

PER UNA FAMIGLIA IN PACE, LA VIA DELL'ETICA E DEL DIRITTO

di Giuseppe Limone

1. *Per un identikit della famiglia.*

Vorrei qui preliminarmente osservare che bene ha fatto 'Famiglia Aperta' a titolare questo Convegno a 'Le famiglie e la pace' e non a 'La famiglia e la pace'. Una tale titolazione, al plurale e non al singolare, rivela un'impostazione ricca di significati, degna di condivisione: si tratta, infatti, di collocare al centro del discorso le famiglie concrete e non la loro forma logica o idealtipica. Un tale approccio è importante, così come è importante, a nostro avviso, quando si parla dell'uomo, parlare non di 'persona', ma di 'persone'. Si tratta, in questi e in altri casi, di una militanza per il concreto che è gravida di implicazioni teoretiche notevoli, anche se troppo spesso non viste.

Le statistiche degli Istituti e Centri specializzati pongono, oggi, al centro della loro attenzione la famiglia, la sua struttura, la sua evoluzione, le sue forme, la sua pluralizzazione. Molti sono i dati che ne registrano le tipologie, la composizione, i tassi di attrazione, di fecondità, di durata, etc.¹ Moltissimi sottolineano la caduta dei tassi di fecondità, l'abbreviarsi dei tassi di durata, con casi crescenti di rotture matrimoniali consumate addirittura nei primi mesi di convivenza. C'è di che preoccuparsi, anche se il fenomeno è, in Italia, ancora circoscritto, ma, soprattutto, c'è di che occuparsi. Un tale osservatorio, infatti, non è un bisogno effimero. Perché la famiglia non è un centro transitorio: è un luogo permanente di educazione, che molti dichiarano di voler sostituire ma che nessuno ha mai sostituito, in cui accadono, sulla scala della vita di un uomo e del suo tempo, i passaggi fondamentali.

Le distinzioni dei sociologi parlano di famiglia nucleare, di famiglia larga (quella coinvolgente figli di più matrimoni), di famiglia lunga (quella coinvolgente più generazioni), di famiglia di fatto, di famiglia ricostituita, di nuova famiglia, di unioni civili, di famiglie miste, di famiglie unipersonali, di unioni fra gay, etc. E' stato osservato che "le politiche familiari

¹ Vedi, fra gli altri, C. Saraceno, *Mutamento della famiglia e politiche sociali in Italia*, Il Mulino, Bologna, 2003; M. Barbagli, *Separarsi in Italia*, Il Mulino, Bologna, 1998; A. L. Zanatta, *Le nuove famiglie*, Il Mulino, Bologna, 1997; ISTAT, *Rapporto annuale, La situazione del Paese nel 2001*, Roma, 2002; Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali, *Libro Bianco sul Welfare. Proposte per una società dinamica e solidale*, Roma, 2003.

interagiscono con il modo di esistere delle famiglie e queste influenzano le prime, perché le famiglie si associano, si organizzano in forme rappresentative, intervengono nel tessuto sociale, rispondono o retroagiscono alle decisioni e agli interventi di politica sociale”². Ma, d’altra parte “in quanto operatore del *welfare*, la famiglia acquista sempre più rilevanza perché è titolare di benefici, di assegni, di redistribuzione di reddito, di servizi”³. In una tale situazione, “la neutralità semantica [nel dire in ogni caso “famiglia”] non agevola. Occorre definire e denominare il soggetto attore e destinatario degli interventi di *welfare*, altrimenti si rischia la confusione”⁴. Si tratta, in realtà, di capire “quali doveri matura un nucleo basato sulla convivenza nei confronti della comunità, dal punto di vista fiscale, di *care*, sociale”⁵ e di non produrre alibi per uno Stato che, traendo ragioni dalla ingovernabile varietà delle tipologie familiari, ometta di riconoscere alle famiglie un effettivo ruolo di partecipazione civile nell’attuazione della sussidiarietà istituzionale.

La famiglia è, quindi, al centro di un dibattito scientifico, sociale e politico che ne coinvolge il valore simbolico e le funzioni. E’ stato osservato che “per qualificare le politiche a sostegno delle responsabilità familiari [occorre] si esca da alcuni equivoci e si riconosca che una cosa è organizzare politiche familiari basate sul riconoscimento dei diritti individuali delle persone che fanno famiglia, altra cosa è configurare la politica familiare basandola sui diritti delle famiglie in quanto soggetti autonomi, che hanno distinti diritti da quelli individuali perché nascono e si basano sulla relazione che i soggetti intrattengono in ragione del fare famiglia, e sono diritti relazionali fra sessi e generazioni”⁶. Ciò, perché la relazione familiare è un preciso *bene relazionale*, per il quale “sono richieste maggiori risorse rispetto all’investimento in altre relazioni”: si tratta, pertanto, di una relazione che “va salvaguardata, protetta, incentivata”⁷. Ed è stato, in questa luce, ancora sottolineato che “da qualche anno un piccolo passo in direzione della strutturazione di un *welfare* delle famiglie è stato compiuto con l’approvazione della legge di riforma dei servizi e interventi sociali. Una legge che dà una dignità alle politiche sociali, che sono l’intelaiatura fondamentale per realizzare i diritti sociali di cittadinanza. E tuttavia, rispetto

