misurarsi con il tempo e con lo spazio e ricerca i modi e le forme che lo facciano durare per sempre, cerca una stabilizzazione che divenga una storia condivisa e sappia alimentarsi del respiro lungo della durata, rispetto all'instabilità dell'egoismo che espone sempre l'amare al banale capriccio dell'istante. Di qui la convinzione che nella donazione coniugale, l'amore possa scoprire la propria realizzazione, perché si lascia sedurre dalla perennità della durata.

L'essenza dell'amore coniugale consiste dunque nel dono reciproco delle persone; con questa scommessa e apertura straordinaria all'altro gli sposi si impegnano a vivere nel segno della donazione reciproca senza perdere nulla della propria identità personale. Si tratta di far vivere e alimentare l'energia stessa dell'amare a partire dal riconoscimento che «che quel che dono e che ricevo come dono è già qualcosa che è stato donato e che il darsi reciproco e totale dei coniugi non è altro che l'aiuto reciproco alla costruzione della propria personalità»¹⁴.

Il legame matrimoniale sembra incarnare quella dimensione che viene designata come *amore folle*. Questo, secondo Maritain, è uno dei tre casi tipici di amore, di cui il primo è l'amore-passione o amore romantico, l'altro è detto amore autentico, soggetto però ad una donazione, per così dire con riserva, e infine vi è la forma estrema dell'amore che vive della donazione completa: «Questo amore in cui la persona dell'uno si dona all'altra in tutta verità e realtà è, nell'ordine delle perfezioni ontologiche della natura, il sommo dell'amore tra Uomo e Donna. Allora l'amante si dà veramente all'amata e l'amata all'amante *come al suo Tutto* e si estasia in lei o in lui: si fa – benché restando ontologicamente una persona – una parte che non esiste più che per e in questo Tutto che è il suo Tutto»¹⁵. Il matrimonio, la cui cifra è proprio la totalità, sembra rappresentare la forma completa dell'amore, nella misura in cui coniuga affettività e sensualità, amicizia e benevolenza, donazione e reciprocità, fedeltà e durata¹⁶. La coppia di sposi incarna un equilibrio dinamico di soggettività differenti che, nella fedeltà reciproca, vive del rispetto per la dignità e la verità dell'altro.

Fedeltà e speranza, che contribuiscono a promuovere il bene della comunità civile, trovano nell'amore sponsale il loro radicamento e il loro senso. Qui la fedeltà non esaurisce la sua carica semantica nel non tradire. Fedeltà è la virtù della pazienza che si impegna nel tempo e nella storia è, come osserva anche Mounier, «un'umile conoscenza del tempo necessario per creare una comunità, sia pure di due persone, e non si esaurisce mai»¹⁷. Il paradigma perfetto della fedeltà può es-

¹⁴ G. Riconda, *Personalismo, famiglia, amore. Riflessione filosofica sull'amore e i legami familiari*, in «Humanitas», 58, 6, 2003, p. 1128.

¹⁵ J. Maritain, *Amore e amicizia*, p. 15. Su questo punto si veda anche il fecondo contributo offerto dal personalismo che, sottolinea Riconda, vede «l'amore come l'accesso ad un'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 far vivere» (Riconda, *Personalismo, famiglia, amore*, cit., p. 1124).

¹⁶ Si veda in tal senso K. Wójtyła, *Miłość i odpowiedzialność* (1960); tr. it.: *Amore e responsabilità*, Marretti, Genova 1978², pp. 197-231.

¹⁷ E. Mounier, *Révolution personaliste et communautaire* (1934); tr. it.: *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Edizioni di Comunità, Milano 1955², p. 106.

sere ricercato solo in un ordine trascendente. È in questa prospettiva che deve essere interpretata quella che viene definita come *fedeltà creatrice*, ovvero il rendere presente con la propria vita la verità di cui ci si sente parte e che scopriamo essere alla radice del nostro venire all'esistenza. Quando la ricerca di senso smarrisce la direzione di marcia, la logica dell'aver prendere il sopravvento su quella del donare e si approda all'esito nefasto già presentito dallo stesso Gabriel Marcel, per il quale «quanto più il senso della famiglia tenderà a perdersi, tanto più l'umanità tenderà a ridursi a una società a responsabilità limitata di cui è lecito e anzi normale rendere infinitamente elastiche le leggi»¹⁸.

Così, il legame familiare conferma la vocazione personale alla speranza. Ogni essere umano può decidere autenticamente di legare la propria vita a quella di un altro quando è disposto a riconoscere che c'è qualcosa che oltrepassa il proprio essere personale, che nel sentimento che ci lega all'altra persona c'è qualcosa per me, ma che è oltre me. Questo avvertimento induce a credere e lottare, sostiene gli sforzi e alimenta la ricerca di un equilibrio con se stessi e con gli altri: «La famiglia certo è uno spazio privilegiato in cui questi incontri interpersonali possono avvenire, e in cui quindi è 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»¹⁹.

Tutti questi motivi inducono a guardare alla famiglia come ad un modello paradigmatico di pluralismo, in cui riescono a coniugarsi, in una felice combinazione di affetto e responsabilità, le ragioni di tutti e di ciascuno.

