Anthropotes

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

06 | XXIII | 2



ANTHROPOTES

Rivista ufficiale del

Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia

Direttore Scientifico:

LIVIO MELINA

Direttore Editoriale:

GILFREDO MARENGO

Comitato dei Consulenti:

ALFONSO Cardinal LÓPEZ TRUJILLO; MARC Cardinal OUELLET; ANGELO Cardinal SCOLA; S. E. Mons. JEAN LOUIS BRUGUES; CARLO Cardinal CAFFARRA; S. E. Mons. KURT KRENN; S. E. Mons, GERHARD L. MÜLLER; S. E. Mons, EUGENIO ROMERO Pose; S. E. Mons. Juan Antonio Reig Plá; Octavio Acevedo; Carl A. Anderson; Domingo Basso; Georges Chantraine; Roberto Colombo; John Finnis; Luke GORMALLY; STANISLAW GRYGIEL; JEAN LAFFITTE; NIKOLAUS LOBKOWICZ; PEDRO MOrandé Court; José Noriega; Bruno Ognibeni; David Schindler; Tadeusz STYCZEN; ANDREJ SZOSTEK; PEDRO JUAN VILADRICH; GIANFRANCESCO ZUANAZZI.

Redazione:

Prof. GILFREDO MARENGO. Pontificio Istituto Giovanni Paolo II Piazza San Giovanni in Laterano, 4 - 00120 Città del Vaticano Tel.: ++39 06698 95 698 - Fax: ++39 06698 86 103 E-MAIL: direttore.editoriale@istitutogp2.it; anthropotes@istitutogp2.it INTERNET: http://www.istitutogp2.it/anthropotes.htm

Segretaria di Redazione:

MARINELLA FEDERICI

Abbonamenti:

LATERAN UNIVERSITY PRESS Ufficio Marketing e Abbonamenti Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 - 00120 Città del Vaticano TEL. 06/698 95 688- FAX 06/698 95 501 - E-MAIL: promozioneditoria@pul.it

Quote 2006:

Abbonamento annuo (2 numeri)	37,00 €	(Estero	57,00 €)
Un fascicolo	22,00€	(Estero	33,00 €)
Annata arretrata	57,00 €	(Estero	83,00 €)

La Rivista ha periodicità semestrale.

L'abbonamento decorre dal 1º gennaio di ogni anno. Gli abbonamenti che non saranno disdetti entro il 31 dicembre di ciascun anno si intendono tacitamente rinnovati per l'anno successivo,

I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità:

Payment can be done by:

Le payement du tarif peut être effectué avec les moyens suivants; El pago de la tarifa puede ser efectuado de las siguientes formas:

-tramite versamento su conto corrente postale (solo Italia):

c.c.p. n. 76563030 -tramite bonifico bancario (coord. BBAN):

Banco Posta – Poste italiane S.p.A. – Direzione Operazioni cin N – abi 07601 – cab 03200 – numero conto 000076563030

-tramite bonifico bancario internazionale (coord. IBAN):

international bank transer (ref. IBAN)

avec virement bancaire internacional (coord. IBAN)

consignación bancaria internacional (ref. IBAN)

nazione IT – check 23 – cin N – abi 07601 – cab 03200 – numero conto 000076563030 Bic BPPITTRRXXX per valuta in Euro Bic POSOIT22XXX per tutte le valute

Bic PIBPITRA per operazioni eseguite tramite eurogiro

Intestato a / in favour of / au nom de / a favor de Pontificia Università Lateranense - Editoria

Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Specificando come causale del versamento "Abbonamento Anthropotes".

INDICE

LA SOGGETTIVITÀ SOCIALE DELLA FAMIGLIA

SERGIO BELARDINELLI, Editoriale	255
Articoli	
CARLO CARD. CAFFARRA, Famiglia e bene comune	261
PIERPAOLO DONATI, La soggettività sociale della famiglia: perché e come dobbiamo ripensare la politica familiare	271
MARY ANN GLENDON, Family Law and Family Policies in a Time of Turbulence	297
RICCARDO PRANDINI, La soggettività ("anche" sociale) della famiglia: come poterla osservare e quale significato attribuirle	315
LORENZA GATTAMORTA, Rappresentazioni culturali della famiglia contemporanea	333

In rilievo	
Bruno Ognibeni, Il racconto biblico del primo uomo e della prima donna. Suggerimenti interpretativi	361
Anna Giuli, Inizio della vita umana individuale. Basi biologiche ed implicazioni bioetiche	383
IL-YOUNG PARK, Traditional Religion and Family Education in Modern Society	427
Vita dell'Istituto	447
Indice annata 2006	465

NOMINA

Il 24 marzo 2006 Il Sommo Pontefice Sua Santità Benedetto XVI ha creato Cardinale di Santa Romana Chiesa

> S.E. Rev.ma Mons. CARLO CAFFARRA Arcivescovo di Bologna

La comunità accademica del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia e la redazione di Anthropotes porgono al Card. Caffarra, Primo Preside e fondatore della rivista, le più vive congratulazioni per la dignità a Lui conferita e confidano nel Suo continuo incoraggiamento ed aiuto.

NOMINE

Il 18 gennaio 2006. Il Sommo Pontefice Sua Santità Benedetto XVI ha nominato

Mons. LIVIO MELINA

nuovo Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II.

Il 1 settembre 2006 Il Gran Cancelliere, Cardinale Vicario Sua Eminenza Camillo Ruini ha nominato

Padre José Noriega Bastos

Vice-Preside dell'Istituto.

Il 26 ottobre 2006 Il Preside dell'Istituto Mons. Livio Melina ha nominato

Mons. GILFREDO MARENGO

Direttore Editoriale della rivista Anthropotes.

Si ringrazia Mons. Bruno Ognibeni, già Direttore Editoriale della rivista, per la preziosa e competente collaborazione

EDITORIALE

SERGIO BELARDINELLI *

Dopo aver valorizzato la produttività e l'efficienza economico-finanziaria, i Paesi occidentali stanno scoprendo la grande importanza del capitale sociale. Incominciamo a renderci conto che la ricchezza di una comunità non può essere misurata in termini esclusivamente economico-utilitaristici. Accanto ai beni economici e quasi come una sorta di loro condizione di possibilità, esistono anche altri beni, che possono essere definiti "relazionali", quali la reciprocità, la gratuità, la fiducia, la responsabilità, senza i quali è arduo costruire relazioni e istituzioni sociali all'altezza di una tradizione culturale basata sull'inviolabilità della dignità e della libertà dell'uomo. Un luogo privilegiato per la produzione di questi beni è certamente la famiglia che attraverso le relazioni tra i suoi componenti promuove il senso e il valore del legame con gli altri nonché il senso del bene comune. In questo fascicolo di Anthropotes si mostra che riconoscere e promuovere la soggettività sociale della famiglia sul piano giuridico (Glendon), culturale (Gattamorta), sociologico (Prandini) e delle politiche sociali (Donati) è un compito che le società occidentali non possono più rimandare.

Professore ordinario di Sociologia dei processi culturali (Università di Bologna) e Incaricato di Sociologia della famiglia presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Sezione centrale, Roma.

Contrariamente a quanto molti pensano, una società plurale e liberale, quale vuole essere la nostra, non può vivere di rapporti esclusivamente contrattuali. I contratti sono certo il segno di una conquistata autonomia e libertà; lo stesso possiamo dire per le nostre leggi, la legittimità delle quali non scende più dall'alto, come avveniva nel passato, ma scaturisce dalla libertà di discussione e dall'accordo degli interessati. Tuttavia non possiamo dimenticare che, affinché la discussione e gli accordi contrattuali possano aver luogo, c'è bisogno che la società sia pervasa da uno spirito particolare, fatto di fiducia, di senso del bene comune, di tolleranza, di responsabilità, che non può essere prodotto per via contrattuale, ma soltanto attraverso quel lento processo di socializzazione che inizia precisamente proprio in famiglia e continua poi nella scuola e in tutte le altre istituzioni e relazioni sociali. Il fatto stesso di mettere su famiglia, di mettere al mondo dei figli produce infatti "capitali sociali" di inestimabile valore. Chi lo fa sa di addossarsi una grande responsabilità ma lo fa perché ha fiducia nella vita e perché sente che, nonostante tutti i rischi e le incertezze, ne vale la pena. La fatica e i timori di tutti i giorni diventano il banco di prova dove si rinsaldano i legami tra i coniugi e la responsabilità per i figli, i quali, a loro volta, si aprono al mondo all'insegna di quella stessa fiducia e responsabilità, imparano che l'altro non è soltanto un limite alla libertà, ma la condizione affinché si possa vivere in modo significativo. Ebbene le nostre società hanno bisogno proprio di questo patrimonio fatto di fiducia, responsabilità, capacità di sacrificarsi per il bene degli altri. Ed è un patrimonio che le società non sono capaci di produrre senza riconoscere e promuovere la famiglia nella sua soggettività sociale. È in famiglia che fin da piccoli si impara, o si dovrebbe imparare, a fare i conti con gli altri, ad affrontare i conflitti, la pluralità degli interessi e dei punti di vista, con uno spirito che fin da principio riesce a mettere nel conto che occorre imparare ad essere tolleranti e cercare l'accordo perché in fondo ci si sente uniti e amati, si sente di vivere in un mondo che, pur con tutti i problemi, appare come la nostra casa, la casa di tutti. E soltanto una famiglia in salute che consente alla società di riprodurre i presupposti fondamentali della sua liberalità e della liberalità delle sue istituzioni. Le brevi riflessioni condotte in questa sede descrivono uno dei motivi per cui, anche prescindendo da considerazioni di natura religiosa, la società e la politica dovrebbero riconoscere sempre di più la soggettività sociale della famiglia.

Questo riconoscimento, come mostra nel suo saggio Pierpaolo Donati, è però raramente avvenuto. I modelli ispiratori delle politiche fami-

liari del ventesimo secolo sono in crisi anche perché nei sistemi in cui lo stato sociale è più esteso sembra venire meno la famiglia come soggetto delle politiche familiari. Donati ritiene che le soluzioni lib/lab non riconoscano il giusto ruolo alla famiglia nella società soprattutto perché non riconoscono che essa è un soggetto sociale avente un proprio ruolo societario e un connesso complesso di diritti-doveri. Se le politiche familiari vogliono essere efficaci, efficienti ed eque devono riconoscere la soggettività sociale e giuridica della famiglia come avviene in un approccio relazionale che si fonda sull'adozione di un principio di sussidiarietà complessa nella governance delle politiche familiari e sul riconoscimento della cittadinanza complessa (politica e civile) della famiglia.

Nel suo saggio, Mary Ann Glendon esamina in primo luogo gli effetti sulla vita familiare della rivoluzione demografica che si è verificata alla fine del ventesimo secolo nelle società occidentali, passa poi ad analizzare alcuni trend recenti e particolarmente significativi sulla considerazione della famiglia nei sistemi giuridici. La studiosa americana mette in luce anche alcune importanti differenze sul tema della famiglia tra sistema legislativo anglo-americano e romano-germanico. Infine offre un contributo personale al chiarimento di questioni scottanti affermando che lo stato e la società devono promuovere la forma familiare (coppie sposate costituite da un uomo e da una donna) che potenzialmente garantisce le condizioni migliori per la crescita dei figli e per il futuro della società.

Ma precisamente cos'è la soggettività della famiglia dal punto di vista sociologico? È una soggettività pre-data o si forma nel tempo? E soprattutto come si fa ad attribuire una soggettività a un "Noi", ad un attore non individuale? Il saggio di Riccardo Prandini mostra che la soggettività sociale della famiglia emerge dalla necessaria relazione tra due relazioni sociali: quella tra i sessi (attraverso il patto coniugale) e quella tra le generazioni (patto intra e intergenerazionale). Questa duplice relazione genera una soggettività "emergente" che non è la mera giustapposizione o addizione delle soggettività dei suoi membri (che pure esistono e persistono alla relazione stessa modificandola e venendone, a loro volta, modificate). Per definire cos'è la soggettività sociale della famiglia Prandini ritiene che sia necessario elaborare una "ontologia" del sociale teorizzando che la realtà è ontologicamente stratificata. Questo significa che la famiglia (essa e non i membri individui che la compongono), anche dal punto di vista sociologico – e non solo psicologico, filosofico, storico, culturale, biologico etc. -, è qualcosa, è un

"ente" con una sua modalità ontologica d'esistenza peculiare, diversa dal "pensiero" che la concepisce e dal tipo di "materia" che accoglie la sua forma.

Il saggio di Lorenza Gattamorta considera il tema della soggettività della famiglia sul versante culturale esaminando le più significative rappresentazioni della famiglia individualizzata emerse nelle scienze sociali contemporanee. L'autrice mostra che l'individualizzazione della famiglia conduce spesso a situazioni paradossali: mentre infatti si assiste ad una de-istituzionalizzazione della famiglia, al contempo emergono nuove richieste di istituzionalizzazione e di riconoscimento; da una parte il matrimonio e il vincolo coniugale si depotenziano, dall'altra sorge una sorta di religione terrena dell'amore. Le teorie sociologiche contemporanee affermano, in diverso modo, che la famiglia non può esistere come imposizione da parte del macrosistema delle istituzioni societarie: costituzione e persistenza della famiglia dipendono dalla messa in opera di regole interne alla famiglia stessa che eccede la società e i suoi condizionamenti. Allo stesso tempo però i paradossi e le contraddizioni interne presenti nelle stesse teorie sociologiche mostrano che, per quanto la famiglia tenda a privarsi di responsabilità pubbliche e sociali, essa non può comunque essere intesa come soggetto isolato bensì come espressione di esigenze che si formano nelle concrete reti informali in cui la coppia vive. Pur non inquadrabile in falsi idilli, la famiglia appare dunque come una realtà sui generis che non corrisponde appena alla somma di individualità ma è capace di generare beni relazionali assai preziosi per la società.

ARTICOLI



Famiglia e bene comune

CARLO CARD. CAFFARRA

La Prolusione, che qui presentiamo, è stata svolta dal Card. Carlo Caffarra, Arcivescovo di Bologna, Iniziatore e primo Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, il 24 ottobre 2006, nel contesto solenne del Dies Academicus, per l'inaugurazione del nuovo anno 2006/2007. Essa illumina, con la profondità della sua analisi, la chiarezza dei nodi teoretici evidenziati e la suggestività delle piste indicate, il percorso di riflessione, che la comunità accademica dell'Istituto dovrà intraprendere in preparazione della II Settimana Internazionale di Studio, che vedrà riuniti presso Roma, dal 20 al 24 agosto 2007, tutti i docenti delle differenti sezioni internazionali e centri associati diffusi nel mondo, sul tema "La famiglia cristiana per la vita del mondo".

Venticinque anni fa nell'esortazione apostolica Familiaris consortio (n. 86), Giovanni Paolo II aveva profeticamente ammonito: «L'avvenire dell'umanità passa attraverso la famiglia». La questione, che il Card. Caffarra tratta nella sua Prolusione, è dunque di capitale importanza: il nesso tra bene comune e famiglia. Non si tratta semplicemente di mostrare che la società ha tutto l'interesse a riconoscere l'essenziale funzione per la vita comune della famiglia fondata sul matrimonio di un uomo e di una donna, ma ancor di più che senza famiglia svanisce l'idea stessa di bene comune. La limpida argomentazione delle pagine che seguono orienta e stimola la riflessione che il nostro Istituto è chiamato a svolgere lungo quest'anno.

La seguente riflessione parte dalla constatazione di un fatto. Gli ordinamenti giuridici statali in Occidente stanno mutando il loro atteggiamento fondamentale nei confronti dell'istituzione del matrimonio e della famiglia: dal *favor iuris* alla neutralità. Una neutralità che genera una progressiva equiparazione al matrimonio di comunità di vita fino ad ora ritenute e trattate come essenzialmente diverse.

Di fronte a questo fatto non facilmente negabile mi pongo ora tre domande. Perché questo mutamento è accaduto o sta accadendo? prima domanda; come dobbiamo valutare questo cambiamento? seconda domanda; che cosa dobbiamo fare di fronte a questo cambiamento? terza domanda.

Probabilmente ci può essere chi fra voi pensa che "non sono nel tema" propostomi, «famiglia e bene comune». La mia ipotesi di lavoro è che la categoria di «bene comune» nel senso che ha nel pensiero cristiano, sia una delle fondamentali chiavi interpretative per capire quel fatto e quindi costruire una ragionata risposta alle tre domande sopra formulate.

1. Dal favor iuris alla neutralità: la negazione del concetto di bene comune umano

La dismissione del trattamento di favore che finora gli Stati occidentali hanno tenuto nei confronti del matrimonio e della famiglia, è il capolinea – uno dei capolinea – dell'interpretazione che hanno subito i valori di autonomia e di uguaglianza, che sono alla base della nostra società occidentale.

L'impossibilità di giudicare dal punto di vista della loro verità le molteplici concezioni di vita buona, a causa – secondo alcuni – dell'impossibilità di conoscere la verità circa il bene, oppure – secondo altri – più radicalmente, a causa del fatto che non esiste alcuna verità circa il bene, ha dato nelle società occidentali a ciascuna concezione di vita buona uguale diritto di ingresso nella sfera pubblica.

La concezione di vita buona è un'elaborazione compiuta autonomamente dal singolo, e sfugge ad ogni giudizio veritativo poiché trattasi di questioni che non possono essere argomentate e giustificate con argomentazioni universalmente condivisibili.

La legge civile non può fare propria in maniera privilegiata nessuna concezione di vita buona, pena la violazione e del principio di uguaglianza, come è evidente, e del principio di autonomia, poiché imporrebbe una particolare concezione di vita a chi non la condivide. La legge civile deve accontentarsi di assicurare a ciascuno l'uguale possibilità di realizzare la propria concezione di vita buona.

Se usciamo dalla formulazione dottrinale che ora ho abbozzato in maniera sommaria ma non credo sostanzialmente imprecisa, e guardiamo la vita quotidiana delle nostre società occidentali, non fatichiamo a renderci conto che una simile dottrina, se applicata integralmente, incontra serie difficoltà pratiche.

Una tale rigorizzazione della teoria democratica ha potuto funzionare in un modo diverso a seconda che tutti gli agenti e le comunità avessero o non un comune riferimento valoriale (storicamente: quello della tradizione cristiana).

Era infatti evidenza originaria ciò che il decalogo ebraico-cristiano proibiva e comandava; era evidenza originaria che il matrimonio fosse l'unione legittima fra uomo e donna. Pertanto la separazione fra ciò che è legale e ciò che è morale alla fine non era difficile da fissare, e comunque non comportava grandi cambiamenti a livello della condotta umana.

In questi anni stiamo però assistendo ad un fatto di portata non facilmente calcolabile. Il comune riferimento alla matrice culturale giudaico-cristiana è andato via via disgregandosi ed erodendosi. Nel contesto di questa disgregazione e di questa erosione, la dottrina pura dell'uguaglianza e dell'autonomia come sopra enunciata, non può che portare, a livello di ordinamento giuridico della vita associata, a ciò che stiamo di fatto già osservando: ciò che è tecnicamente possibile, lo Stato deve consentirlo; ciò che l'individuo preferisce, lo Stato non deve proibirlo. *Iustum ipsum volitum/placitum*, che possiamo tradurre nel famoso slogan: " è vietato vietare". Non è difficile capire che questo principio, se applicato alla lettera, è semplicemente la distruzione di ogni forma di socialità.

È una convinzione acquisita della ricerca storica che il concetto di laicità quale conosciamo e pratichiamo in Occidente, con cui anche si denota quella dottrina politica, è stato generato dalla visione cristiana del mondo.

Ora si sta "provando" a percorrere quell'esperienza sradicandola dal terreno in cui è nata, e piantandola in un concetto di libertà divorziata dalla conoscenza della verità. Ma è ragionevole praticare una condotta, meglio, ritenere possibile la pratica di una condotta togliendole le condizioni che la rendono possibile? Ma su questo ritornerò nel momento più propriamente valutativo nella mia riflessione.

La condizione fondamentale perché quella dottrina politica possa funzionare, è che non si ammetta l'esistenza di un bene umano comune. E siamo al punto centrale della prima parte della mia riflessione. Lo potrei anticipare sommariamente nel modo seguente: il transito dal favor iuris di cui era privilegiata l'istituzione matrimoniale all'attitudine di neutralità nei suoi confronti da parte dell'autorità politica, è il risultato di una definizione di autonomia ed uguaglianza (quella sopra abbozzata), reso possibile dalla negazione che esista un bene comune umano. Insomma favor iuris per la istituzione matrimoniale e idea di bene comune simil stant et simul cadunt. Cercherò ora di spiegare tutto questo, partendo da osservazioni molto semplici.

Non esiste solamente il bene umano della persona singolarmente considerata, ma esiste anche il bene umano della persona in relazione con le altre persone: è il bene proprio della relazione interpersonale come tale. "Non è bene che l'uomo sia solo", dice la Scrittura; nell'essere-con è inscritta una bontà propria che non è semplicemente la somma dei beni umani propri di ogni persona che costituisce la relazione.

Ma i beni umani di cui parliamo sono beni operabili: beni cioè realizzati dalla libertà della persona. Pertanto possiamo pensare e dire che, come il bene umano che è proprio della persona è realizzato nell'operazione retta della singola persona, così il bene umano che è proprio della persona in relazione con altre persone è realizzano nella co-operazione retta dei correlati. È il bene umano insito nella vita umana vissuta in co-mune.

Il Prof. Zamagni usa una metafora particolarmente suggestiva per definire la natura propria di questo bene umano: il bene umano comune non è rappresentato metaforicamente con l'immagine di una sommatoria, i cui addendi rappresentano il bene dei singoli. È rappresentato metaforicamente con l'immagine di una produttoria, i cui fattori rappresentano il bene dei singoli. In una somma posso anche azzerare un addendo ed avere lo stesso risultato purché aumenti proporzionatamente gli addendi rimasti. Se l'obiettivo è di massimalizzare il bene totale – per es. il PIL – posso perfino annullare il benessere di qualcuno, a condizione che ne benefici qualcun altro. Non così nella produttoria: un solo zero azzera il prodotto. Il bene insito nell'essere-con, il bene umano comune, è per sua natura partecipato da tutti e ciascuno. Per una semplice ragione: perché ciascuno è una persona, ed ogni persona vale in se stessa e per se stessa.

Quando viene meno questo riconoscimento di un bene umano comune, la vita umana in comune non può che ridursi alla coesistenza di individui che perseguono per proprio conto il progetto, autonomamente elaborato, di felicità. Il bene comune si riduce ad essere la regolamentazione della convivenza di persone che sono "stranieri morali" nel senso di T. H. Engelhardt.

Un favor iuris può essere concesso all'istituzione matrimoniale solo se nella relazione coniugale si vede una bontà, un valore specifico: una bontà, un valore che realizza, nel modo suo proprio, l'idea di bene umano comune come tale. Anzi, la realizza in grado eminente.

Il favor iuris invece non ha più alcuna giustificazione forte se non si riconosce che la relazione interpersonale ha in sé e per sé una sua intrinseca bontà, ma si ritiene che offra solo utilità per realizzare il proprio progetto di felicità.

Come la negazione che esista una verità circa il bene della persona conduce a quel concetto di uguaglianza e autonomia sopra abbozzato, così la negazione che esista una verità circa il bene umano comune conduce alla riduzione dell'agire politico ad un agire meramente procedurale.

In altri termini. O si ritiene che il fine dell'attività politica sia il bene umano comune, ed allora dovranno essere tutelate, promosse e favorite tutte le espressioni del medesimo bene; o si ritiene che non esista un bene comune umano, ma solo coesistenza di beni privati, ed allora non c'è altro da fare, da parte dell'autorità politica, che istituire "regole di traffico" per la corsa degli individui verso la propria felicità. È in questo senso che dicevo: il favor iuris di cui gode il matrimonio sta o cade insieme all'idea di bene comune.

2. L'esperienza di un bene umano comune e l'esperienza dell'autotrascendimento

Vorrei ora tentare una valutazione teoretica di questa situazione in cui ora ci troviamo nelle società occidentali.

La mia valutazione parte da una domanda: a quali condizioni è possibile vivere l'esperienza di un bene umano comune? Si faccia bene attenzione. Ho parlato di "esperienza"; non ho detto "pensare l'idea di un bene umano comune". Spiegherò più avanti la ragione di questa partenza del mio discorso valutativo.

D. von Hildebrandt scrive che bisogna tenersi molto alla larga da due fondamentali fraintendimenti riguardo l'uomo: l'uno nega la sua trascendenza, il secondo la sua propria affermazione.

Mentre il primo errore imprigiona l'uomo in se stesso e quindi falsifica la sua relazione ultima verso il mondo e verso Dio, il secondo errore scava nell'uomo e gli ruba un carattere di un vero sé. Il primo errore biologizza l'uomo, lo concepisce come una sorta di pianta e di animale. Il secondo lo depreda del suo carattere di vero soggetto, distrugge ciò che è personale in lui ... così che è perso ciò che lo rende del tutto un soggetto.

Il testo ci offre la pista da seguire.

La persona vive l'esperienza del bene umano comune quando vive una vera esperienza di auto-trascendimento; quando mette in atto la sua capacità di auto-trascendersi. L'auto-trascendimento però è vero, è buono solo se e solo quando al contempo fa uscire da sé la persona e la conserva e realizza proprio mediante questo esodo. È dentro al vissuto di un tale auto-trascendimento che la persona percepisce l'esistenza di un bene umano comune, che è proprio dell'auto-trascendimento stesso. E quindi nello stesso tempo intuisce con assoluta certezza che "non è bene che l'uomo sia solo": che è bene **essere-con** e che la solitudine è cattiva. Dunque, la persona umana vive l'esperienza di un bene umano comune nell'esperienza dell'auto-trascendimento.

A questo punto sorgono due domande fondamentali: la prima attinente al pensiero, la seconda all'agire. La prima: è pensabile l'esperienza di un bene umano comune? La seconda: è praticabile l'esperienza del bene comune?

Cerco di rispondere alla prima domanda che in sostanza si pone dentro al grande conflitto delle antropologie cui oggi assistiamo. Il genere letterario "prolusione" non consente lunghi approfondimenti. Mi limito ad alcune osservazioni essenziali.

L'esperienza di un vero auto-trascendimento è pensabile solo se l'uomo è una sostanza spirituale. La sostanzialità propria dello spirito esclude come contraria la nozione di "parte di un tutto" e quindi la riduzione di bene umano comune a bene totale dell'organismo sociale. Ed inoltre solo lo spirito è capace di un vero trascendimento: di affermare e di volere l'altro come altro. L'idea di un bene umano comune è pensabile solo in questa visione antropologica.

D. VON HILDEBRANDT, L'essenza dell'amore, Bompiani, Milano 2003, 561.

All'inizio della sua *Politica*² Aristotele dice che la capacità che ha l'uomo di comunicare con la parola con gli altri uomini, significa che egli è chiamato per natura a vivere in comunità: l'uomo è "animale politico". È pertanto anche naturale per l'uomo interessarsi a che le condizioni nelle quali si costituisce e vive la comunità, siano le migliori possibili. Ma questo interesse è solamente in ordine a creare o modificare le condizioni della vita associata per il proprio bene privato? Il sistema politico è un *selfish system*, la risultante di un parallelogramma di forze sempre ricurve su se stesse? Era ciò che pensavano i sofisti. Platone però ha dimostrato che il bene percepito dalla ragione è sempre un bene comune di ogni soggetto ragionevole³. È la ragione, in quanto capacità di conoscere la verità circa il bene della persona come tale, che istituisce il bene umano comune.

Ma questa base antropologica che sola rende pensabile un bene comune umano e quindi una stima privilegiata ragionevole per l'istituzione matrimoniale, è oggi progressivamente erosa e demolita dal diffondersi dell'ideologia evoluzionistica, dalla promozione cioè della teoria scientifica dell'evoluzione a filosofia prima nel senso classico del termine.

Essa, l'ideologia evoluzionistica, tenta di spiegare completamente nell'ambito di una scienza ateleologica la genesi della soggettività. Col risultato di privare la medesima soggettività umana della sua essenziale alterità nei confronti della natura in cui pure è radicata. Privazione che va nel senso di considerare la soggettività umana come una semplice funzione utile alla sopravvivenza.

L'affermazione pertanto dell'irriducibilità dell'humanum alla natura in cui dimora, è oggi un impegno teoretico di primaria importanza.

E vengo ora alla seconda domanda, quella circa la praticabilità del bene comune umano in generale, ed in particolare di quel bene che dimora nella comunità coniugale.

Possiamo iniziare la costruzione della nostra risposta percorrendo la via negativa. La negazione radicale dell'esistenza di un bene umano comune è impraticabile: anche se pensata e detta, non è vivibile. Per una ragione già enunciata da Leopardi: non esiste una legge che sia in grado di farmi osservare le leggi. Lo Stato che accettasse la concezione proce-

^{2.} Aristotele, Politica, I, 2; 1253° 2-18.

^{3.} Cfr. PLATONE, Gorgia, 505 c.

duralista della democrazia, e si interdicesse ogni intervento nell'ambito della giustizia distributiva, per esempio, sarebbe uno Stato che si autocondanna alla distruzione: se relativizzo tutti i valori, se tutti i valori sono solo preferenze dei singoli, a lungo andare anche il valore democrazia subirà la stessa sorte. Ma non voglio procedere oltre su questa via. Voglio ora procedere sulla via positiva.

Se non vado errato, il primo a porsi il problema della praticabilità di un bene umano comune in tutta la sua intensità ed estensione, è stato Agostino. Il problema è espresso in forma insuperabile nel modo seguente: «nihil enim est quam hoc genus [humanum] tam discordiosum vitio tam sociale natura»⁴. Come superare l'antinomia vitium-natura? Questo è nel suo nodo essenziale il problema della praticabilità del bene comune. La verità del bene comune che già Platone aveva difesa contro i Sofisti, è sempre sconfitta sul pianto pratico così che l'ironia di Callicle nei confronti di Socrate è pienamente fondata?

Non possiamo ovviamente seguire tutto il percorso agostiniano sul quale mi ritrovo, e che risento teoreticamente molto presente nella seconda parte dell'Enciclica *Deus caritas est*. Mi limito al punto essenziale, e mi scuso dell'icasticità del procedere dovuto alla tirannia del tempo.

Agostino definisce la comunità politica nel modo seguente: «populus est coetus mutitudinis rationalis, rerum quas diligit concordi comunione sociatus»⁵. È la capacità di amare che rende praticabile il bene comune, poiché solo la carità rende l'uomo capace di perseguire il proprio bene non a spese del bene dell'altro o prescindendo dal medesimo, ma volendo il bene dell'altro. Il bene umano è un bene comune: questa trasfigurazione è operata dalla carità.

Siamo così giunti ad una conclusione paradossale. Da una parte il sociale umano è irrealizzabile se l'uomo non è capace di operare il bene comune; dall'altra non esiste forza politica che sia in grado di redimere l'uomo dall'incapacità di operare il bene comune. Da ciò dobbiamo concludere che la *polis* deve solo limitarsi a che non ci si ... sbrani a vicenda?

L'avvenimento cristiano dona la soluzione a quell'aporia. Non nel senso che sia pensabile e realizzabile una società umana perfetta, ma nel senso che l'uomo trovando nella fede la possibilità di purificare la sua ragione e nel dono dello Spirito la capacità di amare, può creare vere co-

SANT'AGOSTINO, De civitate Dei, 12,28.

^{5.} Ibid., 19,24.

munità umane ed uscire dal male della sua solitudine. Se non vado errato, questa è la tesi esposta al n. 28 dell'*Enciclica Deus caritas est*, che conclude nel modo seguente :

La società giusta non può essere opera della Chiesa, ma deve essere realizzata dalla politica. Tuttavia l'adoperarsi per la giustizia lavorando per l'apertura dell'intelligenza e della volontà alle esigenze del bene la interessa profondamente.

3. L'AVVENIMENTO CRISTIANO E IL "RIVELARSI CONCRETO" DEL BENE COMUNE

Sono giunto ora alla terza ed ultima domanda: che cosa fare perché sia ridato all'istituzione matrimoniale e famigliare quel *favor iuris* di cui godeva, quando l'avesse perduto o lo stesse perdendo?

Può essere che la riflessione svolta nel punto precedente sia giudicata ... fuori tema. In esso infatti si parla assai poco di matrimonio e famiglia. Ma nonostante le apparenze, siamo rimasti a che fare pienamente col nostro tema. Lo mostro sotto forma di alcune domande: possiamo ancora pensare e praticare un agire politico che si proponga come fine il bene comune della società? Possiamo pensare ed operare il bene comune definendolo come una sorta di regolamentazione del traffico della corsa degli attori verso la propria felicità individuale?

Ma se come abbiamo visto, il bene comune non può essere pensato e praticato in questo modo, ma esso denota una bontà che è propriamente insita nella relazione fra le persone; se una delle espressioni eminenti di questo bonum relationis è il bene della coniugalità, allora l'agire politico ha il dovere grave di favorire questo bene, con i mezzi di cui solo l'agire politico dispone. E pertanto la capacità di pensare e di praticare il bene umano comune è condizione fondamentale perché ci sia un rapporto corretto fra Stato e matrimonio-famiglia.

La terza domanda, ed ultima, è allora la seguente: cosa fare per assicurare quella condizione – la capacità di pensare e praticare il bene comune – in una società come la nostra? Secondo D. von Hildebrandt

ci sono due concetti completamente diversi di esperienza: uno si riferisce all'osservazione di singoli esseri reali e all'induzione; l'altro si riferisce ad ogni rivelarsi concreto di un'essenza⁶.

^{6.} D. VON HILDEBRANDT, Che cos'è filosofia?, Bompiani, Milano 2001, 223.

Esiste un "concreto rivelarsi" della pura essenza del bene umano comune. Questo "concreto" è la comunità cristiana che vive il Vangelo. È l'avvenimento cristiano, dove e quando accade, il "rivelarsi concreto" dell'essenza del bonum commune nella communio: «in sancta Ecclesia unusquisque et portat alterum et portatur ab altero». Ora questo evento non può non portare il suo frutto anche nel sociale umano. Anzi nel caso del matrimonio di battezzati rende presente il "mysterium unitatis" in senso vero e proprio.

Alla luce di questo evento è possibile elaborare una teoria del bene comune in tutta la sua ampiezza ed offrire un itinerario per la libertà.

Voglio essere il più chiaro possibile. Alla domanda: che cosa fare? Rispondo: lasciar fare allo Spirito del Risorto, perché faccia accadere il mysterium charitatis, il fatto della comunione. Solo questo fatto può causare un pensiero forte di cui sentiamo ogni giorno di più il bisogno.

^{7.} S. GREGORIO MAGNO, Omelie su Ezechiele, hom. I, 5.

La soggettività sociale della famiglia: perché e come dobbiamo ripensare la politica familiare

Pierpaolo Donati *

1. Il problema: quali principi ispirano oggi le politiche familiari?

Quali principi ispirano oggi le politiche della/per la famiglia? La risposta più immediata e ovvia è che esistono molti principi, numerosi modelli ideali e pratici, che variano grandemente da Paese a Paese, a seconda dell'ideologia prevalente e dello specifico contesto geo-politico-culturale. Ciò è indubbiamente vero. Ma si può tentare di sintetizzare i maggiori quadri di riferimento per analizzare le loro caratteristiche, convergenze/divergenze, gli effetti concreti che hanno prodotto e gli orientamenti emergenti. Lo scopo di questo contributo è quello di delineare i tipi ideali di politiche familiari per mettere in risalto i punti critici su cui falliscono o risultano gravemente problematici, allo scopo di individuare, se possibile, un quadro di principi alternativi che orientino le azioni future. Questo quadro innovativo di riferimento ha al suo centro il concetto e la pratica di quella che chiamo "la soggettività sociale della famiglia", qui definita in termini sociologici.

^{*} Professore ordinario di Sociologia della famiglia presso l'Università di Bologna.

2. I modelli di politica familiare ereditati dal secolo xx: loro caratteristiche ed esiti

2.1 I modelli di politica familiare

È noto che esiste una pluralità assai variegata di regimi di welfare¹. La classificazione più diffusa è quella che distingue i regimi di welfare liberale tipici dei paesi anglosassoni, i regimi di welfare socialista tipici dei paesi scandinavi, i regimi cosiddetti di welfare conservatore o corporativo tipici dei paesi dell'Europa centrale e i regimi cosiddetti di welfare familistico nei paesi mediterranei². Si tratta di una classificazione condotta da un punto di vista fortemente ideologico e discutibile sotto molti aspetti empirici. I punti critici che presenta consistono principalmente: primo, nel fatto che è una classificazione chiaramente etnocentrica, perché giudica i vari tipi di welfare dal punto di vista del cosiddetto modello scandi-

Numerose sono le classificazioni empiriche e teoriche dei regimi di welfare e delle politiche familiari che vi corrispondono. Esistono, inoltre, dei Rapporti nazionali sulle politiche familiari in molti Paesi. Altre classificazioni possono essere fatte sulla scorta degli ordinamenti giuridici, o ancora in base alle varie "Carte dei diritti della famiglia". Non è possibile qui neppure sintetizzare questa vastissima letteratura. Rimando principalmente a: J. Bradshaw et al., "Une comparaison internationale des aides aux familles", in Recherches et Prévisions 37 (1994), 11-26; F.G. CASTLES, "The World Turned upside down. Below Replacement Fertility, Changing Preferences and Family-Friendly Public Policy in 21 OECD Countries", in Journal of European Social Policy 3 (2003), 209-227; D. CHEAL, Family and the State of Theory, Harvester/Wheatsheaf, New York 1991; A. CHERLIN (a cura di), American Family and Public Policy, The Urban Institute Press, Washington D.C. 1988; J. COMMAILLE, F. DE SINGLY (a cura di), The European Family. The Family Question in the European Community, Kluwer Academic Publ., Dordrecht 1997; J. DONZELOT, La police de la famille, Minuit, Paris 1977; W. DUMON (a cura di), Changing Family Policies in the Member States of the European Union, Commission of the European Communities, DGV, Brussels 1994; A.H. GAUTHIER, The State and the Family A Comparative Analysis of Family Policies in Industrialized Countries, Clarendon Press, Oxford 1996; L. HANTRAIS, M.T. LETABLIER, "Construction et déconstruction de la famille en Europe: une analyse comparative", in Recherches et Prévisions 37 (1994), 1-10 ; T. JURADO GUERRERO, M. NALDINI, Is the South so Different? Italian and Spanish Families in Comparative Perspective, in M. RHODES (a cura di), Southern European Welfare States. Between Crisis and Reform, Frank Cass, London 1997; S. TRNKA (a cura di), Family Issues Between Gender and Generations, European Observatory on Family Matters, Seminar Report, Vienna 1999; S.L. ZIMMERMAN, "Child and Family Well-Being in States with Different Political Cultures", in Families in Society 2 (2003), 275-284.

Cfr. G. ESPING-ANDERSEN, The Three Worlds of Welfare Capitalism, Princeton University Press, Princeton 1990.

navo, considerato come il migliore; secondo, nel fatto che contiene una visione ideologica negativa della famiglia e sposa una filosofia individualista; terzo, non coglie la varietà empirica dei modelli, che è assai più complessa³.

Dal punto di vista sociologico, è preferibile seguire una strada che renda più oggettiva l'analisi e le comparazioni. Propongo di individuare dei modelli ideal-tipici. Ne individuo tre: *lib, corporato, lab*. Vediamo, in breve sintesi, quali sono (come sono fatti e come operano), secondo le loro caratteristiche originali (fig. 1).

I) Modello Lib. Il principio fondamentale che lo ispira è quello della libertà individuale e della protezione della privacy. La famiglia, anche in quanto referente delle politiche, è definita essenzialmente come una istituzione contrattuale fra individui⁴. Nel migliore dei casi, la famiglia è concepita come una joint venture di individui privati (come si è espresso il giurista americano Carl A. Anderson)⁵. Il criterio regolativo delle politiche familiari è affidato al mercato. Sia la famiglia sia le politiche sociali sono considerate come espressioni di preferenze e gusti individuali, ossia come scelte che vengono regolate dalle istituzioni fondamentali del mercato (proprietà privata e contratti)⁶.

Cfr. W. Arts, J. Gelissen, "Three Worlds of Welfare Capitalism or more? A State-of-the-Art Report", in Journal of European Social Policy 2 (2002), 137-158.

Cfr. G.S. BECKER, A Treatise on the Family, Harvard University Press, Cambridge Mass. and London 1991.

Per la critica di questi aspetti si veda C.A. ANDERSON, "Criteria for Policies on Marriage, Family and Life", in Anthropotes 2 (1999).

^{6.} Come ha osservato Nelson circa due decenni or sono: "In the mythology of American politics, the family is not a political topic. The liberal roots of American political thought, the legacy of republican individualism, and the Victorian ideal of separate shperes combine to keep the traditional image of the family antithetical to politics: the family is safe, gentle, and nonconflictual in contrast to the uncertain, rough, and competitive civic realm. According to this logic, families are construed to be private, and hence there is no family policy" [B.J. NELSON, "Family Politics and Policy in the United States and Western Europe", in Comparative Politics 17 (1985), 351].

Fig. 1. I tre modelli ideal-tipici di politiche familiari del Novecento

Modelli di politiche di wel- fare e familiari:	Principio fon- damentale che lo caratterizza	Definizione di famiglia	Come opera (il criterio regolativo fondamentale della politica familiare)
Lib (liberale)	Libertà e protezione della <i>privacy</i>	La famiglia come istituzione contrat- tuale fra individui	Mercato (la famiglia è regolata dalle leggi di mercato)
Corporativo (categoriale)	Solidarietà collettiva (organizzata per categorie occupazionali e sociali)	La famiglia come istituzione sociale basata sulla comple-mentarità fra i <i>gender</i> e sulla sussidiarietà fra le generazioni	Sistemi di sicurezza so- ciale (disegnati per tu- telare la famiglia del la- voratore in relazione alla sua posizione nel mercato del lavoro)
Lab (socialista)	Uguaglianza	La famiglia come ménage (household)	Comando politico sulle risorse per sostenere le responsabilità familiari degli individui (politics against markets)

II) Modello Corporato. Il principio fondamentale che lo ispira è quello della solidarietà collettiva realizzata primariamente con riferimento alle categorie occupazionali e in generale alla posizione degli individui rispetto al mercato del lavoro. La famiglia, in quanto referente delle politiche sociali, è definita come istituzione sociale basata sulla complementarità fra i gender e sulla sussidiarietà fra le generazioni. La politica sociale è intesa come sicurezza sociale (per garantire un reddito minimo e le prestazioni monetarie per far fronte alle casualità della vita). La politica familiare è concepita e organizzata principalmente per sostenere i costi dei carichi familiari in rapporto allo status sociale, e in concreto alla posizione delle persone nel mercato del lavoro. Il modello è detto corporato per alcuni motivi connessi fra loro: a) perché in esso la famiglia è un modello condiviso dai membri di una collettività (condivisione di valori), b) perché le politiche familiari sono riferite a speci-

Cfr. M. BADEL et al., "Réference au lien familial et accès aux droits soçiaux", in Recherches et Prévisions 73 (2003), 25-34.

fiche categorie sociali a cui vengono applicati specifici diritti-doveri (entitlements per appartenenza), c) perché la famiglia è intesa come corporate body, cioè una unione di singoli individui in un soggetto che li rappresenta (riconoscimento dei legami familiari).

III) Modello Lab. Il principio fondamentale che lo ispira è l'ugua-glianza sociale. La famiglia, in quanto referente delle politiche sociali, corrisponde al ménage, o household (aggregato domestico) o famiglia anagrafica. La tendenza è quella di rendere uguali la coppia sposata e quella non sposata (semplici convivenze) per quanto riguarda diritti, doveri e benefici⁸. La politica sociale è concepita come sostegno alle responsabilità familiari degli individui e opera essenzialmente attraverso il comando politico sulle risorse (politics against markets). L'idea è quella di demercificare le relazioni sociali (decommodification), incluse quelle familiari, nel senso di togliere alle relazioni familiari il carattere di un interesse economico, per esaltarne le dimensioni puramente affettive.

2.2 Gli esiti e una valutazione complessiva dei tre modelli

Volendo sintetizzare al massimo i successi e gli insuccessi dei tre modelli, possiamo dire quanto segue (fig. 2).

- I) Modello Lib. Gli aspetti positivi stanno nella libertà di scelta che viene accordata agli individui nel fare famiglia e nel management della famiglia. Gli aspetti negativi stanno nell'individualismo e nella frammentazione del tessuto sociale che vengono prodotti. La valutazione complessiva che possiamo farne è che, in questa cultura, la famiglia diventa una utilità/dis-utilità per gli individui.
- II) Modello Corporato. Gli aspetti positivi stanno nel sostegno pubblico che viene accordato alla solidarietà familiare. Gli aspetti negativi stanno nella mancanza di equità fra gender e fra generazioni (deficit di uguali opportunità). La valutazione complessiva che possiamo farne è che, in questa cultura, la famiglia è trattata come un sussidio per lo Stato.
- III) Modello Lab. Gli aspetti positivi stanno nell'equità e nella redistribuzione delle risorse che viene realizzata a favore delle situazioni più deboli. Gli aspetti negativi stanno nelle trappole di povertà e nella per-

Si veda il caso emblematico della Norvegia, che è indicativo delle tendenze in tutti i Paesi scandinavi. Cfr. J. ERIKSEN, "Unmarried Cohabitation and Family Policy in Norway", in International Review of Sociology 1 (2001), 63-74.

dita dei legami sociali. La valutazione complessiva che possiamo farne è che, in questa cultura, la famiglia diventa un aggregato puramente affettivo fra individui che stanno assieme sulla base di fattori "casuali".

Fig. 2. Uno schema di successo/insuccesso dei tre modelli di politiche familiari

Modelli di politiche di wel- fare e familiari:	Aspetti positivi (successi)	Aspetti negativi (insuccessi)	Valutazione complessiva
Lib (liberale)	Libertà di scelta della famiglia	Individualismo e frammentazione del tessuto sociale	La famiglia diventa una utilità/dis-utilità per gli individui
Corporativo (categoriale)	Sostegno pub- blico alla solida- rietà familiare	Mancanza di equità fra gender e fra gene- razioni (deficit di uguali opportunità)	La famiglia diventa un sussidio per lo Stato (sussidiarietà alla rove- scia)
Lab (socialista)	Equità e redi- stribuzione per le condizioni più deboli	Trappole di povertà e perdita dei legami sociali	La famiglia diventa un aggregato puramente affettivo fra individui

In tutti e tre i casi, le politiche familiari portano a situazioni cariche di difficoltà, perché cresce la problematicità del loro oggetto: si può solo scegliere fra un referente di famiglia sempre più limitato a segmenti minoritari della società (modello corporato) e una famiglia concepita come un aggregato indistinto di bisogni e individuali "casuali" (modelli lib e lab). Nell'un caso come nell'altro, sembra che si debba rinunciare ad una politica familiare vera e propria, di carattere universalistico.

Le politiche familiari diventano un'altra cosa: diventano politiche di sostegno alle semplici (indifferenziate) relazioni di cura (care) e politiche orientate a realizzare uguali opportunità di vita per i singoli individui a prescindere dalle loro relazioni di gender e di generazione (cioè rendendo queste relazioni in/differenti, in quanto si parte dal presupposto che le relazioni familiari siano, in linea di principio, negative e discriminatorie agli effetti dell'uguaglianza di opportunità fra gli individui). La relazione di coppia viene in buona misura abbandonata a se stessa (diventa una relazione variabile a piacere, all'interno dell'ideologia delle uguali oppor-

tunità), mentre la relazione genitore-figlio è fatta oggetto di controlli crescenti e resa sempre più vincolante. Queste misure comportano che le relazioni familiari diventino sempre più anomiche. La società non si aspetta più che la famiglia possa avere le capacità educative e di socializzazione che, in astratto, pure continua ad affidare alle stesse famiglie⁹. La famiglia non è più concepita come la fabbrica della fiducia e della socialità, anzi ci si aspetta il contrario.

2.3 La crisi delle politiche familiari e la ricerca di nuovi orientamenti

Le politiche familiari sono in crisi per una serie di motivi che riassumo in un quadro sintetico (fig. 3, colonna a sinistra).