² Giacomo Di Gennaro, *La famiglia come soggetto sociale. Ripensare le politiche sociali a favore della famiglia*, Relazione al Master in Mediazione dei conflitti familiari, Università degli Studi ‘Suor Orsola Benincasa’, novembre 2004.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

alle attese e alla necessità di trattare la famiglia non solo come 'bisognosa', ma come soggetto sociale normale, come risorsa e investimento, titolare di una propria cittadinanza, di diritti relazionali e diritti che matura in ragione delle funzioni che esercita per la società, questa legge fa registrare ancora una delusione e molti tratti risultano oscuri e ambivalenti⁸. Ciò nonostante, "la struttura della legge 328/2000 rappresenta la nuova impalcatura per la configurazione di un diverso *welfare* e trova ispirazione negli artt. 2, 3 e 38 della Costituzione, ossia i riconoscimenti dei diritti dell'uomo, la pari dignità dei cittadini e la solidarietà. Obiettivi e scopi della legge sono assicurare alle famiglie e ai singoli soggetti un sistema integrato di interventi e servizi sociali al fine di garantire la qualità della vita, i diritti di cittadinanza e di uguaglianza, eliminare e ridurre o prevenire le condizioni di disabilità e di bisogno del singolo o della famiglia derivanti da scarso reddito e difficoltà sociali"⁹. In una direzione analoga e ulteriore si muove, ora, il Libro Bianco sul *welfare*, il cui obiettivo è, secondo la sua dichiarazione programmatica, "realizzare e rinforzare la coesione sociale del Paese" a partire dalla famiglia considerata la matrice originaria del processo.

Le famiglie, in realtà, pur nelle loro varietà e nei loro disagi, vivono in un tempo in cui, da un lato, incomincia a crescere la sensibilità istituzionale verso la forma della "sussidiarietà" (in senso sia verticale, sia orizzontale), e in cui, dall'altro, acquista sempre più rilievo economico e civile il momento del cosiddetto 'terzo settore', del privato sociale, del non-profit, delle associazioni di volontariato, del commercio equo e solidale. In un tale contesto culturale e civile, la famiglia può, in un sistema integrato, divenire non solo destinataria di risorse ma soggetto di funzioni pubbliche nel quadro della società.

La famiglia è, in realtà, uno dei modi con cui la civiltà nomina da sempre le relazioni primarie fondamentali. E, in diritto, come si sa, nominare è istituire. Dovendosi, d'altra parte, distinguere, in qualche misura, le istituzioni da cui la civiltà umana non può prescindere per il loro essere connaturate alla vita (il "jus") e le istituzioni che sono, invece, un puro prodotto, imperativo e transeunte, della volontà politica vigente (la "lex")¹⁰.

Occorre osservare, qui, che la famiglia, oggi, rappresenta un particolare laboratorio teorico, perché costituisce il luogo in cui si sperimentano i particolari e problematici intrecci

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Faccio riferimento, qui, a una distinzione su cui molto insiste Giulio Maria Chiodi. Vedi, per un riferimento, G.M. Chiodi, *L'equità come categoria regolativa del diritto*, Guida, Napoli, 1989.

fra il 'pubblico' e il 'privato'. Potremmo anzi dire che, nel caso della famiglia, la distinzione fra 'pubblico' e 'privato', intesa secondo gli schemi consolidati, non regge più, rivelando la necessità di una significativa e drastica riproblematizzazione. Ci sono, infatti, ormai più sensi del 'pubblico' e del 'privato', e la vicenda della famiglia lo mostra.

Richiameremmo, a questo punto, l'attenzione su un cruciale nodo teorico, che fa del 'fare famiglia' un laboratorio privilegiato. Nella famiglia, infatti, si verificano alcuni corti circuiti virtuosi che costituiscono, al tempo stesso, un preciso test per l'apprendistato sociale. Parliamo, in particolare, del rapporto fra etica ed economia, fra ragione ed emozioni, tra mezzi e fini, tra valori e identità. La famiglia è il luogo cruciale di elaborazione dell'appartenenza. Che sarà libera o coatta, aperta o chiusa, partecipante o blindata, a seconda dell'apprendistato che vi si farà.