2. SIMMETRIE E ASIMMETRIE

La famiglia comincia a delinarsi, come patrimonio di relazioni affettive e societarie, a partire dal rapporto di reciprocità simmetrica degli amanti che nel vincolo familiare decidono di stabilizzare il loro desiderio reciproco convogliandolo nell'amore fecondativo e generativo. Dalla stabilizzazione nasce la progettualità di un nuovo genere di amore che non si erode nella relazione duale, ma si apre ai terzi che non hanno ancora un volto, ma sono, nel momento dell'istituzione del vincolo coniugale, già idealmente inclusi.

L'esperienza intersoggettiva dei coniugi è certamente condizionata da alcune variabili legate alle differenze fisiche e psicologiche che investono la stessa disposizione intersoggettiva²⁰. Tra queste, la differenza fisica è sicuramente la più evi-

¹⁸ G. Marcel, *Homo viator*, cit., p. 108.

¹⁹ G. Riconda, *Filosofia della famiglia*, in «Annuario filosofico», 7 (1991), p. 113.

²⁰ Secondo Vigna «un'etica dell'intersoggettività si riconduce, nel suo lato regolativo, a un'etica del riconoscimento e nel suo lato trasgressivo a un'etica del dominio (...). La domanda diventa dunque: come si 'individuano' nel rapporto tra uomo e donna i due lati dell'etica dell'intersoggettività? Come un uomo e una donna si 'riconoscono' reciprocamente e come reciprocamente 'confliggono'? Questo è da esaminare, ma non senza un piccolo giro di discorsi preparatori sul senso della differenza di genere. Ciò che viene riconosciuto in reciprocità o ciò che viene a essere motivo di conflitto è, infatti, non solo l'altro come soggettività in generale (di cui appunto si occupa l'etica in generale), ma l'altro come soggettività sessuata diversamente», C. Vigna, *Intorno all'etica della differenza sessuale*, in C. Vigna [a cura di], *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2001, p. 233.

dente, anche se non riguarda solamente i caratteri sessuali, in senso gonadico, quanto piuttosto l'intera struttura somatica che condiziona le relative funzioni antropologiche²¹. I tratti somatici sembrano influenzare anche il rapporto tra vita emotiva e mondo, e tra vita emotiva e *logos*. Il paradigma trasgressivo, che sembra contraddistinguere il maschile, e quello recettivo, che sembra corrispondere al femminile, parrebbero, osserva Melchiorre, «corrispondere al diverso esercizio di due regole fondamentali, l'una rivolta alla trascendentalità dell'essere, l'altra tesa sul senso di ogni determinazione: la dialettica di queste due polarità può costituire il difficile equilibrio dell'uomo»²².

La simmetria propria dell'amare si rivela nella capacità degli amanti di coniugare forza e tenerezza, eludendo così le insidie della brutalità quanto quelle della leziosità²³.

L'amore coniugale non può che vivere nella, della e per la reciprocità, intesa come un fine e come un mezzo. Senza una ricerca incessante di una misura, che il matrimonio riesce a garantire in quanto coniuga eccedenza e norma, ciascuna delle due identità della relazione cadrebbe vittima della propria unilateralità. Come ha opportunamente sottolineato anche Melchiorre, se prendiamo le mosse dalla natura prospettica dell'essere intenzionale della coscienza, scorgiamo nell'uomo una tensione trasgressiva verso l'infinito che, nell'incontro con la donna, viene ancorato all'esistente e così salvato dalla disperazione dell'infinito; del resto la donna, che vive della custodia della finitezza, viene salvata, nel suo incontrare l'uomo, dalla disperazione del finito²⁴.

Muovendo ciascuno dalla propria costituzione originaria, «con un'apparente inversione dei termini, potremmo dire che l'uomo è chiamato ad essere il *cavaliere della finitezza* mentre la donna è chiamata ad essere la *castellana dell'infinito*»²⁵. Questa immagine allegorica non rappresenta solo un modo di esprimere «l'intenzionalità corporea tesa inestricabilmente fra finito e infinito»²⁶, ma anche un compito che i coniugi sono chiamati a vivere: quello della comprensione del proprio essere e dell'essere dell'altro, nella molteplicità delle sfumature fisiche, psicologiche e culturali, di cui ognuno è portatore. In tal modo la relazione tra marito e moglie è aperta ad un'incessante dinamica ermeneutica, nel senso che si dà come accoglienza della verità, propria e altrui, e nel confronto cerca di far emergere il senso e l'universo dei valori di cui ognuno è portatore. La coppia deve quindi vivere quotidianamente nel senso dell'ospitalità, che si manifesta anche attraverso la narrazione dei propri vissuti personali²⁷. L'amore coniugale è dunque

²¹ «Il corpo del maschio più attrezzato per lo sforzo fisico e per l'azione di 'trasformazione' febbrile del mondo, mentre il corpo della donna sembra più orientato alla cura della vita umana», *ibi*, p. 235.

²² V. Melchiorre, *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1987, p. 132.

²³ «La forza (maschile) senza la tenerezza (femminile) regredisce nella brutalità e nella violenza; la tenerezza a sua volta, lontana dalla forza, si perde nella leziosità erotico/emotiva. L'attività febbrile (del maschio) senza la cura della vita (della femmina) si aliena nella morta oggettività, mentre la cura delle vita può precipitare nelle confusività della simbiosi, se non è compensata dal senso della distanza e dell'oggettività che il maschile possiede» (Vigna, *Intorno all'etica della differenza sessuale*, p. 237).