- I) Innanzitutto, mantengono un marcato carattere assistenzialistico. I benefici sono dati agli individui affinché possano in qualche modo essere sgravati dei loro compiti familiari; ciò coincide con la pubblicizzazione delle funzioni familiari che si ha quando il sostegno alle responsabilità familiari è dato per sostituire i ruoli familiari con servizi collettivi esterni. Il fatto di affidare molte funzioni familiari a servizi extra-familiari porta ad un sovraccarico del welfare state, che non riesce più a far fronte alle aspettative in tale direzione.
- II) Si nota una forte tendenza a far coincidere la politica familiare con politiche matrifocali centrate sulla donna e sul bambino (questa scelta è esplicita in un numero crescente di Paesi, come la Francia, i Paesi scandinavi e più in generale l'Unione Europea). La conseguenza è una perdita del ruolo maschile e l'indebolimento degli scambi fra le generazioni.

^{9.} Cfr. N. LUHMANN, "Limits of Steering", in Theory, Culture and Society 1 (1997), 41-57.

Fig. 3. Vecchi e nuovi orientamenti di politica familiare

Caratteristiche delle politiche sinora perseguite:

a. Politiche assistenziali:

i benefici sono dati agli individui affinché possano in qualche modo essere sgravati dei loro compiti familiari; ciò coincide con la pubblicizzazione delle funzioni familiari che si ha quando il sostegno alle responsabilità familiari è dato semplicemente per sostituire i ruoli familiari con servizi collettivi esterni

b. Politiche matrifocali:

centrate sulla donna e sulla diade madre-bambino

c. Politiche di privatizzazione dei valori familiari:

la famiglia è considerata un mero affare privato e il risultato di scelte e preferenze private

d. Politiche implicite:

centrate sugli individui per singoli bisogni differenziati lungo il ciclo di vita individuale; interventi per singole classi di età (categorie generazionali) soprattutto minori e anziani

e. Politiche indirette:

centrate sui bisogni generici di vita quotidiana (come l'alloggio, il lavoro, l'alimentazione, la salute, l'istruzione, etc.); utilizzare la famiglia come strumento di lotta alla povertà o per altri problemi sociali

Caratteristiche che oggi si rendono necessarie:

a. Politiche sussidiarie:

i benefici sono dati per far sì che le persone possano svolgere i loro compiti nella famiglia e nelle reti associative intorno; in particolare, la sussidiarietà fra Stato e famiglia significa che il primo deve operare per l'autonomia e l'empowerment della famiglia e delle associazioni familiari

b. Politiche per il nucleo familiare:

centrate sulla reciprocità fra i sessi e fra le generazioni

c. Politiche di valorizzazione delle relazioni familiari come bene relazionale (capitale sociale):

la famiglia è un bene relazionale primario (sovra-individuale)

d. Politiche esplicite:

centrate sulle relazioni fra i sessi e fra le generazioni, per la valorizzazione delle mediazioni che la famiglia esercita; interventi sull'intreccio generazionale come problema di solidarietà relazionale

e. Politiche dirette:

centrate sul nucleo familiare come tale (per esempio: la soggettività tributaria della famiglia, il reddito familiare, le assicurazioni per la famiglia, etc.); aumentare la forza e la funzione sociale delle relazioni familiari

= la famiglia come entità residuale

(perdita del capitale sociale familiare e comunitario)

 la famiglia come soggetto sociale (incremento del capitale sociale familiare e comunitario)

III) Gran parte delle politiche privatizzano i valori e i comportamenti familiari, nel senso che incentivano gli individui a considerare le relazioni familiari come una questione di gusti, scelte e preferenze del tutto private (si parla di families-of-choice).

- IV) Le politiche familiari perdono il carattere esplicito di strumento per sostenere il legame familiare, perché si concentrano sui bisogni dei singoli individui lungo il ciclo di vita individuale (si preferisce parlare di politiche per l'infanzia, i giovani, gli anziani), anziché di politiche per i figli, i genitori, i nonni (anche se, come poi dirò, ci sono segnali in quest'ultima direzione).
- V) Le politiche familiari perdono di specificità e diventano indirette, cioè riguardano i bisogni generici di vita quotidiana (reddito minimo, salute, istruzione, alloggio, lavoro, etc.) degli individui; in gran parte, le politiche familiari si trasformano in politiche contro la povertà e contro l'esclusione sociale (anche se, come poi dirò, molti cominciano ad avvertire l'errore di questa riduzione).

Nel loro insieme, le attuali politiche familiari individualizzano gli individui e perdono il capitale sociale familiare. In questo modo producono più disintegrazione che integrazione sociale. A fronte di tali esiti, si sente la necessità di passare a nuovi orientamenti (che delineo nella fig. 3, colonna a destra).

- a) La collettivizzazione o pubblicizzazione delle funzioni dovrebbe lasciare il posto ad un beninteso principio di sussidiarietà secondo il quale le formazioni sociali più ampie non devono sostituirsi a quelle più piccole, ma devono sostenerle nella loro autonomia, fornendo regole e mezzi necessari affinché possano assolvere da sé ai loro compiti specifici. L'atteggiamento e la prassi dello Stato verso la famiglia dovrebbero abbandonare l'idea di rendere ancora più passiva la famiglia, il che non significa che debbano esservi meno servizi, ma esattamente il contrario, che occorrono più servizi per la famiglia: la differenza sta nel fatto che le famiglie debbono poter decidere la scelta dei servizi a cui ricorrono e avere influenza sulle modalità con cui questi ultimi sono organizzati. Più in generale, si sente l'esigenza che lo Stato non assorba in sé le funzioni delle formazioni sociali intermedie, ma aiuti queste ultime - anche attraverso ulteriori forme associative (come le associazioni a base familiare) – a gestire da sé i servizi che le riguardano (si pensi ai consultori familiari, ai nidi, all'affidamento di bambini e anziani, ai servizi domiciliari, etc.).
- b) Le politiche matrifocali, centrate sulle donne e sulla diade madrebambino, dovrebbero essere per quanto possibile riorientate verso politiche che sostengano il nucleo familiare concepito come sistema relazio-

nale di reciprocità fra gender e fra generazioni, per mezzo di incentivi che possano favorire la presenza dei padri.

- c) La privatizzazione dei valori familiari dovrebbe lasciare il posto a processi di valorizzazione relazionale, inter-soggettiva, dei beni che contano nella vita. Le regole della politica familiare dovrebbero sostenere stili di intervento a carattere dialogico e privilegiare il contatto umano, la relazione di cura, dal momento che, nel contesto della famiglia, i diritti personali hanno un carattere non già individualistico, ma relazionale. Si fa notare che quanto accade nella famiglia, e innanzitutto il modo in cui la famiglia è socialmente definita e costruita, non può essere indifferente alla comunità. Ogni comunità vitale elabora una cultura del carattere "civile", o meno, di tali relazioni.
- d) Alle politiche implicite si dovrebbero sostituire politiche esplicite per le relazioni familiari come tali, nel quadro degli scambi inter-generazionali. Nell'intervenire su una generazione, occorre considerare quali riflessi potranno esservi sulle altre generazioni: si può favorire o sfavorire una generazione non solo in base alle misure che vengono prese direttamente per essa, ma anche in base agli effetti che le misure prese per una generazione (ad esempio gli anziani) avranno sulle altre generazioni (per esempio i giovani). In positivo, si sostiene l'urgenza di un nuovo "patto sociale" fra le generazioni, sia dentro la famiglia sia nella sfera collettiva (quella del lavoro, della distribuzione e redistribuzione delle risorse, e soprattutto delle relazioni di cittadinanza).
- e) Le politiche indirette dovrebbero lasciare spazio alle politiche direttamente orientate al nucleo familiare come tale; si dovrebbe, quindi, parlare di "lavoro familiare", di "casa per la famiglia", di "servizi per la famiglia", di "reddito familiare", "assicurazione familiare", e orientarsi, per le misure operative ad hoc, in quel senso (cioè con riferimento alla famiglia come gruppo-istituzione nel suo complesso).

In sintesi, le esigenze odierne vanno nel senso di richiedere un passaggio da politiche sociali basate sulla residualità della famiglia a politiche sociali imperniate sulla soggettività sociale della famiglia. Per compiere questo passaggio occorre che la famiglia sia vista come una realtà altra rispetto agli attori della politica sociale (lo Stato o le organizzazioni del mercato e del terzo settore), non un loro alter-ego fatto a loro immagine e somiglianza.

Il modello cosiddetto corporato (quello che si è sviluppato sul cosiddetto modello di von Bismarck) tiene certamente conto di questa alterità della famiglia, come originalità e originarietà delle relazioni familiari. Tuttavia finisce per subordinare la famiglia al potere dello Stato concepito come vertice e centro della società.

La ricerca di nuove politiche sociali è particolarmente evidente nelle cosiddette "terze vie" che cercano modelli progressivi, capaci di combinare elementi liberali e comunitari¹⁰.

Alcune di queste vie, quelle cosiddette "comunitarie", riconoscono la famiglia come un soggetto collettivo di diritti. Ad esempio, Pérez Adán¹¹ ritiene che una politica democratica progressiva consista nel riconoscere la famiglia come un gruppo sociale intermedio al quale deve essere conferita una specifica "sovranità" (il termine, com'è noto, ricorre nella dottrina sociale della chiesa cattolica, e in particolare nel pensiero di Giovanni Paolo II). Egli propone di elaborare una nuova definizione di "famiglia comunitaria" (a communitarian family). In generale, questo orientamento è condiviso dalle teorie cosiddette neo-comunitarie (che presentano moltissime varianti). Il problema del neo-comunitarismo è che il suo modo di intendere la famiglia viene più affermato che giustificato in termini relazionali. Rischia di essere una posizione ideale, poco praticabile sul piano delle politiche concrete. Dal punto di vista relazionale, infatti, la famiglia è certamente una relazione basata sul consenso incondizionato dell'amore (in ciò è comunità), ma tale relazione si esprime anche attraverso il contratto, una certa gerarchia (nelle relazioni di discendenza) e la norma della reciprocità che regola le reti di parentela. La stessa "sovranità della famiglia" è un concetto che deve essere tradotto in termini di relazioni di autonomia, cioè di scelta dell'ambiente (in senso sistemico) da cui dipendere.

Altre "terze vie" rinunciano all'idea di un riconoscimento pubblico della famiglia come soggetto sociale comunitario e preferiscono parlare di politiche familiari che combinano le libertà individuali con controlli

^{10.} Il termine "terza via" è notoriamente una espressione usata spesso in passato (in maniera impropria) per indicare la dottrina sociale della Chiesa cattolica. Alcuni anni fa, è stata usata da Giddens per indicare una configurazione societaria molto differente da quella della dottrina sociale, cioè una combinazione di social-democrazia e liberalismo (cfr. A. GIDDENS, La terza via. Manifesto per la rifondazione della socialdemocrazia, il Saggiatore, Milano 1999). Altre persone usano il termine "terza via" per riferirsi ad altre idee di società (ad esempio la via comunitaria di A. Etzioni: cfr. J. Pêrez ADAN (a cura di), Las terceras vias, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2001). In tal modo, il termine "terza via" è venuto a significare una serie (assai confusa) di arrangiamenti societari.

Cfr. J. PÉREZ ADÁN, Family and the Politics of Community Life, in H. TAM (a cura di), Progressive Politics in the Global Age, Polity Press, Cambridge 2001, 137.

pubblici che rendano socialmente responsabili gli individui. Per questa ragione io le riassumo sotto la formula lib-lab. Fra queste ultime, merita attenzione la posizione di David M. Anderson¹². Questo autore sostiene la necessità di favorire politiche che siano fortemente sussidiarie nel senso di creare un ambiente sociale che sostenga le iniziative delle comunità locali e delle famiglie. In modo particolare, sostiene che «we (new democrats) can no longer afford to be 'neutral' about family structure». Egli invoca politiche che rendano più forte e sicura la famiglia e sostiene che «the best model of the functioning family» è «the intact two-parent family»¹³. Propone una legge che valorizzi l'unità familiare (Family Unit Act, FUA). La proposta è interessante e va nella linea che ho definito come "nuovi orientamenti". Tuttavia si deve osservare che, in pratica, non c'è nulla di nuovo rispetto alla filosofia della modernità. Gli obiettivi che Anderson individua come "politica familiare" sono, infatti, i seguenti: ridurre le tasse per i genitori che lavorano, assistere gli sforzi della comunità per ridurre le gravidanze delle teen-agers, mettere al primo posto l'interesse del bambino in caso di divorzio dei genitori; prevedere congedi genitoriali pagati; concedere crediti fiscali per genitori (soprattutto le madri) che scelgono di rimanere a casa; sostenere in modo sostanziale i servizi di prima infanzia per le classi sociali meno abbienti. La famiglia è sostenuta come un carico, come un rischio di povertà, non come un soggetto creatore di capitale sociale. Inoltre, poiché ritiene che la FUA debba rispettare tutte le diversità, egli ritiene che si debbano riconoscere come famiglie anche le coppie omosessuali (FUA «must also support gay and lesbian families»). Di nuovo c'è il rischio che in questo tipo di proposte le relazioni familiari siano neutralizzate dal punto di vista della differenziazione sessuale e della reciprocità inter-generazionale.

Su posizioni abbastanza simili troviamo una miriade di altri pensatori, fra cui il più noto esponente della cosiddetta "Terza Via", cioè A. Giddens. Alcune delle intenzioni di rafforzamento della famiglia che questa via esprime hanno qualcosa di significativo. Che si tratti di un "liberalismo più ricco" (come si esprime David Anderson, il quale cerca di avvicinare gli Usa all'Europa) oppure di una "social-democrazia riformata" (come si esprime Giddens), in entrambi i casi l'idea portante è

^{12.} Cfr. D.M. Anderson, Towards a Progressive Family Policy, in TAM (a cura di), Progressive... cit., 108-124.

^{13.} Ibid., 110.

quella di bilanciare i diritti individuali con una maggiore responsabilità sociale. Ma ciò non basta per identificare una politica familiare come tale, specie poi se l'idea della famiglia è ridotta a quella di una "relazione pura" (come la intende Giddens). Io non credo che questa via possa risolvere le sfide che abbiamo di fronte a noi. Sulla base dei principi *lib-lab* non mi sembra che sia possibile formulare politiche familiari che rispondano alla esigenza dei nuovi orientamenti (fig. 3, colonna a destra). Come ho ampiamente argomentato altrove, le posizioni *lib-lab* mancano di una visione adeguata alla relazionalità propria della famiglia¹⁴.

3. Come ridefinire la politica familiare?

3.1 Gli studiosi giustamente osservano che la famiglia è una realtà ambivalente, perché è allo stesso tempo fondamento della società e origine dei suoi problemi. Su tale base parlano del valore della famiglia come di una contraddizione intrinseca alla società e alle politiche sociali¹⁵. Questa visione ha molti argomenti a suo favore. Ma gli stessi studiosi mancano di osservare che le contraddizioni delle politiche sociali non derivano soltanto dall'ambivalenza della famiglia, bensì anche dal loro intrinseco modo di operare: infatti, mentre molte politiche sociali tentano di includere la famiglia nel sistema sociale, finiscono per disintegrarla. Come si può uscire da questo circolo vizioso?

La maggior parte delle riflessioni sulle politiche familiari ritiene che non se ne possa uscire. Gli studiosi sottolineano il fatto che, nelle società in via di globalizzazione, la famiglia vive in un clima di incertezza, perdita di confini, dis-orientamento, frammentazioni e nuove reticolarità. Rilevano che ogni impresa volta a favorire relazioni familiari stabili e socialmente integrate è destinata a fallire. Si direbbe che, quanto più si cerca di afferrare la famiglia e di definire la politica familiare, tanto più la famiglia sfugga e la politica familiare imploda. Come ho scritto in un Rapporto di vari anni fa¹⁶, in questo processo, la famiglia si fa sempre più "autopoietica", cioè norma a se stessa: la famiglia può essere prodotta solo

^{14.} P. DONATI, Sociologia delle politiche familiari, Carocci, Roma 2003.

J. HARDY, The Family. The Basis of Society or the Root of all Its Problems?, in ID., Values in Social Policy. Nine Contradictions, Routledge & Kegan Paul, London 1981, 39-51.

P. DONATI, L'emergere della famiglia "auto-poietica", in ID. (a cura di), Primo Rapporto sulla famiglia in Italia, CISF, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1989, 13-69.

dalla famiglia e le politiche familiari possono essere di aiuto alla famiglia solo attraverso la famiglia.

Questa crisi complessiva delle attuali politiche familiari può essere compresa attraverso i dilemmi di fondo che la società odierna deve affrontare: per essere effettive, le politiche familiari devono generalizzare il concetto di famiglia oppure devono differenziarlo (ossia distinguere ciò che fa famiglia rispetto alle non-famiglie)?; nell'uno o nell'altro caso, come definire il "referente" delle politiche familiari?; quale riconoscimento sociale e giuridico deve essere accordato a tale referente?

In risposta a questi tre dilemmi, la sociologia relazionale indica la necessità di ricorrere ad un nuovo approccio, che sinteticamente dice quanto segue.

- I) Le politiche sociali non possono fare a meno di una definizione specifica di famiglia. Occorre distinguere fra politiche sociali generali (genericamente indirizzate alla popolazione) e politiche specifiche (esplicite, dirette, coesive) nei confronti della famiglia. Nel momento in cui si individuano queste distinzioni, si pone la domanda: che cos'è la famiglia? Ossia: a quale famiglia si fa riferimento?
- II) Ai fini di costruzione di una società umana "amica della famiglia", basta una definizione solo operativa? La maggior parte degli studiosi si rifugia nelle soluzioni pragmatiche. Ma è evidente che questa via genera più problemi di quanti non ne risolva. Qualsiasi misura di politica sociale non può essere efficace, in termini di integrazione familiare, se la definizione della famiglia ha un carattere puramente soggettivo (cioè se è una auto-certificazione). Una politica familiare deve avere un qualche carattere istituzionale (il che si ha quando una forma di famiglia è riconosciuta come legittima dalla società). Di fatto, la proposta di generalizzare il concetto di famiglia crolla quando si tratta di distinguere fra i diritti della famiglia e "altri diritti", cioè i diritti degli individui o i diritti di entità diverse dalle relazioni familiari. Perché l'incremento dei diritti degli individui non produce necessariamente più famiglia.

Cade così l'idea, che è stata cara alla modernità, che il processo evolutivo possa essere reso progressivo attraverso la generalizzazione dei concetti: generalizzare il concetto di famiglia così da includere tutte le forme, riservando alla famiglia tradizionale il ruolo di un sotto-insieme più specializzato, non è una soluzione evolutiva corretta semplicemente perché non porta a generare famiglie, ma altre cose. Mettere in competizione la famiglia con le altre relazioni primarie (le convivenze o

unioni libere, neutre dal punto di vista dei sessi, e senza patti intergenerazionali istituzionalmente definiti) porta solo a effetti non-familiari¹⁷ ovvero porta a ridurre la famiglia a pura comunicazione¹⁸. La soluzione evoluzionistica della teoria sistemica (come è stata enunciata da Parsons e riformulata a suo modo da Luhmann) non funziona più, perché, così come è stata formulata, si riferiva a meccanismi operanti all'interno di un contesto culturale e di una logica tipici della modernità che oggi, in un mondo in via di globalizzazione, non sono più disponibili o stanno consumandosi.

La famiglia, in quanto referente delle politiche sociali, deve essere ridefinita: come condivisione di valori; come intitolazione di una appartenenza; come riconoscimento di legami che la società intende valorizzare. La crescita dei diritti soggettivi¹⁹ e i riconoscimenti di nuove relazioni (mutualistiche e contrattuali di coppia, di filiazione, di convivenze di fatto di varia natura) debbono essere resi compatibili con il primato funzionale che la famiglia ha in quanto relazione di piena reciprocità fra i sessi e fra le generazioni. Si tratta di riconoscere che la famiglia non è in nessun modo assimilabile ad una semplice relazione primaria, come i gruppi di amicizia, ma esige un riconoscimento istituzionale sui generis, tenendo conto del fatto che – sociologicamente – ha una natura "trascendente" rispetto alle codificazioni del diritto positivo²⁰.

- III) La famiglia ha una sua soggettività sociale e giuridica. Che cosa significa "soggettività della famiglia"? Dal punto di vista sociologico, la famiglia è soggetto sociale in quanto: è relazione comunitaria, bene relazionale, soggetto di diritti relazionali, soggetto di funzioni per la società, titolare di una propria cittadinanza, nesso *sui generis* fra libertà e responsabilità. Vediamo in breve questi concetti.
- a) La famiglia è una relazione comunitaria di piena reciprocità fra i sessi e fra le generazioni in quanto include il contratto (fra coniugi e fra generazioni), ma ne va oltre, perché presuppone relazioni pre-contrattuali ed è portatrice di mete sovra-contrattuali.

^{17.} ID., Famiglia e pluralizzazione degli stili di vita. Distinguere tra relazioni familiari e altre relazioni primarie, in ID. (a cura di), Identità e varietà dell'essere famiglia. Il fenomeno della "pluralizzazione", Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 37-119.

^{18.} N. LUHMANN, Amore come passione, Laterza, Roma-Bari 1985.

^{19.} ID., La differenziazione del diritto, il Mulino, Bologna 1990.

H.M. BAHR, K. SLAUGH BAHR, "A Paradigm of Family Transcendence", in Journal of Marriage and the Family 3 (1996), 541-555.

- b) La famiglia è un "bene relazionale" in quanto può essere generata e fruita soltanto assieme da coloro che la fanno; essa consiste di relazioni, non di beni individuali, e neppure è una somma di beni individuali.
- c) La famiglia è soggetto di diritti-doveri relazionali in quanto, in essa, i diritti e i doveri debbono essere declinati relazionalmente.
- d) La famiglia è soggetto di funzioni per la società, comunque intesa, in quanto ciò che in essa avviene e ciò che essa fa ha riflessi su ogni altra forma di socialità.
- e) La famiglia ha una sua cittadinanza (la cittadinanza della famiglia) in quanto la famiglia è una "persona sociale", titolare di un diritto soggettivo sociale, che va al di là dei diritti soggettivi individuali²².
- f) La famiglia è un nesso particolare fra la libertà di scelta e la responsabilità delle conseguenze, sia per quanto riguarda le azioni dei singoli membri della famiglia fra di loro, sia per quanto attiene le funzioni societarie della famiglia come relazione sociale (libertà e responsabilità riferite alla relazione familiare, non solo al singolo individuo).

Non vi è dubbio che la società odierna manifesti una persistente ambivalenza nei confronti di tutte queste caratteristiche, che sono cercate e combattute nello stesso tempo. Tuttavia, è possibile che queste caratteristiche possano condurre a identificare la soggettività della famiglia al di là delle tendenze oggi prevalenti verso una definizione "casuale" di famiglia. Si deve prendere atto che non è possibile fare una politica coerente ed efficace quando la famiglia viene configurata come un "evento" di decisioni casuali individuali e si auto-certifica (in breve, si dice: la gente fa famiglia come crede, tutto può essere famiglia, quale che siano le relazioni messe in atto, purché siano sentite come "familiari"). In pratica, il concetto di famiglia come soggetto sociale può aiutare le politiche sociali a contrastare la pluralizzazione anomica di forme (cosiddette familiari) che vanifica ed emargina il senso di civiltà che la famiglia contiene.

^{21.} Non mi è qui possibile dilungarmi sulla teoria dei beni relazionali che ho svolto in molti altri scritti (per qualche riferimento cfr. DONATI, Sociologia... cit.).

^{22.} Vale la pena citare il pensiero della dottrina sociale a questo proposito: "I diritti della famiglia non sono semplicemente la somma matematica di quelli della persona, essendo la famiglia qualcosa di più della somma dei suoi membri presi singolarmente. Essa è comunità di genitori e di figli; a volte, comunità di diverse generazioni. Per questo la sua soggettività (sociale) [...] fonda ed esige diritti propri e specifici" (GIOVANNI PAOLO II, Lettera alle famiglie, 1994, pr.17).

La soggettività familiare è sempre meno "vista" (e tanto meno "compresa") dai politici e dagli apparati statuali, a causa delle difficoltà che il sistema politico-amministrativo ha di osservare il suo "ambiente" (in senso sistemico). È invece sempre più osservata, in senso riflessivo, da parte di quelle sfere della società civile che hanno nella famiglia il loro stesso soggetto costituente. Tuttavia, se presa nel suo insieme, anche la società civile ha difficoltà a darsi una rappresentazione della famiglia e stenta a riconoscere gli esiti delle proprie azioni in essa e su di essa.

Da un punto di vista pratico, la questione se la famiglia possa essere considerata soggetto sociale o meno, in quale tipo e grado, nelle politiche sociali può essere chiarita osservando come vengono configurati i programmi e gli interventi da parte degli attori che ne sono portatori (espliciti o impliciti, diretti o indiretti).

Dal punto di vista giuridico è noto quante e quali siano le difficoltà a pervenire ad un concetto di famiglia come soggetto avente una sua personalità giuridica. I giuristi amano ripetere che il diritto semplicemente regola i rapporti sociali già in atto. Nel caso della famiglia questa affermazione è assai ambigua, perché è in parte vera e in parte falsa, per almeno due buoni motivi: il primo è che il diritto non riconosce le funzioni sociali svolte dalla famiglia, anzi le rimuove, perché vede (e tratta) individui, non finalità societarie o beni relazionali; il secondo è che il diritto non solo regola dei rapporti già in atto, ma crea nuovi rapporti o li rende possibili tramite selezioni non accessibili in precedenza.

Per una definizione della soggettività familiare dal punto di vista giuridico possono essere di aiuto il concetto di famiglia come "diritto naturale" della persona umana²³, il concetto di diritti delle "forme di vita"²⁴ e il fatto giuridicamente rilevante che esiste una responsabilità in solido della famiglia e non solo una responsabilità degli individui nella famiglia.

^{23.} Per esempio, R. DWORKIN (Taking Rights Seriously, Harvard University Press, Cambridge 1977, 174-177) sostiene che una società giusta non può essere fondata solo sul contratto, ma richiede una teoria dei diritti naturali (si vedano i commenti in E. WOLGAST, The Grammar of Justice, Cornell University Press, Ithaca N.Y. 1987, 23). Sulla stessa lunghezza d'onda ragionano anche WOLGAST, The Grammar... cit., 21-32, e F. VIOLA, G. ZACCARIA, Le ragioni del diritto, il Mulino, Bologna 2003. Per "diritti umani familiari" io intendo i diritti inerenti alla persona umana che hanno come oggetto la famiglia intesa come bene relazionale. Si tratta di diritti che sono intrinseci alla dignità della persona umana, ma riguardano la famiglia. So bene che il concetto di dignità umana è problematico (A. SERIAUX, "La dignité humaine, principe universel du droit?", in Acta Philosophica, 2 (1997), 289-301). Ma, qui, appunto, è la novità dell'approccio relazionale.

^{24.} Il concetto di "forme di vita" è ripreso da L. Wittgenstein e introdotto nella grammatica dei diritti da WOLGAST, *The Grammar...* cit.

3.2 In sostanza, una politica familiare esplicita, diretta e coesiva può essere "mirata" sulla famiglia a condizione che si dia una definizione distintiva della famiglia e che tale definizione contempli una soggettività della famiglia. I diritti della famiglia debbono essere configurati considerando la famiglia sia come un sistema relazionale in sé, sia in quanto istituzione riconosciuta dagli altri sotto-sistemi e istituzioni sociali che hanno interscambi con essa (sistema scolastico, sistema sanitario, sistema fiscale, sistema assistenziale, sistema previdenziale, etc.). Affinché questo sia possibile, occorre una visione relazionale della società, che la concepisca come un insieme di sfere di giustizia tenute assieme da relazioni che si regolano in base ad un principio di sussidiarietà complessa.

Per quanto attiene alle politiche familiari, il modello relazionale si specifica nel modo seguente.

- I) Criteri che contraddistinguono la politica familiare. Una politica è familiare se si orienta secondo la distinzione-guida benessere familiare/non-familiare. Affinché questa definizione non sia ambigua, occorre che il riferimento alla famiglia si concretizzi nella soggettività sociale della famiglia (le politiche familiari sono quelle che riconoscono tale soggettività).
- II) Definizione di famiglia. A fini di politica sociale, la famiglia è definita come relazione di piena reciprocità fra i sessi e fra le generazioni.
- III) Cittadinanza complessa della famiglia. La famiglia ha un complesso di diritti-doveri propri in quanto relazione che media i rapporti fra individui e società, attraverso le relazioni di coniugalità e di filiazione. La cittadinanza della famiglia è societaria in quanto ha un carattere civile (è pre/meta politica) ed è statuale in quanto è riconosciuta dal sistema politico-amministrativo (lo Stato è solo un livello). La cittadinanza è detta complessa perché è insieme societaria (civile) e politica.
- IV) Principio di sussidiarietà complessa nelle politiche sociali. Le relazioni tra famiglia e gli altri sotto-sistemi sociali (istituzioni dello Stato, del mercato, del terzo settore) debbono essere regolate da un principio di mutua valorizzazione dei compiti specifici di ciascuno. La sussidiarietà è complessa perché non è solo difensiva, ma anche promozionale: non si limita a difendere la famiglia dalle ingerenze delle comunità di ordine superiore, ma la sostiene attivamente nella sua autonomia (empowerment).

Si vede bene la differenza con le altre concezioni della sussidiarietà. I modelli precedenti (*lib*, corporato e *lab*) hanno una visione riduttiva della sussidiarietà per le seguenti ragioni distintive: il modello *lib* intende la sussidiarietà come libertà privata (privatizzazione), il modello corpo-

rato intende la sussidiarietà come assistenza da parte dello Stato (è una forma di decentramento, da parte del Vertice e Centro della società), il modello *lab* intende la sussidiarietà come delega o esternalizzazione delle politiche sociali a organismi controllati dallo Stato o in qualche modo dipendenti dalla sua regolazione anche per quanto riguarda l'erogazione di prestazioni e servizi di *welfare* alle famiglie. Il modello *lib-lab* combina in qualche modo la prima e la terza versione in un concetto di sussidiarietà intesa come fornitura di pari opportunità agli individui sul mercato, sotto la garanzia di controlli di equità. Offre dunque alcuni vantaggi. Ma non evita gli effetti caratteristici delle politiche *lib* e *lab*, che immunizzano le persone dalle relazioni sociali, perché puntano sulla individualizzazione dei diritti²⁵.

La via relazionale valuta queste concezioni come tipicamente "assistenziali" (in maniera residuale come nel lib, o in maniera istituzionale come nel lab, o in maniera selettiva come nel modello corporato). Al posto di tale orientamento, propone politiche relazionali, le quali sono caratterizzate dal fatto di valorizzare le relazioni intra-familiari come capitale sociale primario che sostiene il capitale sociale secondario della società (relazioni civiche extra-familiari, civicness)²⁶. La sussidiarietà è intesa come regola interna ed esterna alla famiglia. Ed è complessa perché è sia verticale sia orizzontale, nelle relazioni rispettivamente stratificate o gerarchiche e in quelle orizzontali o reticolari. In particolare, il modello sussidiario relazionale intende la sussidiarietà come promozione della norma della reciprocità tra gender e fra generazioni nei mondi vitali²⁷.

^{25.} Questo esito è ben visibile, ad esempio, nella esperienza francese, così come la si trova esposta in M.T. LANQUETIN, M.T. LETABLIER, "Individualisation des droits sociaux et droit fondamentaux, in Famille et droit social", in Recherches et Prévisions 73 (2003), 7-24.

^{26.} P. DONATI, La famiglia come capitale sociale primario, in ID. (a cura di), Famiglia e capitale sociale nella società italiana, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, 31-101.

^{27.} Gli esempi applicativi di tale modello sono numerosi e in corso di svolgimento. Posso tuttavia citare un esempio con riferimento al caso della Regione Lombardia che, in Italia, sta perseguendo politiche familiari di carattere sussidiario: cfr. G. Rossi, "Promozione e sostegno delle politiche familiari in Lombardia", in Politiche sociali e dei servizi, 2 (2002), 135-162; E. CARRÀ MITTINI, Dentro le politiche familiari. Storia di una ricerca relazionale sulla l.r. 23/99 della Regione Lombardia "politiche regionali per la famiglia", LED, Milano 2003.

4. CONCLUSIONI: UNA NUOVA VISIONE DELLA POLITICA FAMILIARE

4.1 Adottare la prospettiva relazionale diventa tanto più urgente quanto più emerge la sfida della globalizzazione e si diffonde una società multiculturale e multietnica su scala planetaria che comporta una grande diversità di relazioni familiari. Le alternative oggi in campo sono: da un lato, l'accettare tutte le forme di famiglie possibili come si accetta la semplice diversità nel quadro della tolleranza liberale, dall'altro il fatto che sostenere un certo modello di famiglia sembri giustificare uno scontro fra civiltà. Personalmente credo che sia possibile evitare queste alternative proprio attraverso una visione della famiglia come soggetto sociale che ha insostituibili funzioni sociali, le quali possono accordarsi con le diversità culturali entro la qualità sociologica propria del familiare, in quanto relazione di piena reciprocità fra gender e fra generazioni.

L'Europa appare ancora incerta su questo cammino. Il cosiddetto "modello sociale europeo" è in gran parte concepito secondo l'approccio lib-lab. Il Trattato costituzionale della UE (che recepisce la dichiarazione dei diritti fondamentali dei cittadini europei: Carta di Nizza) è un esempio di rinuncia a riconoscere le funzioni sociali della famiglia. In tale documento, la famiglia non ha alcuna cittadinanza, è considerata come sinonimo di privacy ed è configurata come una scatola vuota per quanto riguarda le sue concrete relazioni²⁸. L'Europa, dopo aver iniziato un percorso di interessamento alle politiche familiari²⁹, ha fatto marcia indietro. Con il secolo XXI, sembra aver abbracciato l'individualismo istituzionalizzato, che rende residuali le funzioni societarie della famiglia. In questo modo forse pensa di poter evitare i conflitti culturali³⁰. Ma non potrà però fare alcuna politica familiare. Nella visione illuministica della nuova Europa, in fondo, la famiglia è trattata come una

^{28.} Per maggiori dettagli si veda la mia analisi in P. DONATI, "Quale cittadinanza per la famiglia in Europa?", in *La Famiglia* 220 (2003), 5-17.

EEC, Communication from the Commission on Family Policies, Brussels, 8 August 1989, COM(89) 363.

^{30.} Alcuni giuristi giustificano il fatto che la Unione Europea non possa riconoscere pienamente la famiglia come soggetto sociale di riferimento per le politiche sociali a causa di un crescente pluralismo culturale e multietnico. In gran parte, questi giuristi ragionano ancora in un'ottica tutta interna al modello lib-lab (per un esempio emblematico, si veda R. CANANZI, "Diritto di famiglia comunitario. In iure condito et in iure condendo", in La Famiglia 220 (2003), 18-26).

sorta di "specie naturale protetta", al pari degli animali e delle piante rare, da fare vivere in "riserve" come si fa con gli aborigeni, perché non vi è posto per essa nella "costruzione razionale" della società³¹.

È possibile riconoscere una soggettività sociale e giuridica alla famiglia? Certamente non è possibile né nel modello *lib*, né nel modello *lab*, e neppure nel mix *lib-lab*. Questi modelli sono tutti individualistici e contrattualistici³². Per riconoscere la soggettività familiare occorre assumere un'altra prospettiva: vedere i diritti naturali delle persone e delle loro formazioni sociali come *diritti relazionali*.

Questo spostamento non può essere compiuto entro una filosofia funzionalista, gestita dal compromesso fra Stato e mercato. Bisogna abbandonare il punto di vista di quel funzionalismo che, per due secoli, ha pensato la famiglia come una sfera delegata dalla società a svolgere certe funzioni (l'apice di questa teoria si trova in T. Parsons che denomina la famiglia come "complesso fiduciario" nel senso di essere l'operatore fiduciario delle altre istituzioni societarie per compiere una buona socializzazione dei figli e stabilizzare le personalità adulte). La famiglia non è una istituzione che esista e operi su delega della società, perché è una réaltà sui generis e una soggettività originaria. E come tale va valutata. Non si capirebbe altrimenti perché e come la famiglia sia creatrice di capitale sociale: infatti, chi si sposa istituisce una relazione di fiducia e di cooperazione solidale basata sulla reciprocità, perciò crea capitale sociale per sé e per la comunità intorno. In forza di ciò essa può rivendicare il diritto ad essere riconosciuta come soggetto sociale e giuridico di riferimento responsabile nella sua libertà e autonomia. Senza questa prospettiva non avrebbe senso neppure il discorso sulla sussidiarietà.

- 4.2 Dovrebbe essere chiaro in che cosa il modello relazionale è lontano e diverso dai regimi di welfare state di tipo assistenziale e da quelli di capitalismo compassionevole. Per sintetizzare i suoi caratteri distintivi, basterà sottolineare che è nuovo:
- I) perché non è solo difensivo di valori fondamentali come quelli di libertà, solidarietà ed uguaglianza, ma li *promuove* attivamente attraverso la loro ridefinizione in senso relazionale: la libertà è definita come li-

^{31.} Tale prospettiva è stata chiaramente espressa da J.C. COLEMAN, "The Rational Reconstruction of Society", in *American Sociological Review* 1 (1993), 1-15.

M.A. GLENDON, The Transformation of Family Law. States, Love, and Family in the United States and Western Europe, University of Chicago Press, Chicago 1989, 1991.

bertà positiva per qualcosa (per l'altro); la solidarietà è intesa non come beneficenza o assicurazione collettiva, ma come interdipendenza; l'uguaglianza è declinata non come uniformità, ma come relazione di equità nella differenza;

II) perché identifica la famiglia come bene relazionale e non solo come bene dell'individuo; cosicché, seguendo l'idea che i beni comuni siano diritti umani, la famiglia viene considerata un diritto umano in quanto bene relazionale;

III) perché ridefinisce il benessere della famiglia come ricchezza relazionale e non come somma delle utilità individuali ovvero come somma del benessere degli individui³³.

Tutto ciò distanzia il modello relazionale dai modelli lib, lab e lib-lab. Rispetto al modello corporato, compie le seguenti operazioni, a) Prende atto che, in una società in via di globalizzazione, il modello di famiglia che ancor oggi è previsto nei sistemi di sicurezza sociale tradizionali può non essere più un modello condiviso da tutti i membri di una collettività. Pertanto la condivisione di valori deve essere cercata ad un altro livello. b) Prende atto che, nel quadro della cittadinanza complessa, le politiche familiari non possono più essere limitate a specifiche categorie sociali a cui vengono applicati specifici diritti-doveri; pertanto gli entitlements debbono seguire altre linee di appartenenza. c) Sostiene che la famiglia può continuare ad essere intesa come un corporate body, cioè come unione di singoli individui in un soggetto che li rappresenta, ma il concetto di "responsabilità familiare" non può più essere inteso alla maniera antica (presupponendo certi status-ruoli e una gerarchica fra di essi), bensì deve assumere un carattere relazionale, ossia la responsabilità familiare deve essere concepita come effetto (proprietà) emergente dalle interazioni fra le persone che compongono la famiglia. In altre parole, la responsabilità familiare diventa una nozione condivisa e non già una attribuzione ad uno solo o ad alcuni dei suoi membri.

Possiamo concepire la politica familiare come un sistema programmatico di azioni che ha quattro dimensioni o requisiti da soddisfare. Tale sistema: ha come obiettivo la realizzazione della cittadinanza complessa della famiglia; si avvale di un insieme di mezzi che agiscono in base al

^{33.} Sul concetto di relational wealth: cfr. R. DIWAN, "Relational wealth and the quality of life", in Journal of Socio-Economics 4 (2000), 305-340. Sul concetto di benessere umano come legato ad un contesto comunitario: cfr. A. Shinn, S.M. Toohey, "Community Contexts of Human Welfare", in Annual Review of Psychology 54 (2003), 427-459.

principio di sussidiarietà; è integrato e reso coesivo da regole associazionali di solidarietà che promuovono il "benessere plurale" delle famiglie; è legittimato sulla base dei diritti umani familiari che sono i diritti che la persona umana ha di "creare una famiglia" come suo bene relazionale. I diritti delle relazioni di solidarietà coniugale, genitoriale e intergenerazionale sono pertanto protetti e promossi sia come beni individuali sia come beni societari.

Per concludere, i principi fondamentali di una politica familiare ispirata ad una società umana sono quattro. Il primo principio afferma che la famiglia è un diritto fondamentale inerente alla dignità della persona umana in quanto suo bene relazionale. Il secondo principio riguarda la norma della solidarietà, intesa non solo come interdipendenza e sostegno reciproco fra i membri della famiglia (redistribuzione interna), ma anche come principio per la creazione di istituzioni di mutualità tra famiglie, nel sano pluralismo di una società civile che organizza il benessere familiare in forme associative plurali. Il terzo principio concerne il bisogno di realizzare il complesso dei diritti-doveri di cittadinanza che ineriscono alla famiglia come bene relazionale. Il quarto è il principio di sussidiarietà che serve per rendere disponibili e gestire i mezzi e gli strumenti attraverso cui le famiglie incrementano il loro capitale sociale primario (interno) e quello secondario (civico) della comunità locale.

Se ragioniamo nell'ottica di una giustizia complessa, che distingue fra le varie sfere di giustizia, allora l'insieme delle famiglie che perseguono il bene familiare (bene relazionale della reciprocità fra sessi e fra generazioni) è una di queste sfere. A mio avviso, più di una evidenza teorica ed empirica suggerisce che le cosiddette "Carte dei diritti", sia le Carte più generali sia quelle più specifiche inerenti ai diritti della famiglia, debbano essere riviste alla luce di questi principi. Infatti, tutte le cosiddette Carte dei diritti³⁴ sono debitrici del loro impianto al clima culturale e politico del secolo XX. In concreto, tali Carte fanno ancora riferimento ad una società stratificata che ha nello Stato nazionale il suo vertice e il suo centro, mentre in una società in via di globalizzazione i

^{34.} Inclusa la "Carta dei diritti della famiglia" promulgata dalla Santa Sede e firmata da Giovanni Paolo II il 22 ottobre 1983. Nonostante il fatto che questa Carta riferisca i diritti della famiglia principalmente agli Stati-nazione, essa rappresenta un documento fondamentale. È degno di nota ricordare che tale Carta fu sottoposta dalla S. Sede alla approvazione dell'ONU nel 1982, ma non fu accettata dall'Assemblea (tra i vari Paesi che non la firmarono, c'erano sia gli USA sia l'URSS).

principi debbono essere universalizzati e resi perseguibili al di là degli Stati nazionali e dell'era del *welfare* industriale, nell'orizzonte di una società globale che sarà una società di reti, dove il problema centrale non saranno le costituzioni politiche, ma le *costituzioni civili*³⁵.

Sin dall'antichità, gli studiosi hanno sostenuto che le relazioni familiari sono sempre state un modello simbolico di riferimento per i sistemi politici, in particolare per quanto concerne il tipo di rapporti fra individui e autorità. Molti studiosi hanno sottolineato che, se il modello della famiglia patriarcale ha sostenuto lo Stato autoritario o quantomeno paternalistico dell'ancien régime³⁶, la famiglia nucleare moderna sostiene lo Stato liberal-democratico. Ma hanno mancato di osservare che questa correlazione è diventata più interattiva, e si è anche rovesciata. Oggi, frammentazione della famiglia e frammentazione del sistema politico si corrispondono a vicenda. Ma non si tratta solo di questo. Si tratta, ancor più del fatto, che la famiglia oggi diventa un oggetto "neutrale" per i sistemi politico-amministrativi. Ciò produce una anomia diffusa. In tali condizioni, la famiglia deve essere promossa attraverso azioni civili, cioè attraverso una società civile mondiale, piuttosto che attraverso gli Stati e le organizzazioni governative internazionali, che sono in gran parte divenuti incapaci di osservare la famiglia.

Abbiamo bisogno di una grande e nuova visione relazionale per rifondare le connessioni tra famiglia, società civile e società politica, se vogliamo avere politiche sociali che siano *family friendly*, nel quadro di una democrazia e di una società civile globali.

Su questo tema rimando a G. TEUBNER, Societal Constitutionalism. Alternatives to State-centred Constitutional Theory, in C. JOERGES, I.-J. SAND, G. TEUBNER (a cura di), Constitutionalism and Transnational Governance, Hart, London 2003.

^{36.} La tesi è nota sin da Aristotele. Tra i moderni varrebbe la pena di riprendere quanto è stato osservato da autori come A. de Tocqueville, M. Horkheimer, J. Habermas e altri. Una rassegna in chiave ideologica è stata svolta da E. Todd, The Explanation of Ideology. Family Structure and Social Systems, Basil Blackwell, Oxford 1985 e da J. Commaille, C. Martin, Les enjeux politiques de la famille, Bayard Editions, Paris 1998, i quali tuttavia non considerano gli esiti negativi a cui le polemiche familiari sono oggi pervenute.

SOMMARI

Pierpaolo Donati's analysis of the principles inspiring the family policies inherited from the 20th century shows three main directions which are both ideal and typical: lib policies, lab policies and corporate policies. All three models are presently affected by a profound crisis. Alongside some success stories there are a number of conspicuous failures and unforeseen effects. In the cases most heavily affected by the welfare state the very object of family policy - i.e., the family - has actually disappeared. Changes in the family defy the social policies which, in the absence of a focused family policy, remain ineffectual. In order to face these new challenges, many welfare-based regimes adopt a lib/lab mixture of principles. The author believes that the lib/lab solution does not acknowledge the proper role of the family within society, especially because it does not regard the family as a social subject with its own social role and its corollary of rights and duties. Family policy cannot be effective, efficient or fair if it fails to offer the family a social and juridical status. Donati's proposed approach, which he calls relational, is based on: a) the adoption of a principle of complex subsidiarity in the governance of family policies and b), in keeping with this principle, the acknowledgment of the complex (political and civic) citizenship of the family.

Pierpaolo Donati montre que l'analyse des principes fondamentaux inspirateurs des politiques familiales héritées du XX siècle permet de relever trois grandes orientations idéal-typiques: les politiques lib, les politiques lab et les corporate. Tous ces modèles traversent une crise profonde: des échecs et des effets inattendus émergent parallèlement à quelques succès. En premier lieu, il faut remarquer que dans les régimes plus imprégnés du welfare state l'objet même des politiques familiales disparaît (à savoir la famille). Les mutations de la famille deviennent un défi pour les politiques sociales elles-mêmes, qui sans une politique familiale avisée, ne servent plus à rien. Pour affronter ces nouveaux défis, la plupart des régimes de welfare adoptent un mix de principes lib/lab. Selon l'auteur, les solutions lib/lab ne répondent pas à l'exigence de reconnaissance du rôle exact de la famille dans la société, surtout parce qu'ils n'admettent pas qu'elle est un sujet social avec un rôle sociétaire qui lui est propre et avec un système complexe de droits-devoirs. La politique familiale ne peut être efficace, efficiente et juste que si elle confère à la famille une subjectivité sociale et juridique. Donati propose donc une nouvelle approche, nommée relationnelle, basée sur deux piliers fondamentaux: l'adoption d'un principe de subsidiarité complexe dans la gestion des politiques familiales et, en cohérence avec tel principe, la reconnaissance de la citoyenneté complexe (politique et civile) de la famille.

Family Law and Family Policies in a Time of Turbulence

MARY ANN GLENDON *

This paper reports upon the results of a survey of the principal developments in western family law in the late twentieth century, and reflects upon them in the light of the questions posed by the organizers of the April 2004 Family Policies Congress of the Social Trends Institute.

In the 1960s, several dozens of jurists were commissioned by the Hamburg Max Planck Institute for the Study of Foreign and Comparative Law to begin work on the preparation of an International Encyclopedia of Comparative Law, an ambitious 12-volume project that is finally nearing completion. As successor to the original editor of the Family Law volume, it was my responsibility to update the volume's chapters on family law topics, each prepared by a different author and each published as a separate monograph, during the 60s, 70s, 80s and 90s. That turned out to be an immense undertaking, for those chapters were written during a period of unprecedented and rapid changes in family behavior, family law, and ideas about marriage and family life. When work first began on the Encyclopedia, a demographic revolution was just beginning to gather momentum. By the time the last chapter was completed, family law had been substantially transformed in all western legal systems.

This report is organized as follows: paragraph 1 briefly recalls the effects on family life of the demographic revolution that took place in the late twentieth century; paragraph 2 summarizes some especially significant general trends in family law systems in those years; paragraph 3 calls attention to some important differences between the Anglo-American and Romano-Germanic family law systems; and paragraph 4 offers some tentative observations regarding the question: is it possible to reach a definition of the family that is useful for family policies and that can be, if not unanimously, at least largely shared?