Nell'*oikos* della famiglia quei rapporti primordiali che nella società moderna appaiono scissi e formalizzati (etica ed economia, ragione ed emozioni, mezzi e fini, libertà e solidarietà, appartenenza e identità) emergono a nuova luce, ravvicinandosi e insegnando a far maturare, nel vissuto quotidiano, i criteri per una critica permanente ai rigidi modelli di strutturazione sociale, fondati su epistemologie cristallizzate. Del resto, i nuovi approdi della scienza (si pensi, solo per qualche esempio, ad Amartya Sen in economia, ad Antonio Damasio in neuropsicologia, a Ignacio Matte Blanco in psicanalisi, etc.) mostrano che molte venerabili divisioni epistemologiche vanno messe in discussione. La famiglia può essere un virtuoso apprendistato in questa nuova maturazione di rapporti fra esperienze evolutive e può essere oggi guardata alla luce di alcuni illuminanti paradossi che ne delineano l'identità.

Il primo paradosso è nel rapporto ambivalente tra famiglia e società, oggi più che mai contraddittorio e teso. La famiglia, infatti, è, da un lato, laboratorio e, dall'altro, spia della società cui appartiene; da un lato suo alimento e, dall'altro, suo specchio; da un lato, vetrino della società e, dall'altro, suo strumento di sostegno.

Da una parte, infatti, la famiglia ha bisogno, oggi più che mai, della società per svolgere il suo ruolo e, dall'altra, la società ha bisogno di definire quale famiglia individuare e sostenere per lo svolgimento del suo ruolo. Ne nasce, spesso, un gioco di accuse incrociate e di circoli viziosi. Ne nascono i molteplici paradossi di politiche governative incerte, strette fra la necessità di qualificare la famiglia nella sua funzione civile e il pericolo di rincorrerne le forme molteplici disperdendosi in un ginepraio senza senso.

Come è noto, è stato Vittorio Cigoli a somministrare, in più occasioni, ad alcuni intervistati dei test che invitavano a disegnare il corpo della propria famiglia. Ciò egli ha fatto sulla base della premessa che ogni famiglia ha un corpo, è un corpo – e che chi vi appartiene lo sente come suo. Questi, infatti, percepisce, più o meno oscuramente, il corpo della sua famiglia e può, in quanto tale, riuscire a disegnarlo con inaudita acutezza, attingendo alle proprie interiori risorse di percezione.

Diremmo, qui, che, indagando sulla famiglia, un tale percorso diagnostico può essere *anche ad altra scala* sperimentato. Potremmo, infatti, chiedere a una famiglia, a ogni famiglia – ai suoi componenti interrogati in quanto famiglia – di disegnare il corpo della società, cui la famiglia stessa appartiene e da cui riceve impulsi e difficoltà, se non interruzioni di comunicazione.

Una volta si diceva, come è noto, che ‘il personale è politico’, e lo si faceva per sottolineare come nel ‘personale’ di ognuno sempre siano presenti, visibili o no, elementi solo apparentemente causali, ma comuni, che costituiscono segnali precisi di una condizione sociale donde poter trarre elementi *diretti* di una considerazione politica generale. Noi preferiremmo, qui, dire, nello stesso senso e a una diversa scala, che ‘il familiare è politico’, se è vero, come è vero, che nella condizione vissuta di ogni famiglia sono individuabili elementi comuni, degni di una considerazione politica generale, che chiamano direttamente in causa le scelte politiche compiute e/o da compiere nella società cui si appartiene.

C'è un secondo paradosso su cui, oggi più che mai, la famiglia esige si getti lo sguardo. E' la situazione strutturale per cui essa costituisce, da tempo memorabile, la risposta con cui una società realizza il suo bisogno di stabilire, al tempo stesso, un patto fra sessi (maschile e femminile) e un patto fra generazioni: uno sull'asse orizzontale e uno sul verticale.

Ed è noto, d'altra parte, come, nell'incrocio fra questi assi, la sensibilità contemporanea abbia introdotto una tensione nuova, strettamente riconducibile al bisogno di autovalorizzazione personale. Un tale bisogno, certamente legittimo, ha però fatto emergere in modo ancora più palese il significato ambivalente della famiglia oggi. Essa si rivela, infatti, per così dire, al tempo stesso, due cose diverse: da un lato, un intersecarsi di persone, con una loro personalissima storia e con personali bisogni (di autovalorizzazione,

fra i tanti), e, dall'altro, un luogo comunitario in cui si alimenta e si esprime ciò che va *oltre* quelle persone e quei bisogni, rispondendo a bisogni di una società che li trascende e che pure a quelle stesse persone consente un tessuto di alimentazione.