²⁴ Melchiorre, *Corpo e persona*, cit., pp. 126-127.

²⁵ *Ibi*, p. 127.

²⁶ *Ibi*, p. 132.

²⁷ «Raccontandosi, la persona si conferma nella sua identità, non come una sostanza immutabile, ma aperta, nuova e coerente, disponibile a ri-costruire la sua storia in modo diverso, tenendo conto, oltre che delle sedimentazioni del tempo, anche dei racconti altrui. Tale disponibilità al mutamento è reciproca nella misura in cui ciascuno cerca di rivedere il proprio racconto e integrarlo con quello altrui».

una realtà dinamica, ma anche antinomica²⁸, dove le identità dell'io e dell'altro non si confondono, fino a scomparire, ma continuano a rimanere tali.

La fecondità del matrimonio, al di là dell'aspetto biologico della procreazione, è l'esperienza dell'accoglienza e della docilità, «è un atto di generosità, un posente "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 di un'opera universale di creazione di destini individuali e della loro comunità che può compiersi nel nostro mondo e anche oltre esso»²⁹. La generazione di un figlio svela la natura della coniugalità e restituisce, nella custodia e nella responsabilità, il dono al suo senso³⁰. Il figlio vive abbandonandosi alla cura dei genitori; questo darsi del *terzo* è anche una possibilità per la coppia, la sua assoluta passività costituisce una sfida per i *due* che sono divenuti *uno* nel progetto coniugale. La vita familiare si organizza nella continua ricerca di equilibrio tra esigenze personali, di coppia e dei terzi.

L'evento della nascita è anche accompagnato, in senso figurato, a quello della morte³¹, perché ciascun termine si trasforma in altro, ogni io è sempre identico a se stesso, ma è anche diverso da ciò che era; la dualità della relazione si apre ad una terza polarità, che non né l'uno, né l'altra, né la somma d'entrambi, ma altro da altri, che con la sua identità e la sua fragilità si consegna nelle mani di altri. Proprio con questa irruzione interpellante che chiede di essere accolta, il figlio trasfigura e rinsalda il vincolo coniugale. Si diviene genitori solo se ci si lascia interrogare e sorprendere dalla estraneità e affinità dell'altro. L'altro, con la sua presenza e il suo esserci, decide per noi, prende il nostro tempo, occupa il nostro spazio e li fa suoi domini; in questa privazione sta paradossalmente una nuova possibilità di liberazione. La sua totale dipendenza ci vincola, ridisegnando la relazione dell'io con il tu, di noi con l'altro da noi: da un lato la nostra espro-

A. Danese - G. P. Di Nicola, *Antropologia sponsale e unidualità*, in F. Botturi - F. Totaro - C. Vigna (a cura di), *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di V. Melchiorre*, Vita e Pensiero, Milano 2002, I, p. 324.

²⁸ F. D'Agostino, *Una filosofia della famiglia*, Giuffrè Editore, Milano 2003, p. 69.

²⁹ Ricorda, *Filosofia della famiglia*, cit., p. 113. Come viene opportunamente rilevato, «procreare, infatti, significa dare spazio a nuove vite e per ciò stesso rinunciare (consapevolmente o meno, non importa) ad uno spazio proprio; significa accettare come costitutiva la propria temporalità; significa credere più alla morte che alla vita. Rinunciare alla procreazione significa invece affermare che nella propria identità personale l'esperienza umana è giunta alla sua conclusione. Significa riconoscersi come Dio», D'Agostino, *Una filosofia della famiglia*, cit., p. 2.

³⁰ Ricorda Ricoeur, evocando Jonas: «Ciò di cui siamo responsabili per eccellenza è il fragile», P. Ricoeur, *La persona: lo sviluppo morale e politico*, in V. Melchiorre (a cura di), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 173.

³¹ Con una diversa accentuazione anche la Arendt sottolinea la trasformazione dell'amore conseguente alla nascita di un figlio. In tal senso dichiara: «Il figlio, questo "infra" con cui gli amanti ora sono in relazione e che hanno in comune, rappresenta il mondo in quanto anch'esso li separa; è un'indicazione che essi inseriranno un nuovo mondo nel mondo esistente. È come se gli amanti attraverso il figlio ritornassero al mondo da cui il loro amore li aveva estromessi. Ma questa nuova mondanità, il risultato è il solo possibile lieto fine di una storia d'amore, è in un certo senso la fine dell'amore, il quale deve vincere nuovamente i protagonisti o essere trasformato in un altro modo di appartenersi», (Arendt, *Vita activa*, pp. 178-17). Accanto al binomio di nascita e morte si veda anche la relazione sicuramente più esplorata dalla riflessione filosofica di *Eros* e *Thanatos*, come avverte anche Melchiorre, che, concludendo la sua riflessione sulla dialettica dell'Eros, dichiara: «L'amore, così, né trattiene, né possiede: quando lo fa chiude il circolo del senso assoluto e precipita nella individuazione esclusiva, vale a dire mortale», V. Melchiorre, *Dialettica dell'eros*, in Id., *Metacritica dell'eros*, Vita e Pensiero, Milano 1977, p. 123.

priazione e dall'altro la sua liberazione, libertà della sua esistenza, della sua ipseità e alterità; il figlio rivendica la propria estraneità da noi, ma rivela anche la sua appartenenza al nostro essere e ci garantisce una continuità nel futuro. Nell'altro si compie la verità del nostro essere maschi e femmine, è lui l'icona della nostra ricchezza e del nostro destino.