1. A REVOLUTION IN BEHAVIOR AND MENTALITIES

Starting in the mid-1960s, in North America, Europe, and Australia, there was an upheaval across the whole set of demographic indicators. It came on so rapidly that it caught even professional demographers by surprise: birth rates and marriage rates fell, while divorce rates, births of children outside marriage, and the incidence of non-marital cohabitation rose to high levels. Louis Roussel of the French National Demographic Institute correctly characterized the changes as widespread, profound, and sudden: widespread, because all "industrialized" nations had been affected to varying degrees; profound, because the changes involved increases or decreases of more than fifty percent; and sudden, because the changes took place in less than twenty years¹. Along with changes in family behavior came less quantifiable but no less momentous shifts in the meanings that men and women attribute to sex and procreation, marriage, gender, parenthood, kinship relations, and to life itself.

These developments were part and parcel of broader social changes that Francis Fukuyama has described as "The Great Disruption": increased affluence, geographical mobility, the increased labor force participation of women (including mothers of young children), increased control over procreation, and greater longevity². By the end of the 1980s, the major demographic indicators more or less stabilized in the developed countries, but they remained near their new high or low

L. ROUSSEL, Démographie: deux décennies de mutations dans les pays industrialisés, in M.T. MEULDERS, J. EEKELAAR (eds.), I Family, State, and Individual Economic Security, Story Scientia, Brussels 1988, 27.

^{2.} F. FUKUYAMA, The Great Disruption, Free Press, New York 1999.

levels, registering only modest rises or declines since then³. The legal and social landscape had been utterly transformed. Familiar landmarks had disappeared. We were living in a new world.

With hindsight, it seems evident that those years of turbulence did not provide the most favorable climate for law revision. Nevertheless, many family law systems were completely overhauled, often very hastily, in the 1970s and 80s⁴. In fact, family law became a testing ground for various ways of re-imagining family relations, and an arena for struggles among competing ideas about individual liberty, human sexuality, marriage and family life. Many unintended consequences, notably a sharp increase in poor, fatherless families, flowed from legal changes that were often presented as merely "adapting the law to social reality". Little thought was given to the idea that law might also help to shape social reality, for better or for worse.

It should be noted that, at the same time, modernization was contributing to the disruption of age-old customs and patterns of family organization in the developing countries as well. Processes of urbanization and economic development that had been spread out over a century in Europe and the United States began occurring at an accelerated pace in other parts of the world as an ever-dwindling proportion of the world's population continued to live in subsistence farming and fishing villages. Many of the ideas that have influenced family law policy in the West have been carried into those fragile situations by globalization and by the activities of western-based organizations.

2. Major Trends in Western Family Law

Of the legal developments that have transformed, and continue to shape the course of, western family law, the following seem particularly laden with implications for the future: a) the reconceptualization of marriage and the family under the influence of ideas about gender equality, individual rights, and neutrality toward diverse life-styles; b) the trend to-

S. BAHR, Social Science Research on Family Dissolution. What it Shows and How it Might be of Interest to Family Law Reformers, in 4 Journal of Law and Family Studies 5-6 (2002).

See, generally, M.A. GLENDON, The Transformation of Family Law, University of Chicago Press, Chicago 1989.

ward lessened State regulation of marriage formation and dissolution as such (i.e., fewer restrictions on entry into marriage and fewer obstacles to terminating marriage); c) legal responses, or non-responses, to developments in bio-technology; and d) a more adult-centered legal system, despite the rise of "children's rights".

2.1 Reconceptualization of Marriage and the Family

Family law, and public laws affecting the family, are not only systems of rules and procedures, they are also carriers of ideals and symbols that are constitutive of culture⁵. Thus it is of the utmost significance that the "story" the law tells about family life has changed dramatically in recent years. The story now places much more emphasis on the rights of individual family members and less emphasis on family solidarity. Currently, western legal systems seem to be shifting from treating marriage as a necessary social institution designed to provide the optimal environment for child-rearing, to treating marriage primarily as an intimate relationship between adults. This transition has taken place with little discussion or deliberation concerning the social consequences likely to follow from weakening the connections between marriage as a couple relationship and marriage as a child-raising partnership.

The process of attenuation of legal family ties is manifested in a wide range of developments, e.g., abolition or non-enforcement of support obligations among blood relatives except parents and minor children; divorce laws permitting either spouse to terminate the relationship without showing grave cause; and emphasis on spousal self-sufficiency after divorce. Marriage has lost much of its former centrality in family law owing to the increased attribution of marriage-like legal effects to various forms of non-marital cohabitation; the equalization of the status of marital and non-marital children; and the widespread withdrawal of legal sanctions against sexual relations outside marriage.

It was only to be expected that the shift of legal emphasis from the family as a group to its individual members would produce an increase in challenges to traditional legal definitions of marriage and the family by individuals and interest groups seeking legal validation of nontraditional lifestyles.

^{5.} ID., Abortion and Divorce in Western Law, Harvard University Press, Cambridge 1987, 8.

^{6.} ID., The New Family and the New Property, Butterworths, Toronto 1981, 11-97.

Mention should also be made of the advance of "children's rights". The idea is benign enough when addressed to situations of abuse and neglect, or when it affirms the right of a child to know his or her parents. But in some areas, such as education, the slogan "children's rights" has served as a pretext for transferring decision-making authority from parents to the state, and thus has furthered the assault on family solidarity. As a practical matter, moreover, children's rights are regularly subordinated to the desires of adults in the areas that affect them mostnamely, their parents' divorce, and the support arrangements after divorce.

2.2 Declining Regulation of Entry into and Exit from Marriage

The widespread transformation of marriage from an institution that could be terminated, if at all, only for grave reasons to an arrangement that can be terminated by either spouse if he or she wishes to do so is so well known as to require little comment here. There are, of course, important differences among legal systems. Some of the Romano-Germanic nations impose relatively long waiting periods for unilateral nofault divorce, and some of these nations regulate the economic consequences of divorce so strictly and supervise the agreements of the spouses so closely that the effect may be to make divorce more difficult in practice than it was under the old system of fault grounds⁸.

The gradual abolition of a number of formalities and restrictions in marriage formation law attracted little attention until homosexual activists began to demand that the right to marry be extended to persons of the same sex. The practically universal decriminalization of homosexual behavior, has been followed in a very few places by legal recognition of same-sex marriage and in some other places by providing homosexuals with access to legally sanctioned civil unions with many of the effects of marriage. As of 2004, most countries still retained the concept of marriage as a special status reserved for one man and one woman. But the law in this area was in rapid flux:

Homosexual marriage. Only the Netherlands has legislation extending full marriage rights to same-sex couples (Belgium's same-sex marriage

M.-T. MEULDERS-KLEIN, Droits des enfants et responsabilités parentales. Quel juste équilibre?, in ID., La Personne, La Famille, et le Droit, Bruylant, Brussels 1999, 345.

^{8.} GLENDON, The Transformation... cit., 281.

law forbids adoption by the homosexual partners). In two Canadian provinces, however, barriers to same-sex marriage have been removed by the courts, and the highest court in the U.S. state of Massachusetts issued a decision to the same effect in 2003°.

Civil Unions. A number of other jurisdictions have created opportunities for same-sex couples to enter civil unions or registered partnerships with many of the legal effects of marriage, e.g., Denmark, France, Germany, Norway, Sweden, Iceland, Finland, the U.S. state of Vermont and some U.S. municipalities. But most of the European countries stop short where children are concerned, by forbidding such couples to adopt unrelated children, and by barring their access to technologically assisted procreation. The prevailing European approach thus stands in striking contrast to the legal situation in the United States where civil union laws are still rare, but where artificial insemination and in vitro fertilization are virtually unregulated, and where most states have long permitted adoption by same-sex couples¹⁰.

Reinforcement of Marriage. A third group of jurisdictions has adopted legislation or constitutional provisions that reinforce the traditional limitation of marriage to one man and one woman. Poland, Switzerland, and a large majority of U.S. states (38 of 50) have adopted legislation defining marriage as limited to one man and one woman. In the U.S., the federal Defense of Marriage Act (DOMA) passed in 1996 provides that only persons of opposite sexes can be considered as married for purposes of federal law governing such matters as federal income taxes, social security, and immigration¹¹.

Human Rights Law. So far as European human rights law is concerned, the European Court of Human Rights stated in dicta in 1990 that "marriage" in the meaning of the European Convention on Human Rights Article 12 (the right to marry) means the union of a man and a

^{9.} The Netherlands: Wet wan 21 december 2000 tot wijziging van Boek I van het Burgerlijk Wetboek in verband met de openstelling van het huwelijk voor personen van hetzelfde geschlacht, Stb. 2001, nr. 9; Belgium: Loi ouvrant le mariage à des personnes de même sexe et modifiant certaines dispositions du Code civil, Moniteur Belge, 28 février 2003. For Canada, see Halpern v. Canada, 2003 Carswell Ont. 2159 (Ont. C.A., 2003), and EGALE v. Canada, 2003 Carswell B.C. 1659 (B.C.C.A. 2003); Massachusetts: Goodridge v. Dept. of Public Health, 798 N.E.2d 941 (Mass. 2003).

See "Developments in the Law. The Law of Marriage and Family", in 116 Harvard Law Review 1996 (2003), 2005.

^{11.} Ibid.

woman¹². Thus far, the Court has declined to find in Articles 8 (equality) and 12 a positive obligation for the state to grant cohabitants a legal status. As recently as 2002, the Court held that a country (France) may deny a homosexual the right to adopt without violating the anti-discrimination provisions of the ECHR, even if the refusal is expressly based on the applicant's homosexuality¹³.

I think that the assault on the definition of marriage in the name of equal rights for homosexuals has implications far beyond the small number of persons who are likely to take advantage of same-sex marriage. As Janne Haaland Matlary and I saw at the Beijing Women's Conference in 1995, homosexual activist organizations have joined forces with other groups (radical feminism, radical environmentalism, and organizations promoting aggressive population control) to redefine or eliminate words like "marriage", "family" and "motherhood" in international human rights documents. During the 1990s, such groups attempted to use UN conferences as off-shore manufacturing sites for the creation of new norms, far from democratic accountability and public scrutiny.

2.3 Creation of Relations of Kinship

Perhaps no field of family law was marked by more dramatic developments in the latter part of the 20th century than that governing the creation of relations of kinship. First, the concept of illegitimacy was abolished in practically all legal systems through legislation, court decisions or constitutional provisions. Then, advances in biological science made it possible for the first time in history for paternity to be proved with certainty in nearly all cases. No sooner did that happen, however, than the whole concept of filiation was put in question by new reproductive technologies such as artificial insemination, in vitro fertilization, and embryo transfer (even posthumous procreation has become possible through the use of frozen sperm and embryos). These practices not only break the link between sexual relations and procreation, but often also sever the relation between biology and parenthood¹⁴. It is now possible

Rees v. United Kingdom, ECHR 0009532/81 (1986); Cossey v. United Kingdom, ECHR 00010843/84 (1990).

^{13.} Frette v. France, ECHR 00036515/97 (2002).

M.-T. MEULDERS-KLEIN, Procréations médicalement assistées: à qui appartient l'enfant?, in Actes des Journées Strasbourgeoises de l'Institut Canadien d'études juridiques supérieures 1996, Editions Yvon Blais, Québec 1997, 61-82.

for several different persons to have a plausible claim to being "parents" of the same child: the genetic parents (who provide the sperm and egg), the gestational (surrogate) mother who carries the child to birth, and the individual or couple that intends to raise the child.

On the horizon are still more profound changes, as these technologies (where legally allowed to do so) move beyond their original purpose of providing children for infertile couples to include more ambitious aims, such as producing children free of certain defects, and in some cases, producing a child of the desired sex or a child to serve as an organ or bone marrow donor for a sibling. The ever-expanding ability to exercise control over the processes and "products" of human reproduction, and the commercialization of those processes, will affect the very meaning of childhood and parenthood in ways that are difficult to foresee¹⁵.

2.4 Marginalization of Children in an Adult-Centered World

If one considers the implications for children of the changes in family law that took place in the affluent countries of Europe and North America in the late 20th century, the outlook is troubling. The law has increasingly ratified many changes in the sexual mores and marriage behavior of large numbers of adults that have transformed the experience of childhood in ways that would have been unimaginable in former times. In the contest between the age-old idea of marriage as an institution mainly for the procreation and raising of children and the idea of marriage as primarily for the benefit of the adult individuals involved, the law increasingly weighs in on the side of individual adults.

The consequences for the children upon whom the human future depends have been drastic: millions of children have been lost to abortion, and an unprecedented proportion of children are spending all or part of their childhoods in fatherless homes, often in poverty. Femaleheaded families created by divorce, desertion, or single parenthood now constitute the bulk of the world's poverty population. As for intact child-raising families, their standard of living is generally lower than that of childless households, especially if the mother stays home to care for the children.

See F. FUKUYAMA, Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution, Farrar, Straus & Giroux, New York 2002.

In sum, the affluent western nations have been engaged in a massive social experiment, an experiment that has opened many new opportunities and freedoms to adults, but one that has been conducted at the expense of children and future generations.

With declining birth rates, political obstacles to a more child-centered family policy increase. Children are less visible in many societies; adults are less likely to be living with children; and neighborhoods less likely to contain children. As the proportion of childless households grows, the culture becomes ever more adult-centered, and the general level of societal concern for children declines. Political support for measures that might address the needs of child-raising families becomes more difficult to rally, in part because policy-making elites in modern societies are disproportionately composed of men and women who are either childless or who see little of their children. As the old saying goes, "Out of sight, out of mind".

3. Divergences within a Common Horizon

There are significant differences among western systems. Nevertheless, the overall direction of change in western family law has been broadly similar everywhere, and most of the differences seem to be differences of degree. It is worth noting, however, that the changes described here tended to originate, and to take extreme forms, in the Nordic countries, the United States and England. The United States, in particular, is set apart by its relative lack of stringency in assuring either public or private responsibility for the increased cost of caring for dependents associated with changing patterns of family behavior¹⁶. In the Nordic countries, the state has assumed much of this cost, while the Romano-Germanic systems are more vigorous in enforcing family support obligations.

With the globalization of many aspects of American culture, especially American ideas about rights, it may be important to try to understand why the U.S. model diverges in several respects from both the Nordic and the continental European approaches to family law. One might start with the observation that the "story" about family life encoded in American family law is recognizably related to other American

^{16.} See, generally, Why the American Difference?, in GLENDON, Abortion... cit., 112-142.

stories about self-reliance, individual liberty, and tolerance for the great cultural diversity that is so characteristic of contemporary U.S. society. There seems to be little recognition as yet that, at some point, a society where the legal system gives highest priority to individualistic values will have to come to terms with a larger and larger proportion of the population who put those values above all others, even in family life.

Why the American difference? Modern ideas about individual liberty found hospitable soil quite early in England where free markets in land, the loosening of the connection between family and land, and social mobility based on wealth all emerged sooner than on the European continent. The English also made an early break with a religion whose individual members are conceived of as forming one mystical body, replacing Catholicism with various belief systems that stress the individual and downplay the role of mediating structures.

As for the English colonies that became the United States, there were even fewer obstacles to the spread either of the idea or the practice of individualism on the new continent. A certain restlessness and root-lessness accompanied the westward expansion, and by the early nine-teenth century, the ideal of the free, self-reliant, self-determining individual was so pervasive as to astonish a foreign observer like Tocqueville. In a country where, as he observed, "neither law nor custom holds anyone in one place", individualism was bound to take a somewhat different form than it did in countries where most people still lived their entire lives within a relatively short radius from their birthplace¹⁷.

One of Tocqueville's rare misjudgments was to overestimate the power of the American family to resist the dis-integrating forces that were already at work in nineteenth-century American society. He believed that American women (as the main teachers of children and keepers of orderly, peaceful homes) would play a key role in transmitting the republican virtues of selfrestraint and concern for the common good, thus moderating the effects of individual greed, selfishness, and ambition. The fact is, however, that family solidarity in the U.S. began to erode much earlier than is generally supposed. American divorce rates in the "good old days" of the early twentieth century were already at least double, and often triple or quadruple those of any European country at that time¹⁸.

^{17.} A. DE TOCQUEVILLE, Democracy in America, Doubleday Anchor, New York 1969, 537.

^{18.} United Nations Demographic Yearbook 1968, United Nations, New York 1968, Table 34.

Some of the differences between common-law and civil-law norms affecting the family seem to have been influenced as well by different types of linkage with political theory. The Anglo-American legal tradition has, to a great extent, absorbed the Hobbesian myth of man in the state of nature as an isolated, self-interested creature of fear and desire, engaged in a perpetual state of war with everyone else, and driven into political society only for the sake of self-preservation. This myth, subjected to devastating critique by Rousseau and others, did not find a parallel reception in continental legal systems where the break with classical political theory and traditional Judaeo-Christian views of man was less radical.

Then, in the late nineteenth century, the American legal system welded John Stuart Mill's powerful formulations about individual liberty to its embedded image of the person as essentially solitary. As Dicey recounts in his lectures On Law and Public Opinion in England, the essay On Liberty "appeared to thousands of admiring disciples to provide the final and conclusive demonstration of the absolute truth of individualism, and to establish on firm ground the doctrine that the protection of freedom was the one great object of wise law and sound policy"19. Mill's essay (which had more influence on American than on English law) set forth the now-familiar principle: "The only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilised community, against his will, is to prevent harm to others"20. Mill's definition of "harm" was very narrow: he made it clear that by "harm" he meant only direct and immediate harms, thus placing out of bounds any restrictions on liberty based on the probability of adverse indirect or long-term effects. Another striking defect of his famous essay is its failure to consider the cumulative effects of individual choices made by large numbers of people. He did not foresee that life-styles that once were permissible or affordable only to the wealthy or to artists would one day be democratized, and what effect that would have on society as a whole.

Mill's essay On Liberty was enthusiastically embraced by key American legal figures like Supreme Court Justices Oliver Wendell Holmes Jr. and Louis Brandeis. Their judicial opinions provide sobering illustrations

A.V. DICEY, Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England During the 19th Century, 2nd ed., Macmillan, London 1952, 183.

J. STUART MILL, On Liberty, in ID., Utilitarianism, Liberty and Representative Government, Dutton, New York 1951, 85, 95-96.

of how the law simplifies and reshapes ideas in the process of incorporating them into its own framework. As Mill's thoughts found their way into legal discourse, several of his nuances were ignored. For example, it is now quite forgotten that Mill's prime examples of improper grants of liberty were drawn from family relations, e.g., "[M]isplaced notions of liberty prevent moral obligations on the part of parents from being recognised, and legal obligations from being imposed, where there are the strongest grounds for the former always, and in many cases for the latter also"21. Mill even believed that the right to marry properly could be subordinated to the obligation to pay child support: "The laws which, in many countries on the Continent, forbid marriage unless the parties can show that they have the means of supporting a family, do not exceed the legitimate powers of the State: and whether such laws be expedient or not (a question mainly dependent on local circumstances and feelings), they are not objectionable as violations of liberty"22. As for divorce, although Mill held that, in principle, one ought to be free to dissolve a marriage at will, he conceded that reliance by one party might change this, and that the interests of children must at least be a factor, if not a bar.

With Mill's own specifications of limits mostly forgotten, the essay On Liberty gave impetus to a great expansion of the notion of individual rights in Anglo-American political and legal theory. For Hobbes only life itself, and for Locke only life, property, and a limited concept of liberty were rights, secure as such from the state. But Mill's claim was that a much larger area of human conduct and opinion should be free from both governmental interference and the "soft tyranny" of popular censure. In the United States, these ideas filtered down into popular culture, and legitimated crucial steps in American constitutional law, giving us the "marketplace of ideas", the "clear and present danger" test, the notion of the consenting adult, and "the right to be let alone", which later became the "right of privacy"²³.

Naturally, the legal systems of the European continent were also strongly influenced by modern concepts of individual rights. But rights language, like other languages, has different dialects²⁴. In the Romano-

^{21.} Ibid., 219-220

^{22.} Ibid., 220.

^{23.} GLENDON, Abortion... cit., 123-24.

^{24.} ID., Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse, Free Press, New York 1991, x-xiii.

Germanic legal traditions, the rights mode of discourse has been modulated to some extent by vestiges of classical and Judeo-Christian notions of man and society. The civil law systems have balanced the emphasis on individual liberty with more attention to social context and individual responsibility. The difference in emphasis is subtle, but its spirit penetrates every detail of the respective legal systems.

At the heart of the difference is a somewhat different concept of human personhood. In legal systems on the French and German model, the image of the person as a free, self-determining individual is tempered by an understanding of man as a being constituted in part by and through his relations with others, e.g., the famous statement of the German Constitutional Court that, "The concept of man in the Basic Law is not that of an isolated sovereign individual; rather the Basic Law has decided in favor of a relationship between individual and community in the sense of a person's dependence on and commitment to the community, without infringing upon a person's individual value" The individual is envisioned as situated within family and community; his rights are viewed as inseparable from corresponding responsibilities; and liberty and equality are seen as coordinate with solidarity. Though personal values are regarded as higher than social values, they are seen as rooted in them.

That more nuanced understanding of the legal subject pervades court decisions, statutes, social programs, and constitutional texts. For example, the German Constitution gives primacy in Article 1 to the protection of human dignity. Then, in the following articles, it protects a series of individual liberties, and commits the state to protection of marriage and the family. Similarly, the Preamble to the French Constitution provides that "The nation ensures to the individual and the family the conditions necessary to their development". In such documents, the very words "liberty" and "equality" thus resonate quite differently than within the eighteenth–century U.S. Constitution which is silent both on the subject of the family and on social welfare.

Although the definitions of "marriage" and the "family" are now hotly contested in Europe as in the United States, the presence of specific family protection language in many European constitutions (and in international human rights instruments) still helps to encourage the for-

^{25.} Investment Aid Case, 1954 Bundesverfassungsericht 7.

mation and maintenance of explicit family policy. In the United States, by contrast, there is little explicit family policy at the state or federal level. American family policy is implicit, contained in the details of tax law, employment law, pension and insurance law, social welfare and social security law, and so on. And because it is implicit, it is largely unexamined, and its implications for family life are insufficiently aired and discussed.

Yet another difference between laws affecting the family in the United States and continental Europe concerns the treatment of economic dependency. This is too vast a subject to treat adequately here, but it should be noted that the earlier and more expansive development of the welfare state on the Continent was due, to some extent, to the fact that courts in European countries did not have the power to strike down social legislation as unconstitutional. In the same years when the foundations of the welfare state were being laid in late nineteenth-century France and Germany, the United States Supreme Court was invalidating even modest worker protection laws as violations of constitutional property and contract rights. It was not until the Depression era of the 1930s that the U.S. Supreme Court finally began to uphold labor laws and social security measures.

4. RETHINKING FAMILY POLICY

In the wake of the social and legal revolutions sketched above, it seems evident that among the most pressing issues for family policy are those arising from the impaired ability of families to socialize the next generation of citizens, and the diminished capacity of the family, of government, and of the mediating structures of civil society alike to furnish care for the very young, the frail elderly and other dependents. All societies, including the advanced welfare states, still rely heavily on families for the socialization and care of the young, the elderly, the sick, and the severely disabled. But the capacity of families to perform these functions has been dramatically reduced everywhere. In particular, no society has found a substitute for the care, services and support formerly furnished by the unpaid labor of women. Changes in family structure, in turn, have weakened neighborhood life and the mediating institutions of civil society, social systems that once helped to support and sustain families even as they themselves were once supported and sustained by mar-

riage-based families and volunteer work by women. Frayed connections in one social system have led to unraveling in other systems, and welfare states have been pushed to the edge of crisis.

The same forces that have promoted the rise of the ideal of the free rights-bearing individual have fostered attitudes that make it hard to design and implement family policy, or indeed any policies that look to the long-term common good. In fact, many of the developments that have weakened legal and social family ties are unintended consequences of freedoms that modern men and women prize. No one, for example, wants to roll back the clock on women's rights, but the ideas about women's rights that are now predominant in law were framed with little attention to the needs and desires of women who accord priority to child-raising and who do not accept socialization of child care as a solution. The challenges are thus formidable: How can society take account of children's needs (and the preferences of most mothers) while still providing equal opportunities to women? How can society respond to the needs of persons in broken or dysfunctional families while strengthening, or at least not undermining, the stable families upon which every society depends for the socialization of its future work force and citizenry? How can policy makers develop an adequate response to families currently in distress while attempting to shift probabilities so that fewer families will find themselves in distressed circumstances in the future? When do the advantages for individuals of unprecedented freedom in family matters begin to be outweighed or nullified by the social costs of the cumulative effects of individual choices on social and family life? What makes these dilemmas especially difficult is that their resolution often involves finding a just balance among competing goods.

As Tocqueville foresaw long ago, a certain carelessness about the future appears when the links between generations are broken: "Not only does democracy make men forget their ancestors, but it also clouds their view of their descendants and isolates them from their contemporaries. Each man is forever thrown back on himself alone, and there is danger that he may be shut up in the solitude of his own heart" As he predicted, that mentality has made it difficult for democracies to make and implement long-range plans.

^{26.} DE TOCQUEVILLE, Democracy... cit., 508.

Certainly that seems to be the case with family policy today which, more often than not, emerges from scrambles for entitlements among interest groups rather than from deliberation about the common good. As the proportion of child-raising households declines in the liberal democracies, the priorities of other segments of the population, single or childless adults and the elderly, tend to predominate. To cast the problem in terms of the "crisis of the welfare state" already accepts the flawed premise of the prevailing social-democratic approach: that the state can and should be primarily responsible for the care of dependents.

But what would a better family policy look like? What realistic alternatives are there to the libertarian and statist approaches? We are invited to consider whether the family should or could be treated as a social and legal subject in itself within the framework of subsidiarity (properly understood), rather than merely as a collection of rights-bearing individuals. That idea immediately encounters the problem of the definition of the family.

So far as family law is concerned, one way of characterizing the trends of the past forty years would be as a steady diminution of legal reinforcement of the bonds among family members, a process spurred on by various interest groups with overlapping agendas. This is the crucial question: "Is it possible to reach a definition of the family that is useful for family policies and that can be, if not unanimously, at least largely shared?". One might start by observing that within contemporary legal systems, the term "family" is often employed with different meanings in different legal contexts. A "family" member, for example, may be defined broadly to include unmarried cohabitants where the issue is one of succession to a rent-controlled tenancy, but more narrowly where classification for purposes of immigration is concerned, and still differently in the context of determining who is entitled to inherit a decedent's estate.

Very tentatively, and from the perspective of what might be politically feasible, I would suggest the following three propositions for discussion:

1) The family form that state and society have the greatest interest in promoting is that which provides optimal conditions for child-raising and thus is most important for the common future: the stable child-raising household with a married mother and father present. If this is correct, it is appropriate to single out for encouragement and preferential treatment married couple households where children are being or have been raised, just as it is appropriate to give special treatment to vet-

erans and others who made sacrifices for the common good. This family type may be the best candidate for "treatment as a social and legal subject" with rights that are inherent in it as a relational system.

- 2) Society and the state also have an interest in other households where children are being raised, but here the interests are of a different kind: the social interest in providing all children with the best possible life-chances and the social interest in responding to the needs of the disadvantaged. But these social goals must be pursued without encouraging the proliferation of sub-optimal arrangements. If this is correct, it is appropriate to single out some non-marital child-raising households for special assistance.
- 3) State and society have little interest in households, marriage-based or not, where children are not being, and have not been, raised. This suggests that perhaps marriage in and of itself should not automatically entitle the spouses to the same benefits accorded to married persons who are raising or who have raised children. That is not to say that society has little interest in encouraging marriage. Quite the contrary: married couples child-raising or not model the family-type in which society has the highest interest in promoting, and they serve as linch-pins for the "armies of compassion" upon which state and society depend in a myriad of ways.

In conclusion, the present legal ordering of the family is composed of the accumulated accidents and inventions of the past. It now appears that the layers that were added in the late twentieth century rested on many questionable assumptions and entailed many unintended adverse consequences, not only for dependent family members, but for the social fabric as a whole. We are now in the process of adding a layer that will reflect whatever intelligence we are able to bring to bear on the difficult issues that confront our societies. How, one wonders, will future generations judge our contributions?

Sommari

Il saggio di Mary Ann Glendon esamina in primo luogo gli effetti sulla vita familiare della rivoluzione demografica che si è verificata alla fine del ventesimo secolo nelle società occidentali, passa poi ad analizzare alcuni trend recenti e particolarmente significativi sulla considerazione della famiglia nei sistemi giuridici. La studiosa americana mette in luce anche alcune importanti differenze sul tema della famiglia tra sistema legislativo anglo-americano e romano-germanico. Infine offre

MARY ANN GLENDON

un contributo personale al chiarimento di questioni scottanti affermando che lo stato e la società devono promuovere la forma familiare (coppie sposate costituite da un uomo e da una donna) che potenzialmente garantisce le condizioni migliori per la crescita dei figli e per il futuro della società.

L'essai de Mary Ann Glendon examine en premier lieu les effets sur la vie familiale de la révolution démographique qui s'est vérifiée à la fin du vingtième siècle dans les sociétés occidentales. Elle analyse ensuite quelques tendances récentes plus particulièrement significatives sur la manière dont est considérée la famille dans les systèmes juridiques. Elle met en lumière certaines différences importantes sur le thème de la famille entre le système législatif anglo-américain et romain-germanique. Pour terminer, Mary Ann Glendon offre une contribution personnelle pour éclaircir les questions rebutantes. En effet, elle affirme que l'état et la société doivent promouvoir la forme familiale (couples mariés constitués d'un homme et d'une femme) qui garantissent potentiellement les meilleures conditions pour la croissance des enfants et le futur de la société.

La soggettività ("anche" sociale) della famiglia: come poterla osservare e quale significato attribuirle

RICCARDO PRANDINI *

1. L'emergere del tema nella dottrina sociale della Chiesa: la famiglia come sorgente e origine della socialità

Il tema della soggettività della famiglia, ma come si vedrà anche della soggettività della "società", comincia a diventare un tema di riflessione pubblica in un particolare periodo della storia occidentale, in particolare europea. Come sempre la contestualizzazione delle idee è molto rilevante per comprenderne il significato. Il termine e l'argomentazione nascono in ambito cattolico, precisamente per opera del "genio" teologico-filosofico di Papa Giovanni Paolo II: non che prima non esistessero, ma non erano temi centrali o, se lo erano, erano espressi con altri termini e con altre finalità. La soggettività sociale della famiglia diventa un tema rilevante quando comincia a risultare evidente che la cultura e le prassi che la relegavano ormai nella sfera del "privato", ne stavano influenzando il senso spostandolo sempre di più verso una zona residuale e adiaforica dell'autocoscienza storica dell'Occidente. La famiglia diventava sempre più un fatto di scelta privata, socialmente e politicamente neutrale, non meritoria di particolari aiuti. In altri termini la famiglia stava diventando, da istituzione sociale che era, un mero "arrangiamento" individualistico.

Docente di Sociologia della famiglia presso l'Università di Bologna.

È con l'Esortazione Apostolica Familiaris consortio del 1981 che il tema comincia a diventare un pilastro della predicazione papale. L'Esortazione succede al Sinodo dei Vescovi del 1980 dove la situazione della società occidentale, ma pure dell'intero Globo, e della sua famiglia era stata analizzata con particolare preoccupazione. Il momento storico, così si legge, è quello dove la famiglia è oggetto di numerose forze che cercano di distruggerla o di deformarla. In causa c'è, come sempre, la dignità della persona umana "fatta a immagine e somiglianza di Dio Amore". È proprio quando diventa chiaro che la morfogenesi della società "umana" non può più essere data per scontata, quando società e umanesimo cominciano davvero a potersi separare (la separazione intellettuale era stata incubata da qualche secolo, ma solo ora davvero la società poteva "ricostruire" la famiglia su basi artificiali), emerge il tema della soggettività sociale della famiglia e poi della società stessa.

Nella Familiaris consortio il tema è sviluppato solo dopo che si sono analizzate le luci e le ombre della famiglia nella contemporaneità (Parte prima), dopo che si è chiarito il disegno di Dio sul matrimonio e sulla famiglia (Parte seconda), dopo che nei primi due paragrafi della Parte terza, se ne sono esplicitati i compiti. È appunto nel terzo paragrafo – il primo era dedicato alla formazione di una comunità di persone e il secondo al servizio alla vita – che si tratta della "partecipazione (della famiglia) allo sviluppo della società", cui seguirà il paragrafo dedicato alla partecipazione alla vita e alla missione della Chiesa. Siamo perciò al cuore dell'argomentazione, dove la famiglia è concepita come "compito" cristiano per l'edificazione della società. Al n. 42, il matrimonio è classicamente definito come principio e fondamento dell'umana società e quindi la famiglia è considerata la sua cellula fondamentale. Ne consegue che la famiglia è quella relazione sociale che genera la società e così si giunge a specificarne il suo molteplice compito "pubblico".

Essa è definita come il costante fondamento della società, mediante il suo servizio alla vita (compito procreativo); dalla famiglia nascono i cittadini e in essa vengono socializzati alle virtù sociali (compito educativo); la famiglia perciò, in quanto tale, non si rinchiude in se stessa, ma si apre alle altre famiglie e alla società (compito sociale). Al n. 43 si sottolinea come la relazione familiare è guidata dalla legge della "gratuità" e che ciò rappresenta il suo primo contributo alla società. È definita come lo strumento più efficace d'umanizzazione e personalizzazione della società, contro le sempre più possibili derive spersonaliz-

zanti e massificanti. Al n. 44 viene introdotta anche la funzione "politica" della famiglia, quella di associarsi con altre famiglie per compiere opere di servizio a chi è bisognoso, per organizzare il "dovere" dell'ospitalità, ma anche per esprimersi in forma di interventi politici, per esempio a sostegno di buone leggi o in critica a quelle ritenute cattive. Naturalmente, prosegue il ragionamento, essendo la famiglia in sé apertura all'altro, prima di tutto alla vita e all'ospitalità, essendo generatrice di società, allora la società stessa (in primo luogo quella politica), dovrà riconoscerle il dovuto in termini di diritti e doveri che le sono consequenziali. Di qui l'importanza del principio di sussidiarietà che diverrà, nel decennio successivo, la leva per argomentare il ripensamento dell'organizzazione politica. In altri termini, pur senza usare il termine, si riconosce che la famiglia ha una sua soggettività, che nel suo normale ciclo di vita acquisisce un senso anche "sociale"; le istituzioni pubbliche devono riconoscere tale soggettività e i diritti che le pertengono.

Questo primo denso nucleo dottrinario rispecchia tutta l'antica dottrina cattolica sulla famiglia, ma allo stesso tempo la vivifica con una particolare "creatività" teologica e sensibilità sociale. La famiglia è per sua natura essere-per-l'accoglienza, la sua legge è quella dell'Ospitalità; è relazione di apertura al futuro, generatrice di "bene" non solo privato, tensione verso il legame e l'alleanza; produttrice di civiltà dell'Amore. Le sue qualità specifiche in quanto relazione sociale, il basarsi su una donazione completa tra i coniugi e l'operare sulla base della reciprocità per "dare vita", ne fanno un perfetto paradigma d'ogni altra relazione sociale generatrice di socialità. La famiglia è la norma del sociale, se con questa affermazione si intende dire che ne è il "metro": è la "misura" di ogni altra relazione produttiva di bene-essere. Se così è, allora la famiglia è continuamente "creatrice" di società, non la società creatrice di famiglie come oggi accade attraverso il diritto: quindi fons et origo di ogni possibile e futura generazione di socialità rispettosa dell'"umano". La famiglia, così viene significato, sarà sempre con noi almeno finché vi sarà una società rispettosa della persona umana e di essa ne costituirà la "misura". L'immagine della sorgente di socialità, da cui continuamente sgorga relazionalità, è l'aspetto più importante del discorso anche perché oggi le altre fonti di socialità sono in crisi, vanno esaurendosi (si pensi alla politica, all'economia, alla sfera della comunicazione, etc.). La diagnosi è chiara: deficit da socialità. Lo studioso americano Robert Putnam, negli Usa, ne ha fatto un campo di

ricerca specifico (e un business) che va sotto il nome di "crisi del capitale sociale".

Sarà qualche anno dopo, nel 1991, con la Lettera Enciclica Centesimus Annus - dopo il crollo del Muro - che Giovanni Paolo II estenderà l'idea di soggettività anche alla società stessa nel suo complesso. Proprio quando il progetto moderno del comunismo (così come quelli del fascismo, del nazismo e di tutti i totalitarismi del XX secolo), progetto di una società senza Dio (e per certi versi senza famiglia) viene storicamente sconfitto, la riflessione sulla soggettività della società è ripresa e ulteriormente elaborata. Si tratta di un passaggio rilevante perché chiarisce che la "de-soggettivizzazione" del sociale è possibile anche dopo il comunismo e l'epoca dei totalitarismi politici. Ora la de-soggettivizzazione è prodotta in modi diversi, attraverso lotte culturali, la tecnologia, il diritto, l'organizzazione dell'economia, etc., ma non è meno pervasiva. Al n. 46 si legge che un'autentica democrazia necessita di condizioni che permettano la promozione sia delle singole persone, mediante l'educazione e la formazione ai veri ideali, sia della "soggettività" della società, mediante la creazione di strutture di partecipazione e di corresponsabilità. Qui al centro del discorso sta la società con le sue istituzioni, di cui va sempre rigenerata la propria soggettività per evitare che inaridiscano in strutture di mero potere, basate su un individualismo egoista. Per superare l'individualismo si richiede un impegno di solidarietà e di carità che inizia proprio all'interno della famiglia. Di nuovo questa è concepita come fonte e sorgente di "socialità", ma non rimane sola in questa continua lotta di rigenerazione. Al n. 49 si afferma che

oltre alla famiglia, svolgono funzioni primarie e attivano specifiche reti di solidarietà, anche altre società intermedie. Queste, infatti, maturano come reali comunità di persone e innervano il tessuto sociale, impedendo che scada nell'anonimato e in un'impersonale massificazione, purtroppo frequente nella moderna società. È nel molteplice intersecarsi dei rapporti che vive la persona e cresce la 'soggettività della società.

Il discorso è chiaro. La società ha una sua "soggettività", non è mera struttura o rete "neutra", non è un mero conduttore di informazioni, scambi, beni, etc. La relazione sociale, qui sta il punto, non è un "tubo" asettico dove tutto può passare. La relazione sociale ha una sua struttura, una sua logica, sue proprietà e poteri emergenti, sui generis, che vanno rispettati se si vuole una società dell'umano. La relazione sociale deve essere configurata in modo tale di adeguarsi, rispecchiare, rispettare la dignità

dell'uomo, convogliando significati specifici attraverso legami peculiari che sempre siano capaci di far "fiorire" le persone. Per fare un esempio. Una relazione pedofila, sia per i significati che trasmette sia per il legame che instaura, non è una relazione "umana": è disumana e disumanizzante. Ma gli esempi non riguardano solo casi tragici: anche una relazione di lavoro "mobbizzante", una relazione intima solo "strumentale", un legame politico "mafioso", etc. sono esempi di relazioni sociali disumane. Per poterle giudicare così, cioè come disumane, serve un criterio di giudizio, una norma: quella della "soggettività" del sociale, rappresentante un suo modo d'essere peculiare (un modus essendi), che respinge tutto ciò che tende a disumanizzare l'uomo.

La riflessione di Giovanni Paolo II sulla soggettività della famiglia, trova poi la sua sintesi più compiuta, nel capolavoro Lettera alle famiglie del 1994. Sintesi di una intera vita di catechesi sulla famiglia e di riflessioni teologiche e pastorali, è in essa che il Papa sviluppa genialmente il tema. L'attacco è straordinario: come l'Io della persona (la sua soggettività intima, la sua peculiare identità) si auto-percepisce massimamente nella preghiera (cioè quando si pone in relazione con Dio), così anche la famiglia, "chiesa domestica", si percepisce, prende coscienza di se stessa in quell'atto. La famiglia «non è soltanto la 'cellula' fondamentale della società, ma possiede pure una propria peculiare soggettività» (n. 4). La famiglia è infatti l'espressione più originale e originaria della natura sociale dell'uomo (n. 7). È una comunità di persone per le quali il modo proprio di esistere e di vivere è la comunione: è communio personarum, relazione primigenia tra un Io e un Tu, tra un marito e una moglie che si donano completamente; è co-munus, dono reciproco irreversibile, responsabilità per l'altro. Questa comunità evolve, nel suo tipico ciclo di vita, verso una comunità, un Noi dove vengono generati i figli, il bene comune della relazione. È la prima «società umana» che diventa comunità di generazioni. La famiglia è una comunità di relazioni interpersonali particolarmente intense: tra coniugi, tra genitori e figli, tra generazioni. La famiglia è il primo Noi dove ciascuno è un Io e un Tu (reciprocamente) e dove ciascuno è per l'altro, con l'altro, dall'altro e verso l'altro: il marito per la moglie (e viceversa) i genitori per i figli (e viceversa), i generanti per i generati (e viceversa), etc.

Al n. 15 viene esplicitato il fatto della soggettività: «La famiglia realizza, innanzitutto, il bene dell'"essere insieme", bene per eccellenza del matrimonio (di qui la sua indissolubilità) e della comunità familiare». La famiglia è un essere-insieme. Lo si potrebbe definire, inoltre,

come bene della soggettività. La persona è, infatti, un soggetto e tale è pure la famiglia, perché formata da persone che, strette da un profondo vincolo di comunione, formano un unico soggetto comunitario. Ecco allora svelato il punto: la relazione familiare è un "soggetto" comunitario, un Noi, composta dalla relazione tra le relazioni tra i sessi e le relazioni tra le generazioni. Da qui i suoi diritti e doveri, da qui la sua natura specificamente sociale e, soprattutto, la sua continua capacità di "soggettivizzare" un sociale che tende invece alla disumanizzazione. Proprio in tal senso acquisiscono significato le indicazioni e le speranze di "familiarizzare" il più possibile le altre relazioni sociali: quelle lavorative, politiche, educative, etc.

2. Come può la sociologia aiutarci a comprendere la soggettività (sociale) della famiglia?

2.1 La famiglia come fatto sociale: alla ricerca di una ontologia del sociale

Come si può osservare la soggettività della famiglia, quando si usano gli strumenti della sociologia e non quelli della teologia o della Dottrina sociale della Chiesa cattolica? In primo luogo bisogna porsi dal suo punto di vista, per così dire "internamente", seguendone la genesi e lo sviluppo lungo il suo ciclo di vita. Ciò è possibile solo se si intende la famiglia come una relazione sociale peculiare, un modo specifico di dare significato ai legami interpersonali e di configurarli in un certo modo, che emerge dall'unione di due persone (di sesso diverso) per poi sviluppare mediante la (possibile) generazione. La famiglia emerge dalla necessaria relazione tra due relazioni sociali: quella tra i sessi (attraverso il patto coniugale) e quella tra le generazioni (patto intra e intergenerazionale). Ovunque dalla relazione tra due persone nasca un neonato, là la società richiede una genealogia, un modo specifico d'istituire socialmente quell'evento naturale. In tal senso potremmo definire la famiglia come una "istituzione naturale". Questa duplice relazione genera una soggettività emergente che non è la mera giustapposizione o addizione o sommatoria delle soggettività dei suoi membri (che pure esistono e persistono alla relazione stessa modificandola e venendone a loro volta modificate).

All'uomo occidentale, dopo qualche secolo d'individualismo, appare difficile comprendere la soggettività della famiglia perché abituato

ad attribuire questa proprietà emergente ai soli individui (o a corpi individuali, o a menti, o a nessi neuronali? Il processo di riduzione dell'umano va avanti nei laboratori e nelle università di tutto il mondo fino a mettere in discussione l'idea stessa di soggettività). In realtà anche laddove si parla di soggettività di un individuo, si sta parlando di un fatto emergente dalla relazione dell'individuo biologico, con i suoi ambienti naturali, pratici, sociali e trascendenti. La soggettività, il subjectum, ciò che sta sotto a certi fenomeni osservabili (decisioni, emozioni, ragionamenti, azioni, etc.), ciò che permane oltre la molteplicità delle sue estrinsecazioni visibili, il punto di riferimento capace di dare senso alle esperienze e alle azioni, non è qualcosa di "semplice". S'individua il soggetto di un'esperienza o di un'azione, quando si vuole indicare chi ha causato qualcosa o a chi ne è capitata un'altra. Chi sta sotto alla manifestazione di un evento? Chi lo causa? Chi lo subisce? A questa domanda risponde la "soggettività". Senza di essa vivremmo in un mondo privo di senso "umano", perché non potremmo attribuire a nessuno azioni ed esperienze: non potremmo mai sapere chi è che agisce/patisce. Ma come si fa ad attribuire una soggettività a un "Noi", ad un attore non individuale? Lo si può fare solo "metaforicamente", come quando si parla di come un'"azienda" si muove sul mercato? In realtà occorre saper predicare la soggettività a delle relazioni. Le relazioni tra i coniugi, tra i genitori e i figli, tra i fratelli e le sorelle, tra i parenti, elaborano una loro soggettività peculiare. Ma cos'è quella soggettività, è pre-data o si forma nel tempo?

Questa domanda presuppone già un modo peculiare di prepararsi a dare una risposta. Ci si chiede infatti quale sia la realtà soggettiva della famiglia, cosa essa è dal punto di vista sociologico. Per rispondere alla domanda occorre elaborare una vera e propria "ontologia" del sociale. Bisogna teorizzare che la "realtà" là fiuori è ontologicamente stratificata. Per noi ciò significa che: 1) la famiglia, proprio essa e non i membri individui che la compongono e neppure il concetto che la esprime, è qualcosa, è un "ente" con una sua modalità ontologica d'esistenza peculiare, diversa dal "pensiero" che la concepisce e dal tipo di "materia" che accoglie la sua forma; 2) e lo è dal punto di vista del sociale: la famiglia può essere qualcosa anche dal punto di vista psicologico, filosofico, storico, culturale, teologico, biologico, etc., ma deve avere anche una sua realtà sociale. E qui non si deve trattare sclo di distinzioni analitiche di un'unica realtà sempre possibile altrimenti. Si tratta proprio di "cose diverse", di strati della realtà oggettivi. Esiste un "fatto sociale"

che si chiama famiglia. In caso contrario avremmo un continuum di materialità che il pensiero "taglia" a piacimento, ad uso della specializzazione delle scienze. Ma la famiglia non è una "cosa" tangibile. Se dico che quella persona "ha" una bella famiglia, non gliela posso chiedere in prestito e portarmela nella borsa per farvela vedere. Al massimo posso portarvi a "casa" di quella famiglia e farvi vedere come i suoi membri la "vivono" mediante le loro reciproche relazioni.

2.2 L'ontologia stratificata e le proprietà emergenti del sociale: la logica della causalità, dell'autonomia e della pre-esistenza

Il realismo sociologico elabora una "ontologia dell'emergenza", sottolineando l'importanza delle proprietà emergenti sia al livello della struttura sociale (PES) e culturale (PEC), sia dell'agire personale (PEP), ma le considera proprie degli strati di realtà in questione e quindi distinte e non riducibili l'una all'altra. Esso teorizza un "dualismo analitico" (qui analitico significa che vi è sempre interdipendenza) perché ritiene metodologicamente importante per l'analisi sociologica, separare agire e struttura, pur sapendo che in ogni istante sono in atto insieme (ma non sono la stessa cosa). Non si tratta dunque di un dualismo filosofico, perché le proprietà della società emergono solo dall'attività delle persone ed esercitano i loro poteri solo se mediate dalle proprietà emergenti delle persone (il senso continuo di sé, l'autocoscienza, l'intenzionalità, la riflessione, il pensiero, etc.)¹. La società è quindi proprio una "realtà emergente" che esiste in virtù di relazioni, sebbene non tutte le relazioni diano vita a società (per esempio la relazione personale col trascendente non dà vita a un nesso "sociale", così come neppure la relazione diretta della persona con la natura o con se stesso).