Il ben più forte bisogno di autovalorizzazione circolante nella società contemporanea ha, pertanto, generato una tensione più acuta in due punti cruciali della struttura e della funzione familiare: introducendo una sofferenza specifica, da un lato, nel rapporto fra l'asse orizzontale e l'asse verticale del patto e, dall'altro, nel rapporto tra la famiglia come incontro di persone e la famiglia come comunità che le trascende.

Ne è nata, come rilevavamo in una nostra precedente relazione a Famiglia Aperta (Fidenza 2002)¹¹, quella singolare *torsione* giuridica per cui, mentre nell'asse orizzontale (rapporto fra generi) la famiglia tende a sciogliersi in un mero rapporto privatistico fra persone, nell'asse verticale invece (rapporto fra genitori e figli), l'esigenza di una specifica tutela della prole tende a generare, per contraccolpo, un progressivo slittamento dei rapporti verso forme di interferenza pubblica (giudice tutelare, tribunale, figure vicarie e incaricate). In sostanza, due diversi modi di porsi della famiglia (la famiglia come rapportarsi di persone e la famiglia come comunità di vita) vengono a porsi palesemente in specifica tensione fra loro.

E', in ultima analisi, per certi versi, il mettersi in tensione del patto fra sessi e del patto fra generazioni. In realtà, la famiglia è il luogo nodale in cui si danno tutte le ambivalenze del possibile vivere *l'eudaimonia*, che non è la mera felicità come bene di consumo, ma, come ha ben sottolineato, sulle orme di Aristotele, il grande economista Amartya Sen, il libero movimento di autosviluppo fecondo di un uomo in un contesto propizio. Se, come è noto, *l'eudaimonia* è il vivere in armonia col proprio demone interiore, ciò stesso configura due versanti: l'esigenza che noi siamo in armonia col nostro demone e l'esigenza che il nostro demone sia in armonia con noi. Qui, il complesso e simbolico senso del 'mio' che si alleva e si sedimenta in famiglia rivela la sua costitutiva ambivalenza: mostrandosi sia il 'mio' in quanto connesso a me persona, sia il 'mio' in quanto connesso alla società che di questo mio, attraverso di me, si nutre, per dare anche

¹¹ Vedi G. Limone, *Dinamismo giuridico dell'istituzione familiare: le dimensioni di una sfida epocale*, Convegno 24-27 ottobre 2002, a cura di Dora Ciotta, Del Gallo editore, Spoleto, 2002.

a me ciò di cui la mia persona si nutre. Certo – ed è un punto che non va trascurato – può esserci una famiglia aperta e una famiglia chiusa: là dove la seconda diventa una vera corporazione di interessi, di desideri e di ceti, laddove la prima è apprendistato di libertà.

C'è un terzo paradosso che, a proposito della famiglia, va osservato. Se è vero, infatti, che la famiglia si pone, al tempo stesso, come incontro di persone e come centro comunitario di vita, fonte di responsabilità verso la società e verso le generazioni future, è anche vero che, nella misura in cui la famiglia contemporanea sembra correre verso forme di autovalorizzazione dei singoli e verso una pluralizzazione indefinita delle sue varietà, nella stessa misura il legislatore trova sempre più difficile individuarla come soggetto civile in una logica di assunzione d'impegni pubblici e di sussidiarietà. Come si è già osservato, infatti, più si pluralizzano le forme familiari, più il legislatore riesce a fatica a individuare la famiglia come soggetto di funzioni.

Emmanuel Mounier, fondatore del personalismo filosofico, profetico pensatore di cui ricorre quest'anno il centenario della nascita, diceva che bisogna pensare a uno Stato "decentrato fino alla persona". E', a ben vedere, *questo* lo strato filosofico e ideale della sussidiarietà istituzionale: quella 'sussidiarietà' intesa come democrazia pensata e riorganizzata a partire dalla vicinanza strategica alle istanze della persona e della società civile, nodo teorico su cui già Antonio Rosmini aveva richiamato l'attenzione. In questo senso, la famiglia può essere, insieme con altre istanze di 'privato sociale' e di volontariato, formula cruciale di un tale rovesciamento strutturale.

Si dice, a ragione, che la Costituzione italiana ha fondamento *personalistico*. Ciò è certamente vero, ma non bisogna equivocare. Fondamento personalistico, infatti, non significa, genericamente, fondamento 'umanistico'. Perché la persona non è l'uomo in generale, ma l'individuo concreto, preso tanto sul serio da essere colto epistemologicamente nella sua *distinzione* da ogni altro e nella sua costitutiva *apertura*. E' su questa specifica strada che dobbiamo, pertanto, incamminarci se vogliamo capire il fondamento personalistico – e gli stessi richiami alla persona da parte della Costituzione Europea. La persona, infatti, va vista nella sua concretezza individuale e nella sua distinzione da ogni altra, per coglierla a partire da alcune coordinate fondamentali, da comprendere *epistemologicamente* ben prima che *assiologicamente*.