Questa dialettica di ipseità e alterità trova nell'analisi di Lévinas una versione paradigmatica. Il filosofo lituano, nel saggio *Totalità e infinito*, mentre analizza l'evolvere della fecondità in categoria ontologica, osserva ciò che accade nel divenire padre del padre e nel divenire figlio del figlio. Nell'alterità ed estraneità del figlio il padre trova sé, un sé diverso, difforme se non addirittura contrario, ma è proprio attraverso questo legame imprevedibile che la paternità inscritta nell'io ha la possibilità di divenire tale; di più, «l'io si libera di sé nella paternità, senza per questo smettere di essere un io, dato che l'io è suo figlio»³². Nella relazione tra madre e figlio si assiste ad una ulteriore radicalizzazione e liberazione del vincolo d'amore inscritto nella genitorialità, come osserva anche Scheler: «Quel sentire immediatamente il bambino come 'suo figlio', e allo stesso modo il desiderio innato di 'realizzare' questa specie di amore già prima avvertita, fa parte della costituzione della coscienza femminile in quanto tale e non ha alcuna analogia nella coscienza maschile»³³.

È propriamente la paternità ad essere assunta da Lévinas come cifra della genitorialità, perché è un tipo di legame del tutto particolare in cui ne va dell'essere del padre e dell'essere del figlio; l'autore la definisce come «una relazione con un estraneo che pur essendo altri (...) è me; una relazione dell'io con un sé che però non è me»³⁴. È proprio questa relazione che fa essere l'io del figlio, non solo figlio, ma anche figlio unico, non perché sia il solo, ma perché l'unico cui è rivolta l'attenzione del padre, l'unico del quale paternamente si prende cura.

Gli echi ebraici di questa interpretazione si fanno sentire soprattutto nel modo in cui Lévinas legge l'assegnazione del nome proprio. Infatti qui si manifesterebbe il culmine della prossimità tra padre e figlio; l'attenzione, il riconoscimento, la chiamata sono gli indizi di un legame assolutamente speciale che Lévinas definisce come elezione. In tal senso, «l'amore del padre per il figlio attua la sola relazione possibile con l'unicità stessa di un altro e, in questo senso, ogni amore deve avvicinarsi all'amore paterno»³⁵.

La relazione paternità-figliolanza esprime quindi sia una prossimità che una distanza irriducibile, contrassegnata da un vincolo essenzialmente asimmetrico, in cui il non essere padre del figlio rappresenta per il figlio «la pienezza stessa del suo essere, è il sovrappiù d'essere che il figlio sempre rappresenta rispetto all'essere del padre:

³² E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité* (1961); tr. it.: *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980, p. 287. Sul tema dell'amore e della paternità si veda anche E. Lévinas, *Le temps et l'autre* (1983); tr. it.: *Il tempo e l'altro*, il Melangolo, Genova 1987, in cui Lévinas emblematicamente dichiara: «La paternità non è semplicemente un rinnovamento del padre nel figlio e la sua fusione con lui, essa è anche l'esteriorità del padre in rapporto al figlio, un modo di essere pluralistico», *Ibi*, p. 60.

³³ Scheler, *Essenza e forma della simpatia*, cit., p. 257.

³⁴ Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 286.

³⁵ *Ibi*, p. 288.

grazie al padre, o attraverso di esso, il figlio non è il padre, ma appunto se stesso»³⁶.

L'amore paterno non solo istituisce il vincolo della filiazione, ma è anche la radice della fraternità³⁷ e della responsabilità³⁸. La filialità rivela la possibilità di «essere fratello tra fratelli»³⁹, in tal senso l'identità si declina con il riconoscimento e l'io avverte che il suo essere è un essere-con-altri⁴⁰.

Nel figlio si custodisce e germoglia dunque l'amore; egli è l'altro, il terzo, colui che, incarna «la risposta all'appello che due esseri si sono lanciati nell'ignoto, e che senza sospettarlo hanno lanciato al di là di sé stessi, ad una incomprensibile potenza che s'esprime solo donando la vita»⁴¹. Il figlio percepisce l'alternanza di dolcezza e severità, così come avverte il progressivo strutturarsi di una relazione che cambia continuamente fisionomia.

La famiglia diviene dunque il luogo genetico per il sorgere e il determinarsi di un altro genere di rapporti interpersonali estremamente significativi: quello tra fratelli. L'amore fraterno, che possiede un'insospettata spinta oblativa, riesce a prevalere sulle incrostazioni dell'egoismo e contribuisce a rideclinare lo scarto tra dimensione pubblica e privata.

Nella fraternità naturale l'io sperimenta la modalità di un amore gratuito e disinteressato, fragile e coraggioso. Il fratello, infatti, è simile e dissimile, prossimo e lontano, amico e nemico. Con lui posso condividere e sperimentare un genere unico di legame affettivo perché, pur essendo simmetrico, non dipende da una scelta. Ciò che ci unisce e che istituisce la fraternità è l'amore da cui scaturisce il vincolo familiare cui ciascuno di noi partecipa, è dunque il riconoscimento di un rapporto d'amore, anteriore a ciascuno, amore da cui siamo stati generati e da cui dipende il vincolo stesso della fraternità. La fraternità ci sorprende e ci invita all'accoglienza, essa è sempre legata all'evento nel nascere e dunque rinnova il sì alla vita degli sposi che l'hanno generata: l'altro, nascendo diviene *mio* fratello e mi offre la possibilità di essere *suo* fratello; io stesso, nel mio venire al mondo, mi scopro fratello di un altro che perde il carattere dell'estraneità e diviene mio prossimo.