La realtà è uno "spazio" stratificato che contiene livelli ontologici diversi. La società costituisce solo uno strato della realtà, caratterizzato da proprietà emergenti strutturali e culturali sui generis. Gli esseri

^{1.} Il concetto di emergenza denota quindi tre differenze specifiche: "1) le proprietà e i poteri di alcuni strati sono anteriori a quelli di altri strati, proprio perché questi ultimi emergono dai primi con il passare del tempo; l'emergenza ha bisogno di tempo in quanto deriva dall'interazione e dalle sue conseguenze, che necessariamente avvengono nel fluire del tempo; 2) una volta che tale emergenza ha avuto luogo" (M. ARCHER, La morfogenesi della società, FrancoAngeli, Milano 1997, 25).

umani costituiscono uno strato ontologicamente diverso della realtà e possiedono poteri e proprietà personali (PEP), quali il pensare, il deliberare, l'intendere, etc., anch'essi sui generis che non sono attribuibili alla società (che, appunto, non pensa, non delibera, non intende, etc.). Il quadro è completato dallo strato della realtà naturale, la cui esistenza è auto-sussistente e indipendente (ma alterabile) dall'agire e dal pensare umano, e da una realtà trascendente che è sia auto-sussistente sia inalterabile. Le diverse proprietà emergenti che qualificano questi strati hanno uno status ontologico "pieno". Il loro criterio d'esistenza non è dato dalla percezione empirica, bensì dalla causalità. Il realismo perciò non si definisce come empirismo: anzi proprio i "nessi costanti", le covarianze regolari osservabili empiricamente, vengono considerate come mere generalizzazioni empiriche, certamente osservabili, ma non indicanti alcun vero potere causale che rimane invece invisibile all'epistemologia humeana che permea le scienze sociali.

Le proprietà e i poteri sociali sono realtà sui generis, cioè di tipo particolare; sono realtà diverse da quelle individuali, pur non essendo generate dalla società intesa come un "super ente". Le proprietà emergenti e i poteri sociali sono generati dalle attività degli esseri umani, ma una volta istituite (e in certe condizioni) vanno considerati causalmente efficienti, autonomi e preesistenti (le qualità dell'emergenza). I poteri sociali sono emergenti esistenziali e non aggregazioni o combinazioni o sommatorie. In questa teoria non vi è spazio per il dualismo filosofico perché: 1) le strutture emergono dalle attività delle persone e 2) esercitano i loro effetti solo se mediate attraverso l'attività delle persone (PEP). L'emergenza di un X dai suoi elementi costitutivi (ma non "ultimi") A, B, C, N e dalle loro relazioni interne necessarie (e non esterne e contingenti) genera una proprietà emergente (che è a sua volta una proprietà relazionale) che ha la proprietà generativa di modificare i poteri dei propri elementi e di esercitare su di essi un potere causale. Per esempio l'idrogeno e l'ossigeno, che presi in sé sono altamente infiammabili, se posti in una certa relazione formano l'acqua, che spegne il fuoco. Per esempio la "famiglia Rossi", emerge dalle relazioni tra Giorgio e Maria (marito e moglie), Filippo e Caterina (i figli), Pierina e Sergio (i nonni che vivono in casa). Le relazioni di quella famiglia dipendono dalle personalità dei suoi membri che agiscono, ma allo stesso tempo emergono come realtà sui generis che hanno il potere di modificare quelle stesse identità (da qui la tipica osservazione che sposandosi o diventando genitori, si cambia).

2.3 La famiglia come relazione sociale emergente dalle relazioni tra i sessi e le generazioni

La grande sfida del realismo sta nel mostrare che le categorie stanno negli oggetti e non solo nei soggetti che cercano di conoscerli. Nel nostro caso gli "oggetti" – (non le cose) ciò verso cui rivolgiamo la conoscenza - che formano la famiglia sono peculiari relazioni tra persone (presenti o assenti fisicamente, addirittura vive o morte: dipende). Queste relazioni sociali, possiedono degli apriori materiali, causali, formali e assiologici che vincolano l'interpretazione. Sono le relazioni ad avere proprietà sui generis: la relazione tra medico e paziente, tra marito e moglie, etc., è "fatta" in un certo modo che può variare nel tempo e tra società diverse, ma che contiene proprietà e poteri inemendabili con un fiat e se le si vuole mantenere intelligibili. Se deve esserci una relazione tra medico e paziente, sempre dovrà esserci qualcuno che sa curare e qualcuno che deve essere curato. L'ontologia del sociale non è però quella della fisica (classica e newtoniana, quella presa da Kant come paradigma della realtà): sarebbe insensato, dopo aver visitato le sedi fisiche delle biblioteche, dei dipartimenti, del rettorato, etc., che ci si chiedesse ancora dov'è l'università: così come sarebbe ridicolo richiedere una tac al cervello per capire cosa è un fidanzamento, oppure chiedersi dov'è la famiglia dopo aver passato una giornata al mare con il padre, la madre e i loro figli. Lo stesso risultato comico lo si otterrebbe se, fotografando le stesse persone, ci si chiedesse poi dov'è davvero "la" famiglia: "qui vedo solo un uomo, una donna e due bambini: potrebbe dirmi dov'è la famiglia?".

A prescindere da come essa sia storicamente emersa per la prima volta dalla interazione umana, la famiglia – una volta istituita socialmente quale relazione di piena reciprocità tra i sessi e le generazioni – acquisisce i suoi poteri e le sue proprietà necessarie e complementari, diventa un simbolo culturale e una istituzione sociale relativamente autonoma dagli individui e da ciò che essi pensano. Due individui (devono essere due nelle culture monogamiche, non sposati con altri, maschio e femmina, orientati a condividere una vita insieme, aperti alla generatività, etc. – tutte proprietà necessarie e complementari della relazione familiare, che anche il diritto poi istituzionalizza), una volta sposati non possono più immaginare di essere solo amici poiché emergono PES e PEC che, in relazione ai loro progetti, li abilitano e li vincolano a vivere in un "certo" modo e non in un altro: quello familiare. Il fatto interpersonale e poi "sociale" di aver formato una famiglia, retro-agisce causalmente sul modo di pensare,

di stare insieme, di stare in mezzo ad altri, di prendere decisioni, di quelle due persone. Ora esse sono un Noi. In altri termini la famiglia che si è formata acquisisce una nuova qualità, quella di essere una soggettività sui generis. Per comprendere sociologicamente le azioni di quei soggetti occorre allora vederli entro il quadro della loro familiarità.

In altri termini i "fatti" sociali sono di natura relazionale: pur dipendendo dalle persone, esercitano un'influenza indipendente sulle loro attività perché (in certe situazioni da spiegare) vengono a relazionarsi in maniera tale da produrre qualcosa di persistente e causalmente efficiente. I poteri causali strutturali e culturali sono sempre mediati dall'essere umano, altrimenti rimangono solo come dispositivi di stoccaggio della cultura (per esempio una lingua che nessuno parla più) e come istituzioni sociali "vuote" (il ruolo di padre come autorità ultima della famiglia): tolti gli individui, non rimane la società, bensì solo dispositivi di memoria (di "iscrizione") che non possono esercitare i loro poteri su alcunché. Siamo sempre costretti a usare verbi transitivi (vincolare, abilitare, condizionare, influenzare, spingere, manipolare, etc.) e ciò significa che quei poteri non esistono "in sé e per sé", ma solo in relazione a qualche progetto umano. In altri termini le PES e le PEC possono attuarsi solo in relazione a un terzo tipo di proprietà emergenti: le proprietà emergenti personali (PEP).

L'emergere della famiglia come fatto sociale, sta nell'esigenza stessa di un particolare tipo di relazione che deve rendere possibile la piena ed equa reciprocità fra i sessi e le generazioni. Non è perciò un caso se la relazione uomo-donna che può dar vita a un figlio venga istituita mediante una cerimonia pubblica che attribuisce precisi diritti e doveri ai coniugi e ai genitori, mentre una relazione uomo-donna di amicizia non sia per nulla giuridicamente regolata in quanto tale, ma si lasci che siano le stesse persone a regolarla informalmente (il che non significa che ne possano nascere conflitti ancora più distruttivi che quelli possibili in un matrimonio in crisi).

3. La soggettività della famiglia e la sua specificazione sociale: un cammino morfogenetico che segue il suo ciclo di vita

Torniamo ora alla soggettività della famiglia. A mo' d'esempio prendiamo come si genera una famiglia, nel suo tipico ciclo di vita odierno. In primo luogo dobbiamo avere un uomo e una donna, con le loro caratteristiche personali già date (biologiche, psicologiche, sociologiche,

etc.), con le loro storie di vita, con la loro identità personale e sociale, che si incontrano e provano interesse l'uno per l'altra. Cominciano a frequentarsi, in un certo modo, e a "piacersi". Infine giungono ad innamorarsi. È già cominciata la loro relazione che è fatta di scoperte, di conoscenza reciproca, di dialogo, di frequentazione, di progetti, etc. Qui siamo al momento in cui l'idea di coppia emerge, dove nasce il "Noi" che in ogni istante i due sono. Essi non si percepiscono più come semplici "simpatizzanti", ma come una vera coppia, cioè come un modo di stare in relazione che ha già cominciato ad elaborare le proprie proprietà e poteri emergenti che trascendono le due personalità individuali. Nello spazio-tempo specifico del Noi, della coppia, agiranno ed esperiranno in maniera differente da come farebbero se fossero soli. La loro specifica identità personale, interagendo con quella del partner, dovrà adeguarsi alla nuova relazione e trovare un suo modo di espressione peculiare. Per tale motivo ognuno dei partner sarà diverso da come sarebbe se non avesse quella relazione. Man mano che la loro relazione prosegue, cominciano a rendersi conto delle loro peculiarità personali, di essere un certo tipo di individui, con peculiari interessi, passioni, modi di essere e di fare. Provengono infatti da un loro percorso di vita precedente. La "coppia", il modus vivendi che stanno elaborando e che cerca di adeguare relazionalmente le due personalità comincia ad essere percepita come un "Noi stessi", una comunione di persone. È un tipo d'emergente esistenziale che retroagisce sulle due personalità, trasformandole mentre loro cercano di trasformare il Noi. Questo "Noi stessi" può soddisfare l'uomo e la donna sotto certi aspetti e deluderli per altri. I due possono allora impegnarsi per cercare di modificare alcuni aspetti della loro relazione, possono progettarsi come una coppia diversa, cercare di migliorarsi. Tutto questo lavorio, la possibilità di cambiare insieme, di costruire un "Noi" migliore e più adeguato alle loro esigenze, avviene attraverso il dialogo e la vita di coppia. Attraverso il dialogo la coppia ha la capacità di: 1) discernere tra i progetti che vuole raggiungere, le priorità che vuole darsi, il modo di convivere che vuole adottare, etc. Qui la coppia nel presente, il "Noi" attuale, prende in considerazione i "Noi" futuri che potrebbe diventare e riflette sui costi e sulle opportunità dei cambiamenti. Il Noi presente si chiede: cosa faremo se dovesse accadere X?; cosa facciamo adesso? Ci fermiamo o proseguiamo? etc.; 2) scegliere su quali progetti, interessi, premure del "Noi" impegnarsi. Qui la coppia proietta scenari futuri diversi, soppesa le possibilità, i pro e contro, fino a fare una scelta; 3) dedicare se stessi al tipo di impegni e di cose che stanno a cuore, che sono stati scelti. Attraverso il dialogo di coppia, che a sua volta può avere modalità espressive diverse (più o meno paritario, più o meno intimo, più o meno condiviso, più o meno emotivo, etc.), il Noi attuale mette in atto le azioni e le esperienze per diventare il Noi futuro che vuole essere, per adeguare il presente all'immagine di coppia che si vuole essere. È così che la coppia acquisisce una sua specifica soggettività, diversa da quella di tutte le altre coppie. Ogni coppia "personalizza" il modo di essere coppia; ogni famiglia il modo di essere famiglia. Si ribadisce così che la famiglia è una, ma il modo di fare-essere famiglie è molteplice.

Naturalmente se la storia della coppia andrà avanti, essa arriverà a doversi decidere se sposarsi o meno. Che lo faccia o no, questo modificherà il suo senso del "Noi" e il dialogo di coppia dovrà farsi carico di questa trasformazione: la loro relazione cambierà, ora sono coniugi, e così le loro responsabilità. Se arriveranno figli, ciò avrà importanti influenze sul modo in cui il "Noi" si penserà e vivrà, diventando una comunità di persone che ora sono in relazione di genitorialità, figliolanza, etc. In ogni momento si esprimerà la soggettività della famiglia, come modo proprio di progettare, affrontare, gestire, in quanto "Noi" questi eventi. La soggettività di quella famiglia si predicherà quindi delle relazioni che la compongono. Il soggetto di quelle decisioni saranno, per così dire, le relazioni tra i membri della famiglia.

Proviamo, per esempio, a capire perché un padre lascia o meno un certo tipo di lavoro per farne un altro. Lo capiremo solo se sapremo osservare la soggettività della sua famiglia, cioè la relazione che egli ha con la moglie e con i figli, il loro modo di dialogare, le priorità attribuite ai fatti della vita, etc. Forse non cambierà lavoro perché dovrebbe allontanarsi troppo dai figli e dalla moglie e ciò cambierebbe la sua relazione in peggio. Oppure lo farà perché la famiglia ha bisogno di più soldi e quindi è disposta a sacrificare la qualità delle sue relazioni per un certo periodo. Se il padre prende la decisione da solo, senza dialogare con la moglie e i figli (se abbastanza grandi), o non esiste più il Noi o la soggettività (della famiglia) è fatta in modo tale da poterlo permettere (per esempio si tratta di un Noi dove ognuno può prendere le decisioni da solo e poi comunicarle all'altro: si tratta chiaramente di qualcosa di molto improbabile, ma possibile, in una vita di coppia). Moltissime delle decisioni prese da membri della famiglia – cosa comprare, quanto spendere, dove andare in vacanza, a quale scuola iscrivere i figli, se fare un alto figlio, quali ambienti frequentare, se iniziare un nuovo hobby,

chi frequentare insieme e da soli, come educare i figli, che relazione avere con le famiglie di origine, etc. - sono comprensibili solo se si conoscono/comprendono le relazioni tra di loro. D'altra parte in ogni famiglia vi sono spazi lasciati all'individualità, così che il padre potrà dedicarsi una volta alla settimana al "calcetto", la madre al bridge con le amiche, i figli alle uscite serali, ma tutto ciò dovrà essere "mediato" mediante il dialogo familiare. Ogni famiglia ha così una sua soggettività, un suo modus vivendi che la distingue dalle altre. Ci sono famiglie (e non i singoli membri) simpatiche o antipatiche, attive o passive, coese o lasche, stabili o instabili, cooperative o non cooperative, resilienti o meno, più o meno accoglienti, generose, spendaccione, vacanziere, scontrose, chiuse, aperte, dialoganti, educative, etc. Quando nel modo di dire usuale diciamo "ma guarda che bella famiglia quella di X", oppure "è veramente una famiglia bizzarra", o "è una famiglia davvero cristiana", stiamo indicando proprio questa soggettività. L'aspetto più interessante è che la soggettività di una famiglia può rivelarsi molto differente dalla soggettività dei suoi membri. Vi sono coniugi che presi singolarmente sono aperti e molto comunicativi, ma quando stanno insieme diventano più chiusi e silenziosi (e viceversa) e quando sono insieme in pubblico tornano ad essere aperti: vi sono persone che si "illuminano" solo quando sono con i figli piccoli; padri e madri che in gioventù sono stati molto libertari e che ora, come genitori, sono invece molto "normativi". Coniugi che insieme riescono ad affrontare le avversità più critiche, ma che da soli vanno subito in crisì, etc. La relazione familiare davvero ha una sua soggettività che retro-agisce sulla personalità dei suoi membri, acquisisce una sua memoria e diventa un modo specifico di rispondere alle sfide dell'ambiente. Questo fatto è ancora più chiaro quando osserviamo i figli: spesso con i genitori sembrano fatti in un modo; se li osservate con gli amici o da soli sembrano altre persone. Tutto dipende da come la relazione familiare riesce a abilitare o meno (limitare) le qualità personali dei figli.

Il processo che abbiamo mostrato non ha mai termine e si esprime attraverso cicli morfogenetici. Una volta che un "Noi" ha acquisito una sua prima forma di soggettività, cioè ha svolto il ciclo dal quadrante 1 a quello 4 (fig. 1), il processo re-inizia dal punto 2, cioè da cosa la coppia è diventata durante la sua storia. Per esempio dopo 10 anni di matrimonio e due figli, una famiglia entra in "crisi" (appunto: si dice che "è la famiglia a essere in crisi"). Questa crisi ci dice di una distanza molto elevata tra ciò che la coppia è diventata (quadrante 2) e ciò che vor-

rebbe essere (quadrante 3). Se la coppia è ancora vitale, attraverso il dialogo, proverà a trasformarsi, a cambiare in meglio cercando nuovi stimoli, scegliendo nuovi interessi, modificando il proprio *modus vivendi*. Troverà nuovi impegni, nuove responsabilità, nuovi modi di stare insieme; i coniugi proveranno a parlarsi di nuovo, a correggere le loro individualità, a stare di più con i figli, etc. Così "personalizzeranno" in modo diverso il loro essere un Noi, una famiglia.

Ancora qualcosa deve essere detto a riguardo del quadrante 4. Una volta che il Noi familiare si è costituito come soggettività propria, una volta che ha stabilito un proprio modus vivendi, può dirigere il proprio interesse alla sua soggettività sociale. Questa può essere intesa almeno in due modi. 1) In primo luogo con soggettività sociale si intende che le relazioni che vivificano la famiglia, non hanno una rilevanza solo privata, interpersonale. L'essere-insieme della famiglia è la "palestra" della socialità, la sua fonte e origine. La società non può rimanere indifferente alla relazionalità tipica della famiglia, al suo modo d'essere specifico, ai beni che essa continuamente genera quale soggettività. In tal senso, allora, "sociale" sta a significare che il modus vivendi familiare, la sua specifica soggettività relazionale, è radice di ogni relazionalità sociale. In termini sociologici si dice che la famiglia è una relazione sociale primaria. 2) In secondo luogo si intende la soggettività sociale come il modo che il Noi ha di includere tra i suoi impegni, tra i suoi progetti di vita e le sue premure, anche un aspetto sociale, per esempio associarsi con altre famiglie per fare azioni comuni, lottare per i diritti della famiglia, far parte di un gruppo di auto-aiuto, dedicare tempo come famiglia – agli altri bisognosi, impegnarsi in politica, etc. Una famiglia può essere perciò più o meno "socialmente" orientata, più o meno pro-sociale. Può avere una soggettività sociale più o meno spiccata.

Come si osserva nella figura 1, esiste inoltre una vera e propria grammatica della famiglia collegata allo scorrere del tempo. La famiglia come soggettività (anche sociale) ci parla sempre di una provenienza da (di una dipendenza da qualcuno, da una storia, da una tradizione, etc.), di un agire per gli altri (l'agire in famiglia è sempre una libertà per l'altro, non dall'altro), con gli altri (non è possibile "fare" famiglia senza essere insieme al proprio coniuge e figli) e a favore degli altri (la relazione familiare è sempre verso qualcuno, a favore dell'altro). La figura 1, esprime anche questa temporalità – da/con/per/a favore – che scorre dal passato, al presente e sempre verso un futuro generativo.

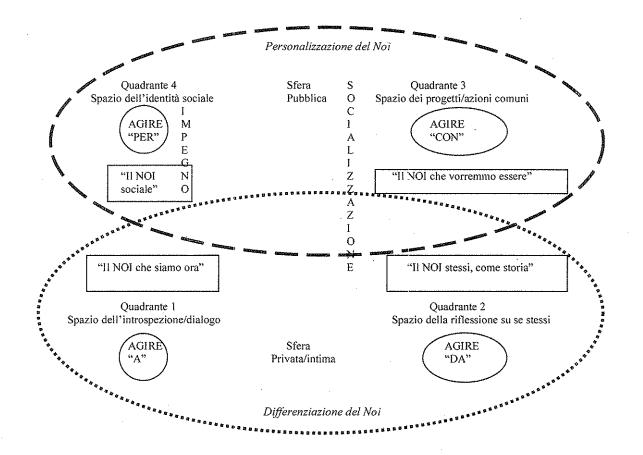


Fig. 1. La morfogenesi della soggettività della famiglia

Possiamo esprimere l'idea di soggettività della famiglia e di soggettività sociale della famiglia, anche con il concetto di "famiglia come capitale sociale" (per i suoi membri e per gli altri). In altri termini più una famiglia è capace di elaborare una sua specifica soggettività e di qualificarla come sociale, più è capitale sociale per i suoi membri ed anche per i terzi.

In specifico per C.S.F noi intendiamo una specifica qualità delle relazioni che costituiscono, "fanno", una famiglia. La famiglia è considerata come un sistema di relazioni che eccedono le interazioni contingenti tra gli individui. Il C.S.F. è così considerato una proprietà delle relazioni e non degli individui: è una proprietà emergente e sui generis delle relazioni familiari, la loro dimensione generativa di legami sociali affidabili e continui basati sui mezzi di scambio generalizzati simbolicamente del dono e della reciprocità. Tale proprietà relazionale sui generis è definita nei termini di: 1) un legame strutturale; 2) una referenza simbolica; 3) un effetto di reciprocità derivante dalla relazione (effetto emergente e non addittivo delle relazioni). Nel caso specifico si tratta di saper osservare la specifica qualità della relazione familiare. Per i membri della famiglia essa è (non ha) C.S. se le relazioni che la distinguono sono: 1) strutturalmente capaci di connettere con continuità ogni membro con gli altri membri (densità delle relazioni); 2) simbolicamente definite in termini di sostegno gratuito reciproco; 3) capaci di generare configurazioni relazionali affidabili che permettono la creazione e la distribuzione di beni relazionali (a sostegno dei processi di "fioritura" delle singole personalità appartenenti alla famiglia).

Queste qualità della relazione familiare che costituiscono il C.S.F. sono ipotizzate essere in una correlazione positiva con la generazione di legame sociale cioè con l'attitudine a: a) partecipare alla vita sociale (attraverso attività civiche), b) aprirsi alla cooperazione con estranei (attraverso la partecipazione alla vita associativa), c) generare beni relazionali primari e secondari (aiuti interni ed esterni alla famiglia) e, infine, d) generare nei membri della famiglia aspettative di fiducia.

SOMMARI

Riccardo Prandini's essay shows the family's social subjectivity as emerging from the necessary relationship between the relationship of the sexes (the conjugal bond) and that of the generations (the intra- and inter-generational bond). This twofold relationship generates an "emerging" subjectivity - not a mere juxtaposition or addition

of its members' individual subjectivities (which still exist and remain in the actual relationship by modifying it and being modified by it). In order to define the social subjectivity of the family Prandini advocates a social "ontology" based on the assumption that reality is ontologically stratified. This means that even sociologically and not only psychologically, philosophically, historically, culturally, biologically, etc. - the family (in itself, not to be confused with its individual members) is something, an "entity" with a distinct ontological mode of existence, other than the "thought" by which it is conceived and the type of "matter" by which it is received as a form.

L'essai de Riccardo Prandini montre que la subjectivité sociale de la famille émerge de la relation nécessaire entre deux relations sociales: celle entre les sexes (à travers le pacte conjugal) et celle entre les générations (pacte intra et inter-générationnel). Cette double relation génère une subjectivité "émergente" qui n'est pas la simple juxtaposition ou l'addition des subjectivités de ses membres (qui cependant existent et persistent à la relation même en la modifiant et venant elles-mêmes modifiées). Pour définir ce qu'est la subjectivité sociale de la famille, Prandini retient nécessaire d'élaborer une «ontologie» du social en théorisant la réalité ontologiquement stratifiée. Cela signifie que la famille (en elle-même et non pas ses membres pris singulièrement), est quelque chose également du point de vue sociologique — et non seulement psychologique, philosophique, historique, culturel, biologique etc. La famille est un «être» avec sa modalité ontologique d'existence particulière, diverse de la pensée qui la conçoit et du type de «matière» qui accueille sa forme.

Bibliografia di riferimento

ARCHER, M., La conversazione interiore, Edizioni Erickson, Trento 2006.

ID., Essere umani, Marietti, Genova-Milano 2007.

DONATI, P., Manuale di Sociologia della famiglia, nuova edizione, Laterza, Roma-Bari 2006.

KELLERHALS, J.- WIDMER, E.D.- LEVY, R., Mesure et démesure du couple. Cohésion, crises et résilience dans la vie des couples, Payot, Paris 2004.

PRANDINI, R., La famiglia italiana tra processi di in-distinzione e di ri-distinzione relazionale. Perché osservare la famiglia come relazione sociale "fa" la differenza, in DONATI P. E COLOZZI I. (a cura di), Il paradigma relazionale nelle scienze sociali, il Mulino, Bologna 2006, 115-157.

Rappresentazioni culturali della famiglia contemporanea

LORENZA GATTAMORTA '

Se si pensa a certe rappresentazioni della letteratura europea tra Settecento e Ottocento si può notare che l'arte, come spesso accade, sia stata profetica rispetto alla successiva riflessione sociologica, nel descrivere il movimento moderno della famiglia verso l'individualità. In particolare, il nuovo ruolo che nella famiglia progressivamente assume l'individualità femminile è bene anticipato e rappresentato, per fare solo qualche esempio, da Madame Bovary di Flaubert o da Una casa di bambola di Ibsen, dove si trovano alcuni dialoghi che all'epoca risultarono rivoluzionari. Basti ricordare uno scambio di battute tra Nora e Helmer in Una casa di bambola:

Helmer – Così sei pronta a tradire i tuoi doveri più sacri? [...] Quelli che hai verso tuo marito e i tuoi figli.

Nora - Ne ho altri non meno sacri.

Helmer - Non è vero. Di quali doveri parli?

Nora – Dei doveri verso me stessa.

Helmer - Prima d'ogni altra cosa, tu sei sposa e madre.

^{*} Docente di Sociologia dei processi culturali presso l'Università di Bologna e di Famiglia e cultura contemporanea presso l'Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Sezione centrale, Roma.

Cfr. W. LEPENIES, Le tre culture. Sociologia tra letteratura e scienza, il Mulino, Bologna 1987.

Nora - Non credo più a questi miti. Credo di essere anzitutto un essere umano, come lo sei tu... o che almeno devo sforzarmi di diventarlo².

Già da questo breve dialogo emerge che la dinamica dell'individualizzazione può intaccare, non solo la famiglia che diventa una monade chiusa rispetto al resto della società, ma gli stessi componenti della famiglia nella loro identità più profonda. È come se l'io di Nora rivendicasse una identità staccata dal proprio genere e dicesse: "Io sono io e solo dopo sono donna (sposa e madre); tu sei tu e solo dopo sei uomo (marito e padre)".

Nel presente saggio si intende analizzare in modo critico le principali rappresentazioni sociologiche che nelle ultime due decadi circa, a livello internazionale, sono state date della progressiva individualizzazione che sembra investire le relazioni familiari nelle società occidentali³. Le teorie sociologiche considerate saranno quelle che autorevoli studiosi da Giddens a Beck, Bauman, Luhmann, de Singly, Théry, fino a Kaufmann - seppur in modo diverso hanno elaborato: è la famiglia come tale ad essere scossa al suo interno dalla radicalizzazione del movimento moderno verso l'individualità, nulla può più essere dato per scontato, i rapporti sentimentali e familiari sono sempre più esposti alla possibilità di essere "disdetti" purché venga rispettata l'unica norma su cui si basano, che consiste nel far emergere un sé più autentico e libero di quello sociale. Ciò che una volta era una "biografia normale" (o almeno tale era rappresentata) si sta sempre più trasformando in una "biografia della scelta" – dove la soggettività è intesa come apertura di possibilità – o in una "biografia a rischio" : "individualizzazione delle situazioni e dei processi di vita significa dunque che le biografie diventano autoriflessive; la biografia prescritta socialmente si trasforma nella biografia che è – e continua ad essere – auto-prodotta"5.

^{2.} H. IBSEN, Una casa di bambola, in Drammi, vol. I, Milano 1966, 52.

Il saggio riprende, con ulteriori specificazioni, le riflessioni elaborate in L. GATTAMORTA, "Famiglia e individualizzazione nella teoria sociologica contemporanea", in Sociologia 1 (2006), 53-65.

U. BECK, I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione, il Mulino, Bologna 2000, 6.

^{5.} ID., La società del rischio, Carocci, Roma 2000, 195. Sul valore sociologico delle autobiografie e più in generale delle storie di vita, si veda il volume collettaneo curato da R. CI-PRIANI, La metodologia delle storie di vita. Dall'autobiografia alla life history, 3a ed., Euroma, Roma 1995. È interessante notare che la storia dell'autobiografia come genere letterario anticipi in qualche modo il processo di individualizzazione. L'evoluzione del genere auto-

Secondo Anthony Giddens, se il primo nucleo delle trasformazioni dell'intimità, alle quali le donne hanno contribuito in misura fondamentale, va identificato nella nascita dell'amore romantico che presupponeva una forte asimmetria nella coppia e una soggezione domestica delle donne⁶, il fenomeno più rilevante nelle società occidentali contemporanee è invece rappresentato dalla possibilità della "relazione pura", una relazione affettiva basata sulla parità sessuale, sentimentale ed emozionale. Il sociologo inglese interpreta la nuova situazione della famiglia alla luce degli "esperimenti sociali quotidiani", da cui emerge che le relazioni coniugali sono sempre più costituite per i vantaggi che ciascuna delle parti può trarre dal rapporto continuativo con l'altra. Una relazione pura si mantiene stabile fintanto che entrambe le parti ritengono di trarne sufficienti benefici, l'unica cosa che conta è "la parità dei conti nel dare e nell'avere". Partendo da questi presupposti, è evidente che si tratta di un tipo di amore fondato sulla forma "privatistica" e artificiale del contratto. Un contratto di questo genere implica innanzitutto un'assenza totale di dono e di gratuità, dimensioni, queste ultime, che, non senza contraddizioni e cadute, sarebbero però in grado di radicare il legame affettivo in un terreno più solido8. La stessa sessualità del soggetto è

biografico può essere descritta prendendo in prestito due metafore utilizzate da M.H. ABRAMS nel titolo di un suo libro *The Mirror and the Lamp*: se, all'inizio del Settecento, in virtù del principio mimetico il soggetto dell'autobiografia (come uno specchio) mostrava soprattutto ciò che aveva in comune con l'umanità, in seguito il soggetto (come una lampada) trae solo da se stesso la fonte della sua luce, quasi a significare l'univocità irripetibile delle singole esistenze e il possesso intimo della verità (cfr. A. BATTISTINI, *Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*, il Mulino, Bologna 1990).

^{6.} Secondo alcuni sociologi contemporanei sottolineano oggi sta invece emergendo una troisième femme che diviene libera non imitando o ponendosi in antitesi con l'uomo ma scoprendo, insieme lui, il proprio "genio femminile". Viene così sottolineata la parità dei sessi, ma anche la loro intrinseca diversità (cfr. G. LIPOVETSKY, La terza donna, Frassinelli, Milano 2000).

A. GIDDENS, La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne, il Mulino, Bologna 1995, 72.

^{8.} Come ha mostrato Godbout il dono è disinteressato (prescinde dalla restituzione), ma non è privo di interesse all'altro perché la sua funzione costitutiva è quella di creare un legame (cfr. J.T. GODBOUT, Lo spirito del dono, Bollati Boringhieri, Torino 1993). Sulla cura come forma particolare di dono nella famiglia si veda D. Bramanti, La cura come forma del dono in famiglia, in G. Rossi (a cura di), Lezioni di sociologia della famiglia, Carocci, Roma 2001, 167-187. Sulle radici fiduciarie dei legami sociali (e nello specifico dei legami familiari) ha riflettuto R. Prandini, Le radici fiduciarie del legame sociale, FrancoAngeli, Milano 1998; Id., "Opening Gift. Offrire la fiducia. Riflessioni sulla possibilità del legame sociale", in Sociologia e politiche sociali 2 (2000), 79-118.

un fattore da contrattare all'interno del rapporto: nella ristrutturazione della sfera intima è centrale ciò che Giddens definisce "sessualità duttile", vale a dire eccentrica, libera dai vincoli della riproduzione, fondata sull'autonomia della persona e non necessariamente orientata alla monogamia e alla stabilità. Vista come una sorta di negoziazione di legami interpersonali tra eguali, l'intimità diventa una vera e propria esperienza di "democrazia", capace di impatto "sovversivo" sul sistema sociale9: il riconoscimento delle diverse tendenze sessuali corrisponde all'accettazione della molteplicità di stili di vita possibili e in ultimo costituisce un atto politico. Sulla scia di Reich e Marcuse, Giddens non nasconde, infatti, di considerare la sessualità un terreno fondamentale della lotta politica e un mezzo per l'emancipazione, ritenendo che una società non repressiva sarebbe quella in cui la sessualità è gradualmente liberata dalle costrizioni, assumendo la fisionomia di una "sessualità duttile generalizzata". A differenza di Reich e Marcuse, però, Giddens ritiene che per portare avanti programmi di emancipazione non sarebbe necessaria una rivoluzione sociale e politica, in quanto sono già in atto processi rivoluzionari nell'infrastruttura della vita privata; inoltre, il significato concreto dell'emancipazione andrebbe inteso non come volevano i pensatori della rivoluzione sessuale, cioè come un insieme di forme di comportamento, ma come "una possibilità di democratizzazione radicale della sfera personale", così che emancipazione sessuale coincida con democrazia sessuale: "la potenziale democratizzazione della vita privata si estende con forza verso i rapporti di amicizia, coinvolgendo in maniera fondamentale i rapporti fra genitori, figli ed altri congiunti"10.

Di fronte alle analisi di Giddens, va riconosciuto che la morfostasi della famiglia non è in sé un ideale: in certi momenti storici, un processo morfogenetico può rivelarsi necessario e anche auspicabile purché rimanga vitale l'intermediazione tra natura e cultura che la famiglia ha il diritto e dovere di esercitare, senza che nessuno dei due termini prenda il sopravvento sull'altro. La tesi di Giddens, rendendo tutto oggetto di contrattazione, sembra invece voler denaturalizzare (nel senso di denor-

^{9.} Similmente Bauman ha osservato che "l'aspetto sessuale dell'identità, come tutti gli altri suoi aspetti, non è dato una volta per tutte, ma deve essere scelto e può essere scartato quando è ritenuto insoddisfacente o non abbastanza soddisfacente. Questo aspetto, come tutte le altre componenti dell'identità postmoderna, è perciò permanentemente indeterminato, incompleto, suscettibile di cambiamento" (Z. BAUMAN, La società individualizzata, il Mulino, Bologna 2002, 289).

^{10.} GIDDENS, La trasformazione... cit., 194.

mativizzare) la relazione affettiva, mostrando che, per dirla con Balzac¹¹, "il matrimonio non deriva affatto dalla natura". È vero che in un'epoca in cui è diventata estranea l'idea di definitività ed è esaltata l'idea di "fallibilità" di tutte le affermazioni umane come condizione sine qua non della libertà, la vita di coppia è sottoposta ad una crescente contrattazione e la definizione stessa di matrimonio diventa negoziabile. In altre parole, se l'istituzione matrimoniale è ridotta sempre di più a relazione pura, cioè non limitata da alcun "residuo di natura", ed è sempre più basata su una negoziazione rivedibile, questo significa che il tentativo di rimuovere ogni limite naturale dall'agire personale sembra essere ormai vicino al proprio traguardo. Nella relazione pura, sebbene implicitamente, sembra però essere ancora operante un residuo normativo nel momento in cui si presuppone che ogni contrattazione è preceduta almeno da una regola: la parità dei conti del dare e dell'avere in termini di felicità individuale. Ogni relazione è in pratica costituita in virtù dei vantaggi che, secondo una logica utilitaristica, se ne traggono, dunque, ciò che di normativo permane è il desiderio di aver vantaggi dalla relazione costituita¹².

C'è poi da osservare, come ha fatto Belardinelli, che la teorizzazione di una sessualità duttile generalizzata che metta sullo stesso piano tutti gli stili di vita semplicemente possibili fa emergere quello che può essere considerato uno dei problemi più spinosi della modernità: la trasformazione del principio dell'uguale dignità di tutti gli uomini – che consiste nell'avere il diritto a vedere riconosciuta la propria specificità, ossia la propria differenza, comunque questa si manifesti – nell'indifferenza crescente rispetto a qualsiasi idea di un bene che possa dirsi comune e, in quanto tale, da promuovere¹³. Lo stato liberale di diritto non può ovvia-

^{11.} H. DE BALZAC, Fisiologia del matrimonio, Einaudi, Torino 1987, 5.

Ciò dimostra che ultimamente anche nella relazione pura esiste un residuo normativo che precede il contratto e si sottrae alla problematizzazione discorsiva: come ha notato Robert Spaemann, "la natura rappresenta quella normalità di base che, a differenza della normalità dipendente dalla cultura, è sottratta non solo di fatto ma anche di diritto alla problematizzazione discorsiva" (R. Spaemann, Per la critica dell'utopia politica, FrancoAngeli, Milano 1994, 195; dello stesso autore si veda anche il volume Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno", Laterza, Roma-Bari 2005, che rappresenta un interessante tentativo di ripensare una ontologia della persona). Sul concetto di "natura", "normatività" e "normalità" nella cultura contemporanea si veda S. Belardinelli, La normalità e l'eccezione, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002 (in particolare le pagine 69-100 specificatamente dedicate alla famiglia).

^{13.} Cfr. S. BELARDINELLI, La comunità liberale. La libertà, il bene comune e la religione nelle società complesse, Studium, Roma 1999.

mente essere uno stato etico, non può pensare di realizzare alcun bene contro la volontà dei cittadini, ma non può nemmeno essere uno stato indifferente o del tutto neutrale di fronte a prese di posizione di carattere etico. Fermo restando il diritto di ogni individuo a decodificare in proprio i valori morali e spirituali, la "nuova forma individualistica della morale"14 che sta emergendo non può esimere veramente la società dall'additare alcuni stili di vita piuttosto che altri, anche perché nel volere essere eticamente neutra la società è alla fine obbligata a compiere una scelta preferenziale, che magari consiste nell'indifferentismo e nel relativismo culturale oppure nel promuovere forme di vita soltanto "ipotetiche" e "contingenti", per usare la terminologia di Luhmann. Infine, occorre notare che Giddens, allorché elabora il modello di vita a due che chiama "relazione pura" e pensa che esso rappresenti anche il modello delle relazioni con gli altri, privilegia la libertà e la domanda crescente di un sé riflessivo, ma dimentica o almeno trascura una dimensione importante che invece evoca in altri contesti: la "sicurezza ontologica". Nel momento in cui la rottura è pensata come possibile Giddens non si domanda come l'angoscia della separazione, che è il contrario della sicurezza ontologica, possa essere controllata¹⁵.

Il rapporto tra processo di individualizzazione e codice istituzionale presenti nella famiglia contemporanea è stato indagato negli anni novanta da Ulrich Beck secondo cui il matrimonio, che un tempo era considerato un'istituzione al di sopra dell'individuo, oggi diventa sempre più un prodotto e una costruzione degli individui che lo contraggono¹6: l'amore moderno cerca sempre di più i suoi fondamenti in se stesso, cioè negli individui che lo vivono, "in questa autofondazione e nella sua decidibilità soggettiva risiede anche una pretesa totalizzante"¹7. Riflettendo sul nesso che nella società contemporanea lega individualizzazione, relazione d'amore e istituzione¹8, l'autore ha anche rilevato che il nuovo ordine individuale del matrimonio non è in realtà unicamente un prodotto degli individui e dei loro desideri, ma è legato a direttive istituzio-

^{14.} BECK, I rischi... cit., 84.

Cfr. F. DE SINGLY, Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien, Colin, Paris 2003, 111-112.

^{16.} Cfr. U. BECK, L'individualizzazione nelle società moderne, in BECK, I rischi... cit., 3-37.

ID., La religione terrena dell'amore, in U. BECK, E. BECK-GERNSHEIM, Il normale caos dell'amore, Bollati Boringhieri, Torino 1996, 219.

^{18.} Cfr. ID., La società... cit., parte II (in particolare si veda il capitolo Individualizzazione, istituzionalizzazione e standardizzazione. Situazioni di vita e modelli biografici, 185-198).

nali e va di pari passo con la standardizzazione di condizioni di vita¹⁹. In questo senso, il matrimonio non è, neppure nella sua versione moderna, un ordinamento individuale, bensì una condizione individuale dipendente da istituzioni. Il fatto che la relazione amorosa incontri sempre meno resistenze nel campo della morale e degli obblighi sociali produce nell'individuo un ripiegamento su se stesso e un processo "autoriflessivo"20 che conduce a situazioni paradossali: "l'amore si trasforma nella quintessenza dell'individualizzazione sociale e contemporaneamente nella promessa di salvare gli individui isolati dal rovescio anomico di questa individualizzazione"21. In altre parole, è proprio l'individualizzazione a generare l'ideale del matrimonio inteso come superamento dell'estraneità che l'uomo sente verso il mondo. In questo modo però l'amore diventa anti-individualizzazione o più precisamente "utopia dell'anti-individualizzazione". Il modello di famiglia descritto da Beck può in questo senso confluire in un "individualismo istituzionalizzato" o "strutturalismo individualistico" appartenente a una semantica che da alcuni è stata definita "confusivo-conflattiva-indistintiva", in base alla quale "la famiglia è vista simultaneamente come una struttura sociale capace di creare l'individuo o come una prassi individuale che genera le strutture cui poi fa riferimento come vincolo o risorsa per ogni ulteriore agire"22.

Tale amore, autofondato e autolegittimato, diventa sul piano operativo la forma dell'autoresponsabilità per eccellenza, una "democrazia radicale a due" espressione che ricorda la teoria di Giddens sulla "democratizzazione radicale della sfera personale". Per Beck, l'unica possibile legge è la legge della mancanza di legge di una soggettività orientata ai

^{19.} Talcott Parsons, a questo proposito, ha parlato di "individualismo istituzionalizzato" (cfr. T. Parsons, Religion in Postindustrial Society, in ID., Action, Theory and the Human Condition, Free Press, New York 1978, 321).

^{20.} La tesi di Beck sull'"autoriflessività" dell'amore non ha lo stesso significato della "riflessività dell'amare" con cui Luhmann intende non un nuovo (storico) stato di fatto, una occasione esoterica riservata solo a pochi, ma "astrattamente, una possibilità per tutti i talenti e tutte le situazioni" (N. LUHMANN, Amore come passione, Laterza, Roma-Bari 1985, 165).

^{21.} BECK, La religione... cit., 246. Sul rapporto tra anomia e individualizzazione si veda anche J.C. KAUFMANN, Ego. Pour une sociologie de l'individu, Nathan, Paris 2001.

^{22.} R. PRANDINI, La famiglia italiana tra processi di in-distinzione e di ri-distinzione relazionale. Perché osservare la famiglia come relazione sociale "fa la differenza", in P. DONATI, I. COLOZZI, Il paradigma relazionale nelle scienze sociali. Le prospettive sociologiche, il Mulino, Bologna 2006, 130.

^{23.} BECK, La religione... cit., 247.

propri bisogni e liberata da tutti i controlli esterni. In definitiva, l'amore rende gli uomini attori in un mondo che altrimenti consisterebbe soltanto di meccanismi, diventa una sorta di religione della soggettività la cui modalità di giustificazione deriva dall'individuo stesso e non da qualche istanza sovraordinata: solo gli innamorati dispongono del diritto di emettere sentenze sul loro amore, questo diritto tuttavia non conosce alcun ordinamento, alcuna procedura, e, in questo modo, alcuna ingiustizia²⁴. Tali osservazioni sono confermate dal fatto che i crescenti casi di divorzio, mentre documentano la fine della famiglia con la forza di sentenze giudiziarie universali, vengono tuttavia messi in scacco dall'alto numero di nuovi matrimoni, i quali testimoniano un'attrazione ancora presente per questa istituzione²⁵. L'idealizzazione della famiglia e il divorzio sono, a ben vedere, due facce di una moderna fede d'amore che abbraccia i mondi della vita liberati dalla tradizione e individualizzati.

Paradossalmente, proprio in un'epoca in cui l'autonomia individuale è sempre più richiesta dal mercato e la famiglia è in crisi, si registra una idealizzazione della famiglia e della convivenza d'amore: "la scoperta è tanto enigmatica quanto paradossale: la distruzione e la divinizzazione della famiglia avvengono insieme" 126. Il matrimonio perde in stabilità ma non in

^{24.} Sul rapporto tra individualizzazione dei rapporti famigliari e giustizia si veda almeno: J. COMMAILLE, Familles sans justice?, Le Centurion, Paris 1982; M.A. GLENDON, The Transformation of Family Law, University of Chicago Press, Chicago 1989; L. BOLTANSKI, Stati di pace. Una sociologia dell'amore, Vita e Pensiero, Milano 2005; M.T. MEULDERS-KLEIN (a cura di), Familles et justice, Bruylant, Bruxelles 1997; V. POCAR, P. RONFANI, La famiglia e il diritto, Roma-Bari, Laterza 2003.

^{25.} Sull'idea del "rimatrimonio" ha scritto pagine di particolare finezza interpretativa Stanely Cavell che in Alla ricerca della felicità. La commedia hollywoodiana del rimatrimonio (Einaudi, Torino 1999) ha indagato lo spessore simbolico di sette famosi film degli anni trenta e quaranta facenti parte di un cinema popolare solo apparentemente d'evasione (Accadde una notte di Frank Capra, Susanna e La signora del venerdì di Howard Hawks, Scandalo a Filadelfia e La costola di Adamo di George Cukor, L'orribile verità di Leo McCarey e Lady Eva di Preston Sturges). Lo studioso di Harvard ha osservato che in quegli anni Hollywood cominciò a rappresentare come modello ideale un nuovo comportamento della coppia dando origine a un nuovo genere cinematografico, quello della "commedia del rimatrimonio", con nuove tipologie di protagoniste femminili costituite da donne forti, sofisticate e indipendenti: mentre la commedia classica rappresentava nel matrimonio il coronamento di un sogno d'amore di un giovane e di una ragazza malgrado le difficoltà esterne, le commedie hollywoodiane degli anni trenta e quaranta rappresentano il raggiungimento della felicità nel momento in cui un uomo e una donna si riuniscono dopo un divorzio o una separazione.

^{26.} Ibid., 221.

attrattiva, diventa necessario come non lo è mai stato prima e allo stesso tempo diventa impossibile: "l'amore è la religione dopo la religione, il fondamentalismo dopo il superamento del fondamentalismo"27. Se all'inizio degli anni ottanta Zweig vedeva nell'unione coniugale l'emergere progressivo dell'individualizzazione e definiva questo processo una "eresia dell'amore di sé"28, una decade dopo Beck, utilizzando una espressione altrettanto suggestiva, ritiene che si stia diffondendo una "religione terrena dell'amore": l'amore diventa il dio del privato, un dio che promette autenticità in un mondo costituito di ruoli, maschere e menzogne²⁹. Anche nel rapporto tra amore e morte, la moderna religione dell'amore è in qualche modo comparabile alle altre religioni. Come tutte le religioni, l'amore non accetta che l'esistenza finisca con la morte. Momenti difficili segnati da morti o da malattie diventano tempi in cui "l'esigenza di senso" della religione terrena dell'amore si fa più simile a quella delle altre religioni: "il guscio della razionalità orientata allo scopo, della carriera, della metodica condotta di vita, almeno per un attimo, allora, si rompe, lascia entrare le domande 'a che fine' e 'perché', che ricevono la loro forza da una comunanza amata, ricordata o di cui si sente dolorosamente la mancanza"30.

Il carattere religioso della fede d'amore si precisa inoltre in alcuni parallelismi con il calvinismo: i seguaci di questa fede, rompendo con la tradizione, erano chiamati ad assoggettare a se stessi tutta la terra per piacere a Dio, similmente la moderna fede d'amore obbliga a tagliare i

^{27.} ID., Libertà o amore. Isolamento, convivenza e contrapposizione dei sessi all'interno e all'esterno della famiglia, in BECK, BECK-GERNSHEIM, Il normale... cit., 26.

^{28.} Cfr. P. ZWEIG, L'eresia dell'amore di sé, Feltrinelli, Milano 1984.