Si tratta di quelle coordinate su cui insistiamo da tempo e che sono l'*unicità*, la *relazionalità* e la *profondità*. Nell'*unicità* noi leggiamo la costitutiva ricchezza e difettività di

ogni uomo concreto. Nella *relazionalità* noi leggiamo il legame, nel nesso reciproco tra parola e ascolto, tra comunicazione e interpretazione, tra impegno e responsabilità. Nella *profondità* noi leggiamo, infine, l'irriducibilità della persona a pretese componenti logiche e/o entitarie e l'irriducibilità alle stesse sue manifestazioni e relazioni. Ogni coordinata nasce, a ben guardare, dalla negazione apofatica di un *quid* che la riguarda e ogni coordinata si pone come negazione-integrazione dell'altra.

Sono queste tre coordinate, in realtà, a costituire il fondamento epistemologico di quella che chiamiamo, *epistemologicamente ancor prima che eticamente*, la *dignità*. La prima dignità, infatti, è quella *epistemologica*: ossia quella consistente nell'essere presi sul serio nella propria ontologica autoconsistenza, che si rifiuta a ogni riduzione, a ogni confluenza logica in un *Idem*.

In questo senso, la metafora più bella di un tale approccio teorico è quella inscritta nel racconto de *Il piccolo principe*, aurea favola di cui, in nome di un discutibile pregiudizio intellettuale ispirato al 'cattivismo' anti-buonista¹², alcuni si autoimpediscono l'accesso agli strati filosofici profondi. Si tratta di un aureo racconto, infatti, ad alto tasso filosofico e simbolico, in cui si scopre che l'emergenza dell'*unicità*, sempre a rischio di implodere fra i molti, nasce dalla creazione dei *legami*¹³.

La famiglia diventa, in senso personalista, comunità aperta, avente per patria specifica una rete di relazioni qualificate (coniugali, genitoriali, fraterne), nella quale si elaborano, se e quando riescono a farlo, i nodi profondi della crescita personale e civile, e quindi i passaggi cruciali dell'educazione per la società: l'elaborazione del legame, dei conflitti, dei significati, delle identità.

In questo senso, è profondamente vero ciò che è stato detto anche in questo Convegno, e che è ben emerso dal penetrante contributo di Gianni Francesetti, ossia che la famiglia è il luogo della vulnerabilità condivisa. Non solo, quindi, della gioia, del lavoro e della convivialità, ma anche del dolore e della fragilità, nel tempo inevitabile della condivisione della ferita.

Essenziale, in questo percorso di sedimentazione, è, appunto, la famiglia come luogo di tempi condivisi, dove la rarefazione dei momenti comuni è esiziale e dove il

¹² Ci riferiamo, qui, a un articolo di Carlo Fruttero, *Lo trovo insopportabile*, in "La Stampa", 5.02.2005, Inserto di "Tuttolibri", p. 1.

¹³ Ci permettiamo rinviare, per un discorso critico sul punto, a Giuseppe Limone, *Il sacro come la contraddizione rubata. Prolegomeni a un pensiero metapolitico dei diritti fondamentali*, Jovene, Napoli, 2001, pp. 37 ss.

passato, il presente e il futuro debbono poter trovare un loro luogo di perduranza e di risonanza comune che va ben oltre l'orizzonte del singolo.

Nella famiglia occorrono, quindi, un tempo condiviso, un pensare condiviso, un'assimilazione condivisa, allo scopo di declinare i valori di un'appartenenza che dà risorse e speranza.

Un'appartenenza aperta. Negare possibili tempi comuni alla famiglia è ostruirne gli alimenti preziosi: è disseccarla. E, con essa, è disseccare la società stessa che in quei nodi cerca una sorgente.