³⁶ S. Petrosino, *La reciprocità senza legami. Elementi per la pensabilità del padre*, in G. Ambrosio e al., *Genitori e figli nella famiglia affettiva*, Glossa, Milano 2002, p. 132.

³⁷ «La paternità si produce come un avvenire innumerevole, l'io generato esiste nello stesso tempo come unico al mondo e come fratello tra fratelli» (E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 288).

³⁸ Hans Jonas, nel suo *Il principio responsabilità*, afferma che è proprio la cura parentale un paradigma originario della responsabilità: «Ogni essere vivente è fine a se stesso e non ha bisogno di una giustificazione ulteriore: sotto questo aspetto l'uomo non è in nulla superiore agli altri esseri viventi, eccetto che per poter essere soltanto *lui* responsabile *anche* per loro (...): l'archetipo della responsabilità è quella dell'uomo per l'uomo. Questo primato della parentela soggetto-oggetto nel rapporto di responsabilità è insisto inconfutabilmente nella natura della cosa. Esso significa tra l'altro che il rapporto, pur essendo unilaterale in se stesso e in ogni caso singolo, è tuttavia reversibile e include una potenziale reciprocità (...): *ciascuno* ha sperimentato anzitutto su se stesso la responsabilità originaria delle cure parentali», H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (1979); tr. it.: *Il principio responsabilità: un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, pp. 124-125.

³⁹ *Ibi*, p. 288.

⁴⁰ «L'erotico, e la famiglia che lo articola, assicurano a questa vita, in cui l'io non scompare ma è promesso e chiamato alla bontà, il tempo infinito del trionfo senza del quale la bontà sarebbe soggettività e follia» (*Ibi*, p. 289). Vanno nella stessa direzione anche le considerazioni di Petrosino che, commentando l'opera di Lévi-Strass e Mauss, osserva: «L'uomo è per natura reciprocità; l'uomo, animale sociale, può vivere solo all'interno di un sistema di reciprocità», Petrosino, *La reciprocità senza legami*, cit., p. 100; Cfr. anche D'Agostino, *Una filosofia della famiglia*, cit., pp. 60-61.

⁴¹ Marcel, *Homo viator*, cit., p. 86.

Tutto ciò dà vita a una storia comune e condivisa, ma non del tutto privata⁴², che si accresce e si mantiene viva nonostante la distanza fisica e temporale. L'amore fraterno, dunque, che lega nel segno della libertà e dell'equidistanza, è quel genere di amore che ama senza consumare, né possedere⁴³. La solidità del legame che ci lega all'altro rappresenta un sicuro ancoraggio per la relazione affettiva, ma non ci aiuta ancora a misurarci con l'identità di colui che ho di fronte con il quale condivido e sperimento la vertigine dell'amore fraterno tanto quello naturale, quanto spirituale. L'altro si dona sempre nella sua irriducibilità ed estraneità, è nello stesso tempo vicino e lontano, amico e nemico, in una parola prossimo.

Il fratello è sempre irriducibilmente *altro* e rimane, nella sua somiglianza, comunque e sempre diverso, estraneo. In tal senso l'amore fraterno getta un ponte tra prossimità e responsabilità. Se pensiamo l'altro attingendo al patrimonio affettivo della fraternità naturale, impariamo a riconoscerlo come un altro me stesso, che si dà nella sua alterità radicale e che con il suo 'essere così' domanda soltanto di essere riconosciuto, accolto e apprezzato.

Come nel caso del fratello, dinanzi al volto interpellante dell'altro non è l'io a dover scegliere il *come* del suo essere, a ciascuno spetta solo il compito di disporre per accogliere il dono e la novità del suo mostrarsi, del suo autorivelarsi così come egli è. L'amore fraterno naturale insegna a rileggere l'esistenza personale nel segno della mutualità e della condivisione reciproca, della reciprocità e della simmetria nella relazione interpersonale che apre alla dimensione del *noi*. È questa realtà del noi che caratterizza l'*ethos* interno alla fraternità e permette che venga superato il confine tra privato e pubblico.

Approdare alla regione del noi, piuttosto che rimanere ancorati alla logica dell'io e del tu, ci consente di approfondire il binomio di alterità e fraternità per cercare anche di comprendere se e in che modo, a prescindere dallo sfondo cristiano nel quale trova il suo senso, questo "essere-con" che si compie nell'amore fraterno consente e anticipa l'incontro con *altri* anonimi e senza volto, sempre comunque terzi⁴⁴. In questa direzione intercettiamo la proposta di Emmanuel Lévinas, la cui sfida di un'asimmetria originaria senza reciprocità ci consente di aggiungere altri particolari al paesaggio dell'esperienza e della riflessione già sufficientemente sconvolto, ci ricorda Marcel, tanto da eruzioni quanto da sismi⁴⁵.