^{29.} L'"idealizzazione", la "divinizzazione" e la "religione" dell'amore di cui parla Beck potrebbero essere lette anche attraverso il concetto di "sublimazione" elaborato da Jacques Lacan. Secondo lo psicanalista francese, la capacità di utilizzare elementi tratti dall'immaginario, dall'ordine simbolico e dalla realtà stessa, per fantasmare la "Cosa", ovvero l'Oggetto in grado di soddisfare il desiderio di assoluto presente in ogni individuo, porta a quel processo di "sublimazione" in base al quale il desiderio si appropria di oggetti che sono in sé parziali e li sublima come pienezza dell'essere. Così facendo però produce soluzioni illusorie che, in ultima analisi, non corrispondono mai a quello che in effetti viene desiderato (cfr. J. LACAN, L'etica della psicoanalisi: 1959-1960, Einaudi, Torino 1994). In questo senso la religione terrena dell'amore di cui parla Beck potrebbe anche essere definita una forma di idolatria o eresia dell'amore, dove con il termine "eresia" (dal gr. hairesis, "scelta") si intende la scelta di una parte per il tutto, così che al particolare viene attribuito un valore assoluto.

^{30.} BECK, La religione... cit., 230.

ponti con la propria famiglia per non tradire la felicità e per appagare se stessi. Ovviamente poiché tra fede e comportamento si annidano sempre contraddizioni e incoerenze. Beck sottolinea che le sue affermazioni si riferiscono essenzialmente al piano della teoria (cioè alla fede d'amore) e non al comportamento che di solito è in contraddizione con essa e che comunque, magari in maniera distorta, ne deriva. Da tutto ciò si deduce che il tipo di amore descritto da Beck non può che vivere un rapporto conflittuale con la famiglia come istituzione: "è come se l'amore reclamasse una sua propria realtà contro la realtà della famiglia e del matrimonio, e contro la persona che esso dovrebbe aiutare a liberarsi e a crearsi un'esistenza effettiva. Chi sacrifica all'amore il matrimonio, la famiglia, i figli, alla fine forse addirittura il benessere di chi gli sta accanto, non commette alcun peccato, ma obbedisce alla legge dell'appagamento, della verità dei sentimenti, dell'autodispiegamento in sé e verso gli altri"31. Talvolta però può anche verificarsi una indesiderata eterogenesi dei fini, può cioè succedere che le nuove forme di relazione d'amore, nel momento in cui cercano di risolvere problemi tramandati da istituzioni preesistenti, ne causano di nuovi³²: da un lato l'individuo diventa maggiormente autonomo e responsabile di se stesso, dall'altro dipende da condizioni che non conosce e non riesce a comprendere completamente. In tali condizioni "la condotta di vita diventa la soluzione biografica delle contraddizioni sistemiche"33.

Molti si chicdono che differenza c'è oggi sul piano sociologico prima che giuridico, tra relazione d'amore istituzionalizzata (matrimonio) e non istituzionalizzata (convivenza). Per rispondere a questa domanda che causa non pochi problemi nel dibattito contemporaneo sulla famiglia, si rivelano particolarmente acute alcune riflessioni di Bauman sui termini "affinità", "consanguineità" e "convivenza". Lo studioso mostra che tradurre il termine tedesco Wahlverwandschaft con "affinità elettiva" è un palese pleonasma dal momento che nessuna affinità può essere non-elettiva, solo la consanguineità è puramente data. Al contempo però il termine tedesco, il cui elemento qualificante è la scelta, tradisce l'ambizione propria di chi stabilisce un legame di affinità, che

^{31.} Ibid., 222.

Cfr. U. Beck, A. Giddens, S. Lash, Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità, Asterios, Trieste 1999, 82.

^{33.} BECK, La società... cit., 197. Cfr. anche U. BECK, E. BECK-GERNSHEIM, Possibilità rischiose. Individualizzazione sociale e forme sociali di vita e d'amore, in ID., Il normale... cit., 9-21.

consiste nell'equiparare tale legame a quello della consanguineità, rendendolo altrettanto incondizionato, irrevocabile, infrangibile. In effetti, quando l'affinità è intessuta nella discendenza diventa indistinguibile dal resto della rete di consanguineità: "l'affinità di una generazione si trasformerà nella consanguineità di quella successiva"34. È questo il motivo per cui, secondo Bauman, in un mondo "liquido-moderno" che aborre tutto ciò che è solido, durevole e che non si presta all'uso istantaneo, la convivenza, meno impegnativa, priva di giuramenti e dichiarazioni solenni, acquisisce l'attrattiva che manca ai legami di affinità: "sulla 'convivenza' non viene gettata nessuna ombra nera di una futura consanguineità, anelata o paventata che sia. La convivenza è a causa di, non al fine di"; l'aggregazione della convivenza e l'aggregazione del sangue sono dunque due universi distinti con un diverso spazio-tempo, con diverse logiche e leggi, "il punto sta nel far trascorrere i giorni come se la differenza non esistesse, e dunque nel rendere la questione irrilevante"35. Per definire il matrimonio, Bauman parte inoltre dalla constatazione che un episodio non è né una conseguenza inevitabile dell'azione che lo precede, né la causa di ciò che ne conseguirà. L'insidia sta tuttavia nel fatto che nessuno può garantire che un evento totalmente episodico non contenga in sé un germe che un giorno potrebbe inaspettatamente provocare ulteriori sviluppi; in altre parole nessun episodio è condannato a priori a restare tale per sempre, e se nessuno episodio è con certezza immune dalle proprie conseguenze allora non è possibile bandire l'incertezza dalla vita dell'uomo. In questa ottica, Bauman definisce il matrimonio "l'accettazione della consequenzialità che gli incontri casuali si rifiutano di accettare (quanto meno una dichiarazione di intenti ad accettarla – per la durata del vincolo coniugale)"³⁶.

^{34.} Z. BAUMAN, Amore liquido, Laterza, Roma-Bari 2004, 41-42.

^{35.} Ibid., 42-43. Sulla sociologia delle emozioni si veda l'antologia curata da J. BARBALET, Emotions and Sociology, Blackwell, Oxford 2002, senza dimenticare il contributo di M. ARCHER, Emotions as Commentaries on Human Concerns raccolto in J.H. TURNER (a cura di), Theory and Research on Human Emotions, Elsevier, Amsterdam 2004. I sentimenti legati all'amore non sono del tutto assenti dall'analisi di alcuni classici della sociologia: basti ricordare le celebri pagine che Simmel dedica alla civetteria, all'amore coniugale e alla fedeltà; quelle in cui Sombart pone l'amore romantico, come forma di legame volta al godimento terreno della bellezza, alla radice della domanda edonistica di beni di lusso che caratterizza la modernità commerciale; o infine il posto che nella sua teoria della civilizzazione Elias attribuisce alla galanteria cortigiana e al mutato rapporto tra i sessi.

^{36.} BAUMAN, Amore... cit., 72.

L'incertezza e il rischio, insiti in ogni relazione d'amore che si impegni ad accettare la consequenzialità che gli incontri casuali si rifiutano di accettare, derivano non solo dal fatto che non è possibile conoscere in anticipo tutte le conseguenze future delle azioni presenti né è possibile individuare (nemmeno a posteriori) tutti gli episodi che le hanno causate, ma dal fatto che la relazione non ha, per Bauman, alcun fondamento razionale e ontologico. Se per Pascal l'amour a ses raisons e per Scheler ha le sue leggi e la sua logica, per il sociologo polacco, l'amore nella società contemporanea è una sorta di firma su un assegno in bianco (similmente, per Beck è l'antagonista della razionalità orientata allo scopo). Sulla scia di Lévinas, Bauman paragona l'altro dell'Eros con "l'alterità totale" dell'avvenire che appunto è ciò di cui non è possibile appropriarsi in nessun modo, qualcosa che all'interno di un mondo dove tutto è presente, non è mai presente. L'amore è uno stampo dell'io etico e della relazione morale: se la ragione è attenta a non valicare i confini dell'ontologico, l'amore punta invece verso il dominio dell'etico; non è l'etica a dover giustificare se stessa nei confronti dell'essere, ma è l'essere che deve dimostrare la sua conformità all'etica, di conseguenza non si può derivare il "dovere" dall'"essere". Per Bauman sembra dunque essere giunto il momento di ripensare il rapporto tra relazione sociale, sicurezza e rischio: "il principale eroe di questo libro - esordisce l'autore in Amore liquido - è la relazione umana, mentre gli altri protagonisti sono uomini e donne, nostri contemporanei, disperati perché abbandonati a se stessi, che si sentono degli oggetti a perdere, che anelano la sicurezza dell'aggregazione e una mano su cui poter contare nel momento del bisogno, e quindi ansiosi di 'instaurare relazioni' ma al contempo timorosi di restare impigliati in relazioni 'stabili', per non dire definitive, poiché paventano che tale condizione possa comportare oneri e tensioni che non vogliono né pensano di poter sopportare e che dunque possa fortemente limitare la loro tanto agognata libertà di... sì, avete indovinato, di instaurare relazioni"37. A causa di questa paura di impegnarsi in relazioni umane definitive, cresce sempre di più l'interesse per relazioni virtuali: a differenza di relazioni, parentele o partnership che implicano un reciproco impegno ed escludono la possibilità di un facile disimpegno e distacco, il termine "rete" indica un contesto in cui è possibile senza difficoltà e con uguale legittimazione entrare e uscire.

Ibid., VI. Sulla dimensione del rischio presente nelle relazioni familiari si veda E. CARRA MITTINI, La famiglia "globale", Franco Angeli, Milano 1999.

Il tentativo di concepire in termini relazionali il fenomeno dell'individualizzazione e l'istituzione della famiglia accomuna alcuni dei maggiori esponenti francesi della sociologia della famiglia – de Singly, Théry, Kaufmann – anche se poi gli approcci si diversificano a partire dal modo diverso in cui interpretano i due poli della relazione: individuo e famiglia³⁸. Per de Singly, il legame tra individualizzazione e famiglia è definito da alcuni elementi distintivi: in primo luogo, la persona è considerata un soggetto fin dalla sua nascita, è se stessa, prima di essere figlio di; in secondo luogo, la relazione con il coniuge prevale su quella con le proprie famiglie di appartenenza, da cui deriva il dovere di amare (la relazione è basata sull'amore e non su un patto tra famiglie); in terzo luogo, la relazione diventa strumento per "conoscere se stessi", pertanto se non risulta più adeguata al vero io e se non si è capaci di tollerare i compromessi inevitabili per tutelare l'unione, è "naturale" metterla in discussione o interromperla; infine, è lo Stato che diventa il garante dell'individuo rispetto alle prevaricazioni del familismo, tipico della società tradizionale. Il centro delle relazioni familiari non è dunque più il noi della coppia, ma l'identità dei due partner, che "usano" la relazione familiare come strumento di autorealizzazione e di produzione dell'identità: le relazioni coniugali svelano reciprocamente l'"io intimo", sono cioè valorizzate non in sé ma per le soddisfazioni che procurano ad ogni membro della relazione stessa. Allo stesso tempo però questo processo non si diffonde a scapito della famiglia³⁹: nella società contemporanea "la famiglia non è scomparsa nella misura in cui gli individui credono che costituisca uno dei mezzi ideali per essere felici, per realizzare se stessi. L'io' la spunta sul 'noi', ma, proprio al contrario, il primo non prevede la scomparsa del gruppo coniugale né del gruppo familiare"40. La famiglia resta al centro dei processi di "rivelazione del sé" in quanto l'identità contemporanea, pur individualizzata, richiede comunque per la propria

^{38.} Riflessioni di vari autori della scuola francese su famiglia e individualizzazione sono state raccolte in F DE SINGLY et al., *Étre soi parmi les autres. Famille et individualisation*, tome 1, L'Harmattan, Paris 2001. Per Giovanna Rossi, l'interpretazione della relazionalità della famiglia proposta dalle recenti riflessioni scaturite nell'ambito della sociologia della famiglia francese può essere considerata un esempio di attualizzazione, sebbene con accenti diversi, dei due assi costitutivi (religo e refero) della teoria relazionale di Pierpaolo Donati. Cfr. G. ROSSI, Definiamo la famiglia, in ID. (a cura di), Lezioni... cit., 32-36.

Cfr. C. CICCHELLI PEGUEAULT, V. CICCHELLI, Les théories sociologiques de la famille, La Découverte, Paris 1998, 108-109.

^{40.} F. DE SINGLY, Sociologia della famiglia contemporanea, Palomar, Bari 1996, 120.

definizione "un certo tipo di relazione con gli altri" Del resto, numerose ricerche empiriche hanno mostrato che "la vita coniugale è più attraente del celibato o della vita solitaria perché la prima dà ai suoi adepti l'impressione di non essere soltanto personaggi pubblici, individui mossi esclusivamente dalla logica dell'interesse e dei rapporti di concorrenza egemoni nella sfera del lavoro. [...] In un mondo in cui la concorrenza fra gli uomini è esasperata, vivere a due diventa una procedura atta a testimoniare che la propria identità non si riduce alla dimensione del valore sociale, ma comprende parimenti altri 'valori' più profondi". Nell'immaginario sociale, la famiglia viene concepita come uno spazio in cui gli individui possono diventare più facilmente se stessi grazie allo sguardo rivolto loro dal partner in quanto non le ricchezze o i capitali posseduti ma "solo l'affetto permette di svelare la vera identità, celata sotto le maschere dei ruoli sociali o occultata dalla logica dell'interesse" del ricchezze del ricchezze o i capitali posseduti ma "solo l'affetto permette di svelare la vera identità, celata sotto le maschere dei ruoli sociali o occultata dalla logica dell'interesse" del ricchezze o i capitali posseduti ma "solo l'affetto permette di svelare la vera identità, celata sotto le maschere dei ruoli sociali o occultata dalla logica dell'interesse" del ricchezze o i capitali posseduti ma "solo l'affetto permette di svelare la vera identità, celata sotto le maschere dei ruoli sociali o occultata dalla logica dell'interesse".

L'identità dei due coniugi è alla fine trasformata dalla vita coniugale che produce quello che si può chiamare "io coniugale" (alcune esperienze, come la scomparsa del coniuge, rivelano a chi resta quanto la propria identità sia stata modificata dall'unione). In questo modo, nel momento in cui la famiglia conserva una sua utilità, quella di aiutare ciascuno alla costruzione della propria personalità autonoma, i vincoli di dipendenza sono insieme necessari e negati finendo per approdare alla "forma ideale di un 'io' in seno ad un 'noi' lieve, di un 'noi' che ha valore soltanto in riferimento alle aspettative dei due 'io' che compongono il gruppo coniugale o domestico"⁴⁴. La credenza nell'autonomia non sopprime il bisogno di avere legami coniugali, rende semmai inaccettabile l'unione qualora questa sia percepita come un ostacolo alla costruzione dell'identità personale e all'unificazione delle proprie contraddizioni interne. In questo senso, per de Singly, l'intimità coniugale non va vissuta come una tirannia, deve invece costituire il luogo ideale in cui è possi-

^{41.} ID., Le soi, la couple et la famille, Nathan, Paris 1996, 13. Sul rapporto tra individualismo e legame sociale si veda anche DE SINGLY, Les uns... cit.

ID., Sociologia... cit., 120-121. Si noti che utilizzando il termine "adepti", anche de Singly, come Beck, vede nel legame d'amore una sorta di religione laica.

^{43.} Ibid., 122. È a tutti noto quanto il sogno dell'autenticità ricorra nei sogni dei partner, personaggi della finzione letteraria nonché in quelli di studiosi. Si veda T.W. ADORNO, Il gergo dell'autenticità: sull'ideologia tedesca, Bollati Boringhieri, Torino 1989; A. FERRARA, Autenticità riflessiva, Feltrinelli, Milano 1998.

^{44.} DE SINGLY, Sociologia... cit., 124.

bile credere che il proprio io sia spogliato dei ruoli sociali e abbia raggiunto una autenticità profonda. Alla fine tuttavia, l'autore giunge alla constatazione che "più forte è l'adesione al sistema di valori che prevede che le relazioni debbano sostenere permanentemente l'individuo in cerca di se stesso, più la coppia è fragile", più aumentano i divorzi45. La famiglia contemporanea sembra inoltre avere alcuni dei tratti, rilevati da Durkheim, che la contraddistinguevano già alla fine dell'Ottocento: "siamo in presenza di una duplice tendenza di fondo che consiste da una parte in una privatizzazione della famiglia frutto di una maggiore attenzione rivolta alla qualità delle relazioni interpersonali, e dall'altra in una 'socializzazione' di tale gruppo dovuta ad un più capillare intervento dello Stato. Durante il nostro secolo, la famiglia è diventata sempre di più uno spazio dove gli individui pensano di proteggere la propria individualità (valorizzata in quanto tale) e 'un organo secondario dello Stato' il quale controlla, sostiene, regola le relazioni dei membri della famiglia"46. Gli individui di ambo i sessi e di ogni fascia di età organizzano la propria vita privata nel quadro di questo dualismo: da una parte rivendicano una indipendenza collettiva ed individuale, dall'altra mostrano una accresciuta dipendenza dalla sfera pubblica. L'incontestabile privatizzazione della famiglia moderna si rivela dunque, in certo qual modo, un'"illusione" perché essa si affianca ad un più penetrante intervento dello Stato e delle istituzioni⁴⁷.

Approfondendo il legame tra individualizzazione e famiglia, Irene Théry, sempre all'interno della scuola francese, introduce il termine démariage⁴⁸ con cui indica il processo di progressiva deistituzionalizzazione del legame tra uomo e donna: come avveniva nella "relazione pura" descritta da Giddens, le relazioni tra i partner, secondo la sociologa francese, sono continuamente rinegoziabili e non sono più costrette ad esprimersi all'interno di un vincolo coniugale riconosciuto e incondizionato. Il percorso della studiosa prende tuttavia un'altra direzione

^{45.} Ibid., 149.

^{46.} Ibid., 7-8.

^{47.} Sul rapporto tra individuo, famiglia e sfera pubblica, sono degne di nota anche le pagine di Lasch, secondo cui l'influenza dello Stato sulla vita privata dell'individuo sta diventando sempre più occulta e quindi pericolosa (C. LASCH, Rifugio in un mondo senza cuore. La famiglia in stato d'assedio, Bompiani, Milano 1982, in particolare le pagine 180-181).

Cfr. I. Théry, Le démariage. Justice et vie privée, Éditions Odile Jacob, Paris 1993; ID., Couple, filiation, et parenté aujourd'hui. Le droit face aux mutations de la famille et de la vie privée, Éditions Odile Jacob, Paris 1998, 32.

perché cerca di mettere in luce la reticolarità delle esperienze familiari e la necessità di osservarle in senso longitudinale: bisogna cioè legare i diversi eventi come nodi di un'unica rete che fa capo ad un'esperienza personale. In altre parole è la stessa persona che passa da un'esperienza di convivenza libera al matrimonio, alla separazione, al divorzio, a una nuova convivenza: non sono tante forme di famiglia, ma tanti momenti della stessa storia che generano una complessa trama in cui entrano più generazioni e più storie. Secondo Irene Théry, la relazione d'amore può anche fermarsi alla libera convivenza, sempre reversibile, ma si può trasformare in una vera e propria famiglia generando dei figli, che creano vincoli e responsabilità duraturi e non rinegoziabili. Mentre per de Singly la paternità e la maternità non sono appartenenze date ma scelte attive⁴⁹, per Théry il vincolo genitore-figlio assume un carattere sempre più incondizionato diventando un "potente fattore di coesione sociale"50. C'è dunque un filo rosso che percorre l'intreccio e i legami nei quali si trovano coinvolti i soggetti durante l'esistenza e va ricercato nelle nuove nascite. Il fuoco della storia generazionale non è più il patto coniugale, ma il cosiddetto "patto di filiazione" 51 che è un fatto "non negoziabile", mentre la relazione di coppia è continuamente sottoposta a contrattazione. Laddove il matrimonio si deistituzionalizza (démariage), il legame genitore-figlio diventa la nuova istituzione sociale (sottoposta ad un processo sempre più intenso di legittimazione): tanto nei divorzi per mutuo consenso, quanto in quelli contenziosi, gli individui sono invitati ad attuare il buon modello di organizzazione familiare dopo il divorzio e cioè quello "dell'indissolubilità della 'coppia parentale'", considerato come il solo conforme a quanto viene ritenuto adatto al bambino. Il paradosso, dunque, consiste nel fatto che la separazione favorisce la "normalizzazione" dei costumi⁵². C'è infine da osservare che, diventando i figli il presupposto di una nuova istituzione familiare, le riflessioni di

^{49.} DE SINGLY, Sociologia... cit., 116 ss.

^{50.} THÉRY, Couple... cit., 44.

^{51.} Ibid., 34.

^{52.} Sarebbe a questo proposito interessante studiare come questo tipo di famiglia descritto da Théry – cioè deistituzionalizzata per quanto riguarda il rapporto tra moglie e marito e istituzionalizzata per quanto riguarda il rapporto, questo sì "indissolubile", con i figli – sia ampiamente rappresentato nel cinema contemporaneo, sebbene la frequenza con cui questo tipo di famiglia viene filmicamente rappresentato non corrisponda, sul piano empirico, a quanto avviene nella vita sociale (cfr. G. BETTETINI, A. FUMAGALLI, Quel che resta dei media. Idee per un'etica della comunicazione, FrancoAngeli, Milano 2004). In questa sede basti menzionare, come esempio emblematico, il film americano Nemiche amiche (1998) di

Irene Théry potrebbero offrire una legittimazione teorica a politiche sociali che propongono una equiparazione, sul piano istituzionale, delle coppie di fatto con figli alle coppie sposate con figli.

La riflessione sul rapporto tra individualizzazione e famiglia condotta da Jean-Claude Kaufmann è incentrata sul fatto che l'individuo costruisce la propria rappresentazione di sé nell'intreccio di diverse interazioni, quasi in funzione di esse, non esiste cioè come entità autonoma dall'ambiente sociale, mentre il corpo si rivela il luogo privilegiato per individuare le impronte del sociale sull'individuo. Riferendosi a George Herbert Mead, secondo cui l'atteggiamento generale della percezione proviene dalle attività comuni a tutti gli individui, Kaufmann afferma che diventiamo noi stessi nello scambio con quelli che ci circondano, che fanno di noi ciò che effettivamente siamo. In particolare, nel corso della relazione il partner "tipizza"53 l'altro che è ancora per lui un estraneo, determina con chi ha a che fare e adotta il comportamento più opportuno. Le regole di tipizzazione e classificazione si trasformano così in regole di condotta che rivestono un'importanza capitale per le future relazioni dei partner: "i primissimi momenti della coppia abbozzano e definiscono per grandi linee il suo futuro, a volte con una rapidità e una forza ineluttabili"54. È significativa però la frase di Petrarca che Kauf-

Chris Columbus dove, in un finale dai tratti melodrammatici, l'attrice Susan Sarandon, madre di due bambini e divorziata dal marito, chiede di essere fotografata, il giorno di Natale, con la nuova "famiglia" che si è ricostituita e per certi aspetti "normalizzata" in seguito al divorzio e al nuovo matrimonio del marito. La storia si conclude dunque con una idillica "fotografia di famiglia" formata dai due bambini, rimasti l'unico collante di relazioni familiari diventate altrimenti impossibili, dalla loro madre, dal loro padre e dalla sua nuova moglie (la giovane Julia Roberts). C'è però da notare che questa "normalizzazione" è possibile e convincente sul piano cinematografico solo perché tutti i componenti della nuova famiglia sanno che la ex moglie e madre presto "uscirà di scena" in quanto è colpita da una malattia incurabile.

^{53.} Il termine è utilizzato secondo l'uso che ne fanno P.L. BERGER E.T. LUCKMANN, La realtà come costruzione sociale, il Mulino, Bologna 1989, dove i due autori mediano l'approccio fenomenologico con quello pragmatista di George Herbert Mead e mostrano che l'individuo mentre assume il ruolo degli altri ne assume (interiorizza) contemporaneamente anche il "mondo". Sulla sociologia della cultura di impianto fenomenologico - in particolare sulle teorie che in questa tradizione di pensiero sono state elaborate circa il rapporto tra identità e universi simbolici -, si veda L. GATTAMORTA, Teorie del simbolo. Studio sulla sociologia fenomenologica, FrancoAngeli, Milano 2005.

J.-C. KAUFMANN, "Les routines conjugales", in Sciences humaines 9 (1991). Cfr. anche ID., "Que serais-je sans toi? L'individuel et le conjugal dans le processus d'identification", in Dialogue 102 (1988); ID., Trame conjugali. Panni sporchi e rapporto di coppia, Edizioni Dedalo, Bari 1995.

mann pone come epigrafe a Trame coniugali (1995): "L'abitudine ha una forza quasi pari a quella della natura". Da una parte, infatti, la riflessione condotta dall'autore mostra bene in che misura l'identità personale si strutturi sulla base di una serie di abitudini assimilate che si trasformano poi in automatismi, nell'intento di evitare di rimettere in discussione l'organizzazione domestica e di scongiurare i rischi di anomia a cui è esposta ogni vita di coppia. In tale processo di assimilazione di abitudini, il corpo risulta investito di ruoli sociali e di potere che diventano un habitus stampato sul corpo stesso. Dall'altra, però, in questa stessa opera Kaufmann non riesce del tutto a mostrare (e, considerato il "quasi" presente nell'epigrafe scelta, è forse fin dall'inizio consapevole della difficoltà dell'impresa) come la forza dell'abitudine possa sopprimere o almeno eguagliare quella della natura. Il processo di denaturalizzazione della famiglia - a cui tendeva, con diverse premesse e finalità, anche la teoria di Giddens - sembra dunque non riuscire a raggiungere il proprio termine.

Un contributo fondamentale alle teorie sociologiche che studiano l'individualizzazione della famiglia contemporanea è stato portato da Niklas Luhmann, con cui in Italia, sul tema specifico della famiglia, si sono confrontati in un serrato dibattito, tra gli altri, Sergio Belardinelli e Pierpaolo Donati. Nell'approccio sistemico di Luhmann, il sistema sociale della famiglia consiste in relazioni puramente comunicative, "non di uomini e neanche di 'relazioni' tra uomini"55. La famiglia dunque, pur essendo un sistema che ha la funzione di mantenere l'orientamento alle persone in quanto persone, non consta di persone, né di soggetti-in-relazione, ma solo di comunicazioni. La famiglia è l'unico luogo in cui permane l'orientamento alla "totalità della persona" soltanto nel senso in cui la famiglia è il punto di riferimento personale per la comunicazione, una comunicazione basata sulla ricerca della piena interpenetrazione inter-umana. La famiglia è per Luhmann un sistema chiuso in quanto sistema incluso, la famiglia diventa cioè sempre più autonoma nella misura in cui perde di autarchia all'interno della società. Il fatto che sia un sistema chiuso non significa che non abbia relazioni con l'esterno, ma solamente che, come sistema comunicativo, può generare se stessa, dunque non può comunicare su comunicazioni che essa non produce, anche se è aperta agli scambi interattivi con l'esterno, nella forma di input informa-

^{55.} N. LUHMANN, "Il sistema sociale famiglia", in La Ricerca Sociale 39 (1989), 234.

zionali. Il suo marchio distintivo è dato dall'operare del meccanismo di re-entry, termine che Luhmann riprende dalla logica di Spencer Brown e che consiste nel far rientrare il comportamento interno ed esterno dei membri familiari all'interno dell'operare del sistema stesso. Nel perdere la sua autonomia precedente, la famiglia trova il suo nucleo peculiare nella comunicazione come prodotto di persone che vivono di osservazione e conversazione. Dato però che il "re-ingresso" è "un paradosso camuffato", giacché tratta ciò che è esterno come interno, la comunicazione familiare assume un carattere "normalmente" paradossale.

Ma se la famiglia è un'autocostruzione di sistemi comunicativi che operano secondo modalità autoreferenziali ("l'amante stesso è fonte del suo amore")⁵⁶, se la coppia è un affare meramente privato e gran parte dei bisogni sociali può essere soddisfatta fuori di essa, che cosa resta di sociale nella famiglia? Il problema di fondo che emerge dalla teoria sistemica luhmanniana non è forse che alla fine l'insistenza sul "poter essere altrimenti di tutto ciò che è"comporta un "depotenziamento eccessivo della realtà, quindi anche della realtà sociale" 57? Per Luhmann, "sociale" sembra essere solo ciò che un osservatore interno alla famiglia può vedere in interazione con il sistema osservato, in altre parole è la capacità del sistema famiglia di autogenerarsi attraverso le proprie strutture: la comunicazione, pur sollecitata dall'esterno, non dipende da esso ma viene tradotta in una operazione propria (autoprodotta) del sistema. La famiglia non è dunque, come per Parsons, un sotto-sistema sociale specializzato in funzioni societarie, non privatizzabili benché gestite nel privato (la socializzazione primaria dei figli e la stabilizzazione psicologica delle personalità adulte), per Luhmann è piuttosto un puro sistema interattivo e la sua funzione, invece che essere societaria, è solamente una funzione comunicativa di orientamento della persona. Questo orientamento è concepito come "comune problematizzazione del mondo". Luhmann prevede che i sistemi sociali detti interazioni (con particolare riferimento al sistema sociale famiglia) saranno sempre più capaci di realizzare possibilità di riflessività sociale e di intimità, senza essere sovraccaricati della funzione di riproduzione della società, né costretti ad assumersi responsabilità multifunzionali. In questo senso la famiglia è un sistema sociale, ma non un sotto-sistema cui la società possa delegare determinate funzioni. Ciò si-

^{56.} ID., Amore... cit., 213.

S. BELARDINELLI, Una sociologia senza qualità. Saggi su Luhmann. In appendice discussione con Niklas Luhmann, FrancoAngeli, Milano 1993, 28.

gnifica che non occorre appartenere a una famiglia per avere una certa identità sociale e per accedere alla comunità della societas civilis.

Il maggior contributo teorico di Luhmann è quello di mostrare che, nonostante quanto è stato affermato da una vasta letteratura degli ultimi decenni sulla crisi della famiglia, la famiglia si rivela sempre più famiglia, da un lato in quanto aumenta la sua autonomia, pur nelle interazioni con l'ambiente, dall'altro in quanto viene all'esistenza una realtà difficile da comprendere ma reale, e cioè che la famiglia "eccede" la società, i suoi riflessi e condizionamenti⁵⁸. Nelle relazioni familiari il soggetto diventa più esterno all'inter-relazione fra sistema culturale, sociale e della personalità, attualizzando così azioni più "libere". Tuttavia, è stato obiettato, ciò che avviene nella famiglia non è appena un'eccedenza di comunicazione, si attivano nuove selezioni che impediscono di considerare la comunicazione familiare come pura contingenza senza ulteriori determinazioni⁵⁹. Da una parte, dunque, uno dei principali meriti di Luhmann è quello di aver attribuito alla famiglia la funzione di risolvere il problema dell'inclusione sociale della persona umana in se stessa e per se stessa e non per la società: mentre la società segmenta la persona in ruoli, la famiglia ha il compito di ricomporre l'unità dell'orientamento della/alla persona. Dall'altra, nell'orizzonte dell'approccio sistemico neo-funzionalista, la famiglia sa anche in anticipo che in questo compito non può riuscire, anche perché nulla di essa, secondo chiare affermazioni di Luhmann, sta "fuori della società". La teoria sistemica è dunque capace di valorizzare una famiglia che non è più regolata da precise forme di controllo sociale, una famiglia che diventa forma dell'individuo, ossia forma della sua "differenza", ben sapendo però che "non si può basare nulla su di una differenza"60, a meno che il fondamento sia il paradosso stesso: "se dunque è vero, come dice Spencer Brown, che tutto deve cominciare con una distinzione, è altrettanto vero che di fatto ogni inizio inizia con un aver già iniziato, cioè con un paradosso"61. In secondo

^{58.} Cfr. P. Donati, "Presentazione critica di un saggio di N. Luhmann sulla famiglia", in La Ricerca Sociale 39 (1989), 221-232; ID., I recenti approcci comunicazionali e neo-funzionalistici. Ripensare la famiglia come relazione sociale, in P. Donati, P. Di Nicola, Lineamenti di sociologia della famiglia. Un approccio relazionale all'indagine sociologica, nuova edizione aggiornata, Carocci, Roma 2002, 127-157.

^{59.} Cfr. DONATI, Presentazione... cit., 230.

^{60.} LUHMANN, Amore... cit., 213.

BELARDINELLI, Una sociologia... cit., 23. Sul costruttivismo di Luhmann si veda E. ESPO-SITO, L'operazione di osservazione. Costruttivismo e teoria dei sistemi sociali, FrancoAngeli, Milano 1992.

luogo, si può anche concordare con l'assunto luhmanniano secondo cui la famiglia è un sistema sociale "fatto" di comunicazione⁶², ma non si può pensare che tale approccio colga l'intera realtà. L'epistemologia luhmanniana assume invece le relazioni comunicative come la realtà prima, anzi come unica realtà (dove realtà è la stessa osservazione come relazione tra sistema osservante e sistema osservato); ontologizzando le relazioni comunicative (in specifico quelle familiari), scompaiono i soggetti come concreti agenti delle stesse relazioni sociali.

La famiglia è anche stata analizzata in una prospettiva relazionale alternativa rispetto a quella di Luhmann: secondo Donati, la famiglia è relazione sociale in quanto è operatrice di alleanze attraverso il gender (cosa che non nega, anzi presuppone, il continuo insorgere di conflitti attraverso lo scambio fra i sessi) e operatrice di solidarietà attraverso le generazioni (cosa che non nega, anzi rimanda all'esistenza di processi di competizione, e talvolta di esclusione, fra le generazioni)63. In particolare, la famiglia è una relazione sociale la cui identità si basa su quattro dimensioni che la costituiscono in modo specifico: il generare come intenzionalità, la sessualità come mezzo, la reciprocità come norma, e il dono come valore modale. Queste dimensioni, di solito, sono più connesse nelle forme istituzionali e meno in quelle provvisorie. Anche il carattere di eccedenza della famiglia rispetto alla società può essere teorizzato in un senso diverso da quello inteso da Luhmann. Il carattere sovrafunzionale della famiglia rende quest'ultima difficilmente definibile e deriva dal fatto che essa non esiste per soddisfare una o alcune funzioni sociali, ma una gamma potenzialmente indefinita, in quanto la famiglia è "una relazione sociale piena, ossia è un 'fenomeno sociale totale', che - direttamente o indirettamente, esplicitamente o implicitamente - implica

^{62.} Anche Musil scriveva che "l'amore è il più loquace di tutti i sentimenti ed è fatto soprattutto di tale loquacità" (cfr. R. MUSIL, L'uomo senza qualità (Discorsi sull'amore), vol. II, Einaudi, Torino 1962, 1071-72). Qualche anno fa, la sociologa americana Ann Swidler ha studiato il continuo lavoro riflessivo che le coppie fanno per poter durare, attraverso il toolkit culturale dell'amore fatto di "repertori di azione e discorsi" che permettono ai soggetti di dotarsi di quel tipo di sentimenti, capacità e virtù che consente di sostenere la relazione in un lungo arco di tempo (cfr. A. SWIDLER, Talk of Love, The University of Chicago Press, Chicago 2001).

^{63.} Cfr. P. DONATI, Manuale di sociologia della famiglia, Laterza, Roma-Bari, 1998, cap. I. Oltre che relazionale, Donati definisce il proprio approccio genetico, in quanto considera la famiglia un "fenomeno primordiale": la società, come affermava anche Lévi-Strauss, nasce quando nasce la famiglia e nel corso dell'evoluzione umana la famiglia resta la matrice fondamentale del processo di civilizzazione.

tutte le dimensioni dell'esistenza umana, da quelle biologiche a quelle psicologiche, economiche, sociali, giuridiche, politiche, religiose"64, anche in società altamente differenziate come quelle contemporanee. In altre parole sia per l'individuo che per la società, la famiglia è un legame simbolico che trascende la mera natura biologica e instaura un ordine socio-culturale (inteso come "ordine significativo del mondo") in cui gli individui, non senza difficoltà e fallimenti, trovano la loro identità, nello spazio e nel tempo sociali, con riferimento particolare al gender e all'età. Partendo dal presupposto che la famiglia si colloca nella "zona latente" del sociale, cioè in quelle dinamiche relazionali profonde e complesse, di natura psichico-simbolica, che costituiscono il terreno su cui crescono l'intenzionalità e la consapevolezza dei soggetti agenti e danno origine alle interazioni esplicite, si può sostenere che "le relazioni familiari originano la società, così come la 'eccedono', in quanto 'ne vanno oltre': la famiglia è e rimane quella relazione di latenza che nasce e spinge alla trascendenza rispetto al sociale. Latenza, dunque, come relazione a dinamiche e valori 'ultimi', non già latenza come il lato nascosto di ciò che si vede e che definiamo per negazione rispetto a quello (come vorrebbero i positivisti, non ultimo N. Luhmann)"65. La connotazione "trascendente" della famiglia costituisce dunque la capacità del suo essere mediazione, cioè relazione che non può essere ricondotta né ad entità individuali (i termini della relazione), né ad entità collettive (il tutto della società o una sua qualche struttura a priori), né alla sola natura, né alla sola cultura, né al mero privato, né al mero pubblico.

Da una parte, le relazioni familiari vengono sempre più rappresentate collettivamente (e di conseguenza anche percepite dai singoli) come relazioni in cui il soggetto è legittimato a esprimere gusti e preferenze del tutto individuali, cioè slegati da obblighi e sanzioni di carattere sociale o pubblico, mentre per quei bisogni che non sono di tipo espressivo (ma, per esempio, strumentale, economico, politico) le relazioni familiari perdono di rilevanza e si deve ricorrere ad altri codici funzionali; dall'altra, tuttavia, la famiglia anche oggi, non è completamente soggettivizzabile e

^{64.} Ibid., 27. L'espressione "relazione sociale piena" richiama volutamente la prospettiva, seppur rivista, di Lévi-Strauss quando, a sua volta sulla scia di Mauss, ha parlato della famiglia come "fatto sociale totale". Su come intendere e gestire la molteplicità delle dimensioni che costituiscono la relazione-famiglia ha riflettuto G. Rossi, La famiglia multidimensionale, Vita e Pensiero, Milano 1991.

^{65.} DONATI, Manuale... cit., 43.

privatizzabile perché è un fenomeno sociale: il sociale di cui la famiglia consiste sta sia nelle relazioni intersoggettive (empatiche e comunicative) che la costituiscono come gruppo di mondo vitale, sia nelle relazioni strutturali (cioè nei vincoli che sono generati dalle sub-culture e dalle aspettative del sistema sociale più generale di appartenenza) che la costituiscono come istituzione sociale. Tanto in un caso quanto nell'altro, la relazione può essere intesa come riferimento simbolico e intenzionale di senso (relazione come re-fero) e come legame reciproco (relazione come re-ligo)⁶⁶. Una società basata sull'individualismo, sull'intimismo e sul narcisismo fa sì invece che la realtà diventi psicomorfica, cioè un mero riflesso dell'io, le stesse relazioni interne della famiglia, quelle inter-soggettive, non vengono più colte come relazioni sociali.

Le teorie sociologiche contemporanee esaminate mostrano che la famiglia non può esistere come imposizione da parte del macrosistema delle istituzioni societarie: costituzione e persistenza della famiglia dipendono dalla messa in opera di regole interne alla famiglia stessa. Questa ultima, come hanno mostrato pagine illuminanti di Luhmann, eccede la società e i suoi condizionamenti. I fatti empirici più significativi e le contraddizioni interne alle stesse teorie sociologiche analizzate mostrano però che, per quanto la famiglia tenda a privarsi di responsabilità pubbliche e sociali, essa non può comunque essere intesa come soggetto isolato bensì come espressione di esigenze che si formano nelle concrete reti informali in cui la coppia vive⁶⁷. Rimane dunque aperto, anche sul piano teorico, il seguente problema: le relazioni coniugali svelano l'"io intimo" in riferimento alle soddisfazioni che procurano ad ogni membro della relazione o lo svelano nel momento in cui diventano una realtà emergente sui generis che non corrisponde alla somma delle due individualità e che è produttrice di "beni relazionali" per la società, anzi è essa stessa un bene per la società?

Si può in conclusione osservare che, pur con differenze anche sostanziali, tutti gli autori considerati dipingono un quadro in cui, almeno sul piano della teoria sociologica, la relazione di coppia appare fondata

^{66.} Ibid., 119.

^{67.} Sul paradigma di rete che l'approccio relazionale elabora per lo studio della famiglia si vedano in particolare: P. DONATI, La famiglia nella società relazionale. Nuove reti e nuove regole, FrancoAngeli, Milano 1986; P. Di NICOLA, La rete metafora dell'appartenenza. Analisi strutturale e paradigma di rete, FrancoAngeli, Milano 1998; L. BOCCACIN, Le reti familiari e le reti sociali, in ROSSI (a cura di), Lezioni... cit., 217-242.

su una contraddizione insolubile: l'ideale dell'autenticità, che è al centro della cultura individualista e individualizzante di cui si è parlato, impone, prima di tutto, lealtà con i propri desideri di felicità individuale, che tuttavia, quando non si realizzano, si trasformano in un "pretesa totalizzante" (in una sorta di idolatria dell'io, Zweig l'aveva chiamata "eresia dell'amore di sé", mentre Beck parla di "religione della soggettività" dai tratti fondamentalisti) rendendo così la relazione con l'altro estremamente problematica. In questo senso, appare rischiosa la strategia di far leva sul processo di individualizzazione per ridare respiro alla riflessione sulla famiglia perché i confini tra "individualizzazione" – intesa come tensione all'autonomia e alla "rivelazione del sé" (che necessita, secondo la scuola francese, di un "un certo tipo di relazione con gli altri") – e "individualismo", nella accezione narcisista di "un io senza Noi" (come direbbe Elias), rischiano di essere oggi assai fragili.

Sommari

Lorenza Gattamorta's paper focuses on the family's subjectivity from a cultural viewpoint. It examines the most significant representations of the individualized family as have surfaced from contemporary studies in the social sciences. The author shows that the family's individualization often leads to paradoxical situations: while, on the one hand, the family is de-institutionalised, on the other, new requests for institutionalization and recognition emerge; while matrimony and the marriage bond are being de-powered, a sort of worldly religion of love is on the rise. Besides, contemporary sociology affirms, in different ways, that the family cannot exist as an imposition on part of the macro-system of social institutions: the constitution and persistence of the family depend on the application of rules existing within the family, which itself transcends society and its conditionings. At the same time, the contradictions inherent in the same sociological theories show that, despite a tendency to abdicate public and social responsibilities, the family cannot be considered an isolated subject but rather the expression of needs shaped within the actual informal networks in which the couple lives. Although it cannot be described as a groundless fantasy, the family is configured as a sui generis reality, not just made up of a sum of individualities but able to generate relational goods that are extremely precious for society.

L'essai de Lorenza Gattamorta considère le thème de la subjectivité de la famille sur le versant culturel en examinant les représentations les plus significatives de la famille apparues dans les sciences sociales contemporaines. L'auteur montre que l'individualisation de la famille conduit souvent à des situations paradoxales: tandis qu'on assiste à une dé-institutionnalisation de la famille, en même temps de nouvelles formes d'institutionnalisation et de reconnaissance émergent; d'une part le

mariage et le lien conjugal s'affaiblissent, de l'autre une espèce de religion laïque de l'amour apparaît. Les théories sociologiques contemporaines affirment en outre, de différentes façons, que la famille ne peut exister comme l'imposition de la part du macro-système des institutions de la société: la constitution et la persistance de la famille dépendent de la mise en œuvre de règles internes à la famille elle-même qui excède la société et ses conditionnements. En même temps, les contradictions internes et les paradoxes présents dans ces mêmes théories sociologiques montrent que bien que la famille tende à se priver de responsabilités publiques et sociales, elle ne peut tout de même pas être comprise comme sujet isolé mais comme expression d'exigences qui se forment dans les réseaux informels concrets dans lesquels le couple vit.

Même si on ne peut la décrire de façon idyllique, la famille apparaît comme une réalité sui generis qui ne correspond pas à la somme d'individualités mais est capable d'engendrer des biens relationnels très précieux pour la société.



IN RILIEVO



Il racconto biblico del primo uomo e della prima donna. Suggerimenti interpretativi

Bruno Ognibeni '

Scopo del presente articolo è proporre una traccia di lettura di quello che spesso, ma impropriamente, è chiamato secondo racconto della creazione (Gen 2,4-3,24). Impropriamente perché, nonostante in esso si parli della formazione del primo uomo e della prima donna, non è manifestamente questo il contenuto principale del racconto. Non la creazione, ma piuttosto il comportamento del primo uomo e della prima donna sono oggetto della narrazione; il loro comportamento e le conseguenze che ne sono derivate. È una pagina biblica tra le più lette e commentate, e non ho la pretesa di dire cose in assoluto nuove. La traccia di lettura che qui propongo non mi sembra però del tutto scontata, e credo possa avere qualche interesse per coloro che si occupano di teologia del matrimonio.

1. Osservazioni preliminari

Inizierò con un'osservazione di carattere generale sulla natura del racconto che ci accingiamo ad esaminare. Esso presenta più di una indeterminatezza, ovvero non dice tutto quello che il lettore vorrebbe sapere

^{*} Professore di Teologia biblica, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Sezione centrale, Roma.

sullo svolgimento dei fatti. Il suo narratore non è onnisciente, per usare un termine tecnico della cosiddetta analisi narrativa. Ad esempio non spiega perché all'uomo è vietato di mangiare i frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male, comminandogli niente meno che la pena di morte in caso di disobbedienza, né racconta per quale motivo il serpente induce la donna a disobbedire a tale divieto. Il lettore è quindi costretto a fare delle ipotesi per trovare una logica a tutti i passaggi del racconto. Questa caratteristica rende il racconto per certi versi simile ad una commedia. Il fatto di non essere del tutto chiara è probabilmente uno dei fattori che hanno fatto la fortuna di questa storia, che ha sempre suscitato e continua a suscitare molti interrogativi.

Una seconda osservazione preliminare concerne l'intendimento del racconto. A che scopo ci vengono raccontate le vicende del primo uomo e della prima donna? Non certamente per divertire il lettore: non siamo nel genere della letteratura d'evasione. L'intendimento generale può essere caratterizzato come eziologico, vale a dire teso a fornire una spiegazione di certi fenomeni a partire dalla loro origine. Quali fenomeni? Il più importante sembra essere la morte. Come mai gli esseri umani non vivono per sempre? È stato sempre così o è accaduto qualche cosa che spiega questo drammatico fatto? La morte, ma non solo la morte: anche il fatto che uomini e donne si uniscono in matrimonio è un fatto che domanda spiegazione, oppure il fatto che uomini e donne usano mettersi dei vestiti anziché andare in giro nudi come gli animali. È stato sempre così?

Giova a questo proposito ricordare che nelle antiche culture mediorientali l'inizio è più di una semplice categoria temporale, è un evento fondativo: ciò che è accaduto all'inizio si ripete poi costantemente nel tempo. In questo mondo culturale cosmogonia¹ equivale di fatto a cosmologia, come antropogonia ad antropologia. Più che eziologica, potremmo pertanto chiamare protologica una narrazione di questo genere, nel senso che risale alle prime origini di alcuni aspetti della vita umana per spiegarne la natura.

Una terza osservazione preliminare concerne l'uso del linguaggio mitico. In fatto di mito, è importante ciò che scrive Giovanni Paolo II nelle sue catechesi sull'amore umano: «il termine 'mito' non designa un

Mi permetto di segnalare il mio contributo Cosmogonia biblica?, in P. ELIGIO et al. (a cura di), Scienza, filosofia e teologia di fronte alla nascita dell'universo, New Press, Como 1997, 33-44

contenuto fabuloso, ma semplicemente un modo arcaico di esprimere un contenuto più profondo»². Il mito è un tentativo di spiegare la realtà, attraverso una rappresentazione figurata anziché una speculazione razionale. Così compreso, il mito non disconviene in nessun modo alla dignità della Sacra Scrittura. L'autore di Gen 2,4-3-24 ha utilizzato dei miti, o meglio dei mitemi (= elementi di miti), comunemente accettati nel suo mondo culturale. Non mi sembra esatto dire che ha demitologizzato le tradizioni antico-orientali sull'origine del mondo e dell'uomo; io direi piuttosto che vi ha attinto modificandole e adattandole alla sua visione religiosa. Il confronto con la pertinente letteratura mesopotamica³ si rivela da questo punto di vista illuminante.