2. Per un'analitica della pace.

Qual è, in un tale contesto, il senso della 'pace'? E quale 'pace'? E' frequente dire, ed è stato detto anche in questo Convegno, che la giustizia è il fondamento della pace. Mi permetto, almeno parzialmente, di dissentire. Che la pace debba fondarsi sulla giustizia non v'è dubbio, ma che la pace non possa esistere se non a partire dalla giustizia è affermazione che, per quanto meritoria, non può non provocare dubbi. Una tale interpretazione, infatti, significherebbe che, finché non c'è giustizia, non c'è spazio per la pace. Il che significherebbe anche, di fatto, fornire un alimento argomentativo perenne per la legittimazione del suo contrario, la guerra. E' questo, a ben vedere, un fenomeno paradossale del nostro tempo, cui è possibile assistere anche oggi: un tempo in cui si fa guerra in nome dei Diritti, e quindi della giustizia. Un tempo in cui si fanno guerre in nome della pace. Occorre riflettere sul fatto che è paradossalmente controproducente sovraccaricare la pace di troppe connotazioni in positivo, perché, lungo questa strada definitoria, l'assenza di *una sola* di quelle connotazioni sembrerebbe identificare le condizioni di una assenza di pace cui bisognerebbe, perciò, rispondere per spirito di difesa. Viene a determinarsi, pertanto, una situazione *opposta* a quella che s'intendeva, attraverso l'enfasi sui connotati positivi della pace, conseguire.

Rovescerei, pertanto, il modello del rapporto fra 'pace' e 'giustizia', che pure con tanta sapienza è stato costruito (penso allo stesso discorso biblico di ieri, del prof. Giuseppe Barbaglio). Credo perciò, che alla pace bisogna saper assegnare un valore *indipendente* rispetto a quello della giustizia, non solo alla scala della famiglia, ma anche alla scala dell'intera società. E, per poter realizzare un simile rovesciamento, suggerirei di intendere la 'pace' *non* nel senso del mero sostantivo ('stato di pace'), *ma nel senso di un*

verbo di movimento. Si allude, qui, alla pace come il movimento del ‘paciscor’ (pattuire) e del ‘pango’ (fissare), che va verso il ‘pactum’ – e che nasce, in realtà, dalla buona disposizione verso di esso (il testo biblico conia efficacemente, come è noto, la formula degli ‘uomini di buona volontà’). E’ la *pace* come forma *aurorale* del *pactum*.

In un tale contesto di linee, distingueremmo, pertanto, stadi diversi della pace. Stadi diversi della pace intesa come verbo di movimento. Stadi aventi, fra loro, una precisa ‘aria di famiglia’. Distingueremmo perciò, in proposito, il ‘condividere’ e il ‘dividere’. E, in una tale prospettiva, il ‘condividere’ come ‘stato di fatto’ e il ‘condividere’ come ‘atto del condividere’.

Il primo stadio di questa ‘pace’, è, innanzitutto, nel momento di un primo ‘condividere’ non come stato (tutti condividiamo qualcosa con altri, anche se non ce ne accorgiamo¹⁴) ma come *atto* – come atto di buona disposizione a condividere qualcosa.

Il *primo* atto di un tale *condividere* è la disposizione a confrontarsi, a dialogare, a ‘sedersi’ (al tavolo, alla mensa, al luogo di lavoro comune) per realizzare una forma di comunicazione. Ricordo le defatiganti trattative, con caratteristiche, a volte, anche esilaranti, che furono svolte, all’epoca della fine del conflitto in Vietnam, quando bisognò pensare perfino alla ‘forma’ del tavolo delle trattative cui ammettere – o non ammettere, o in che forma ammettere – i vietcong, i combattenti guerriglieri. Opposta a questa disposizione al confronto nel movimento che è la pace è il *non* essere disposti nemmeno a sedersi, nemmeno a confrontarsi allo scopo di dialogare.

‘Sedersi a un tavolo’ è la buona disposizione a dialogare, a colloquiare, a confrontarsi – a condividere il tavolo, la mensa, il talamo, il luogo delle trattative, o anche le ferite. Si tratta, qui, di quel primo atto di pace che è proprio degli ‘uomini di buona volontà’. Si tratta, in realtà, di quell’atteggiamento che Dora Ciotta, con esemplare efficacia e con sapienza del concreto, esprimeva oggi quando diceva che essa, nonostante l’indignazione, continua imperterrita il dialogo con le Istituzioni.

Il *secondo* atto del *condividere* è il progressivo passare al *dividere*. Attraverso il confronto, il dialogo, la discussione. Attraverso l’*elaborazione* del conflitto. Il conflitto, infatti, quando è mantenuto nei confini della ‘ratio’, è evento *positivo*.

¹⁴ Al punto che anche nelle grandi ostilità presupponiamo, inconsapevolmente e tacitamente, qualche ‘luogo comune’. Ci permettiamo riferirci, in proposito, a Giuseppe LIMONE, *Il sacro come la contraddizione rubata. Prolegomeni a un pensiero metapolitico dei diritti fondamentali*, Jovene, Napoli, 2001.