Nella prefazione di *Totalità e infinito*, Lévinas tende a mettere al centro della riflessione proprio l'idea della soggettività come ospitalità⁴⁶. In questa sede, uno dei nuclei più interessanti è rappresentato dall'indagine fenomenologica dell'*eros*. Questa sezione è particolarmente rilevante per due ragioni: innanzitutto perché ammette che l'amore è quell'esperienza unica che «tende ad Altri»⁴⁷; in secondo

⁴² Cfr. S. Semplici, *La famiglia: un legame privato di interesse pubblico* in F. Botturi - C. Vigna (a cura di), *Affetti e legami*, in «Annuario di Etica» I (2004), Vita e Pensiero, Milano, p. 67.

⁴³ Cfr. Z. Bauman, *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds* (2003); tr. it.: *L'amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 15.

⁴⁴ Cfr. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 308.

⁴⁵ G. Marcel, *Per una filosofia dell'amore*, in E. Lévinas - P. Ricoeur - G. Marcel, *Il pensiero dell'altro* (1954), a cura di F. Riva, Edizioni Lavoro, Roma 1999, p. 10.

⁴⁶ Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 25.

⁴⁷ *Ibi*, p. 263.

luogo, perché qui l'amore fraterno è visto, a prescindere dalla sua limitazione biologica, come il proprio dell'essere personale e la condizione in cui si realizza l'autentica apertura al terzo. Tutta l'indagine conferma che nonostante l'eccedenza propria dell'amore, che trova nel piacere della carezza l'apice del carnale della tenerezza⁴⁸, la relazione duale rischia di rivelarsi ineluttabilmente asociale⁴⁹.

Solo l'esperienza della fraternità sembra riaprire l'orizzonte al terzo di cui l'io si scopre responsabile. L'esperienza della genitorialità, chiamando in causa l'essere del figlio nella sua unicità ed elezione, è lo sfondo su cui si iscrive la questione della fraternità. Lévinas, infatti dichiara, che ogni io «generato esiste nello stesso tempo come unico al mondo e come fratello tra fratelli. Io sono io ed eletto, ma dove posso essere eletto se non fra altri eletti, fra uguali»⁵⁰. Il riconoscimento del figlio ad essere figlio, si accompagna al suo riconoscimento di essere figlio tra figli, unico e non-unico, eletto non-eletto, fratello tra fratelli. La fraternità è l'esperienza in cui l'io sperimenta la costituiva e originaria esposizione all'altro, un altro che è ugualmente prescelto, eppure irriducibilmente altro, tanto da poter esercitare su di me la propria signoria. In ciò riposa anche la responsabilità. Ogni io è nella sua ipseità unico e fratello, in quanto è già da sempre per-altri, più che con-altri⁵¹.

Da qui nasce la responsabilità, che è tanto un rispondere⁵² quanto un *ad-operarsi* per altri⁵³. L'amore fraterno è dunque, al contrario di quello fra amanti, inclusivo e, rivelando un'apertura originaria, coniuga responsabilità e socialità. La relazione fraterna diviene così la condizione per un'esplicita e feconda apertura al terzo: «La relazione con il volto nella fraternità in cui altri appare a sua volta come solidale a tutti gli altri, costituisce l'ordine sociale, il riferimento di ogni dialogo al terzo, riferimento in forza del quale il *Noi* – o il partito – ingloba l'opposizione del faccia a faccia, fa pervenire l'erotico ad una vita sociale, che è in tutto significanza e decenza e che ingloba la struttura della famiglia stessa»⁵⁴.

L'esperienza della fraternità naturale, che rappresenta il paradigma dell'amore fraterno spirituale, consente di riscoprire e apprezzare la virtù stessa dell'amore familiare, da cui l'amore fraterno attinge la propria linfa vitale. La famiglia, infatti, oltre a fare sentire ogni singolo come parte di un intero⁵⁵, è in grado di offrire quella solidità e quello slancio che soli consentono di aprire la relazione ad altri. In questo senso si può guardare alla famiglia, come osserva opportunamente anche Semplici, «non semplicemente come il luogo degli affetti che durano (finché durano), ma come pienezza di una relazione nella quale rifluiscono tutte le dimensioni costitutive dell'identità personale e sociale dell'individuo»⁵⁶.

⁴⁸ *Ibi*, p. 265.

⁴⁹ *Ibi*, p. 272.

⁵⁰ *Ibi*, p. 288.

⁵¹ *Ibi*, p. 288-289.

⁵² «La fraternità corrisponde proprio "io sono responsabile di altri"; Caino era il fratello di Abele perché ne era responsabile. Doveva rispondere al volto di Abele» (E. Lévinas, *Giustizia, amore e responsabilità. Un dialogo tra Emmanuel Lévinas e Paul Ricoeur*, in Lévinas - Ricoeur - Marcel, *Il pensiero dell'altro*, p. 81).

⁵³ Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 289.

⁵⁴ *Ibi*.

⁵⁵ Cfr. Semplici, *La famiglia*, cit., p. 74.

⁵⁶ *Ibi*, p. 82.

3. LA FAMIGLIA IN PROSPETTIVA SOCIALE

Proviamo a capire in che modo viene riletto oggi il dinamismo dei vincoli affettivi che si gioca nella comunità familiare. Anche prescindendo da un contesto confessionale ci si rende conto che solo riscoprendo, come fa Martha Nussbaum, lo spessore degli affetti familiari è possibile coniugare capacità individuali e vita sociale. Il vincolo fraterno, disinteressato, indissolubile, non codificato, inclusivo rappresenta un modello di vita comunitaria che può essere guardato, apprezzato nella sua esemplarità e dunque tutelato e promosso anche a livello sociale.