La quarta osservazione preliminare riguarda l'epoca in cui si può ritenere probabile che il racconto di Gen 2,4-3,24 sia stato composto. La critica letteraria lo classifica come parte del cosiddetto documento jahwista, che fino a qualche tempo fa era comunemente considerato il più antico tra quelli che sono stati assemblati nella compilazione finale chiamata Pentateuco⁴. Alcuni studiosi ritenevano probabile una datazione attorno al X secolo a.C., all'epoca quindi di Davide e Salomone. Tale alta datazione è oggi messa in discussione, senza che peraltro vi sia consenso su un'altra epoca. Desidero precisare che, nello studio che qui presento, prescindo interamente da ogni ipotesi di datazione. La mia considerazione è più letteraria che storica, anche se, come si vedrà, non manca di mettere in evidenza qualche elemento che può orientare la valutazione di una possibile epoca di composizione.

L'ultima osservazione preliminare concerne l'importanza dell'analisi narrativa. Ci troviamo davanti ad un racconto, ed è pertanto importante comprenderne la fattura narrativa, cosa che l'esegesi ha sovente trascurato di fare, privilegiando altri interessi. A sua scusante, se così possiamo dire, sta il fatto che su questa pagina biblica hanno in ogni tempo pesato forti ipoteche dogmatiche (creazione, peccato originale, e via dicendo), che vincolavano in vario modo la libertà interpretativa. Non intendo

^{2.} GIOVANNI PAOLO II, Uomo e donna lo creò, Città Nuova, Roma 1985, 54.

Degni di menzione sono soprattutto il poema di Atrahasis (= il grande saggio) e quello designato con le sue parole iniziali enuma elish (= quando lassù). Di ambedue è disponibile una versione italiana nella raccolta di J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, Uomini e dei della Mesopotamia, Einaudi, Torino 1992, 560-600 e 640-722.

A tale opinione fa riferimento anche Giovanni Paolo II nelle citate catechesi sull'amore umano.

naturalmente negare che la spiegazione di un passo biblico abbia delle conseguenze per la teologia, ma la distinzione dei ruoli va salvaguardata. La Bibbia non è unicamente un supporto per delle tesi dogmatiche o comunque teologiche.

Mi accingo dunque a proporre una lettura non teologicamente predeterminata di questa celebre pagina biblica. Non intendo in verità proporre una vera e propria analisi narrativa di Gen 2,4-3,24, ma più semplicemente mostrare l'utilità che viene all'intelligenza del passo dall'attenzione alla dinamica narrativa. I teologi in genere si soffermano su questo o quel versetto chiave, senza badare al contesto letterario e in particolare alla concatenazione narrativa. Non che questa balzi agli occhi in modo del tutto evidente, tutt'altro. Un racconto è un'opera d'arte, e come tutte le opere d'arte non rivela a prima vista il suo segreto.

L'interpretazione di un racconto non può evidentemente fare a meno del tentativo di individuare le scene che lo compongono. A proposito di Gen 2,4-3,24, preferisco però non parlare di scene, ma piuttosto di segmenti narrativi. A me pare che se ne possano riconoscere almeno cinque, ed è secondo questa divisione che organizzerò la mia esposizione.

Dalla terra arida alla terra fertile

Il primo segmento va da Gen 2,4 a 2,17: all'inizio abbiamo una terra priva di vegetazione per mancanza d'acqua, alla fine una piantagione copiosamente irrigata. La divinità creatrice, che in questo racconto è chiamata "il Signore Dio"⁵, per prima cosa modella un uomo con la polvere del suolo e gli soffia nelle narici il respiro che gli permette di vivere; poi pianta un giardino, o piuttosto frutteto, poiché in esso crescono alberi da frutto, in cui colloca l'uomo con il compito di coltivatore e custode. In mezzo al frutteto vi sono l'albero della vita e l'albero della conoscenza del bene e del male. Dei frutti di quest'ultimo il Signore Dio proibisce all'uomo di mangiare, pena la morte. Poiché alla fine del racconto l'uomo non muore subito dopo aver mangiato il frutto proibito, ne de-

^{5.} Tranne che nel dialogo tra la donna e il serpente (Gen 3,1-5), dove è chiamato solo "Dio".

In ebraico vi è assonanza tra 'adam (uomo) e 'adamah (suolo). Avverto che in questo articolo uso una traslitterazione approssimativa, di tipo fonetico, dei caratteri sia ebraici che
greci.

duciamo che la pena di cui era stato minacciato non era la morte immediata, ma la mortalità⁷. Se avesse potuto rimanere nel frutteto, l'uomo avrebbe potuto continuare a mangiare il frutto dell'albero della vita, che gli avrebbe permesso di vivere per sempre, come una divinità⁸. Gli era invece precluso l'altro privilegio divino, ovvero la conoscenza del bene e del male⁹: ne deduciamo che per acquisire tale conoscenza, essenziale per la sua vita, l'uomo doveva essere istruito da colui che ne era in possesso, il suo creatore. Ma se l'uomo non ne doveva mangiare mai i frutti, a quale scopo il Signore Dio aveva fatto crescere quell'albero? L'unica risposta che dà senso è: per mettere alla prova la sua obbedienza.

Dio ha fatto prima l'uomo e poi il frutteto, che è piantato proprio per ospitare l'uomo e consentirgli di vivere per sempre e senza pena e fatica¹⁰. Vivere è dunque il fine per cui Dio ha fatto l'essere umano, e per il suo raggiungimento gli ha dato un comandamento, la cui osservanza avrebbe preservato l'essere umano dalla morte. Questo primo sviluppo narrativo ci offre il passaggio da terra arida a terra fertile, chiaramente in funzione dell'uomo, poiché in terra arida l'uomo non può vivere. Il vero interesse tematico di questa sezione è la vita: l'uomo riceve direttamente da Dio il soffio vitale ed ha accesso ai frutti dell'albero della vita. La morte è tuttavia presente, ma solo come possibilità, non come destino. Tre sono i doni del creatore alla sua creatura: il soffio vitale, il luogo in cui vivere beatamente (il frutteto), il comandamento che lo protegge dalla morte.

3. Dalla solitudine alla compagnia

La conclusione della prima sezione crea una viva tensione narrativa: sentendo dire che l'uomo morirà se mangerà il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male, il lettore si domanda che cosa farà l'uomo: mangerà o non mangerà? E se mangerà che cosa gli succederà? La se-

^{7.} Tra i traduttori antichi così ha esplicitamente interpretato Simmaco: "diventerai mortale".

L'aspirazione all'immortalità ha un ruolo molto importante nell'epopea mesopotamica di Gilgamesh (versione italiana di G. PETTINATO, La saga di Gilgamesh, Rusconi, Milano 1992).

Non si tratta certamente di un merismo, cioè della figura stilistica per cui una totalità è
designata dalla somma delle parti (bene e male = ogni cosa). Non è intesa qui l'onniscienza.

^{10.} Nella mitologia mesopotamica invece l'uomo è fatto per faticare al posto degli dei.

zione successiva (Gen 2,18-24) non soddisfa però in alcun modo tale curiosità; essa introduce anzi un tema assolutamente nuovo, il cui nesso con la storia diventerà evidente solo più avanti. Il nuovo tema è il bisogno di compagnia che segna l'esistenza dell'uomo fatto da Dio e insediato nel frutteto paradisiaco. All'inizio di questa sezione troviamo la dichiarazione da parte del Signore Dio che non è bene¹¹ che l'uomo sia solo, e alla fine la dichiarazione da parte del narratore che l'uomo e la sua donna si uniscono fino ad essere una sola carne. L'arco narrativo si muove dal problema (la solitudine) alla sua soluzione (la compagnia). Esaminiamo più da vicino la dichiarazione iniziale:

Il Signore Dio disse: non è bene che l'uomo stia da solo; farò per lui un aiuto degno di lui (Gen 2,18).

In ebraico la dichiarazione è resa ancora più solenne dalla rima tra $l^evadd\delta$, "da solo", e $k^enegd\delta$, che ho tradotto "degno di lui". Notiamo che il creatore parla a sé stesso, non all'uomo. Parla e poi agisce, interamente di sua iniziativa, mosso da una volontà di bene per la sua creatura. Abbiamo prima una valutazione, e poi una decisione operativa. La solitudine non essendo buona per l'uomo, occorre provvedere ad eliminarla. Il creatore si rimette dunque all'opera:

Il Signore Dio modellò dal suolo tutti gli animali selvatici e tutti gli uccelli del cielo, e li presentò all'uomo ... ma per l'uomo non trovò un aiuto degno di lui (Gen 2, 19-20).

La Bibbia CEI traduce: "l'uomo non trovò". Ma nel testo ebraico l'uomo non è il soggetto del verbo, bensì il complemento. Il soggetto è lo stesso che aveva compiuto l'azione di modellare gli animali, il creatore quindi. In questo modo ha compreso anche l'antica versione greca detta dei Settanta¹² che traduce "per l'uomo non fu trovato": da chi non fu trovato? Da Dio¹³. Non è l'uomo l'autore del giudizio che nessun animale è per lui un aiuto adeguato, ma il creatore stesso.

^{11.} Questo aggettivo crea un collegamento tra i vv. 17 e 18. L'uomo non deve mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male, il Signore Dio sa che cosa non è bene per l'uomo.

^{12.} Versione italiana di L. MORTARI, La Bibbia dei LXX. 1 Il Pentateuco, Dehoniane, Roma 1999.

È un esempio di passivo divino, come i grammatici chiamano il passivo il cui complemento d'agente sottinteso è Dio.

'ezer nella Bibbia ebraica indica univocamente un difensore, un protettore, uno che porta soccorso di fronte al nemico¹⁴. Non si intende quindi un aiuto per avere dei figli, come pensava Agostino¹⁵. Quanto a k^e negdô, la Settanta al v. 18 traduce kat' autón, "secondo lui", e al v. 20 hó-moios autô; "simile a lui". La prima versione è ripresa da Sir 36,29 e la seconda da Tb 8,6; nel senso della somiglianza ha interpretato anche la versione aramaica nota come Targum Neofiti¹6. Non vi sono altri esempi di k^e neged nella Bibbia ebraica¹7, per cui manchiamo di paralleli che possano chiarire il senso preciso del termine. Nell'ebraico post-biblico k^e neged significa "corrispondente", senso che sembra convenire bene¹8 a Gen 2, 18.20.

Il progetto dichiarato al v. 18 non trova dunque realizzazione, o meglio trova una realizzazione insoddisfacente. Il creatore si rimette dunque all'opera, e questa volta non usa più la polvere del suolo, ma una parte del corpo stesso dell'uomo, e precisamente "uno dei suoi fianchi" (Gen 2,21), o una delle sue costole¹⁹, secondo l'interpretazione tradizionale. Perché l'uomo non soffra dell'operazione il Signore Dio lo addormenta, e durante il suo sonno gli toglie una parte del suo corpo e con essa "costruisce" una donna. È importante notare che l'uomo non è consultato né prima dell'operazione né durante, visto che dorme profondamente. La donna non è stata fatta in nessun modo su ordinazione; non è una proiezione di desideri maschili. La donna appare invece

^{14.} Quale nemico minacciava l'uomo nel frutteto? La solitudine, risponde J.-L. SKA: cfr. "Je vais lui faire un allié qui soit homologue à lui (Gn 2,18). A propos du terme 'ezer-aide", in Biblica 65 (1984), 233-238. La risposta non mi suona interamente convincente: la solitudine non è un nemico in sé stessa, è la situazione in cui l'uomo è indifeso di fronte ai nemici.

^{15.} Cfr. De Genesi ad litteram, IX, 5, 9.

Versione francese di R. LE DéAUT, Targum du Pentateuque, t. I (Sources Chrétiennes 245),
 Cerf, Parigi 1978.

^{17.} A meno di non correggere i 1 Sam16,6 neged in keneged, come proposto da J. JOOSTEN: cfr. "1 Samuel XVI, 6.7 in the Peshitta Version", in Vetus Testamentum 41 (1991), 226-233.

^{18.} Il Midrash Rabba alla Genesi (versione italiana di A. RAVENNA, UTET, Torino1978) dice (cfr. XVII, 3) che la moglie è per il marito un aiuto oppure un oppositore, a seconda dei meriti del marito stesso. È un'interpretazione di natura omiletica, tanto suggestiva quanto esegeticamente infondata.

La tredicesima dalla parte destra, secondo il Targum detto Pseudo-Yonatan. Il termine ebraico designa propriamente un lato del corpo o la fiancata di un oggetto.

^{20.} Il termine evoca la casa e la famiglia. Per una donna dare figli al marito significa essere costruita (cfr. Gen 16,2 e 30,3).

pensata e fatta direttamente da Dio per il bene dell'uomo. Non è l'uomo che ha detto a Dio che si sentiva solo e voleva compagnia; è Dio che ha di sua iniziativa espresso un giudizio e deciso un'azione, senza chiedere mai il suo parere. Allo stesso modo peraltro si era già comportato quando aveva piantato il frutteto e vi aveva insediato l'uomo.

Al suo risveglio l'uomo si trova davanti la donna. Come agli animali, anche a lei deve dare un nome. I nomi degli animali il narratore non si era dato la pena di riferirli, mentre invece dà grande risalto al nome che l'uomo inventa per la donna. Sono le prime parole umane riportate nella Bibbia:

L'uomo disse: questa stavolta è osso delle mie ossa e carne della mia carne; questa si chiamerà 'isshah perché da un 'ssh questa è stata tratta (Gen 2,23).

La frase è scandita dalla triplice ripetizione: "questa". La ripetizione è al servizio dell'enfasi: la donna è del tutto diversa dagli animali, perché il Signore l'ha tratta²¹ dal corpo stesso dell'uomo. È proprio tale provenienza che l'uomo vuole sigillare nel nome che escogita per lei: 'isshah perché tratta da 'îsh²². L'omofonia di questi due vocaboli in ebraico²³ è utilizzata come espressiva della connaturalità tra uomo e donna²⁴. Questo è l'elemento che al narratore interessa mettere in risalto: la donna e l'uomo partecipano della stessa natura²⁵. Per questo possono accoppiarsi

^{21. &}quot;È stata tratta" è chiaramente un passivo divino: è stata tratta = Dio ha tratta.

In luogo di 'ish il Pentateuco Samaritano offre 'ishah, "il suo uomo"; lezione attestata pure dalla Settanta, che traduce ek toù andròs autês.

^{23.} Lessicalmente i due vocaboli vengono invece da due radici distinte. Nelle maggior parte delle versioni l'omofonia si perde, e il gioco di parole dell'ebraico diventa di conseguenza inintelligibile. Per salvarlo alcuni traduttori sono ricorsi all'artificio di inventare vocaboli nuovi, come andris (Simmaco) o Männin (Lutero), o di impiegare vocaboli di significato affine, come virago (Gerolamo). L'ebraico consente anche acrobazie interpretative come quella di R. Aqiba ben Yosef (cfr. Talmud, Sota 17 b): se alle consonanti di 'ish si toglie la yod, si ottengono le consonanti di 'esh, fuoco; lo stesso togliendo la he dalle consonanti di 'isshah; poiché la yod e la he unite alludono al nome divino, Aqiba ne trae la conclusione che se marito e moglie sono meritevoli, il Signore è con loro, altrimenti li consuma il fuoco. Che cosa non si fa per trovare nella Sacra Scrittura un messaggio edificante!

^{24.} In Gen 29,14; Gdc 9,2 e 2 Sam 5,1 dire di essere "osso e carne" di un tale significa proclamare di appartenere allo stesso suo clan famigliare, o città, o tribù.

^{25.} I commentatori parlano qui volentieri dell'esultanza dell'uomo alla vista della donna. Per parte mia, faccio notare che la lettera del testo non contiene il minimo accenno a tale esultanza; ciò non impedisce naturalmente di supporla. Essa non mi sembra in ogni caso giocare alcun ruolo nello svolgersi del racconto.

e tendono ad accoppiarsi. L'animale è stato modellato dalla terra, non tratto dal corpo dell'uomo; appartiene ad un'altra specie, e non potrà mai soddisfare adeguatamente il bisogno umano di compagnia.

All'iniziale dichiarazione divina (v. 18) risponde la finale dichiarazione umana (v. 23). A questo punto il narratore interrompe la narrazione per inserire una sua riflessione personale²⁶:

Per questo l'uomo²⁷ lascia suo padre e sua madre e si attacca alla sua donna, così che diventano²⁸ una carne sola (Gen 2,24).

È sotto gli occhi di tutti il fatto che a un certo punto della sua vita l'uomo si stacca²⁰ dai genitori e si attacca³⁰ alla moglie. Perché tutti fanno così? Perché l'amore per una donna prevale su quello per i genitori? Perché all'origine l'uomo e la donna erano uniti in un solo corpo. "Una carne sola" rimanda con tutta evidenza a "carne della mia carne" del versetto precedente. L'uomo lascia padre e madre, che lo hanno generato ed allevato, perché loro non gli possono dare ciò che gli dà la moglie: la possibilità di essere uno con lei, la possibilità di formare una unità in cui ciascuno dei due è sé stesso e nello stesso tempo più di sé stesso; in altri termini, una piena integrazione umana³¹.

Questa riflessione del narratore richiama alla memoria la teoria dell'androgino primitivo esposta in un dialogo di Platone³², secondo la quale all'inizio vi erano tre generi: l'uomo, la donna, l'androgino. La superbia degli umani indusse Zeus a punirli, tagliandoli tutti in due. L'eros è la forza che spinge ciascuno a cercare la metà da cui è stato separato: l'uomo cerca la donna se viene da un androgino, cerca invece l'uomo se viene da un tutto maschile, così come la donna cerca la donna se viene

^{26.} Sicuramente non sono parole dello stesso locutore del versetto precedente, cioè dell'uomo cui viene presentata la donna. Esse escono manifestamente dal tempo del racconto e si situano nel presente del lettore.

^{27.} Ogni uomo: qui 'ish ha senso pronominale (uomo = ognuno).

^{28.} Il Pentateuco Samaritano, la Settanta, il Targum Neofiti e lo pseudo-Yonatan presentano l'aggiunta: "i due" (diventano una carne sola). In questa forma, che potrebbe essere originale, la frase è citata nel Nuovo Testamento (cfr. *Mt* 19,5; *Mc* 10,8; 1 *Cor* 6,16; *Ef* 5,31).

Il verbo ebraico indica un distacco affettivo più che la separazione fisica. Nella società israelitica era la donna normalmente a lasciare i genitori e ad entrare in casa del marito.

^{30.} Pure questo verbo indica un attaccamento affettivo, con un connotato di fedeltà.

Cfr. M. GILBERT, "Une seule chair (Gn 2,24)", in Nouvelle Revue Théologique 100 (1978), 66-89.

^{32.} Cfr. Simposio, §§ 189-192.

da un tutto femminile. La teoria spiega quindi l'attrazione, sia eterosessuale che omosessuale. Molto diverso è il messaggio di *Gen* 2,24, che non si riferisce alla mera attrazione, come appare dal possessivo: "alla sua donna". L'uomo lascia la sua famiglia di origine e si lega non ad una donna, ma alla sua donna, cioè a sua moglie. È qui sicuramente inteso l'amore coniugale, non genericamente l'amore tra l'uomo e la donna.

Secondo A. Tosato³³, Gen 2,24 è da comprendere come un'eziologia giuridica, vale a dire avente come oggetto non un costume, ma una norma³⁴; in questo caso la norma del matrimonio monogamico. Mentre prima dell'esilio, durante la monarchia quindi, la poligamia era accettata, dopo l'esilio, sotto il regime dei sacerdoti, si volle imporre la monogamia. La tesi di Tosato è che Gen 2,24 sia una glossa³⁵ inserita nell'antico racconto yahwista a sostegno di tale politica. Per parte mia, non sono convinto che il versetto sia una glossa, o un elemento comunque estraneo alla narrazione, la cui coerenza non interrompe affatto³⁶. Certamente però allude al matrimonio monogamico, e la sua collocazione all'interno del racconto del primo uomo e della prima donna gli conferisce in ogni caso un valore normativo.

4. Da nudi a vestiti

Possiamo passare all'analisi del terzo segmento narrativo, che va da Gen 2,25 a 3,7. Qui l'arco narrativo va dalla nudità all'uso dei vestiti, uso che differenzia sia l'animale dall'uomo sia il selvaggio dall'uomo civilizzato. Il narratore interpreta questo tema, presente anche nella mitologia mesopotamica³⁷, in modo originale, in funzione cioè della vergogna e della

^{33.} Cfr. "On Genesis 2:24", in Catholic Biblical Quarterly 52 (1990), 389-409.

^{34.} Di conseguenza i verbi sarebbero da tradurre al futuro anziché al presente: "lascerà ... si attaccherà ... saranno". Non si tratterebbe quindi propriamente di un'eziologia, ma di uno hieròs lógos, discorso sacro, lo scopo non essendo di spiegare un fenomeno, ma di legittimare un'innovazione giuridica.

^{35.} Per glossa si intende comunemente una nota esplicativa apposta ad un'espressione poco chiara. Il termine è però usato anche più ampiamente per designare qualsiasi breve aggiunta ad un testo.

^{36.} Anche nella mitologia mesopotamica alla creazione dell'uomo e della donna è associata l'unione matrimoniale: vedi B.F. BATTO, "The Institution of Marriage in Genesis 2 and in Atrahasis", in Catholic Biblical Quarterly 62 (2000), 621-631.

^{37.} Vedi BOTTÉRO-KRAMER, Uomini... cit., 544.

sua assenza; vergogna che nel racconto è messa in relazione alla trasgressione del comandamento ricevuto da Dio. Nella simbolica cui il narratore fa riferimento è evidente che il corpo sta in parallelo con le azioni commesse: prima della disobbedienza l'uomo e la donna non si vergognano perché non hanno commesso nulla di cui vergognarsi, e sono nudi perché non hanno nulla da nascondere. La loro nudità è peraltro nudità di marito e di moglie, non di due estranei; sono una sola carne, e ciascuno dei due guarda pertanto il corpo dell'altro come se fosse il suo proprio corpo, e non è di conseguenza imbarazzato nel posarvi sopra gli occhi³⁸. Le cose cambiano dopo la trasgressione del comandamento. Per quale ragione? Perché è stata commessa da ambedue. La comunione si è pervertita in complicità, e il complice è inevitabilmente un nemico. Non si guarda una persona allo stesso modo quando si conosce o non si conosce la sua colpa. Lo sguardo sul corpo non essendo dissociabile dallo sguardo sulla persona, dopo la colpa il corpo non può più essere per intero esposto allo sguardo, come la persona non può più rivelarsi per intero. Ciò di cui si ha vergogna non è in realtà il corpo, ma la colpa, e lo sguardo che non si sopporta è lo sguardo che accusa. La vergogna di cui si parla in questa pericope, come peraltro in tutta la Bibbia, è un sentimento sociale, non personale; è la perdita di dignità e di onore agli occhi di un altro.

La tensione narrativa aperta da Gen 2,17 trova quindi una risposta: il lettore voleva sapere se l'uomo avrebbe osservato o trasgredito la proibizione di mangiare i frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male, ora lo sa. Un altro attore è però inaspettatamente entrato in scena: il serpente, presentato come il più 'arûm, astuto, di tutte le bestie selvatiche, mentre dell'uomo e della donna è stato appena detto che sono 'arummîm, nudi. Questo gioco di parole, che va purtroppo perduto nelle traduzioni, introduce efficacemente alla comprensione della dinamica narrativa. I due aggettivi si assomigliano, ma hanno senso molto diverso: ci si può ingannare, come il serpente ingannò la donna. Chi è astuto possiede conoscenza, chi è nudo ne è privo, altrimenti si vestirebbe. In ebraico 'arûm non ha significato per sé negativo, si può anche tradurre "saggio". Ed è il desiderio di saggezza quello che spinge la donna a mangiare il frutto dell'albero ("desiderabile per diventare saggi", Gen 3,6) e a darne da man-

^{38.} Agostino riteneva che Adamo ed Eva fossero ancora immuni dalla concupiscenza: cfr. De Genesi ad litteram, IX, 1, 3. È nota l'influenza che questa interpretazione ha avuto nella storia della teologia.

giare al suo uomo. Tale frutto dona effettivamente conoscenza, poiché dopo averne mangiato l'uomo e la donna si accorgono di ciò di cui prima erano all'oscuro, cioé di essere nudi, e si fanno immediatamente perizomi di foglie. I loro occhi si sono veramente aperti, come il serpente aveva promesso. Lo stesso Signore Dio riconoscerà più avanti che "l'uomo è diventato come uno di noi, conoscendo il bene e il male" (Gen 3,22), parole che si avrebbe torto di interpretare come ironiche.

Il serpente è dunque un benefattore dell'umanità? Sui suoi motivi il narratore non ci informa: nel libro della Sapienza, scritto molti secoli dopo, leggiamo che "la morte entrò nel mondo per invidia del diavolo" (Sp 2,24). Ma è certo che agli occhi del narratore il serpente non agisce per retti fini: vedremo più avanti che all'uomo e alla donna è concesso di discolparsi, mentre il serpente è condannato senza essere interrogato e avere la possibilità di difendersi. L'uomo e la donna non sapevano di essere nudi, ma il serpente non li istruisce affatto; non dice loro di farsi dei vestiti, ma di mangiare il frutto che dà la conoscenza, così da diventare come delle divinità e non avere bisogno di istruzione. Il serpente è la figura del saggio che usa male la sua saggezza; la usa perfidamente, per fare del male invece che per fare del bene. Non dà indicazioni, ma si limita a fornire informazioni, purtroppo false; il serpente assicura alla donna che né lei né l'uomo moriranno dopo aver mangiato il frutto proibito. Questa è la sua unica menzogna, tutto il resto che dice è vero. Unica, ma terribile. Innanzitutto perché insinua che Dio ha detto il falso quando ha detto che ha minacciato la morte come conseguenza della consumazione del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male. Dio ha mentito sapendo di mentire: difficile immaginare un'accusa più velenosa. Il fatto di non potere credere a qualcuno, uomo o Dio che sia, mina alla radice ogni possibilità di relazione con lui. La menzogna del serpente è terribile anche per una seconda ragione, cioè che toglie all'uomo il timore che lo trattiene dal mangiare il frutto proibito. La conoscenza è infatti in sé desiderabile, ma non a prezzo della vita. Dei due privilegi della divinità, quello dell'immortalità e quello della conoscenza del bene e del male, l'uomo ne possiede già uno. Se può possedere anche l'altro senza perdere il primo, perché non farlo?

In questo segmento narrativo il Signore Dio è assente: sono citate le sue parole, sono interpretate le sue intenzioni. Ma lui non è lì sul posto, arriverà soltanto dopo, alla fine del giornata. Intanto il serpente ha avuto mano libera e ha perpetrato il suo danno. Perché? Per lo stesso motivo per cui nel frutteto c'era l'albero i cui frutti non dovevano essere man-

giati: per mettere alla prova l'uomo. Il tema della prova è assolutamente centrale in tutta la narrazione. Il creatore voleva che l'uomo avesse la possibilità di disobbedire, ma liberamente decidesse di rimanere alle sue dipendenze e in ascolto del suo insegnamento³⁹.

L'uomo non è assente, ma ha un ruolo del tutto passivo. Chi parla col serpente è la donna, ed è la donna che prende la decisione di mangiare il frutto proibito, ed è ancora lei che lo dà da mangiare all'uomo. Le due sole azioni che compie l'uomo, quella di mangiare e quella di farsi un perizoma di foglie, le compie insieme con la donna e, almeno la prima, su invito della donna. Perché il ruolo principale è tenuto dal personaggio femminile e non dal maschile? È facile rispondere: perché l'azione commessa è negativa. La donna crede al serpente, questo è il suo fatale errore. Conosceva il divieto di mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male, poiché lo cita al serpente⁴⁰, ma lo trasgredisce nella speranza di diventare come un Dio e di non dovere più dipendere dal Signore Dio. Non solo, ma ne dà anche da mangiare al suo uomo, volendo offrire anche a lui la possibilità di accedere a questa nuova, più grande condizione. Lui purtroppo le crede, nello stesso modo in cui lei per prima aveva creduto al serpente. La credulità, che non è dunque solo femmina, ha provocato la rovina del genere umano. La credulità è la premessa che ha portato alla disobbedienza; così come, per converso, la fede è la premessa dell'obbedienza. Non si può obbedire infatti senza credere.

Ma la donna non era stata fatta per essere di aiuto all'uomo? Qui tocchiamo un punto importante. Narrativamente si deve parlare di un effetto ironico, centrale per la riuscita del racconto. L'ironia è data dal fatto che quella che era stata fatta per essere di aiuto fa esattamente il contrario dell'aiuto. Comprendiamo anche perché nella strategia narrativa dell'autore la costruzione della donna è raccontata dopo il divieto di mangiare i frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male. Lei,

^{39.} Perché però l'uomo e la donna erano stati lasciati nell'ignoranza in fatto di nudità? Qui tocchiamo quella che mi appare l'ambiguità più grave del racconto. Non c'è dubbio infatti che, agli occhi del narratore e dei suoi lettori, l'indifferenza verso la nudità sia segno di ignoranza.

^{40.} Lo cita però come "l'albero che sta in mezzo al frutteto" (Gen 3,3), mentre in Gen 2,9 si legge che in mezzo al frutteto ve n'erano due, l'albero della vita e l'albero della conoscenza del bene e del male. Mi domando se ci troviamo di fronte ad un'incoerenza narrativa (che alcuni esegeti spiegano pensando ad aggiunte apportate ad un racconto primitivo con un solo albero), o se l'incoerenza è intenzionale, voluta cioè dal narratore per mettere in rilievo l'imperfetta conoscenza della donna. Rileviamo che mentre il divieto era meramente di mangiare dell'albero, la donna vi aggiunge anche: "non toccate".

quella che nel piano divino doveva essere l'aiuto di cui l'uomo aveva bisogno, ha trasgredito e fatto trasgredire il divieto che Dio aveva posto per preservare l'uomo dalla morte. Tentata prima e tentatrice poi, la donna ha peccato e indotto a peccare, e con ciò è stata causa del più grande male di cui soffre il genere umano, la morte. "Per causa sua tutti moriamo", commenta il Siracide (25,24).

Per quale ragione il narratore ha voluto assegnare un ruolo così negativo alla donna? La mitologia mesopotamica non gli forniva, a quanto risulta dai testi che ci sono giunti, alcuno spunto in questa direzione. Si è pensato al ruolo che le regine hanno storicamente svolto nel periodo monarchico, così come riferito dal libro dei Re; ad esempio le mogli straniere di Salomone che "gli piegarono il cuore" (1Re 11,3), inducendolo a introdurre in Israele il culto di divinità straniere, ⁴¹ o la fenicia Isabel che spinse Achab a costruire un tempio a Baal in Samaria (cfr. 1Re 16,31-32). La donna che dà al marito da mangiare il frutto proibito non è però una straniera, ma osso delle sue ossa e carne della sua carne: ⁴² questa spiegazione non appare dunque molto convincente. Giova piuttosto ammettere il carattere nettamente misogino del racconto della cacciata dal frutteto di Eden. La misoginia è del resto ben documentata nella tradizione sapienziale, cui tale racconto per più aspetti si ricollega.

5. Interrogatorio e sentenza

Il comandamento di non mangiare i frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male è stato dunque trasgredito, dalla donna prima e dall'uomo poi. A questo punto l'attesa del lettore si focalizza sulla sanzione che a tale trasgressione era stata comminata. Alla soddisfazione di tale curiosità provvede la sezione seguente, che va da Gen 3,8 a 3,19. Qui il lettore apprende in che modo il Signore Dio è venuto a conoscenza della trasgressione e quali provvedimenti ha preso. Poiché la sezione precedente si concludeva con la presa di coscienza della nudità e la confezione dei primi rudimentali abiti, non sorprende che sia proprio la di-

^{41.} In questa ipotesi il serpente potrebbe essere visto come un'allusione alle religioni straniere: serpente in ebraico si dice nahash, e la stessa radice (più esattamente una radice omografa) indica la magia e la divinazione, pratiche diffuse in Canaan che la legge di Mosé proibisce (cfr. Dt 18,11).

^{42.} In Gen 29,14; Gdc 9,2 e 2 Sam 5,1 essere osso e carne di qualcuno significa appartenere allo stesso clan famigliare, o città, o tribù.

chiarazione dell'uomo di essere nudo a rivelare al Signore Dio ciò che ha fatto. Il tentativo di celare la colpa fallisce quindi miseramente. Allo smascheramento non segue immediatamente la condanna, ma l'interrogatorio, il cui scopo è di dare ai rei riconosciuti la possibilità di difendersi. La loro difesa si risolve in ambedue i casi in una chiamata di correo: l'uomo denuncia la donna, la donna il serpente. Di essa il giudice tiene conto, come appare dall'ordine in cui le sentenze vengono pronunciate: prima sul serpente, poi sulla donna e infine sull'uomo.

Esaminiamo una per una le tre sentenze:

[14] Il Signore Dio disse al serpente: poiché hai fatto ciò, sii maledetto più di tutti gli animali e tutte le bestie selvatiche. Sulla tua pancia dovrai camminare e mangiare polvere tutti i giorni della tua vita. [15] Porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua discendenza e la sua discendenza⁴³: lei⁴⁴ ti colpirà alla testa e tu la colpirai al calcagno (*Gen* 3,14-15).

Il serpente aveva indotto la donna a mangiare i frutti dell'albero proibito e per punizione dovrà mangiare polvere (vedi *Is* 65,26 e *Mi* 7,17): pare applicata qui la legge del taglione. A differenza degli altri animali i serpenti non entreranno mai in relazioni amichevoli con gli uomini, dai quali saranno odiati e con i quali saranno sempre in conflitto. Notiamo che gli uomini sono qui designati come la discendenza della prima donna. Secondo la credenza dell'epoca solo l'uomo aveva propriamente una discendenza, in quanto i figli sono generati dal seme maschile e la donna non fa che accoglierlo nel suo corpo e, una volta sviluppato, darlo alla luce. Se si parla qui di discendenza della donna, è perché lei, e non l'uomo, è stata vittima del serpente, ed è dunque lei ad avere ragione di odio per colui che l'ha ingannata.

Dopo il serpente, tocca alla donna:

Alla donna disse: moltiplicherò le tue fatiche e le tue gravidanze, con dolore partorirai i figli. Verso tuo marito il tuo cammino e lui avrà autorità su di te (*Gen* 3,16).

^{43.} Letteralmente: "il tuo seme e il suo seme".

^{44.} La discendenza L'ebraico ha un pronome maschile, che si riferisce al seme, grammaticalmente maschile. La Settanta pure usa un pronome maschile: autós (che non concorda col neutro spérma); la Vulgata invece uno femminile: ipsa (da qui le comuni raffigurazioni della Madonna che calpesta il serpente). Gen 3,15 ha ispirato l'autore dell'Apocalisse nella celebre visione della donna e del drago (cfr. Ap 12).

A differenza del serpente, la donna non è colpita da maledizione. Il suo castigo non è infatti la sterilità, ma al contrario il gran numero di gravidanze e parti. Fatica della gravidanza e dolori del parto: l'intendimento eziologico è ancora più marcato che a proposito del castigo del serpente.

La seconda parte del versetto ha come oggetto le relazioni coniugali. La Bibbia CEI offre la traduzione: "verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominera". Tanto l'attrazione quanto la soggezione all'uomo farebbero quindi parte del castigo per averlo indotto a mangiare il frutto dell'albero proibito. Ne consegue che prima del peccato la donna non sarebbe stata né attratta dall'uomo né soggetta all'uomo: due idee che non collimano assolutamente con l'immagine che della donna aveva il mondo antico. La difficoltà potrebbe essere sciolta pensando che il castigo non sia costituito dall'insorgere dell'attrazione e della soggezione come tali, ma da una loro modalità esagerata o deviata: l'uomo attraeva la donna anche prima del peccato, ma dopo il peccato tale attrazione si è corrotta in concupiscenza; l'uomo comandava alla donna anche prima, ma in seguito la sua autorità si è trasformata da benevola in tirannica.⁴⁵

I termini ebraici usati in Gen 3,16 non favoriscono però tale interpretazione. Il sostantivo $t^e sh u qah$ si incontra altre due volte nella Bibbia, in Gen 4,7 e Ct 7,11; il primo passo è molto oscuro e non offre indicazioni utili sul significato del termine, nel secondo $t^e sh u qah$ designa un movimento dell'innamorato verso l'innamorata. $t^e sh u qah$ si incontra anche in due scritti di Qumran nella regola della comunità (1QS XI,22) e nella regola della guerra (1QM XIII,12; XV,10; XVII,4), dove pure designa un movimento (verso la polvere, la tenebra, il nulla). La Settanta lo traduce apostrofé, termine che indica anch'esso un movimento. Io non sono quindi affatto convinto dell'interpretazione "desiderio", generalmente proposta dai commentatori: $t^e sh u qah$ è un movimento, che può anche essere dettato dal desiderio, ma non è in sé stesso un desiderio (tanto meno una concupiscenza). Preferisco pertanto tra-

^{45.} Questa spiegazione è proposta anche dal Catechismo della Chiesa Cattolica (§§ 400 e 1607).

^{46.} Messo in parallelo con l'arrampicarsi su una palma; la corrispondenza tra 'e'eleh (Ct 7,9) e 'alay (Ct 7,11) è indicativa.

^{47.} Località sulla riva occidentale del Mar Morto, dove sono stati ritrovati nel secolo scorso numerosi manoscritti, provenienti da una setta ebraica che lì aveva un insediamento, distrutto dai Romani nel 70 d.C. Segnalo in proposito il libro informativo di F. GARCÍA MARTÍNEZ e J. TREBOLLE BARRERA, Gli uomini di Qumran. Letteratura, struttura sociale e concezioni religiose, Paideia, Brescia 1996.

durre il t^eshûqatek di Gen 3,16 "il tuo cammino". Quanto al verbo mashal, designa semplicemente l'esercizio dell'autorità, senza particolare connotazione dispotica. Perché dovrebbe avere proprio qui tale connotazione? Quali motivi avrebbero spinto l'autore di Gen 2-3 a presentare l'autorità maritale come dispotica? È più ragionevole pensare che avesse in mente la normale autorità di un marito sulla moglie: normale s'intende agli occhi del narratore e dei suoi contemporanei, nonché degli uomini e delle donne di secoli e secoli dopo di lui (non invece del nostro tempo).

Ma allora dove sarebbe il castigo inflitto alla donna? Non è affatto necessario interpretarlo come un castigo. Tale è senza dubbio la dolorosità del parto, ma da ciò non segue che lo sia pure la subordinazione al marito. Si consideri che la donna aveva persuaso l'uomo a mangiare il frutto proibito, ponendosi quindi nei suoi confronti in una posizione che non è di subordinata: ora le viene detto che non dovrà più agire in questo modo e cercare di imporre la sua volontà al marito. Più che un castigo, mi pare un rientrare nell'ordine⁴⁸.

Leggiamo infine la condanna dell'uomo:

[17] All'uomo disse: poiché hai ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare, maledetto sia il suolo a causa tua. Con fatica ne mangerai tutti i giorni della tua vita; [18] spine e cardi produrrà per te, e tu mangerai l'erba dei campi. [19] Col sudore della tua fronte mangerai pane fino a quando tornerai alla terra da cui sei stato tratto: poiché sei polvere, alla polvere tornerai (*Gen* 3,17-19).

La motivazione della condanna è: "perché hai ascoltato (= hai dato retta a) tua moglie". In Gen 3,6 non è detto esplicitamente che la donna abbia usato la parola per fare mangiare al marito il frutto proibito, ciò che qui è supposto. L'uomo avrebbe dovuto ascoltare la voce del Signore Dio, che gli aveva vietato di mangiare i frutti di quel particolare albero, non la voce di sua moglie, che al contrario gli diceva: "mangiamone". L'uomo aveva tentato di discolparsi denunciando la moglie, ma il Signore Dio non accetta tale discolpa. Essere stati tentati non scusa dalla colpa: si deve resistere alla tentazione. Il tema della responsabilità è importante in questo racconto come quello della prova, cui è correlato.

^{48.} Per una più completa giustificazione di questa esegesi, vedi il mio Dominare la moglie? A proposito di Gen 3,16, Lateran University Press, Roma 2003; ed il mio articolo "Ni convoitise ni domination. A propos de Gn 3,16", in Nova et Vetera 79 (2004), 53-63.

L'uomo non è maledetto come il serpente, ma lo è il suolo, che viene a perdere la sua feracità primitiva. Spontaneamente produrrà solo vegetali non commestibili: per cavarne fuori qualcosa di mangiabile l'uomo dovrà faticare, e faticare molto. Per aver mangiato il frutto proibito l'uomo dovrà penare per poter mangiare; come nel caso del serpente, la sua punizione ha la forma del taglione. Alla sua fatica porrà termine solo la morte, dopo la quale il suo corpo ritornerà alla terra da cui è stato tratto⁴⁹. La sanzione che era stata minacciata in caso di trasgressione del divieto di mangiare i frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male ha dunque effetto. La condizione umana rimane quindi segnata da due fattori: fatica incessante e inevitabilità della morte⁵⁰. Prima del peccato l'uomo non era costretto a procurarsi il cibo con fatica e non doveva contare i giorni che gli rimanevano da passare sulla terra.

6. ESPULSIONE DAL FRUTTETO

A questo punto al narratore non resta che raccontare dell'espulsione dell'uomo e della donna dal frutteto in cui abitavano. A ciò è dedicata l'ultima sezione, che va da Gen 3,20 a 3,24. Il motivo dell'espulsione è evidente: è necessario che l'uomo non possa mangiare i frutti dell'albero della vita, altrimenti non avrebbe effetto la punizione della perdita dell'immortalità.

Prima dell'espulsione però il narratore racconta ancora due fatti. In questa sede ci interessa soprattutto il primo:

L'uomo diede a sua moglie il nome Eva, perché è stata madre di ogni vivente (Gen 3,20).

Non vi è alcuna contraddizione con *Gen* 2,24: "donna" era il nome comune, mentre Eva è il nome proprio⁵¹. Anche qui la traduzione non consente di cogliere il gioco di parole: Eva rende l'ebraico *hawwah*, che è

^{49.} È il suo soffio vitale tornerà a Dio che lo aveva donato, aggiunge il Qohelet (12,7). Nessuna prospettiva di resurrezione è ancora contemplata.

^{50.} Il secondo fattore soprattutto è motivo di lamentazione nei libri poetici dell'Antico Testamento: vedi ad esempio *Gb* 14 e *Sal* 90,5-6.

^{51.} Nella Bibbia molto raramente si racconta dell'imposizione del nome ad una donna: vedi Gen 30,21; Os 1,6; Gb 42,13.

foneticamente vicino a <u>hay</u>, vivente. Quest'ultimo vocabolo per sé designa tutti i viventi, uomini e animali, ma qui è evidente che designa gli uomini, figli di Eva. Il motivo per cui è stato scelto è altrettanto evidente: nel versetto precedente si era parlato dell'ineluttabilità della morte, qui si parla della maternità e della vita. Gli esseri umani sono destinati a morire, ma possono fare figli. Nella loro attuale condizione di esistenza trasmettere la vita è il loro compito più importante. Anche nell'ultima sequenza narrativa, come nella prima, il motivo dominante è dunque la vita.

7. Spunti di riflessione

Accenniamo qui soltanto alcune tra le tante riflessioni che possono scaturire dalla precedente analisi. La vita mi sembra essere il *Leitmotiv* dell'intero racconto, il cui scopo fondamentale è di spiegare come mai gli uomini devono morire. La risposta che a questo interrogativo viene offerta è che la morte non faceva inizialmente parte del destino umano, ma lo è divenuta per effetto del peccato. In ultima analisi quindi ci troviamo davanti una teodicea, una giustificazione di Dio. Gli uomini non devono dare a Dio la colpa del fatto che devono morire, ma devono dare la colpa a sé stessi. Il primo uomo e la prima donna avevano la possibilità di vivere per sempre, ma l'hanno stoltamente perduta, e la vita che hanno trasmesso ai loro discendenti è una vita limitata nel tempo.

Nel racconto dei sette giorni della creazione la generazione di figli si situa nel quadro del compito da Dio assegnato agli uomini di dominare la terra (cfr. Gen 1,28). Nel nostro racconto essa si situa piuttosto sullo sfondo dell'immortalità perduta, di cui si configura come un surrogato. L'uomo sa di dover morire, ma generando dei figli lascia qualcosa di sé sulla terra. Scrive il Siracide: "suo padre è defunto, ma è come se non fosse morto; infatti ha lasciato dopo di sé uno simile a sé" (30,4). Solo chi muore senza figli muore interamente.

La generazione di figli non è tuttavia il primo fine dell'unione tra l'uomo e la donna. Nel racconto dei sette giorni della creazione Dio crea il maschio e la femmina e li benedice perché facciano figli e diventino numerosi. Nel nostro racconto il Signore Dio costruisce la donna con un fianco dell'uomo per dargli una compagna, non perché gli faccia dei figli: il matrimonio ha dunque un fine unitivo, e non solo procreativo. I due racconti offrono pertanto due prospettive distinte; non certamente opposte, anzi complementari, ma comunque distinte.

Riguardo all'unione tra l'uomo e la donna, il nostro racconto ne mette in evidenza tanto i vantaggi quanto i pericoli. Il suo autore non ha dunque una visione idealistica, ma realistica del matrimonio. Unendosi alla donna l'uomo trova un completamento di sé, e viceversa: i due uniti formano una sola carne. Ma poi la donna presta orecchio al serpente e convince l'uomo a disobbedire anche lui alla volontà divina. I libri sapienziali insegnano che per un uomo la moglie è il primo dei beni, ma può anche essere il primo dei mali. La stessa cosa è naturalmente un marito per la donna, cosa che i libri sapienziali non dicono. Essi sono d'altronde scritti in prospettiva manifestamente androcentrica, come pure il racconto che abbiamo esaminato, nel quale abbiamo visto che è la donna fatta per il bene dell'uomo, non viceversa. Occorre qui fare uso di spirito critico, e distinguere il messaggio biblico dal condizionamento culturale in cui è avviluppato. La presa di distanza dall'ideologia misogina, che connota questa come non poche altre pagine bibliche, non deve impedire di cogliere l'insegnamento positivo che vi è contenuto. Esso non consiste soltanto, a mio giudizio, nella sottolineatura del fine unitivo del matrimonio, ma anche nell'avvertimento dei pericoli insiti nel matrimonio stesso. La moglie può diventare una tentatrice per il marito, e viceversa. Ambedue devono obbedire sempre alla volontà rivelata di Dio, se non vogliono che la loro unione fallisca invece di riuscire. L'amore umano è un grande bene, ma non l'unico e non il primo bene. Dio solo conosce ciò che è bene, e la sua voce deve essere sempre ascoltata.

Abbiamo chiamato Gen 2,4-3,24 il racconto del primo uomo e della prima donna. Una denominazione appropriata potrebbe anche essere "racconto dell'Eden", dato che la sua trama narrativa si tende tra l'ingresso e l'espulsione dal frutteto piantato nella terra di Eden. Dentro il frutteto e fuori dal frutteto: questi sono i due pilastri su cui poggia l'arco della narrazione. Il lettore che ha qualche famigliarità con l'Antico Testamento non può mancare di rilevare la corrispondenza con la cosiddetta storia deuteronomistica⁵², ossia la storia che comincia col libro di Giosué e termina col libro dei Re, storia che inizia con l'ingresso e finisce con l'espulsione di Israele dalla sua terra. Ciò non fa ritenere probabile che Gen 2,4-3,24 sia stato composto agli inizi dell'epoca monar-

Così chiamata perché i giudizi espressi dall'autore sugli avvenimenti si ispirano ai principi stabiliti nel libro del Deuteronomio.

chica; più verisimile appare una datazione in epoca posteriore alla deportazione in Babilonia. L'uso di materiali mitici non va assolutamente considerato indizio di arcaicità⁵³.

La storia del primo uomo prefigura dunque chiaramente la storia di Israele. Lo sguardo del narratore biblico non ha di mira l'umanità in generale, il cosiddetto genere umano, ma la concreta umanità del popolo cui appartiene, l'umanità che ha preso forma nella storia che è la sua. Il racconto della creazione del mondo termina con la santificazione del sabato, giorno sacro per Israele; il racconto dell'Eden con la cacciata dal frutteto, anticipo archetipale della cacciata di Israele dalla sua terra. L'uomo di cui parlano ambedue questi racconti è l'uomo israelitico, non un altro. Facendo l'uomo e la donna Dio non faceva che porre le prime pietre di una costruzione che si sarebbe compiuta molto tempo dopo. Ma tutto è già lì nelle fondamenta, questa è l'idea che ispira questi racconti. La ragione per cui la prima coppia umana è stata cacciata dal frutteto è la stessa per cui Israele è stato deportato in Babilonia: per avere trasgredito i comandamenti del Signore. La storia si ripete, potremmo dire; ma è forse meglio dire che una storia prefigura l'altra e spiega l'altra.