Esso è lo sforzo di delineazione dei profili del dissenso e della possibile – o nascosta – area del ‘luogo comune’. Perfino nella guerra, infatti, c’è, a ben guardare, un’area simbolica condivisa. Un conflitto – ogni conflitto – delinea, a ben parametrarlo, in realtà, una precisa *figura*: figura costituita dai punti di soglia delle tensioni operanti nel suo gioco. In ogni conflitto opera, per così dire, come una ‘bolla comune’, che va identificata e lavorata, per farne crescere il volume fino a farne scoppiare una possibile pace. Una pace come stato. Si tratta – in questa vicenda complessa – di quel possibile *condividere* da cui può emergere un possibile *dividere*, insieme con le regole della delucidazione del dissenso, della composizione del conflitto e della enucleazione di ragioni e di ruoli. Si tratta di quel luogo simbolico in cui è possibile cogliere i sensi del ‘partner’, del ‘partager’, del ‘partenariato’, dell’essere ‘pars’ – e, per certi versi, anche dell’essere ‘persona’. Si tratta, infatti, di riconoscersi, qui, come una difettiva ‘pars’ che fa, della sua costitutiva mancanza, la ricchezza che lo mobilita verso la condivisione.

Il posto al tavolo è il ritagliarsi dello spazio, della funzione, del tempo, della voce. Il *terzo* momento del condividere come atto è quello del ‘pangere’, del ‘fissare’. Qui ci si divide fissando un’area *comune e dinamica* di pace. Di pace come stato. E, qui, la giustizia può darsi finalmente come libera condivisione della pace.

Occorre, a nostro avviso, non confondere i tre momenti individuati – anche se fra di loro c’è, come già si diceva, ‘aria di famiglia’.

Si è detto che la pace ha molti colori in uno. Un prisma scompone il bianco in più colori. Il movimento della pace fa *l’inverso*. Non solo nel senso delle differenze spaziali, ma anche nel senso dei *momenti* differenti del suo movimento – la ‘pax’.

In questo senso, una pace non può non essere dinamica. Come in un mutamento *in itinere* in cui il punto comune, pur mobile, catturi tutti i momenti del procedere senza esserne messo in discussione. Come in un equilibrio dinamico. Come nel camminare. Come nell’andare in bicicletta. Come nello stesso intero vivere del corpo umano.

Diremmo che, in questo senso, la pace, anche se in modo suo proprio, ha sempre in qualche maniera da fare col perdono. Per lo meno nel senso che è la disposizione a ricominciare. O, almeno, a ridiscutere tempi, modi e assetti di condivisione.

3. Per una conclusione provvisoria.

In che senso diremo che la famiglia ha da fare con questa 'pace'? E' un quesito a cui si può rispondere in più passi di approssimazione. In una prima approssimazione, infatti, una famiglia è tale alla sola condizione che in essa sia già in atto in qualche misura questa pace. Altrimenti, una tale famiglia è già dissolta. Per implosione.

Ma una tale pace, pur importante, è condizione necessaria, non sufficiente. Essa sarebbe in pace ancora nel primo senso. Si tratta di una pace, in questo caso, che è solo una condizione della sua esistenza.

Ma una famiglia in pace deve essere anche una famiglia in cui la pace sia alimentata fino a costituire una sua struttura specifica, fino a costituire un suo preciso modo di essere *soggetto*. Soggetto non monolitico, ma soggetto. Soggetto non chiuso, ma soggetto. Soggetto che possa assumersi impegni pubblici e pubbliche responsabilità, perché non rifluisce nel proprio essere mero incontro di occasioni. Solo in tal caso, infatti, una tale famiglia può aspirare ad essere anche altro: soggetto di responsabilità sussidiaria in una società 'decentrata fino alla persona'. Ossia, titolare di funzioni sociali, in una sede di sussidiarietà. Qui, il patto fra i generi si salda col patto fra le generazioni. Una famiglia deve e può avere questo ruolo. Ma non può essere sottaciuto che essa può averlo solo a condizione che non ripieghi nel puro consumo del privato individuale: ossia solo a condizione che sia effettivamente disposta ad assumere un impegno nel sociale.

Una famiglia, infatti, è elaborazione di cura condivisa, di intimità condivisa, di significati condivisi, di identità condivise, di aperture cercate. Essa è la prima generatrice dei significati, per un apprendistato al senso e alla solidarietà. In un tale contesto di discorso, essa non può non essere il luogo di apprendistato per la pace. Una complessa pace di cui la famiglia offre ogni giorno le occasioni e le difficoltà: pace della ragione con le emozioni, delle differenze con le differenze, dei tempi degli uni coi tempi degli altri, delle memorie degli uni con le memorie degli altri, delle speranze degli uni con le speranze degli altri, dei tempi personali con i tempi della società. Tutto questo non è un'evasione domenicale dove tutto si tinge di azzurro. E' fonte di conflitto e apprendistato per il confronto. Ma è, certamente, un apprendistato di tecniche e un luogo per una libera e possibile solidarietà.