Tra i coniugi dunque si stabilisce il primo legame simmetrico di reciprocità da cui scaturisce quello asimmetrico tra genitori e figli, questi a loro volta ristabiliscono, mediante la fraternità, un nuovo genere di legame di reciprocità che si esplica nella simmetria dei ruoli, alimenta la solidarietà, la comunione, il rispetto e la responsabilità mediante i quali è possibile realizzare la coesistenza pacifica di alterità, che rimangono sempre inesorabilmente altre⁵⁷.

Un primo approccio a questo tema può essere già rintracciato in una delle prime opere della Nussbaum, *La fragilità del bene*⁵⁸, nella quale l'autrice, affrontando la questione dei vincoli familiari attraverso la rilettura dell'Antigone di Sofocle, ci offre un contributo interessante ai fini del nostro percorso riflessivo.

Il dramma di Antigone mette a tema il contrasto di due forze contrapposte: la forza della legge e la forza dell'amore. La scena è dominata da due modelli di fedeltà: quella del giudice severissimo che affidandosi solo all'imperturbabile e inflessibile ragione cade vittima delle proprie decisioni e quella di Antigone che è fedele al vincolo che la lega a Polinice. In questo scontro, sembra suggerirci l'autrice, vince solo chi sa realmente scommettere sull'altro, nel senso che lo ama fino a scoprire che il proprio bene consiste nel fare il bene dell'altro.

Dunque Antigone non pensa, come Creonte, a tracciare una linea di demarcazione tra difensori e invasori, ma si preoccupa, piuttosto, di costruire «nella sua immaginazione un piccolo cerchio attorno ai membri della sua famiglia: ciò che sta dentro fa parte della famiglia ed è, perciò, caro e amico; ciò che sta fuori non fa parte della famiglia, è in conflitto con essa, nemico»⁵⁹.

L'insistenza nell'approfondire il forte vincolo che lega Antigone alla famiglia è la conferma non solo della centralità e del primato che l'autrice riconosce all'istituto familiare rispetto ad altri generi di istituzioni, ma soprattutto dell'apprezzamento per il genere e l'intensità dei legami che nascono al suo interno.

Come ricorda anche in *Diventare persone*⁶⁰, infatti, la famiglia svolge un'importante funzione non solo come luogo di affetti e di cure, ma soprattutto come spa-

⁵⁷ «L'altro è sempre, nello stesso tempo, *in me e davanti a me*: perciò il nostro rapporto più che da categorie 'dialettiche', andrà descritto da categorie 'drammatiche' (responsabilità, sostituzione, dono), poiché soltanto queste rendono giustizia sia all'*immanenza* sia all'*esteriorità* del volto altrui», N. Genghini, *Identità comunità trascendenza. La prospettiva filosofica di Charles Taylor*, Studium, Roma 2005, p. 70.

⁵⁸ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986); tr. it.: *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, il Mulino, Bologna 1996, pp. 133-188.

⁵⁹ *Ibi*, p. 152.

⁶⁰ M.C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach* (2000), tr. it.: *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna 2001.

zio entro il quale vengono promosse o represses le capacità personali. Nella famiglia in sostanza si creano le condizioni affinché ciascuna singolarità possa oltrepassare se stessa per riconoscersi parte di una comunità, per cui vale la pena spendersi e dare tutta la propria vita. Si tratta allora di ammettere con Semplici, che occorre parlare di famiglia non semplicemente come «luogo degli affetti che durano (finché durano), ma come pienezza di una relazione nella quale rifluiscono tutte le dimensioni costitutive dell'identità personale e sociale dell'individuo»⁶¹.

Riprendendo la figura tragica di Antigone, siamo portati a riconoscere che l'amore per l'altro, e non casualmente per un membro della propria famiglia, e l'apprezzamento del suo valore per l'esistenza personale, sono in grado di orientare condotte morali profondamente differenti e paradigmatiche per l'intera vita sociale. Per tali motivi, solo Antigone è «pronta a rischiare e a sacrificare i suoi fini in un modo che non è possibile a Creonte»⁶². L'eroina sofoclea, infatti, non pretende di trascinare nessuno nella propria impresa e, del resto, non giudica affatto chi decide, come la sorella Ismene, di assoggettarsi al comando di Creonte. Il suo agire non consiste nel rifiuto passivo delle leggi, ma nasce dalla consapevolezza attiva che vi sia qualcosa di più forte e di più efficace della giustizia della *polis*, qualcosa che, proprio perché attiene alla dimensione divina, spinge l'essere umano al rispetto della dignità dell'altro e all'accettazione della sua vulnerabilità.

L'amore, dunque, creando una rete di vincoli di solidarietà e di affetto, è in grado di oltrepassare gli steccati dell'egoismo e del rispetto formale per guardare al bene della comunità che da esso e con esso prende vita. Ciò perché se nell'amore fraterno «non si tratta di fondere due metà in un essere unico, così a maggior ragione, nella solidarietà verso *tutti* gli altri, che costituisce l'ordine sociale del Noi, resterà inglobata proprio quella 'opposizione' del faccia a faccia e dunque la 'struttura della famiglia stessa', così come la sua fecondità nella relazione di paternità e maternità»⁶³.