Ciò impedisce di giudicare pessimistico il racconto dell'Eden, che pure si conclude con un evento tutt'altro che lieto⁵⁴. Il suo autore sa di appartenere ad un popolo peccatore, ma non per questo abbandonato dal suo Dio. Questa mi sembra essere la morale ultima della storia da lui raccontata. L'uomo ha peccato fino dall'inizio del tempo, non è dunque strano che abbia continuato a farlo. Dio lo ha punito per questo, ma ha continuato a stargli vicino, e così continuerà a fare, per sempre. Non è pertanto improprio chiamare Gen 2,4-3,24 racconto del peccato originale, purché per originale si intenda costitutivo, e purché si comprenda che tale inclinazione costitutiva non rompe il vincolo di appartenenza tra il creatore e la creatura.

All'interno di questo discorso antropologico e teologico di fondo vi è anche il discorso sulla relazione che lega tra loro l'uomo e la donna. La sua formulazione, come abbiamo notato, è viziata da una certa visione negativa della donna, tipica della cultura in cui il racconto ha visto la

^{53.} Lo dimostra ad esempio il fatto che il mito dell'uomo che si vuole fare eguale a Dio sia citato dal profeta Ezechiele (cfr. Ez 28,2.9), nella prima metà del secolo VI a.C.

^{54.} Stupendamente raffigurato da Masaccio negli affreschi della cappella Brancacci nella chiesa del Carmine a Firenze.

luce. Non si devono tuttavia chiudere gli occhi sui grandi orizzonti che esso spalanca, quando presenta l'unione dell'uomo e della donna come destinata a formare quella che suggestivamente è chiamata "una carne sola". Né si deve sottovalutare la sua portata realistica, quando mostra ciò che la relazione tra l'uomo e la donna può divenire quando coloro che ne sono soggetti si ribellano alla volontà di Dio. Possiamo dire che Gen 2,4-3,24 mostra tanto la grandezza quanto i limiti dell'amore umano. Come l'uomo tutto intero, così il suo amore ha bisogno di essere salvato; ed ha bisogno di essere salvato il matrimonio, che nell'amore umano trova una delle sue fondamentali radici.

SOMMARI

This article offers a guideline for one of the most well-known Biblical passages: Gen 2,4–3,24. Since it is a story, it is necessary to pay attention to the dynamic narrative which it unfolds. Reading a story as a story is useful for grasping aspects that otherwise would be unnoticed, and are at times important for the purposes of the interpretation. The guideline proposed by the author will interest all those who are involved with the theology of matrimony.

Cet article offre une piste de lecture d'une de plus connues pages de la Bible: Gn 2,4-3,24. S'agissant d'un récit, il convient de prêter attention à la dynamique narrative qui préside à son déroulement. Lire un récit en tant que récit s'avère souvent utile pour saisir des aspects qui autrement passent inaperçus, et qui pourtant ne sont pas sans importance aux fins de l'interprétation. La piste de lecture proposée par l'auteur présente un gran intérêt pour tous ceux qui traitent de la théologie du mariage.

Inizio della vita umana individuale. Basi biologiche ed implicazioni bioetiche¹

Anna Giuli *

Introduzione

Il dibattito bioetico sulla natura, identità e dignità dell'embrione umano trova la sua origine nelle nuove possibilità di intervento dell'uomo sulla vita, a seguito dello straordinario progresso nel campo della genetica e del rapido sviluppo delle biotecnologie, che negli ultimi trent'anni hanno fortemente influenzato la ricerca e l'applicazione biomedica ed hanno segnato profondamente la cultura contemporanea. In questo contesto il tema della vita umana prenatale ha assunto un ruolo significativo per l'entità delle questioni da esso sollevate – l'identità e il valore della vita umana precoce; la liceità della sua manipolazione; i possibili sfruttamenti delle categorie più vulnerabili – e per le rilevanti implicazioni non solo in ambito sanitario ma per l'intera società e per il futuro stesso dell'uomo.

La questione dell'inizio della vita umana è stato ed è tuttora uno dei temi cruciali della bioetica: al cuore delle discussioni bioetiche sul tema

L'articolo è stato tratto dalla tesi di dottorato in bioetica, svolta presso l'Istituto di Bioetica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Roma: A. GIULI, Inizio della vita umana individuale: basi biologiche ed implicazioni bioetiche, Aracne editrice, Roma 2005.

^{*} Docente incaricato di Bioetica presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Sezione centrale, Roma.

della vita umana nascente c'è il quesito sul valore e la dignità da attribuire all'essere umano agli albori della sua esistenza, da cui scaturisce la considerazione dei modi e gradi del rispetto e della tutela dovuti nei suoi confronti. Stabilire i limiti di liceità etica e di permissibilità giuridica degli interventi sulla vita umana prenatale, presuppone una riflessione sull'identità dell'essere umano negli stadi iniziali del suo sviluppo e sui criteri per definire l'inizio della vita umana individuale. Questi aspetti sono fondamentali per affrontare il tema in modo rigoroso, invece di scegliere un approccio meramente pragmatico o convenzionale, soprattutto di fronte a nuove sfide come quelle sorte dalla possibilità di clonare la vita umana e di manipolarla sin dallo stadio unicellulare.

La domanda sull'identità dell'embrione umano presuppone una ricerca in ambito sia scientifico che filosofico. Si tratta dunque di una ricerca complessa, che implica il coinvolgimento di differenti discipline, ciascuna delle quali affronta la questione nella propria peculiare prospettiva. Ognuno di questi ambiti di studio, oltre ad inerire ad uno specifico livello del discorso, ha un proprio approccio metodologico ed un proprio linguaggio rigoroso e tecnico (termini che potrebbero sembrare simili o intercambiabili e come tali vengono utilizzati nel linguaggio comune, possono assumere differenti connotazioni nel contesto delle diverse discipline). Può così accadere che termini e nozioni scientifiche vengano utilizzate impropriamente, fondando una teoria filosofica su basi empiriche inadeguate o interpretate in modo erroneo, oppure che vengano formulate tesi metabiologiche da scienziati e biologi, senza il supporto del rigore concettuale o metodologico di una particolare disciplina filosofica. L'approccio interdisciplinare che caratterizza questo studio e la molteplicità degli elementi in gioco ha, quindi, spesso determinato confusione fra i diversi livelli d'analisi affrontati. A queste difficoltà di ordine epistemologico si aggiungono questioni di tipo teoretico: il panorama culturale contemporaneo, caratterizzato dalla pluralità degli orientamenti antropologici, determina un marcato stato di confusione e di incertezza nel dibattito teorico attuale sulla natura e sul valore dell'essere umano; le diverse posizioni sostenute sono, allora, articolate in un quadro molto eterogeneo e complesso.

Questi elementi rendono spesso disorganica la riflessione bioetica sulle origini della vita umana ed arduo il tentativo di elaborare un completo status quaestionis.

Tenendo conto della rilevanza del tema dal punto di vista scientifico e culturale, e dei nodi fondamentali del dibattito in ambito bioetico, l'obiettivo della tesi, di cui qui presentiamo un estratto, è stato quello di presentare e analizzare con rigore fondamentativo e argomentativo la novità degli elementi sulla identità biologica dell'embrione umano e di inserire le evidenze fornite dalla biologia nella tradizione dei diritti umani.

L'elaborato della ricerca è stato articolato in tre parti: una storica, una biologica ed una etica.

La parte storica è stata suddivisa in due capitoli: il primo capitolo descrive come il dibattito etico contemporaneo sulla vita umana precoce sia andato articolandosi in seguito ad eventi rilevanti dal punto di vista scientifico e sociale che, a partire dalla seconda metà del ventesimo secolo, hanno determinato profonde trasformazioni culturali nella civiltà occidentale contemporanea. I temi dell'aborto, dell'avvento delle tecnologie di riproduzione artificiale, della clonazione e sperimentazione sugli embrioni, della diagnosi prenatale e della terapia genica fetale sono stati affrontati ripercorrendone le tappe storiche più significative, per comprendere il fulcro e il significato delle questioni etiche da essi emerse, e per poter presentare l'attuale clima culturale nei confronti della vita umana nelle prime fasi del suo sviluppo. Il secondo capitolo entra, invece, nel vivo del dibattito bioetico sull'inizio della vita umana, mettendo in evidenza la complessità degli elementi coinvolti, e precisando i diversi livelli del dibattito - in particolare la distinzione fra livello d'indagine biologico e filosofico, che talvolta risulta poco chiara – per poi approfondire i nodi della questione considerando specialmente gli aspetti biologici coinvolti.

Lo studio degli aspetti biologici che caratterizzano l'inizio della vita umana individuale e le fasi precoci del suo sviluppo è stato oggetto del terzo capitolo. In questo capitolo, nucleo principale della tesi, si ripercorrono in dettaglio le tappe del processo di fecondazione per identificare il momento d'inizio di una nuova individualità biologica umana sulla base dei più recenti dati biologici; sono poi descritti gli eventi significativi dello sviluppo embrionale umano. Dopo aver esaminato il fenomeno a livello di pura osservazione, si è passati ad una riflessione di tipo trasversale sul significato del complesso degli elementi raccolti; si tratta di un'analisi induttiva in cui non è stato, però, valicato il piano di competenza scientifica. Riferendoci in modo particolare agli eventi più significativi dello sviluppo embrionale umano precoce coinvolti nell'attuale dibattito bioetico sull'inizio della vita umana, si è cercato di chiarire come e in quale momento attribuire l'inizio dell'individualità biologica dell'embrione umano. Sono state, infine, delineate le caratteri-

stiche dello sviluppo embrionale umano alla luce dei dati raccolti ed analizzati, integrandoli nella prospettiva della system biology, un emergente ambito di ricerca che studia il sistema vivente come un network di parti fra loro integrate.

L'ultimo capitolo, inserendo le acquisizioni di tipo biologico nella vasta riflessione sui diritti umani, ha tentato di rispondere alla domanda su cosa indichi una protezione "adeguata" dell'embrione umano in ambito biomedico: quale significato può avere l'approfondimento dell'individualità biologica umana al riguardo? Alla luce delle considerazioni svolte sulla opportunità di riconoscere la dignità dell'uomo ed i diritti inalienabili ad essa collegati a ciascun individuo umano ed in ogni fase della sua esistenza, si è esaminato e valutato quale tipo di rispetto e di tutela sia oggi attribuito all'embrione umano nell'ambito della ricerca e dell'applicazione biomedica, per verificarne la coerenza con la moderna sensibilità sul valore dell'uomo e con le recenti acquisizioni biologiche sulla vita prenatale.

Il lavoro non ha affrontato volutamente il complesso tema della natura ontologica dell'individuo umano, approfondimento necessario per comporre un panorama conoscitivo compiuto rispetto al dibattito sull'inizio della vita umana, ma che esula dagli intenti del lavoro il quale intende chiarire fin dove la semplice considerazione dell'individualità biologica umana può portare.

1. I CAMBIAMENTI CULTURALI NEI CONFRONTI DELL'EMBRIONE UMANO

Le nuove possibilità di utilizzazione e manipolazione della vita umana prenatale hanno indotto una tendenza ad un graduale sfaldamento del valore della vita. Se la legalizzazione dell'aborto nel panorama occidentale era stata inizialmente prospettata come un "male da tollerare", il ricorso alle tecnologie riproduttive è stato in seguito proposto come un "bene da sostenere ed incoraggiare" in vista del giusto desiderio di genitorialità della coppia, ed infine, il raggiungimento di finalità terapeutiche utilizzando l'embrione è stato presentato come un "dovere da compiere" per difendere la salute e la stessa vita di tanti individui². Conseguentemente, la società si è a poco a poco abituata ai progressi scientifici

M. CASINI, "I diritti dell'uomo, la bioetica e l'embrione umano", in Medicina e Morale 1 (2003), 82.

e alle nuove possibilità di applicazione medica, lasciandosi abbagliare dalle nuove opportunità offerte nonostante le rilevanti questioni etiche in gioco, ed i governi si sono spesso accontentati di regolamentare prassi ormai accreditate³.

A favorire questi "passaggi culturali" è stata non solo la diffusione di una antropologia dominata da un dilagante relativismo etico, ma anche l'utilizzazione di un apparato linguistico di grave ambiguità volto a plasmare la sensibilità culturale contemporanea per perseguire determinati interessi ed obiettivi pratici, presentando interventi un tempo ritenuti eticamente e culturalmente inaccettabili come scelte volte al bene dell'uomo⁴.

Un emblematico esempio della manipolazione del linguaggio sui temi della vita è il lessico embriologico che negli ultimi anni è stato "arricchito" da nuovi vocaboli per proporre soglie diverse al di sotto delle quali l'embrione precoce non sarebbe da considerare un vero e proprio "individuo umano" e conseguentemente sarebbe liberamente utilizzabile per la sperimentazione o sarebbe possibile crioconservarlo senza incorrere in eventuali limitazioni normative o etiche. Celebre è il termine di "pre-embrione", diffuso dall'embriologa A. McLaren per indicare l'embrione umano nei primi 14 giorni di vita, come una entità biologicamente distinta dall'ovocita che lo precede e dall'embrione che lo segue⁵. Nonostante non sia mai comparso in nessun manuale di embriologia, il termine "pre-embrione" è stato ripreso nel tempo anche da altri autori6, permettendo di diffondere in modo equivoco l'idea errata che l'embrione nelle prime due settimane di vita non fosse da ritenere un vero soggetto umano, ma una "massa amorfa di cellule" alla quale poter negare il titolo e, conseguentemente, la dignità e i diritti di ogni individuo umano; in questo modo sarebbe stato possibile consentire l'impiego di embrioni umani a fini scientifici, almeno fino al 14° giorno di sviluppo embrionale e «dichiarare eticamente buono e legittimo quanto il ter-

 [«]Society grew accustomed to the science, customers demanded what the science could provide, and governments agreed to regulate what they no longer care to ban», D. SPAR, "The Business of Stem Cells", in The New England Journal of Medicine 351/3 (2004), 212.

Per una approfondita analisi della "strumentalizzazione del linguaggio" in bioetica si rimanda al testo di M. L. DI PIETRO, A. FIORI, Manipolazioni lessicali e semantiche in bioetica, in S. ZANINELLI (a cura di), Scienza, tecnica e rispetto dell'uomo. Il caso delle cellule staminali, Vita e Pensiero, Milano 2001, 123-141.

^{5.} A. McLaren, "Embryo research", in Nature 320 (1986), 570.

AMERICAN FERTILITY SOCIETY, "The biological Characteristics of the pre-embryo", in Fertility and Sterility 62/Suppl.5 (1994), 29S-31S.

mine di "embrione" non avrebbe permesso»⁷, Il termine "pre-embrione" è poi caduto in disuso ed è stato rigettato dal *Nomenclature Committee of the American Association of Anatomists* ai fini della inclusione nella terminologia anatomica ufficiale⁸. Molti autori sostengono che «il prefisso manca di ogni fondamento scientifico»⁹ e la stessa A. McLaren si è nel tempo ricreduta riguardo alla sua utilizzazione¹⁰.

Riferendosi agli embrioni nei primi stadi di sviluppo sono state anche introdotte espressioni certamente poco eleganti e non corrispondenti alla realtà scientifica quali "gruppo di cellule più o meno omogenee"; "collezioni di poche cellule con nessuna prospettiva di vita senza i più estremi interventi"; oppure "pallina" o "cumulo di cellule".

Più recentemente sono apparsi nella letteratura medica termini analoghi riferiti all'embrione umano allo "stadio unicellulare". Subito dopo la fusione dei due gameti la nuova cellula formatasi – l'individuo umano indicato come zigote o embrione unicellulare – attraversa una fase detta "pronucleare". Per indicare questa fase è stato introdotto il neologismo "prezigote" che definisce «tutti gli ovociti fecondati allo stadio pronucleare», la socopo di sottolineare che non si è ancora in presenza di un embrione e quindi di un nuovo individuo, ma di una entità biologica che immediatamente lo precede. Vocabolo analogo, utilizzato impropriamente, è l'"ovotide" che nei testi di embriologia indica invece il gamete femminile (la cellula uovo) al termine della seconda divisione meiotica¹⁴.

^{7.} A. SERRA, L'Uomo Embrione. Il grande misconosciuto, Cantagalli, Siena 2003, 49.

^{8.} R. THORNE, C.W. KISCHER, "Embryos, pre-embryos, and stem cells", Letters to the Editor, in *Fertility and Sterility* 78/6 (2002), 1355.

^{9.} A. J. McEvoy, "Life begins at...", in Nature 333 (1988), 293-294.

^{10.} A. McLaren, "Sul termine «embrione»" (trad. it. di Maurizio Zuccotti), Editoriale, in *Bioetica* 1 (2001), 9-11.

^{11.} N. M. FORD, When did I begin? Conception of the human individual in history, philosophy and science, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

^{12.} B. J. CULLITON, A. J. IVINSON, "Expect more from embryos", in Nature Medicine 2 (1996), 947.

^{13. «[...]} all fertilized oocytes at the pronuclear stage», J. T. QUEENAM, et al., "Cryopreservation of all prezygotes in patients at risk of severe hyperstimulation does not eliminate the syndrome, but the chances of pregnancy are excellent with subsequent frozen-thaw transfers", in *Human Reproduction* 12 (1997), 1573-1576.

^{14.} G. GOGLIA, Embriologia umana, Piccin, Padova 1997, 47, figura 3-33. Per un approfondimento sul significato dell'utilizzazione dei termini "pre-zigote" ed "ovotide" nell'ambito delle tecnologie di fecondazione in vitro si rimanda a due Editoriali di Medicina e Morale: A. SERRA, "Dal 'pre-embrione' al 'prezigote'", in Medicina e Morale 2 (2003), 221-225; A. FIORI, R. COLOMBO, E. SGRECCIA, "Ultima frontiera: l'ootide o zigote 2n" in Medicina e Morale 3 (2004), 461-467.

Anche l'espressione "clonazione terapeutica" è stata una "novità semantica" introdotta per distinguere la clonazione utilizzata per ottenere cellule staminali embrionali dalla clonazione a fini riproduttivi – "clonazione riproduttiva" – 15: la contrapposizione tra i due tipi di clonazione in realtà non sussiste perché in entrambi i casi si formerà un essere umano che verrà fatto sviluppare solamente fino allo stadio detto "di blastocisti" e poi verrà soppresso per prelevarne le cellule staminali ("clonazione terapeutica"), oppure verrà impiantato in utero per l'eventuale sviluppo fino alla nascita ("clonazione riproduttiva"). L'aggettivo "terapeutica" richiama i possibili (ancora oggi non provati) fini terapeutici dell'utilizzazione delle cellule staminali così ottenute mentre in realtà

non dovrebbe essere usato per indicare una clonazione finalizzata a scopo di ricerca e senza la certezza di un effettivo utilizzo terapeutico, perseguibile con altra strada. Anzi, bisognerebbe spiegare chiaramente all'opinione pubblica che la clonazione produce un embrione della specie umana [...] lasciato sviluppare per alcuni stadi prima di sopprimerlo¹⁶.

L'embrione allo stadio unicellulare, ottenuto per clonazione attraverso le tecniche di somatic cell nuclear transfer (SCNT) allo scopo di ottenere le cellule staminali embrionali, è stato recentemente definito in inglese "clonote" per sottolinearne la "differenza qualitativa" rispetto allo "zigote", ottenuto da fecondazione naturale o artificiale; il clonote non sarebbe un embrione ma una cellula somatica cui è stata permessa «l'espressione dell'intrinseco potenziale di espansione e replicazione [...] in uno spazio extracorporeo, come avviene per ogni altra forma di coltura tissutale»¹⁷. La distinzione non ha, però, alcuna consistenza come ha re-

NATIONAL BIOETHICS ADVISORY COMMISSION, Ethical Issues in Human Stem Cell Research, Rockvuille (Maryland), September 1999 (http://bioethics.gov/pubs.htlm): DEPARTMENT OF HEALTH, Chief Medical Officier's Expert Group, Stem Cell Research: medical Progress with Responsibility, 14 August 2000 (http://www.doh.gov.uk./cegc/stemcellreport.htm); B. VOGELSTEIN, B. ALBERTS, K. SHINE, "Please Don't Call It Cloning!", in Science 295/5558 (2002), 1237.

M. L. DI PIETRO, A. FIORI, Manipolazioni lessicali e semantiche in bioetica, in ZANINELLI (a cura di), Scienza... cit., 137.

^{17. «}I argue that this process of SCNT, by causing the expression of an intrinsic potential for growth and replication that is found in every somatic cell, can extend and expand a donor's cellular mass into extracorporeal space, as any form of tissue culture does. The stem cells that issued from the process would, in this view, be licitly used as the donor allowed. [...] I suggested that, since we call the first cell produced by fertilization the zygote, we dub the combination of nucleus and enucleated ovum that launches SCNT the "clonote"», P. R. McHugh, "Zygote and "Clonote"-The Ethical Use of Embryonic Stem Cells", in The New England Journal of Medicine 351/3 (2004), 209-211, p. 210.

centemente ribadito lo stesso premio Nobel Renato Dulbecco in una intervista a proposito della "clonazione riproduttiva":

attualmente questa procedura medica è consentita unicamente in Inghilterra, ma non mi risulta che sia ammessa in nessun altro Paese. Perché? Per l'evidente motivo che se si consente una tale procedura si consente la formazione di un inizio di un embrione, che poi deve essere necessariamente ucciso, onde estrarre le cellule che servono per curare il paziente¹⁸.

Particolarmente coinvolta in questi "inganni semantici" è l'opinione pubblica, spettatrice quotidiana dei nuovi sviluppi e progressi biotecnologici, spinta a pronunciarsi sulla natura morale di problemi complessi che hanno serie ripercussioni sociali, senza però avere sempre a disposizione gli strumenti conoscitivi più adeguati.

L'inappropriatezza dell'informazione fornita al grande pubblico ha gravemente ostacolato la formazione di una coscienza critica, tanto più necessaria nel nuovo contesto culturale che sembra diffidare o addirittura negare e disprezzare qualsiasi riferimento di pensiero che pretenda di ricercare la verità, soprattutto la verità sull'uomo, al di là dell'"empirico" e del "quantizzabile"; tanto più indispensabile laddove vengono investiti i temi fondamentali del matrimonio, della famiglia e della vita, temi che hanno, necessariamente, delle ripercussioni sociali e riguardano il futuro stesso dell'uomo e del suo vivere.

In questo clima sociale e culturale è andato articolandosi il dibattito etico contemporaneo sulla vita umana precoce; esso è ancora oggi uno dei temi cruciali della bioetica.

2. L'essere umano e la persona nel dibattito bioetico sull'inizio della vita umana

Il nodo che divide i diversi orientamenti, nell'ambito del dibattito bioetico sull'inizio della vita umana, è la "definizione di persona". Nella discussione bioetica il concetto di persona assume una valenza pratica ben precisa, l'attributo personale implica il riconoscimento di un valore intrin-

^{18.} R. DULBECCO, "Una cellula ci salverà", in Il Sole 24 ore, 20/6/2004, 27; Cfr. R. DUL-BECCO, Scienza e società oggi. La tentazione della paura, Bompiani, Milano 2004.

seco, di una preziosità che deve essere difesa; il termine viene attribuito al soggetto degno di rispetto e tutela. Se la valenza normativa del concetto di persona è ampiamente condivisa, non è possibile dire altrettanto sul contenuto della definizione: questa ambiguità ha permesso l'utilizzazione equivoca del termine che è spesso divenuto uno strumento plasmabile a fini pratici diversi a seconda delle diverse concezioni. Per la bioetica, la questione del valore della vita prenatale riguarda, allora, innanzitutto il riconoscimento o meno dell'identità tra l'essere umano – l'individuo biologico – e la persona: se i due concetti sono sovrapponibili l'essere umano dovrà essere tutelato fin dall'insorgere della sua individualità biologica; se non lo sono, è dunque necessario ammettere l'esistenza di una "zona franca", di un periodo nello sviluppo embriologico in cui l'uomo non è pienamente tale, e trarne le conseguenze logiche e pratiche.

Le differenti teorie che si sono venute configurando nel dibattito attuale sono estremamente articolate poiché rispecchiano la pluralità degli orientamenti antropologici che caratterizza il panorama culturale contemporaneo. L'approfondita analisi di queste teorie è stata oggetto di molti autorevoli lavori¹⁹, e non sarà trattata in questa presentazione.

Ci limitiamo a distinguere schematicamente due diverse prospettive teoriche, all'interno delle quali sono concepiti i vari orientamenti sull'inizio della vita umana: una "tendenza identitaria" o "personalista", secondo cui ogni organismo biologico umano è una persona – questo orientamento è stato anche definito del "sostanzialismo personalista" –²⁰; ed una "tendenza separatoria" – definita anche orientamento del "funzionalismo-empirista" –, in cui si assiste ad una "riduzione" del concetto di persona, quando non tutti gli esseri umani sono considerati persone (questo ha implicato la posticipazione dell'inizio della persona rispetto all'inizio della vita umana e l'anticipazione della fine della persona rispetto alla fine dell'essere umano), o ad una sua "espansione", quando il significato di persona è esteso ad entità viventi (o non viventi) non umane²¹.

^{19.} Si ricorda, ad esempio, P. IDE, "Le zigote est-il une persone humaine?", in Nova & Vetera 1 e 2 (2001), 45-89 e 53-88; G. COTTIER, "L'embryon humain et l'ame spiritelle", in Nova & Vetera 4 (2001), 35-51.

L. PALAZZANI, "Il concetto di persona fra bioetica e biogiuridica", in Medicina e Morale 2 (2004), 301-316, p. 303.

ID., La questione dell'embrione umano, in A. BOMPIANI, Bioetica in Medicina, CIC Edizioni Internazionali, Roma 1996, 124-137, p. 129.

La tendenza identitaria afferma la possibilità di giustificare una intrinseca identità (di principio e di fatto) fra persona, e individualità biologica umana. Essa si pone in continuità con la tradizione filosofica occidentale facendo riferimento a due correnti di pensiero: l'approccio "sostanzialistico" e la "teoria ilemorfica" della tradizione filosofica classica²². La possibilità di sovrapporre i concetti di essere umano e di persona conduce ad una posizione chiara sull'inizio della vita umana: la formazione di un nuovo organismo umano determina il salto qualitativo a livello biologico ed anche a livello ontologico che permane sino alla fine del suo processo di sviluppo. Da questa prospettiva scaturisce anche la rilevanza etica e giuridica dell'essere umano ad ogni stadio della sua esistenza biologica: il valore dell'uomo non è legato a fattori estrinseci che possono essere acquisiti o persi, ma è legato a due caratteristiche a lui connaturate, la sua capacità di esistere "per se stesso" e la sua natura razionale; questi aspetti sono universali, riguardano cioè tutti gli esseri umani, ed inalienabili, poiché non possono essere persi. Nella concezione personalista la dignità dell'uomo assume un valore incondizionato ed ontologicamente fondato²³.

La tendenza separatoria (riduzionista ed espansionista) è detta anche "funzionalistico-attualista" perché cerca di definire la persona in base a determinate caratteristiche o funzioni ritenute qualificanti, a prescindere dalla natura ontologica dell'individuo²⁴. Essa ha operato un vero e proprio capovolgimento del senso comune, che suggerisce la correlazione fra i termini di persona e di essere umano e che risale al significato originario del termine e all'uso tradizionale del linguaggio giuridico.

Secondo la prospettiva "riduzionista" l'essere umano vivente non è persona sin dal momento di inizio del suo ciclo vitale ma lo diventa in fasi successive del suo sviluppo; di conseguenza, all'embrione umano precoce viene negato il valore ontologico di persona. L'inizio della vita è strettamente collegato alla sua fine, se la vita personale può iniziare dopo quella biologica, allo stesso modo essa può finire prima della morte dell'orga-

Cfr. ID., I significati del concetto filosofico di persona e implicazioni nel dibattito bioetico e biogiuridico attuale sullo statuto dell'embrione umano, in AA.Vv., Identità e Statuto dell'Embrione Umano, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 73.

I. CARRASCO DE PAULA, "Il concetto di persona e la sua rilevanza assiologica: i principi della bioetica personalista", in Medicina e Morale 2 (2004), 265-278.

V. POSSENTI, "La bioetica alla ricerca dei principi: la persona", in Medicina e Morale 6
(1992), 1075-1096, p. 1080; M. L. DI PIETRO, E. SGRECCIA, Chi è l'embrione umano?, in ID.,
Procreazione assistita e fecondazione artificiale, tra scienza bioetica e diritto, La Scuola, Brescia
1999, 140.

nismo umano vivente. Ci sono dunque esseri umani che non sono ancora persone, che non lo sono più oppure che non lo potranno mai essere.

La prospettiva "espansionista" include, invece, nel concetto di persona anche esseri viventi non umani sia animali che vegetali: la persona indica un concetto astratto, definito da un elenco di proprietà e funzioni non necessariamente dell'essere umano ma anche di qualsiasi altro ente che dimostri di possederle. Di conseguenza la persona s'identifica con quell'essere umano o non umano che manifesta determinati caratteri e capacità arbitrariamente fissate o convenute.

Nell'ambito della tendenza "riduzionista" sono oggi particolarmente discusse le tesi incentrate sul concetto di "individualità biologica umana"25: esse pongono l'accento sugli eventi che determinano l'origine dell'individualità biologica umana perché con essa viene anche attribuito, implicitamente o esplicitamente, lo status ontologico e morale di persona; in assenza di una riconosciuta esistenza individuale non sarebbe possibile una esistenza personale e, quindi, la piena dignità umana e la piena titolarità dei diritti umani²⁶. Questa prospettiva comprende diverse teorie che individuano alcune fasi rilevanti del processo di sviluppo embrionale, ad esempio, il momento della costituzione e attivazione del nuovo genoma diploide dello zigote, il momento dell'impianto dell'embrione in utero e la formazione della stria primitiva, la chiusura del tubo neurale, la comparsa delle prime strutture corticali, la presenza di un aspetto umano, l'insorgenza dei movimenti spontanei, il momento della viabilità del feto o la nascita, nell'intento di identificare il momento cronologico "critico" a partire dal quale si debba considerare l'embrione un individuo umano qualificato per l'attribuzione della dignità di persona.

La complessità e lo stato di confusione e di incertezza scientifica e teorica che caratterizza il dibattito bioetico attuale sull'origine e la natura dell'essere umano ha portato «all'oscurasi del significato di essere umano»²⁷ prima ancora di quello di "persona". Risulta quindi importante chiarire innanzitutto la natura biologica dell'essere umano e delle sue ori-

^{25.} A. SERANI MERLO, "L'embryon humain, sa vie et son âme. Une perspective biophilosophique", in *Nova & Vetera* 1 (2004), 89-103.

^{26.} Tra gli autori più conosciuti nel dibattito attuale si ricorda N. M. Ford; per una sistematica ed attenta analisi critica del suo pensiero si veda, L. PALAZZANI, Il concetto di persona tra bioetica e diritto, G. Giappichelli, Torino 1996, 64-88.

A. SERRA, Per un'analisi integrata dello status dell'embrione umano. Alcuni dati della genetica e dell'embriologia, in S. BIOLO (a cura di), Nascita e morte dell'uomo. Problemi filosofici e scientifici della bioetica, Marietti, Genova 1993, 57.

gini per poter affrontare con obiettività il complesso dibattito sulla natura e dignità della vita umana agli inizi della sua esistenza, e per poter ridare alla nozione di persona un significato univoco, strappandolo da illegittime manipolazioni, spesso utilizzate "contro" lo stesso uomo. Certamente nessun dato sperimentale può essere per sé sufficiente a dare risposte di ordine ontologico sulla natura dell'essere umano in ogni fase del suo ciclo vitale;

tuttavia le conclusioni della scienza sull'embrione umano forniscono un'indicazione preziosa per discernere razionalmente una presenza personale fin da questo primo comparire di una vita umana: come un individuo umano non sarebbe una persona umana?²⁸

3. L'INIZIO DELLA VITA UMANA INDIVIDUALE: I DATI BIOLOGICI

3.1 Il "passaggio generazionale" nell'uomo

In biologia il referente empirico di un individuo è identificato nell'"organismo" che è definito come la modalità di esistenza individuale del vivente biologico²⁹. Ogni organismo è quindi un *individuo* dal punto di vista biologico; esso può coincidere con una singola cellula che è la più piccola unità della materia vivente, oppure può essere un sistema pluricellulare, costituito cioè da più cellule organizzate con un'attività coordinata ed unitaria. L'organismo occupa uno spazio ed evolve nel tempo come una individualità singolare che mantiene la sua specifica identità anche se la sua morfologia e fisiologia evolve nel corso della sua vita biologica³⁰.

L'organismo in sé può essere identificato attraverso il suo "ciclo vitale", cioè il distendersi nello spazio e nel tempo della vita di un'individualità biologica³¹.

CONGREGAZIONE PER DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione su il Rispetto della Vita Umana Nascente e la Dignità della Procreazione, Donum Vitae, 22 Febbraio 1987, I, 1.

B. GOODWIN, Development as a robust natural process, in W. STEIN, F.J.VARELA (eds.), Thinking about biology: An Invitation to Current Theoretical Biology, Addison-Wesley Publishing Co., Reading (MA) 1993, 123-148.

N. P. Austriaco, "The preimplantation Embryo Revisited: A Two-celled Individual or Two Individual Cells?", in *Linacre Quarterly* 70/2 (2003), 121-126.

Il ciclo vitale descrive le variazioni morfologiche e funzionali che avvengono nel corso della vita di un organismo, non accidentalmente, ma secondo un programma intrinseco. Cft. A. SERRA, R. COLOMBO, Identità e statuto dell'embrione umano: il contributo della biologia, in AA.Vv., Identità... cit., 106-158.

L'origine di un organismo biologico coincide quindi con l'inizio del suo ciclo vitale: è l'avvio di un ciclo vitale indipendente a definire l'inizio di una nuova esistenza biologica individuale che si svilupperà nel tempo attraversando diverse tappe fino a giungere alla maturità e poi alla conclusione del suo arco vitale.

Nelle innumerevoli varietà dei cicli biologici degli organismi che assicurano il mantenimento della vita sulla terra è possibile sempre identificare la "discontinuità" rappresentata dal "passaggio generazionale", passaggio che può dirsi avvenuto nel momento in cui le entità biologiche prodotte dai genitori ai fini riproduttivi, siano esse cellule germinali o parti del loro corpo, iniziano il processo ontogenetico divenendo così "figli", frutto della generazione.

Il ciclo biologico dell'uomo si caratterizza per una "riproduzione germinale sessuata gonocorica"; in natura, questo tipo di riproduzione realizza il passaggio generazionale attraverso la "fecondazione", un complesso processo altamente regolato, scandito temporalmente da un susseguirsi di specifici stadi, che determina l'incontro e la fusione di due cellule sessuali (i gameti) di origine paterna e materna – lo spermatozoo e l'ovocita –, per formare una nuova cellula attivata, lo "zigote" o "embrione unicellulare" (onecell embryo): è questo un nuovo individuo della specie umana³².

La fecondazione dà, quindi, l'avvio al ciclo vitale di un nuovo individuo umano che inizia un processo ontogenetico indipendente³³.

Il "passaggio generazionale", cioè la transizione fra le cellule sessuali (che possono considerarsi un "ponte" fra le generazioni) e l'organismo umano neoformato, rappresenta allora un evento "critico" di "discontinuità", perché segna il costituirsi di una nuova individualità biologica qualitativamente differente dai gameti che l'hanno generata.

Sulla base dei dati scientifici oggi disponibili, risulta dunque importante vagliare la possibilità di identificare all'interno del processo di fe-

H. SERRANO, D. GARCIA-SUAREZ, "Molecular aspects of mammalian fertilization", in Asian Journal of Andrology 3 (2001), 243-249; E. S. HAFEZ, L. GOFF, B. HAFEZ, "Mammalian fertilization, IVF, ICSI: physiological/molecular parameters, clinical application", in Archives of Andrology 50/2 (2004), 69-88.

^{33.} Possibili dinamiche alternative alla fecondazione, quali la "partenogenesi" e la "ginogenesi", sono state eccezionalmente riscontrate, in natura, nella specie umana ma non conducono ad uno sviluppo completo dell'organismo. I rari casi di gemellanza monozigotica, osservati in natura, o la possibilità di ottenere in laboratorio l'avvio dello sviluppo di un clone umano per "trasferimento di nucleo" – attraverso l'attivazione indotta di un "ovocita ricostituito" – indicano vie inusuali di attivazione di un nuovo ciclo vitale umano.

condazione la presenza di un evento significativo che possa indicare il "passaggio critico" dai gameti al nuovo organismo umano.

3.2 La fusione dei gameti: l'evento "critico" del passaggio generazionale

La fusione dei gameti ("singamia"), può essere considerata il culmine del processo di fecondazione perché il processo di fusione innesca una serie di eventi, valutabili dal punto di vista biochimico, molecolare e morfologico, che stimolano la prima cascata di segnali dello sviluppo embrionale. Ne è primo indice una modificazione ionica dell'ovocita fecondato determinata dal massivo rilascio di calcio dal reticolo endoplasmatico (aumento dei livelli di Ca²⁺ all'interno della cellula) e da un aumento del pH intracellulare. Queste variazioni ioniche innescano una complessa cascata di reazioni che induce l'attivazione di una nuova cellula, lo zigote, che non è la semplice somma dei gameti maschile e femminile che la costituiscono³⁴. Gli eventi più significativi che seguono la penetrazione dello spermatozoo nell'ovocita possono essere così puntualizzati:

- Attivazione metabolica dello zigote: dopo l'espulsione dall'ovaio l'ovocita è in uno stato di ridotta attività metabolica; il metabolismo si affievolisce ulteriormente e culmina nella morte della cellula, seguendo un programma di apoptosi (morte cellulare pianificata) qualora nelle 12-24 ore successive all'ovulazione l'ovocita non venga fecondato³⁵. La penetrazione dello spermatozoo abolisce nell'ovocita i fenomeni inibitori e dà nuova vita alla cellula, avviando il ciclo vitale di un nuovo organismo la cui prospettiva di vita è dell'ordine di decine anni.
- Reazione corticale: essa induce un cambiamento strutturale di uno strato glicoproteico che riveste l'ovocita al momento della fecondazione (zona pellucida) impedendo l'accesso ad altri spermatozoi (polispermia) e permettendo di isolare e proteggere, nel periodo che precede l'impianto in utero, il nuovo individuo umano che inizia il proprio ciclo vitale³⁶.
- Riprogrammazione del quadro di espressione genica: i gameti sono cellule altamente specializzate il cui materiale genetico viene opportu-

^{34.} S. F. GILBERT, Developmental Biology, Sixth ed., Sinauer, Sunderland (MA) 2000, 208-210.

J.-H Kim, et al., "Development of pig oocytes activated by stimulation of an exogenous G
protein-coupled receptor", in *Biology of Reproduction* 59 (1998), 655-660.

A. R. BAUSKIN, et al., "Characterization of human zona pellucida glycoproteins", in Molecular Human Reproduction 5 (1999), 534–540; W. J. LARSEN, Embriologia umana, Idelson-Gnocchi, Napoli 2002, 14.

namente modificato durante il periodo di differenziamento – esso non è, quindi, nella condizione di poter esprimere tutto il suo potenziale di espressione genica –. Poche ore dopo la fusione dei gameti, attraverso un processo indicato con il nome di "riprogrammazione nucleare", le modificazioni epigenetiche della cromatina dei gameti vengono cancellate, rendendo possibili le potenzialità espressive dell'embrione precoce grazie alla riattivazione dell'intero genoma; in studi condotti sul topo è stato dimostrato che allo stadio di zigote, poche ore dopo la fusione dei gameti e prima ancora dell'inizio del primo round di replicazione del DNA, i geni altamente metilati dello spermatozoo sono rapidamente demetilati, e perciò resi attivi; successivamente si assiste anche alla demetilazione dei geni di origine materna³⁷.

Organizzazione del nuovo genoma: a poche ore dalla penetrazione dello spermatozoo, l'ovocita completa la seconda divisione meiotica con l'estrusione del secondo globulo polare; inizia la decondensazione della cromatina materna e la formazione del "pronucleo femminile". Intanto, il nucleo maschile, che al momento dell'introduzione nell'ovocita aveva una cromatina altamente compattata ed era silente, cioè inerte ai meccanismi di trascrizione, viene trasformato in un nucleo funzionalmente attivo, il "pronucleo maschile", attraverso una serie di passaggi che prevedono una intensa cooperazione fra elementi molecolari paterni e materni. Essi includono: 1) la rimozione e il disassemblaggio della membrana nucleare dello spermatozoo (cosicché il nucleo maschile si trova immerso nel citoplasma dell'ovocita); 2) la decondensazione della cromatina – tale evento si realizza grazie alla sostituzione delle protamine spermatiche con gli istoni di origine materna -; 3) la ricostituzione di un rivestimento nucleare impiegando prevalentemente le vescicole del reticolo endoplasmatico dell'ovocita; 4) il rigonfiamento del nucleo³⁸.

Durante questa fase, detta "fase pronucleare" (in cui i corredi cromosomici paterno e materno sono segregati all'interno delle rispettive

^{37.} J. OSWALD, et al., "Active demethylation of the paternal genome in the mouse zygote", in Current Biology 10 (2000), 475-478; M. S. TURKER, DNA methylation in Development, in Nature Encyclopedia of the Human Genome, Nature Publishing Group, 2003, 113-137.

^{38.} D. POCCIA, P. COLLAS, "Nuclear envelope dynamics during male pronuclear development", in *Development and Growth Differentiation* 39 (1997), 541-550; P. SUTOVSKY, "Assembly of nuclear pore complexes and annulate lamellae promotes normal pronuclear development in fertilized mammalian oocytes", in *Journal of Cell Science* 111 (1998), 2841-2854; P. LENART, J. ELLENBERG, "Nuclear envelope dynamics in oocytes: from germinal vesicle breakdown to mitosis", in *Current Opinion in Cell Biology* 15 (2003), 88-95.

membrane), a partire dal centrosoma maschile, incorporato nel citoplasma dell'ovocita insieme al nucleo dello spermatozoo, incominciano ad organizzarsi dei microtubuli che si irradiano e si estendono fino ad inglobare il pronucleo femminile; sotto l'azione di questo irraggiamento i due pronuclei si avvicinano al centro della cellula³⁹. Mentre i due pronuclei si muovono l'uno verso l'altro la loro cromatina continua a decondensarsi.

La fase di apposizione e dissoluzione dei pronuclei maschile e femminile, con la formazione di un assetto cromosomico di tipo mitotico, è detta "anfimissi" ed è indicata da alcuni autori⁴⁰ come il momento in cui può considerarsi concluso il processo di formazione del nuovo genoma diploide, e quindi il momento di formazione di un vero e proprio zigote o individuo unicellulare. Secondo questi autori durante la "fase pronucleare", la cellula uovo fecondata non può più considerasi un ovocita, in quanto ha completato l'ovogenesi e contiene già due pronuclei, ma non può considerarsi uno zigote, in quanto non si è ancora giunti alla fusione dei due genomi contenuti in tali pronuclei; l'ovocita fecondato allo stadio di due pronuclei è stato allora definito ovotide o pre-zigote. Sulla base dei dati sopra indicati, l'anfimissi non può essere, però, considerata un evento "critico" dal punto di vista della "transizione gameteembrione" perché non modifica né la quantità né la qualità dell'informazione biologica contenuta nel genoma nucleare e mitocondriale dello zigote, e neppure porta alla costituzione di una cellula differente dal punto di vista delle componenti citologiche.

L'organizzazione del nuovo genoma inizia a partire dalla fusione dei gameti e procede grazie all'attività coordinata e ad un complesso dialogo fra le componenti molecolari dei due gameti ora fusi, che costituiscono una nuova cellula; essa opera come un "nuovo sistema", diverso dallo spermatozoo e dall'ovocita che l'hanno generato, sia sotto il profilo delle componenti genomiche che citologiche.

- Attivazione del nuovo genoma: la decondensazione dei cromosomi materni e paterni ne permette l'attivazione trascrizionale e nuove pro-

C. PAYNE, et al., "Preferentially localized dyneine and perinuclear dynactin associate with nuclear pore complex proteins to mediate genomic union during mammalian fertilization", in *Journal of Cell Science* 116 (2003), 4727–4738.

^{40.} J.T. QUEENAM, et al., "Cryopreservation of all prezygotes in patients at risk of severe hyperstimulation does not eliminate the syndrome, but the chances of pregnancy are excellent with subsequent frozen-thaw transfers", in *Human Reproduction* 12 (1997), 1573-1576.

teine vengono tradotte già allo stadio pronucleare: studi condotti sul topo hanno messo in evidenza che degli 11.483 geni attivi prima dell'impianto, 1.185 iniziano ad essere trascritti in questo periodo e di questi 109 sono in parte associati alla degradazione di mRNA materno e paterno allo stadio unicellulare, – i trascritti materni sono quindi eliminati e sono prodotti i trascritti specifici dell'embrione impiegati nell'embriogenesi precoce –⁴¹.

Nell'uomo, studi sull'espressione genica di specifici geni embrionali, hanno mostrato che una serie di geni coinvolti nello sviluppo sono espressi molto precocemente, già allo stadio di zigote e si sta indagando su altri⁴². Sono oggi noti almeno 25 geni del nuovo genoma già attivi allo stadio unicellulare: fra questi sottolineiamo i geni del cromosoma Y, ZFY e SRY, coinvolti nella determinazione del sesso⁴³; gli housekeeping genese, APRT, GADPH e HPRT (quest'ultimo importante per l'ulteriore sviluppo dell'embrione)⁴⁴; i geni omeotici, coinvolti nella definizione del modello corporeo dell'embrione e la differenziazione dei tessuti, HOXD8, HEX, HOXD1, OCT1 e OCT4 (un gene estremamente importante nelle prime fasi dello sviluppo come fattore di trascrizione)⁴⁵.

Questi dati mettono in luce che il nuovo genoma assume il controllo dello sviluppo embrionale già allo stadio unicellulare, e che l'mRNA

^{41.} J.L.STANTON, D.P.GREEN, "Meta-analysis of gene expression in mouse preimplantation embryo development", in *Mol. Hum. Reprod.* 7 (2001), 545-552.

^{42.} J. ADJAYE, R. DANIELS, M. MONK, "The construction of DNA libraries from human single preimplantation embryos and their use in the study of gene expression during development", in *Journal of Assisted Reproduction and Genetics* 5 (1998), 344-348; J. ADJAYE, V. BOLTON, M. MONK, "Developmental expression of specific genes detected in high-quality cDNA libraries from single human preimplantation embryos", in *Gene* 237 (1999), 373-383; J. HURLEY, J. HUNTRISS, J. ADJAYE, "Molecular approaches to the study of gene expression during human preimplantation development", in *Human Fertility* 3/1 (2000), 48-51; T. GOTO, et al., "Gene expression studies in human primordial germ cells and preimplantation embryos", in *Italian Journal of Anatomy and Embryology* 106 (2001), 119-127.

R. DANIELS, S. LOWELL, V. BOLTON, M. MONK, "Transcription of tissue-specific genes in human preimplantation embryos", in *Human Reproduction* 10 (1997), 2251–2256.

^{44.} B. ABDEL-RAHMAN, et al., "Expression of transcription regulating genes in human preimplantation embryos", in *Molecular Human Reproduction* 10/10 (1995), 2787-2792; W. L. NYHAN, "Lesh-Nyhan Disease", in *Journal of the History of Neurosciences* 14/1 (2005), 1-10.

^{45.} A. KULIEV, et al., "Expression of homeobox-containing genes in human preimplantation development and in embryos with chromosomal aneuploidies", in *Journal of Assisted Reproduction and Genetics* 13 (1996), 177-181; S. WANG, et al., "Gene expression in the preimplantation embryo: in vitro developmental changes, in *Reprod Biomed Online* 10/5 (2005), 607-616.

materno contribuisce agli eventi iniziali dell'attività dell'organismo umano allo stadio unicellulare solo marginalmente, perché è l'informazione del nuovo genoma a guidare lo sviluppo embrionale.