Ma è proprio qui la responsabilità dei nostri tempi – della società e dello Stato verso la famiglia. Uno Stato che si vuole decentrato fino alla famiglia e alla persona non può chiedere alla famiglia come soggettività di dare quanto, per altri versi e con altre mani, impedisce loro di poter dare. E un tale Stato glielo consente, questo valore e questo ruolo, solo ove si sviluppino politiche per la famiglia che a questa restituiscano il *tempo per essere famiglia*. Chi sottrae tempo alla famiglia, le sottrae esistenza. E' stata Hannah Arendt, come è noto, a osservare come nella società moderna il tempo del lavoro tenda ad erodere ogni altro tempo. Ma una famiglia ha bisogno vitale di tempi condivisi. Solo a queste condizioni può svolgere quel ruolo che pure la società continua ad esigere da essa. Senza tempi condivisi non è possibile maturare nel dialogo, né è possibile rigenerarsi nella condivisione. Le difficoltà saranno sostituite dall'indifferenza. Non si diventerà nemici, ma estranei a sé stessi.

Una politica sociale seria non può non tener conto di questa esigenza strutturale di tempi della comunicazione. Non potrà esserci, per la famiglia come soggetto, comunicazione *extrafamiliare*, se non ci sarà comunicazione *intrafamiliare*.

Nella civiltà della sussidiarietà potrà e dovrà esserci un 'empowerment' delle famiglie solo se questa loro soggettività non sarà una soggettività chiusa ma *aperta*. Ma non ci potrà essere un 'empowerment' delle famiglie se non ci sono famiglie.

C'è qualcosa che le famiglie non possono non chiedere allo Stato e a tutte le strutture pubbliche, oggi, e cioè che sia loro lasciato il tempo necessario per vivere come famiglia. E c'è qualcosa che lo Stato non può non chiedere alle famiglie, e cioè che esse possano rivendicare a pieno titolo, proprio e non delegato, un ruolo soggettivo. A condizione che assumano impegni credibili nel loro essere momento strutturale del patto fra le generazioni.

E' a queste condizioni che può divenire operante quella sussidiarietà istituzionale di cui parlano non solo il nuovo titolo V della Costituzione, ma anche la Costituzione Europea. Ma una tale sussidiarietà non si regala né s'improvvisa. Essa è frutto di condizioni culturali che la rendano praticabile in un contesto di credibilità.

Una famiglia potrà essere operatrice di pace se, sapendo che 'il familiare è politico', saprà riappropriarsi con intelligenza aperta del ruolo *politico* che le compete in una società diversificata: analizzando sé stessa, diventando motore di educazione ai bisogni e ai

desideri, rompendo le tentazioni di difesa e di chiusura e il familismo amorale, aprendo al ruolo di una società difficile che sappia convertire i suoi disagi in messaggeri di pace.

La società contemporanea, in quanto società complessa, non può non essere società che vive in un sistema integrato e in una disseminazione di funzioni. In un tale contesto, la famiglia può avere un ruolo importantissimo oggi: e lo avrà se da un lato il 'pubblico' le darà esplicitamente il potere di esercitare un tempo liberato e se essa stessa ne avrà matura pratica e consapevolezza. Ma un parlamentino di famiglie chiuse sarebbe un orpello caricaturale. E una congregazione di corporazioni familiari sarebbe un rimedio peggiore del male. Per essere liberi, occorre la pratica della libertà. Per essere generatori di pace, occorre poter praticare ogni giorno, al proprio interno, questa generazione di confronti e di significati. Perché la famiglia è, nell'età contemporanea, l'elaboratore indispensabile per una sperimentazione guidata delle emozioni, per un apprendistato delle differenze, per un'elaborazione dei confini e dei valori, per una memoria del tempo solidale e una consapevolezza situata delle tradizioni, per un affinamento dell'abitudine all'ascolto. La famiglia può educare alla speranza di essere custodi del passato per poter essere ospiti del futuro, nella premura dedicata a quella bellezza che è il tempo degli affetti conservati. Essa – soprattutto la 'famiglia lunga' di cui parlano i sociologi – è come un cielo stellato: unifica in un solo spazio più tempi.

Solo se riuscirà a valorizzare fino in fondo le condizioni del suo essere rete di generazioni, la famiglia potrà assolvere il suo compito al meglio, ossia al grado del futuro: quale testimone e quale varco, per esercitare l'insostituibile servizio di generare intelligenze consapevoli. E per poter dare, stando nel guado permanente dei disagi, futuro alla dignità e dignità al futuro.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metábasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisce una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.