Ci pare di rintracciare nel discorso della Nussbaum un appello appassionato circa la difesa della «possibilità di preservare uno spazio appropriato per le scelte personali nell'ambito degli affetti e delle cure»⁶⁴. È opportuno, infatti, oggi più che mai, tutelare l'ordine degli affetti e preservarne l'integrità anche con l'aiuto delle istituzioni pubbliche che hanno il compito di vigilare e garantire soltanto quelle realtà in cui vi sia piena corrispondenza tra ciò che sono e ciò che dicono di essere. Per esemplificare, lo Stato ha il compito di sostenere i membri della famiglia e le loro relazioni purché si accerti che i comportamenti di questi siano pienamente coerenti⁶⁵.

Ripercorrendo dall'interno il dinamismo dell'amore è possibile riconoscere che la tensione inscritta nell'amare, quando viene tutelata e riesce ad esprimersi compiutamente, è realmente in grado di superare lo iato tra privato e pubblico e può ancora qualificare i molteplici strati della vita comunitaria. Già a partire dalla rilettura del dramma di Sofocle, la Nussbaum perviene all'esposizione di un piano programmatico, che diventa quasi un manifesto, in cui il rispetto della dignità personale si combina e si completa nell'edificazione della vita pubblica che ci pare un impegno pie-

⁶¹ Semplici, *La famiglia*, cit., p. 82

⁶² Nussbaum, *La fragilità del bene*, cit., p. 156.

⁶³ Semplici, *La famiglia*, cit., p. 83.

⁶⁴ Nussbaum, *Diventare persone*, cit., p. 325.

⁶⁵ *Ibi*, p. 326.

namente rispondente alle urgenze dell'epoca attuale: «In senso generale la funzione di guida spetta prima di tutto all'idea della razionalità pratica e dignità umana: l'idea che ogni essere umano sia il formulatore del suo progetto di vita e che ognuno dovrebbe essere trattato come fine e nessuno come mero strumento dei fini altrui. Queste idee, combinate con le restanti capacità nell'elenco, forniscono un insieme di me- te all'intervento pubblico: miriamo a creare cittadini che abbiamo questi poteri e opportunità, come programmatori attivi della loro vita, dignitosamente uguali»⁶⁶.

L'amore che circola all'interno dei legami naturali, infatti, chiede di essere riconosciuto, protetto e tutelato affinché la linfa vitale che lo alimenta sia sempre in grado di rinvigorire e rigenerare i molteplici e differenti rapporti interpersonali che a diverso titolo colorano il paesaggio della vita interiore di ciascuno di noi. Saper guardare alle complesse dinamiche affettive che si dispiegano nella famiglia significa essere disposti a riconoscere il valore etico dell'amore che scommette nella diversità delle persone per tutelarne la dignità.

L'amore familiare, nella varietà delle sfumature che abbiamo cercato di delineare, si è rivelato come un'inaspettata possibilità per riabilitare, contro l'indebolimento affettivo maturato nella postmodernità, l'esperienza intersoggettiva⁶⁷. In questo complesso dinamismo di affetti, la fraternità insegna a misurarsi con chi è più vicino, ma anche con chi è più lontano, a riconoscere nel volto interpellante dell'altro un altro me stesso che come me ha bisogno di essere riconosciuto, ospitato, amato. I doveri di cura per i fratelli più prossimi si estendono anche a quanti possono definirsi genericamente 'altri fratelli'. Solo una qualificata riabilitazione della zona etica interna della fraternità spirituale, con tutto il corredo di atti e di gesti affettivi attingibile anche dal patrimonio della fraternità naturale, può promuovere una libera circolazione del bene, favorire l'efficace superamento degli angusti confini identitari e disporre all'incontro con coloro che ancora vagano in cerca di una dimora capace di accoglierli senza pregiudizi.

Per questo vogliamo affidare all'amore non solo la prima, ma anche l'ultima parola di questa nostra riflessione sullo spessore dei legami familiari. Ciò perché amando l'uomo impara a rimettere in discussione se stesso, a guardare oltre le proprie visioni del mondo e della vita, a confrontarsi con l'universo dell'altro, a scommettere con fiducia non solo sulle proprie risorse, ma anche su quelle degli altri, a sporgersi, senza fuggire dalla dimora del presente, verso il futuro come dimensione di realizzazione dell'autenticità di tutti i nostri progetti.

⁶⁶ *Ibi*, p. 337.

⁶⁷ Si vedano in tal senso le considerazioni svolte anche recentemente da Alici: «Il processo di indebolimento postmoderno sembra svolgersi su un doppio livello: anzitutto, in superficie, una cultura dell'autorealizzazione tende a liberarsi dalla camicia di forza di ideologie totalizzanti e riscattare le istanze appetitive del desiderio, privilegiando l'immediatezza del contatto e l'intensità della gratificazione affettiva. In tale contesto la stessa esperienza intersoggettiva sembra disposta a riconoscere come autentiche solo esperienze di prossimità immediatamente appaganti, ma anche estremamente selettive e vulnerabili, guardando con sospetto ad ogni loro possibile espansione nel tempo e nello spazio», L. Alici, *Leventualità del bene*, in C. Vigna (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 39-40.