Attraverso l'attività del *nuovo genoma*, che implica la collaborazione di migliaia di geni, si sostiene e mantiene l'unità morfologica e soprattutto funzionale dell'embrione; esso mostra una *attività precisamente orientata*, che non esclude però la possibilità di errori. Il programma genetico si realizza in modo autonomo e graduale verso un fine rigorosamente determinato dal punto di vista epigenetico: lo sviluppo, la crescita e l'evoluzione biologica di un essere umano.

- Replicazione del DNA e stimolazione della divisione cellulare: il DNA comincia a replicarsi e la cellula inizia la profase della prima divisione mitotica di segmentazione. L'evoluzione coordinata dei pronuclei maschili e femminili termina, quindi, con la condensazione dei cromosomi, la dissoluzione delle rispettive membrane nucleari e l'avvio della profase mitotica. Appaiono chiaramente visibili i poli del primo fuso mitotico, i cromosomi si allineano all'equatore del fuso e si distribuiscono in modo ordinato nel citoplasma che inizia a dividersi. Al termine della divisione cellulare sono evidenti due cellule, ciascuna dotata di una copia dell'intero genoma diploide, che rimangono unite l'una all'altra formando l'embrione a due cellule (two-cell embryo). Nei Mammiferi, compreso l'uomo, il genoma diploide viene rivestito da un involucro nucleare per la prima volta allo stadio di due cellule⁴⁶.
- Determinazione del sesso genetico: al momento della fecondazione viene determinato anche il "sesso genetico" o "cromosomico" del nuovo individuo, lo zigote sarà di sesso maschile se lo spermatozoo fecondante è portatore del cromosoma sessuale Y, femminile se portatore di due cromosomi sessuali X. Alcuni studi molecolari nei Mammiferi hanno, inoltre, dimostrato l'attivazione precoce, subito dopo la fecondazione, di alcuni geni coinvolti nella costituzione del sesso gonadico e fenotipico, mettendo in evidenza l'esistenza di meccanismi che agiscono sulla determinazione cellulare durante l'embriogenesi precoce, influenzando il fenotipo solo successivamente nel corso dello sviluppo⁴⁷.

^{46.} GILBERT, Developmental... cit., 216.

U. MITTWOCH, "Three thousand years of questioning sex determination", in Cytogenetics and Cell Genetics 91 (2000), 186-191.

Specificazione del piano corporeo dell'embrione: fino a pochi anni fa si riteneva che negli zigoti di Mammifero non potesse essere chiaramente individuata una polarità che potesse specificare il destino cellulare nello sviluppo successivo dell'embrione. Questa convinzione era supportata da diverse evidenze: innanzitutto negli ovociti fecondati di Mammifero, a differenza di molte altre specie animali (ad esempio, i Tunicati, i Molluschi, i Nematodi e gli Insetti), la distribuzione degli organelli e l'accumulo di materiali citoplasmatici non indica una chiara polarità. Inoltre, le cellule embrionali sono "totipotenti" nei primi stadi di divisione, sono cioè cellule indifferenziate che hanno la capacità di svilupparsi in qualsiasi tipo cellulare, sia di derivazione embrionale che extraembrionale (se, ad esempio, si dividono le cellule di un embrione di topo allo stadio di due cellule, ciascuno di essi formerà due topi normali), conferendo una impressionante capacità di compensazione del danno. Questi argomenti lasciavano spazio all'idea che gli embrioni precoci fossero un cumulo indistinto di cellule fino al momento della formazione del "disco embrionale", struttura da cui è definito il disegno generale del corpo ed iniziato il modellamento dei differenti organi e tessuti.

Recenti sperimentazioni hanno invece rivoluzionato questo paradigma, provando che gli assi dello sviluppo dell'embrione iniziano ad essere posti nei minuti e nelle ore che seguono la fusione dei gameti⁴⁸. La posizione del secondo globulo polare⁴⁹, il punto di entrata dello spermatozoo e la forma dello zigote⁵⁰ sono stati considerati da autori diversi i parametri importanti nell'influenzare l'orientamento dell'asse lungo il quale avviene la prima divisione cellulare, che a sua volta permette di prevedere la polarizzazione della "blastocisti" (nome dato all'embrione

H. PEARSON, "Your destiny from day one", in Nature 418 (2002), 14-15; B. PLUSA, K. PIO-TROWSKA, M. ZERNICKA-GOETZ, "Sperm entry position provides a surface maker for the first cleavage plane of the mouse zygote", in Genesis 323 (2002), 193-198.

^{49.} R. L. GARDNER, "The early blastocyst is bilaterally symmetrical and its axis of symmetry is aligned with the animal-vegetal axis of the zygote in the mouse", in *Development* 124/2 (1997), 289-301; ID., "Specification of embryonic axes begins before cleavage in normal mouse", in *Development* 128/6 (2001), 839-847.

^{50.} R. J. Weber, et al., "Polarity of the mouse embryo is anticipated before implantation", in Development 126/24 (1999), 5591-5598; K. Piotrowska, M. Zernicka-Goetz, "Role for sperm in spatial patterning of the early mouse embryo", in Nature 409 (2001), 517-521; B. Pulsa, et al., "The first cleavage of the mouse zygote predicts the blastocyst axis", in Nature 434 (2005), 391-395.

allo stadio di sviluppo che precede l'impianto nell'utero)⁵¹ da cui dipenderà l'organizzazione del corpo dell'embrione.

Marcando in modo differenziale le prime due cellule dell'embrione per seguire il destino delle cellule discendenti, è stato poi dimostrato che l'orientamento della seconda divisione cellulare può influenzare il destino delle cellule che ne derivano: una cellula darà origine prevalentemente alla regione della blastocisti detta della "massa cellulare interna" o "embrioblasto" (da cui deriveranno i tessuti dell'embrione) e l'altra al "trofoblasto" (da cui deriveranno i tessuti extraembrionali che contribuiranno alla costituzione della placenta)⁵². Le prime divisioni dello zigote influenzano, quindi, il destino di ogni cellula e, in definitiva, di tutti i tessuti del corpo.

Se il piano corporeo dei Mammiferi inizia ad essere posto al momento della fecondazione e se le prime cellule dell'embrione hanno già un destino determinato, non è possibile lasciare spazio al concetto di "pre-embrione" e all'idea che gli embrioni precoci siano un "cumulo indistinto di cellule". Queste recenti scoperte mettono anche in luce quanto possano essere potenzialmente dannosi gli interventi sull'embrione precoce, per il suo sviluppo successivo⁵³.

^{51.} La blastocisti ha una forma sferica, presenta una grande cavità interna detta "blastocele" ed è costituita da uno strato più esterno di cellule detto "trofoblasto" (queste cellule formeranno i precursori della *placenta*) e da una masserella compatta di cellule all'interno del blastocele, detta "massa cellulare interna" o "embrioblasto" (queste cellule formeranno i precursori dell'embrione vero e proprio).

^{52.} K. Piotrowska, et al., "Blastomeres arising from the first cleavage division have distinguishable fates in normal mouse development", in *Development* 128/19 (2001), 3739–3748; K. Piotrowska-Nitsche, M. Zernicka-Goetz, "Spatial arrangement of individual 4-cell stage blastomeres and the order in which they are generated correlate with the blastocyst pattern in the mouse embryo", in *Mechanism of Development* 122 (2005), 487-500.

^{53.} Si pone, ad esempio, l'interrogativo sull'opportunità di utilizzare certe tecniche di fecondazione artificiale (come ad esempio la ICSI, Intra-Cytoplasmatic Sperm Injection) in quanto queste potrebbero distruggere i delicati processi che permettono di stabilire gli assi corporei. Anche i test genetici effettuati sull'embrione prima dell'impianto (diagnosi genetica preimpianto), in cui due cellule sono rimosse dall'embrione allo stadio di otto cellule, si rivela un'area di forte preoccupazione [H. PEARSON, "Your destiny from day one", in Nature 418 (2002), 14-15].

- 3.3 Le tappe significative dello sviluppo embrionale e la nuova individualità biologica umana
- La plasticità cellulare ed i fenomeni della gemellanza monozigotica e del chimerismo

I "blastomeri" (nome dato alle cellule dell'embrione nelle prime fasi del suo sviluppo) dei Mammiferi sono "totipotenti", cioè capaci di generare qualsiasi tipo di cellule, embrionali ed extra-embrionali, nei primi stadi della divisione dell'embrione (segmentazione); e le cellule della massa cellulare interna della blastocisti sono "pluripotenti", cioè capaci di dare origine a tutti i tipi cellulari presenti nell'individuo adulto. Nell'embriogenesi precoce ogni blastomero ha, quindi, le stesse potenzialità di sviluppo ma il suo destino è determinato dall'interazione con le altre cellule e con l'ambiente circostante. La capacità delle cellule di cambiare il loro destino differenziativo a seconda della loro localizzazione all'interno dell'intero organismo, e quindi di compensare eventuali mancanze o perdite di parte di esso è definita "regolazione". Ad esempio, un blastomero isolato dalla massa cellulare interna può formare, come è stato detto, tutti i tipi cellulari presenti nell'individuo adulto, e questa sua potenzialità è maggiore di quella che normalmente si avrebbe nel corso inalterato dello sviluppo embrionale. Questa capacità regolativa è stata osservata nell'uomo anche attraverso i fenomeni della gemellanza monozigotica e del chimerismo.

I "gemelli monozigotici" si formano in seguito alla separazione di blastomeri precoci o della massa cellulare interna della stessa blastocisti, iniziando un separato ed indipendente piano di sviluppo. La costituzione di gemelli monozigotici è un evento molto raro che costituisce circa lo 0,25% delle nascite. Studi su gemelli monozigotici con cariotipo differente hanno mostrato l'indipendenza dei due piani di sviluppo: una segregazione anomala molto precoce del cromosoma 21 può, ad esempio, dare origine a una nuova linea trisomica–21 mentre la linea normale continua il suo sviluppo⁵⁴.

^{54.} J. G. ROGERS, S. M.VOULLAIRE, H. GOLD, "Monozigotic twins discordant for trisomy 21", in American Journal of Human Genetics 11 (1982), 143-146; C. E. SCHWARTZ, et al., "Detection of DNA fingerprint differences in monozygotic twins discordant for the Proteus Syndrome", in Cytogenetics and Cell Genetics 51 (1989), 1075; C. P. O'DONNEL, et al., "Monozygotic twins with discordant karyotypes: a case report", in Journal of Pediatrics 145/3 (2004), 406-408.

Le "chimere" sono, invece, organismi non omogenei dal punto di vista genetico, costituiti da diverse popolazioni cellulari frutto della fusione completa (whole body chimeras) o parziale (di elementi cellulari – cytomictical chimeras, germ cells chimeras ecc. –) di due o più embrioni precoci in un unico individuo⁵⁵. Si parla anche di microchimerismo per indicare la persistenza, ormai accertata, delle cellule fetali nel circolo materno per molti anni dopo la gravidanza (fetal-maternal chimeras)⁵⁶. Il fenomeno del "chimerismo" inizia sempre nelle fasi precoci della gravidanza; il suo significato evolutivo non è ancora chiaro ma sembra collegato alla costituzione dei primitivi meccanismi immunitari⁵⁷.

Negli embrioni umani si possono formare, raramente, le diverse classi di chimere sopra citate; la fusione di due embrioni precoci in un unico individuo è stata osservata dalla presenza, in un solo individuo, di due tipi di cellule geneticamente differenti (XX e XY). Questo fenomeno è stato spiegato ipotizzando l'aggregazione di due embrioni (due gemelli fratelli), uno femminile ed uno maschile, in un unico individuo che inizia a svilupparsi come una nuova unità⁵⁸. Studi di biologia dello sviluppo hanno, inoltre, mostrato che embrioni umani geneticamente distinti, ottenuti tramite fecondazione *in vitro*, possono fondersi durante lo sviluppo precoce e formare un solo organismo chimerico⁵⁹.

I fenomeni della gemellanza monozigotica e del chimerismo mettono in evidenza la flessibilità dello sviluppo embrionale precoce e la plasticità delle sue cellule. Questi elementi conferiscono una straordinaria capacità di compensazione del danno ad un sistema armonico, l'embrione umano precoce, in cui tutte le parti potenzialmente indipendenti funzionano insieme per formare un singolo organismo⁶⁰.

^{55.} B. RINKEVICH, "Human natural chimerismo: an acquired character or a vestige of evolution?", in *Human Immunology* 62 (2001), 651-657.

Y. M. D. Lo, "Rapid clearance of fetal DNA from maternal plasma", in American Journal of Human Genetics 64 (1999), 218.

^{57.} A. TAFURI, et al., "T cell awareness of paternal alloantigens during pregnancy", in *Science* 270 (1995), 630; B. RINKEVICH, "Human natural chimerismo: an acquired character or a vestige of evolution?", in *Human Immunology* 62 (2001), 651-657.

^{58.} GILBERT, Developmental... cit., 362-364.

L. STRAIN, et al., "A true hermaphrodite chimera resulting from embryo amalgamation after in vitro fertilization", in *The New England Journal of Medicine* 338/3 (1998), 166-169;
 H. PEARSON, "Dual Identities", in *Nature* 417/6884 (2002), 10-11.

^{60.} GILBERT, Developmental... cit., 56.

Queste caratteristiche non implicano, quindi, uno sviluppo indeterminato delle cellule embrionali ma una dinamicità specificamente orientata alla crescita dell'organismo stesso.

- Il dialogo materno-fetale e l'impianto dell'embrione

Lo sviluppo dell'embrione procede attraverso un primo periodo, detto pre-impianto, che si svolge prevalentemente lungo la tuba delle vie genitali femminili prima di raggiungere l'utero materno per l'impianto; nella specie umana questo percorso ha una durata di circa 5-6 giorni dal momento della fecondazione. Durante il cammino dell'embrione lungo la tuba, si intesse con la madre una vera e propria relazione comunicativa che si esprime in un intenso "colloquio" biochimico, ormonale ed immunologico in preparazione al processo d'impianto. Questo colloquio crociato, detto cross-talk, segna l'inizio della relazionalità madre-bambino che comincia, quindi, al momento della fecondazione e continuerà lungo tutto il corso della gravidanza⁶¹. Esso segnerà il successivo sviluppo dell'individuo e permarrà una memoria del contatto biologico e dei canali di comunicazione esistenti durante la gravidanza⁶².

L'inizio della comunicazione e della coesistenza materno-fetale, spesso indicato a partire dall'impianto, risulta allora essere stabilito (almeno a livello biochimico) sin dalla costituzione dell'embrione unicellulare, quando comincia il suo cammino lungo la tuba.

Mentre l'embrione procede nel suo cammino lungo la tuba verso l'utero, la blastocisti è protetta nel suo percorso dalla zona pellucida che impedisce l'adesione dell'embrione alle pareti dell'ovidutto. Dopo aver raggiunto l'utero, la blastocisti si libera della zona pellucida (hatching) ed inizia il processo d'impianto che implica una complessa ed intensa interazione fra l'organismo materno e quello embrionale. L'embrione inizierà, quindi, il processo detto di "gastrulazione" cui seguirà la costituzione degli organi e dei tessuti; durante il suo sviluppo egli attingerà direttamente dalla madre i nutrienti necessari alla sua crescita.

J. A. Hill, "Maternal-embryonic cross-talk", in Annals of the New York Academy of Sciences 943 (2001), 17-25.

^{62.} G. NOIA, L'embrione: il figlio sconosciuto, Atti del XII Seminario Nazionale di Formazione della Confederazione Nazionale dei Consultori di ispirazione cristiana: Il futuro della famiglia e la famiglia del futuro: senza figli, quanti figli, quali figli, Isola delle femmine, Palermo, 9-12/10/2003; J. P. RELIER, "Influence of maternal stress on fetal behaviour and brain development", in Biology of the Neonate 79/3-4 (2001), 168-171.

L'impianto, pur rappresentando un momento molto significativo dello sviluppo embrionale, non introduce alcun elemento di "discontinuità" rispetto all'evoluzione della nuova individualità biologica.

Bisogna, inoltre, sottolineare che la dipendenza dell'embrione e del feto nei confronti dell'organismo materno, pure essendo necessaria per la crescita dell'individuo, fa parte delle tante relazioni "estrinseche" che ne garantiscono le condizioni di sviluppo; per questo non può essere in alcun modo paragonata a relazioni di tipo simbiontico o a quelle che s'intessono fra l'ospite ed il suo parassita, come suggerito da alcuni autori⁶³.

La formazione della "stria primitiva"

La formazione della "stria primitiva" (detta anche "linea primitiva") è l'evento centrale del processo di "gastrulazione", una fase di sviluppo dell'embrione che conduce alla costituzione di tre foglietti embrionali distinti – l'ectoderma, il mesoderma e l'endoderma – da cui si organizzeranno tutti i tessuti dell'embrione. Durante questo processo la blastocisti, essenzialmente sferica, si trasforma in una struttura cilindrica con un asse antero-posteriore e dorso-ventrale. L'organizzazione dei tre foglietti embrionali prepara la costituzione degli organi (organogenesi), in cui prosegue ininterrottamente la differenziazione e la crescita del nuovo organismo; essa costituisce un evento molto significativo dello sviluppo embrionale ma non segna alcuna discontinuità rispetto alla costituzione dell'individuo biologico umano al momento della fusione dei gameti.

L'insorgere della linea primitiva era stata indicata dalla embriologa A. McLaren come una tappa decisiva per designare l'inizio di una nuova individualità biologica in quanto segnerebbe il momento d'inizio della morfogenesi embrionale, mentre lo sviluppo precedente sembrerebbe sbilanciato verso una preparazione degli annessi extra-embrionali necessari per fornire l'apporto nutritivo e la protezione all'embrione; il termine "pre-embrione" era stato, allora, diffuso per indicare lo sviluppo biologico di una "entità di passaggio" fino alla fase di formazione della stria primitiva⁶⁴.

^{63.} Rapporto preparatorio a l'"Avis sur les prélèvements de tissus d'embryons ou de fœtus humains morts à des fins thérapeutiques, diagnostiques et scientifiques", 22/5/1984, in CCNE, Avis de recherches sur l'embryon, Actes Sud/Insern, Arles 1987, 11-31.

A. McLaren, Prelude to embryogenesis, in The Ciba Foundation, Human Embryo Research, Yes or No?, Tavistock, London/New York 1986, 5–23.

L'origine comune delle cellule trofoblastiche (da cui deriveranno le linee cellulari extraembrionali) ed embrioblastiche (da cui deriveranno tutti i tipi cellulari dell'embrione) sottolinea, invece, l'unità strutturale dell'organismo umano che si sviluppa come una totalità a partire dalla fusione dei gameti e i cui derivati trofoblastici sono indispensabili per un corretto e regolare processo morfogenetico⁶⁵.

Come è stato già in precedenza sottolineato l'utilizzazione del termine "pre-embrione" risulta oggi in disuso perché privo di fondamento scientifico.

 La formazione del sistema nervoso centrale e l'evoluzione dello sviluppo cerebrale

L'organizzazione dei tre foglietti embrionali prelude alla formazione degli organi e quindi dei sistemi. Particolarmente importanti sono gli eventi legati alla formazione del sistema nervoso centrale, che porteranno alla costituzione dell'encefalo e del midollo spinale.

Con il termine di "neurulazione" si indicano una serie di processi che segnano l'inizio della formazione del sistema nervoso centrale nell'embrione. Durante la quarta settimana, quando si realizza la chiusura del neuroporo caudale, le estremità del tubo neurale si chiudono iniziando la formazione di ciò che diventerà il sistema nervoso centrale, costituito dall'encefalo e dal midollo spinale: il segmento cefalico del tubo neurale è destinato a produrre l'encefalo e le vescicole ottiche, mentre il segmento caudale si trasformerà nel midollo spinale. Alla quinta settimana di gestazione sono già presenti le strutture primordiali del cervello e la differenziazione della corteccia cerebrale procede gradualmente durante tutta la gestazione; la superficie degli emisferi cerebrali si accresce rapidamente durante il periodo fetale e alla nascita l'encefalo umano pesa circa 400 grammi. In seguito, si assiste alla maturazione postnatale del sistema nervoso centrale in preparazione della vita adulta ed il cervello viene scolpendosi progressivamente grazie anche all'influenza dell'ambiente. Il modellamento del cervello continua lungo tutta la vita dell'individuo.

Parallelamente alla formazione del sistema nervoso centrale e periferico si assisterà all'evoluzione del mondo sensoriale: prima si struttura

D. G. JONES, B. TEFLER, "Before I was an Embryo, I was Preembryo: or was I?", in Bioethics 9 (1995), 32-49.

la sensibilità chemio-olfattiva, poi quella tattile e vestibolare, in seguito l'acustica e infine quella visiva; l'ordine di comparsa dei vari tipi di sensorialità ricalca quello presente in tutti i Mammiferi.

Lo sviluppo cerebrale, così come la nascita del mondo sensoriale, inizia a costituirsi a partire da una ininterrotta progressione di eventi che vede il suo inizio al momento della fusione dei gameti: a partire dalla costituzione dello zigote, alla fusione dei gameti, si tratta sempre dello stesso individuo biologico umano che evolve sino alla conclusione del suo ciclo vitale.

– Lo sviluppo fetale: l'"aspetto umano", i movimenti spontanei, la viabilità, la nascita

Allo sviluppo embrionale segue, fino alla nascita, il periodo fetale che consiste nella rapida crescita e differenziazione dei tessuti e degli organi che hanno iniziato a formarsi durante il periodo embrionale. Sebbene la maggior parte delle trasformazioni connesse con il processo di sviluppo dell'individuo umano avvengano durante il periodo embrionale e fetale, lo sviluppo non si arresta nella vita prenatale perché anche nel periodo postnatale avvengono importanti trasformazioni evolutive.

In questa prospettiva alcune fasi più avanzate dello sviluppo, considerate da alcuni autori significative per indicare la presenza di una individualità biologica umana – il delinearsi di un "aspetto umano", l'inizio dei movimenti spontanei, la viabilità del feto,⁶⁶ e la nascita – risultano semplicemente tappe differenti di un medesimo sviluppo.

– Conclusione: nessuna discontinuità di sviluppo dalla fusione dei gameti alla nascita

Da quanto fin qui esposto emerge chiaramente che i vari stadi dello sviluppo embrionale e fetale, se suggeriti come eventi "critici" di discontinuità nello sviluppo umano, non corrispondono ad alcuna evidenza biologica. La natura malleabile e la plasticità cellulare dell'embrio-

^{66.} La "viabilità del feto" indica la sua capacità di esistenza indipendente, di vita autonoma, e riguarda lo stadio di sviluppo in cui il feto ha capacità di sopravvivere fuori dall'utero della madre grazie all'aiuto di sistemi di sostegno artificiali. Lo stato di viabilità è, però, un parametro variabile a seconda dello stato di salute del feto o della madre, dell'avanzamento delle tecniche mediche disponibili e di altri fattori esterni.

genesi precoce, la comunicazione materno-fetale, il processo d'impianto in utero, la formazione della stria primitiva, gli importanti eventi legati alla formazione del sistema nervoso centrale, la nascita del mondo sensoriale, la costituzione di un aspetto "morfologicamente" umano, l'inizio dei movimenti spontanei, la viabilità dell'embrione e la nascita, sono stadi che «demarcano esclusivamente il confine fra le fasi diverse dello sviluppo vitale, ma tutti contenuti all'interno di quest'ultimo, di cui non rappresentano confine alcuno»⁶⁷.

3.4 Le caratteristiche dello sviluppo embrionale

L'inizio della vita umana nella "prospettiva sistemica"

La system biology è una disciplina emergente che analizza il sistema vivente nella sua globalità e integrazione molecolare; scopo di questa nuova disciplina è quello di scoprire i principi fondamentali del disegno che caratterizza i sistemi viventi guardando alla struttura ed alla dinamica del sistema, scomponendolo nelle sue diverse parti e descrivendone le interazioni. Il sistema vivente è quindi visto come un "tutto unificato", il cui sviluppo viene riportato ad un complesso pathway di reazioni molecolari già determinate dalla composizione molecolare iniziale dell'organismo vivente⁶⁸.

Nella "prospettiva sistemica" la fusione dei due gameti ha due effetti: innanzitutto, introduce molecole di origine paterna nel network molecolare di origine materna, alterando radicalmente il sistema-ovocita che diventa una nuova struttura, un nuovo insieme che è più della somma dei singoli elementi; inoltre, induce un cambiamento nella dinamica dell'ovocita, attivando e riorganizzando i networks molecolari e scatenando una serie di reazioni a catena che portano alla moltiplicazione ed alla differenziazione cellulare. Questo processo è guidato e perpe-

A. L. VESCOVI, L. SPINARDI, "La natura biologica dell'embrione", in Medicina e Morale 1 (2004), 53-63, pp. 60-61.

^{68.} Per una introduzione alla system biology si veda, S. KAUFFMAN, At Home in the Universe: The Search for Laws of Self-Organization and Complexity, Oxford University Press, New York 1995; L. HARTWELL, et al., "From molecular to modular cell biology", in Nature 402 /6761 (1999), C47-C52; H. KITANO, "System Biology: A Brief Over view", in Science 295/5560 (2002), 1662-1664; Special Issue, "Networks in Biology", in Science 301/5641 (2003), 1863-1877.

tuato autonomamente e continuerà per nove mesi durante la vita prenatale dell'individuo umano e dopo la sua nascita come neonato, bambino, adolescente, adulto e così via.

Il nuovo individuo umano è un sistema dinamico che nasce da una interazione tra l'insieme molecolare dei due gameti e si manifesta fenotipicamente con i cambiamenti visibili e morfologici che caratterizzano lo sviluppo umano⁶⁹.

- Sviluppo unitario e progressivo, autonomo, ininterrotto

Il momento della penetrazione dello spermatozoo nell'ovocita dà l'avvio all'intera catena di eventi molecolari che caratterizzano lo sviluppo di un nuovo organismo umano – chiamato, allo stadio unicellulare, zigote o embrione unicellulare (one cell embryo) – segnando l'inizio di un nuovo ciclo biologico umano. Il suo sviluppo sarà unitario e progressivo, autonomo e ininterrotto.

Lo sviluppo umano implica, fin dall'inizio, una intensa cooperazione molecolare e cellulare secondo un piano definito grazie all'informazione genetica contenuta nel genoma e al complesso pattern di attivazione genica caratteristico di ogni specie, che conferiscono l'orientamento e l'unitarietà della crescita. L'embrione umano evolverà quindi come un sistema unico, integrato e organizzato e per questo non può mai essere ridotto alla somma delle parti che lo compongono (atomi, molecole, cellule, tessuti, organi, sistemi).

Seguendo una precisa *legge ontogenetica di sviluppo*, l'individuo umano si accrescerà attraverso tappe di sempre maggiore complessità cellulare; la natura malleabile e la plasticità cellulare dell'embriogenesi precoce si restringeranno gradualmente per esprimere, attraverso processi di divisione cellulare, accrescimento e differenziazione – ed in continua interazione con l'ambiente –, le caratteristiche fenotipiche di un individuo adulto multicellulare.

Alla fusione dei due gameti, il nuovo sistema vivente non richiede ulteriori informazioni molecolari per specificare i suoi movimenti dinamici e proseguire nello sviluppo; egli realizzerà autonomamente nello spazio e nel tempo tutte le potenzialità di cui è intrinsecamente dotato –

^{69.} N. P. Austriaco, "On Static Eggs and Dynamic Embryos a system perspective", in *The National Catholic Bioethics Quarterly* 2/4 (2002), 659-683, pp. 665-670.

a parte eventuali disturbi epistatici ed errori nel programma genetico – durante la vita prenatale e dopo la nascita fino alla conclusione del suo ciclo vitale. L'autonomia di sviluppo di un organismo non significa, però, che questo sia completamente autosufficiente (il supporto dell'organismo materno è necessario ma non sufficiente per lo sviluppo embrionale e fetale).

3.5 Conclusione

La "fusione dei gameti" (singamia) è l'evento biologico che innesca la catena di eventi molecolari e metabolici che danno l'avvio al ciclo vitale di un nuovo organismo umano. Lo zigote o embrione unicellulare si costituisce, allora, come una nuova individualità biologica alla fusione dei gameti, momento di "rottura" fra l'esistenza dei gameti e la formazione del nuovo individuo umano. Dalla formazione dello zigote si assiste ad un costante e graduale sviluppo dell'organismo umano che si evolverà nello spazio e nel tempo seguendo un preciso orientamento sotto il controllo del nuovo genoma diploide già attivo allo stadio pronucleare.

4. Le implicazioni bioetiche

Le nuove possibilità di utilizzazione e manipolazione della vita umana prenatale hanno portato ad un graduale sfaldamento del valore della vita che va sempre più radicandosi nel tessuto sociale e legislativo condizionando il modo di porsi dell'intera società e delle istituzioni verso i cittadini più deboli; si avverte, inoltre, una radicata diffidenza nel riflettere e nel dare risposte condivise su ciò che in sé corrisponda alla natura ed alla dignità umana – anche il dibattito bioetico assume toni confusi e contraddittori quando si tratta di stabilire l'identità della vita umana iniziale – e di conseguenza nel rispondere all'interrogativo su quale prassi sia conforme, nelle diverse circostanze, all'essere dell'uomo.

A causa dello stato di maggior vulnerabilità sia oggettiva che soggettiva in cui si trova l'embrione umano, emerge l'esigenza non solo teorica o intellettuale ma soprattutto pratica di rispondere alla domanda sostanziale sul valore dell'embrione umano ("oggetto o soggetto?"). La risposta alla domanda ha implicazioni rilevanti non solo in ambito sanitario (come utilizzare queste nuove conoscenze?) ma per tutta la società e per ciascun individuo; di conseguenza risulta importante l'impegno

per ricercare risposte condivise attraverso un sereno confronto sulla comune base della riflessione razionale e facendo tesoro delle esperienze del passato: «It is a mark of wisdom not to kick away the very step from which we have risen higher. The removal of one step from a staircase brings down the whole of its⁷⁰.

4.1 Il concetto di dignità

Chiarire il contenuto del termine "dignità" non è facile perché esistono diversi piani concettuali che si riferiscono allo stesso nome. Ad un approccio generale, il termine dignità può riguardare due distinti livelli⁷¹. Il primo aspetto trova le sue origini nella società aristocratica, in cui si identificavano alcuni elementi peculiari, alcune qualità che distinguevano le persone di classe inferiore da quelle di classe superiore (questa dignità veniva, ad esempio, oltraggiata se un individuo di posizione aristocratica mostrava atteggiamenti che lo rendevano simile alla plebe); il secondo aspetto si fonda nel pensiero cristiano secondo cui tutti gli esseri umani sono creati ad immagine di Dio e chiamati a condividere la stessa natura divina. La risposta religiosa al concetto di dignità umana è di straordinaria ricchezza: l'uomo ha un valore unico perché è chiamato a condividere la natura di Dio, è stato voluto da Dio dal momento del concepimento e la sua vita, anche quando è fragile o non cosciente, è un inno di amore perché, finché l'uomo vive, è costantemente accompagnato dallo sguardo d'amore di Dio.

La prima accezione di dignità è di tipo "elitario", nel senso che riguarda solo una determinata categoria di persone, ed è un elemento estrinseco alla persona stessa, perché può essere acquisito o perso e riconosciuto o meno dalla società; questa accezione viene ancora oggi affermata quando la dignità umana assume un carattere negoziabile e graduabile, e viene attribuita o tolta (da un determinato gruppo dominante) a seconda che i soggetti rispondano o meno a determinati parametri, posti aprioristicamente come elementi regolativi.

Il secondo tipo di dignità è "universale", perché riguarda ogni singolo essere umano, per il semplice fatto di esistere, di essere stato creato

Da un commento di Mahatma Gandhi rivolto nel 1908 ad un gruppo di estremisti politici che screditavano la precedente tradizione politica moderata.

^{71.} G. GRISEZ, J. M. BOYLE, Life and death with liberty and justice. A contribution to the euthanasia debate, University of Notre Dame Press, Notre Dame-Indiana 1979.

da Dio; è un attributo oggettivo e intrinseco all'uomo stesso perché concerne la sua intima natura e vocazione, ed è quindi uguale in tutti gli esseri umani. In questa prospettiva la dignità costituisce il valore più alto, «l'intrinseca preziosità e bontà» dell'uomo e «non designa tutti i valori sublimi», ma solo il valore di un essere umano realmente esistente⁷².

La dignità umana può assumere un "carattere universale" anche ad uno sguardo "laico" (slegato da considerazioni di tipo religioso) affidandosi, cioè, alla sola ragione che sonda l'intima essenza della grandezza ed imperscrutabilità umana, e che riesce a vedere la realtà oltre le apparenze, oltre ciò che può essere dimostrato o provato empiricamente, prescindendo dalla visibilità e tangibilità di ciò che cade sotto i sensi⁷³: la dignità umana viene riconosciuta come l'"intima essenza", come il "distintivo specifico" dell'esistenza umana; si intuisce che il valore dell'uomo non può essere ridotto ai vari aspetti della sua vita fisica, psicologica, sociale ed economica, ad alcune caratteristiche o funzioni. Con questo significato la dignità umana indica il "nucleo" più profondo ma anche più fragile di ogni essere umano; essa risiede nella propria e primordiale natura dell'uomo, nell'unità della sua vita biologica e delle sue caratteristiche ed inclinazioni spirituali, trascendenti⁷⁴; nella identità profonda di ogni singolo uomo che ha propri valori e preferenze, una concezione del bene e del male, responsabilità ed obblighi singolari e personali⁷⁵, che è capace di interpretare la vita in modo originale e dare agli altri questa interpretazione, costituendo, per il semplice fatto di esistere, una ricchezza per l'umanità.

^{72.} J. SEIFERT, Il diritto alla vita e la quarta radice della dignità umana, in J. DE D.VIAL CORREA, E. SGRECCIA (a cura di), Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita. Le sfide del contesto culturale contemporaneo, Atti dell'Ottava Assemblea Generale della Pontificia Accademia per la Vita, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 193-215, p. 196 e p. 197.

^{73.} C. CASINI, Il fondamento dei diritti umani, in L. LIPPOLIS (a cura di), La Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo verso il duemila, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001.

^{74. «}Queste ed altre dimensioni spirituali della vita umana sono profondamente radicate "nell'esperienza originale ed elementare" che costituisce la nostra identità, cioè il complesso dei bisogni ed "evidenze" che ci accompagnano quando affrontiamo ogni cosa. [...] Queste "evidenze" e questi bisogni sono così innati che ogni azione o parola dell'essere umano dipende da loro», L. GIUSSANI, The Religious Sense [tradotto da J. Zucchi], McGill-Queen University Press, Montreal 1997, 7.

R. COLOMBO, La vulnerabilità nella ricerca biomedica. Il caso dell'embrione umano, in J. DE D. VIAL CORREA, E. SGRECCIA (a cura di), Etica della ricerca biomedica per una visione cristiana, Atti della Nona Assemblea Generale della Pontificia Accademia per la Vita, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, 217-244, p. 224.

4.2 La tradizione dei diritti umani e il concetto di dignità: il valore della vita umana ai suoi inizi

La svalutazione del valore della vita va sempre più profondamente radicandosi proprio nella cultura occidentale, culla dei diritti umani – tra cui è fondamentale il diritto alla vita –, permeata del valore dell'individuo e della dignità di ogni essere umano come persona.

Il movimento culturale dei diritti umani che caratterizza l'appartenenza identitaria dell'occidente ha oggi molto peso nella disciplina bioetica e da essa ha ricevuto nuovi impulsi⁷⁶ ed è stata messa alla prova dalle recenti sfide che riguardano la vita nelle fasi più emblematiche della sua esistenza, quando l'uomo è più povero e indifeso⁷⁷.

La tradizione dei diritti umani vede tra le più celebri formulazioni esplicite la "Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo", solennemente approvata dall'ONU nel 1948 per riaffermare la dignità della persona umana ed i suoi diritti inalienabili⁷⁸. Il preambolo della Dichiarazione fa riferimento agli orrori dell'ultima guerra, ai campi di sterminio e all'olocausto, e afferma la necessità di riconoscere la dignità dell'essere umano, ed i diritti inalienabili ad essa legati, a tutti i membri della fami-

Basti pensare che i concetti di "diritto all'identità genetica" e di "diritto alla identità psicologica ed esistenziale" sono stati inscritti fra i diritti fondamentali dell'essere umano (collegati al diritto alla vita ed alla famiglia) proprio in seguito alle nuove sfide bioetiche (M. CASINI, "I diritti dell'uomo, la bioetica e l'embrione umano", in Medicina e Morale 1 (2003), 67-72). Per un approfondimento sul rapporto fra bioetica e diritti umani si veda anche, E. SGRECCIA, M. CASINI, "Diritti umani e bioetica", in Medicina e Morale 1 (1999), 17-47; G. MÉMETEAU, Bioéthique et droit: mythes ou enrichissements?, in L. ISRAËL, G. MÉME-TEAU (sous la direction de), Le mythe bioéthique, Bassano, Paris 1999, 97-125; G. GERIN, Diritti umani e bioetica, Saper 2000 edizioni multimediali, Roma 2000; F. D'AGOSTINO, "Il diritto naturale, il diritto positivo e le nuove provocazioni della bioetica", in Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto 3 (2002), 409-424; L. PALAZZANI, Introduzione alla biogiuridica, Giappichelli, Torino 2002; G. P. SMITH, Human Rights and Biomedicine, Kluwer Academic Publishers, The Hague 2002; F. COMPAGNONI, F. D'AGOSTINO (a cura di), Bioetica, diritti umani e multietnicità, San Paolo, Milano 2002; R. ADORNO, "Biomedicine and international human rights law: in search of a global consensus" in Bull WHO 80/12 (2002), 959-963.

G. DALLA TORRE, Le frontiere della vita. Etica, bioetica, diritto, Studium, Roma 1997; A. Co-STANZO, "Nuclei del biodiritto", in Bioetica e Cultura 21 (2002), 51-66; M. T. MEULDERS-KLEIN, R. DEECH, P.VLAARDINGERBROEK (eds.), Biomedicine, the Family and Human Rights, Kluwer Academic Publishers, The Hague 2002.

C. CASINI, Il processo di Norimberga e crisi del giuspositivismo, in A.TARANTINO, R. ROCCO, Il processo di Norimberga a cinquant'anni dalla sua celebrazione, Giuffrè, Milano 1998, 125-135.

glia umana, quale base egualitaria su cui fondare le speranze di pace, di giustizia e di libertà dell'intera società⁷⁹.

Il riconoscimento della dignità dell'uomo collegato con il principio di uguaglianza fra tutti i membri della famiglia umana è stato un atto intellettuale molto significativo, perché evidenziava il piano egualitario su cui sono posti tutti gli esseri umani e conseguentemente indicava che il mondo sociale doveva essere organizzato attorno all'uguale dignità di ogni essere umano. Un altro elemento importante della Dichiarazione del 1948 è stata la pretesa di valere per tutti gli uomini, indipendentemente da qualsiasi altro criterio (età, razza, classe sociale, credo religioso), tutti unificandoli in una comune visione ed in un comune progetto⁵⁰.

L'idea di dignità riconosciuta a tutti gli esseri umani come fondamento della libertà, della giustizia e della pace ha avuto un forte impatto nella cultura contemporanea ed una profonda incidenza nella storia del diritto; la Dichiarazione Universale ha aperto

un nuovo capitolo del diritto internazionale e regionale; ha dato il via ad una numerosa serie di altri atti (talora con il carattere di veri e propri trattati) con cui si è cercato di aumentare la garanzia dei diritti fondamentali sia con riferimento a particolari categorie di soggetti o questioni, sia riguardo a specifiche aree territoriali; ad essa si ispirano le moderne Costituzioni degli Stati; ha contribuito all'affermazione più vigorosa dei diritti dell'uomo anche in medicina sia per quanto riguarda lo sviluppo dei diritti del malato sia per quanto riguarda l'elaborazione via via aggiornata di linee guida etico-deontologiche (codici di deontologia medica e professionale) emanate da organismi internazionali e da organizzazioni professionali specifiche⁸¹.

^{79. «}Considerando che il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali ed inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace del mondo; considerando che il disconoscimento e il disprezzo dei diritti umani hanno portato ad atti di barbarie che offendono la coscienza dell'umanità [...]; considerando che i popoli delle Nazioni Unite hanno riaffermato nello statuto la loro fede nei diritti fondamentali dell'essere umano, nella dignità e nel valore della persona umana, nell'uguaglianza dei diritti dell'uomo e della donna [...]. L'Assemblea Generale proclama la presente Dichiarazione Universale dei diritti Umani come ideale da raggiungersi da tutti i popoli e da tutte le nazioni [...]», ASSEMBLEA GENERALE DELLE NAZIONI UNITE, Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, 10 dicembre 1948, Preambolo.

C. CASINI, Il diritto alla vita come fondamento dei diritti umani, in LIPPOLIS, La dichiarazione... cit., 75-92.

^{81.} M. CASINI, "I diritti dell'uomo, la bioetica e l'embrione umano", in Medicina e Morale 1 (2003), 67-110, p. 74 (nel testo si fa riferimento al "Codice di Norimberga" (1946), al "Codice di Etica Medica" (1948), alla "Dichiarazione di Ginevra" (1948), all'" International Code of Medical Ethics" (1949), alla "Dichiarazione di Helsinki" - adottata nel 1964 e rivista in più momenti fino al 2000).

Nelle Costituzioni e nei documenti scaturiti dalla Dichiarazione Universale la dignità umana assume un preciso significato, essa non è un attributo che può essere arbitrariamente assegnato all'uomo ma è un valore supremo e trascendente (intuito e poi riconosciuto attraverso una riflessione razionale) che costituisce l'intima essenza di ogni essere umano; essa è la base su cui fondare la stabilità, la giustizia e la libertà dei singoli Stati.⁸²

Da queste rilevanti acquisizioni della cultura giuridica del nostro tempo deriva che l'essere umano è il valore da cui originano e verso cui vertono tutti i diritti fondamentali⁸³, e l'esistenza l'unico presupposto della dignità umana che possa salvare l'uguaglianza; qualsiasi altro criterio di ordine culturale, politico, geografico o ideologico risulterebbe riduttivo ed arbitrario; l'appartenenza alla specie umana è l'elemento sufficiente per attribuire a ciascuno la sua dignità⁸⁴. In questa prospettiva il diritto alla vita assume un significato fondamentale sia perché si presuppone l'esistenza del titolare di tutti gli altri diritti umani – «l'esistenza umana è il dato pre-giuridico del diritto»⁸⁵ – sia perché l'esistenza incarna la dignità. Di conseguenza, affermare che ogni essere umano in quanto tale ha diritto alla vita significa affermare l'uguaglianza di tutti gli esseri

^{82.} Ibid., 92.

^{83.} «La questione del fondamento è quindi ineliminabile e, a mio avviso, richiede il riferimento alla struttura ontologica dell'uomo (la sua natura) e la riscoperta del rapporto che con essa ha il fenomeno giuridico. Solo in tal caso è possibile sottrarre i diritti fondamentali alla contingenza della storia e della prassi di potenza. [...] Osservo, in primo luogo, che, per non dissolversi nella potenza, il diritto esige necessariamente la simmetria, ossia l'intercambiabilità dei soggetti. [...] In secondo luogo, osservo che la simmetria implica la parità ontologica degli enti. [...] In terzo luogo, simmetria e parità ci permettono di rilevare l'unione inscindibile di diritto e obbligo, la loro reciprocità. [...] In quarto luogo, tutto ciò comporta l'universalità dei diritti fondamentali, poiché è possibile piena simmetria nei diritti e perfetta reciprocità di diritti-obblighi in ciò che riguarda l'uomo in quanto uomo, al di qua delle sue determinazioni particolari. Ossia, riguarda l'universalità dei membri del genere umano. In quinto luogo, tale universalità dei diritti fondamentali non è pensabile senza il riferimento a una legge universale di giustizia [...]. Qui i diritti umani trovano il loro fondamento e la possibilità di una loro rigorosa determinazione oggettiva, sottratta tanto all'arbitrio del legislatore (e per esso all'arbitrio della società politica o delle masse), quanto all'esorbitante pretesa di potenza del soggetto, che si ponga quale sovrana misura di tutte le cose», S. COTTA, Il Fondamento dei Diritti Umani, in G. CONCETTI (a cura di), I Diritti Umani. Dottrina e Prassi, Editrice A.V.E., Roma 1982, 653-654.

^{84.} C. CASINI, Appello al diritto, Cantagalli, Siena 2003.

M. CASINI, "I diritti dell'uomo, la bioetica e l'embrione umano", in Medicina e Morale 1 (2003), 85.

umani che hanno la stessa incomparabile dignità⁸⁶. Sono queste le logiche conseguenze cui porta la progressiva affermazione dei diritti umani in relazione all'essenza e al valore della vita umana: ogni individuo appartenente alla specie umana ha la stessa dignità e gli stessi inalienabili diritti ad essa legati⁸⁷.

Il moto storico contemporaneo portato dalla cultura dei diritti umani conduce coerentemente all'allargamento della dignità ad ogni singolo uomo in ogni tappa e nelle diverse condizioni della sua esistenza: dall'inizio del suo ciclo vitale fino alla morte naturale l'uomo esiste realmente ed attualmente come essere umano ed è quindi portatore della dignità che gli è propria; il valore che la vita umana deve essere protetto in ogni fase del suo ciclo vitale, riconoscendo i diritti che da esso scaturiscono; tra essi, «al primo posto, il diritto inviolabile di ogni essere umano innocente alla vita»⁸⁸.

4.3 L' "adeguata" protezione dell'embrione umano

Alla luce delle considerazioni fin qui svolte sulla opportunità di riconoscere la dignità dell'uomo ed i diritti inalienabili ad essa collegati a ciascun individuo umano e in ogni fase della sua esistenza, è possibile esaminare quale tipo di rispetto e di tutela sia oggi attribuito all'embrione umano nell'ambito della ricerca e dell'applicazione biomedica per verificarne la coerenza rispetto alla moderna sensibilità sul valore dell'uomo, congiunta alle recenti acquisizioni biologiche sulla vita prenatale. La condizione dell'embrione umano in campo biomedico sarà vagliata nello specifico ambito della ricerca scientifica perché emblematico del grado di tutela e protezione garantitagli.

Quale grado di protezione "adeguata" dovrebbe essere garantito alla vita umana al suo sorgere? Il criterio di "adeguatezza" si pone nei con-

La riflessione è oggetto del volume, E. SGRECCIA, G. P. CALABRÒ (a cura di), I diritti della persona nella prospettiva bioetica e giuridica, Marco Editore, Cosenza 2002.

^{87.} Le teorie materialistiche e contrattualistiche che affermano il carattere negoziabile della dignità riducendola ad uno dei tanti diritti dell'uomo (definiti e limitati) e slegandola dall'esistenza umana, svincolano dalla vita umana biologica i diritti fondamentali dell'uomo; la separazione fra esistenza e dignità è un processo pericoloso perché porta ad un serio indebolimento della prima, in balia dei desideri del singolo o della stessa società.

^{88.} CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione sul rispetto dell'inizio della vita umana e la dignità della procreazione "Donum Vitae", 22-II-1987, I, 1; Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. Evangelium Vitae, 25-III- 1995, 60.

fronti della tutela dell'embrione umano inteso come un oggetto o come un soggetto? È noto, infatti, che anche i beni materiali sono meritevoli di una "adeguata" protezione; ma i beni materiali non hanno diritti, mentre i soggetti ne sono titolari. Dunque, la "adeguatezza" della tutela ha caratteristiche diverse a seconda che si tratti di tutelare oggetti o soggetti⁸⁹.

La risposta a questi interrogativi permette di verificare la coerenza degli atteggiamenti pratici e risulta cruciale per i risvolti concreti di grande rilievo e per le notevoli implicazioni culturali e sociali.

- La vulnerabilità dell'embrione umano

La vita umana iniziale esige di essere tutelata tanto più perchè risulta una categoria estremamente debole e vulnerabile, soprattutto in ambito biomedico. Un esempio emblematico è il caso della ricerca biomedica: tra gli argomenti più discussi dell'attuale dibattito bioetico figura il tema della tutela dovuta ai soggetti di ricerca, per evitare indebiti sfruttamenti a causa del particolare stato di vulnerabilità fisica e psichica dell'individuo che partecipa ad un trial clinico90; stato di vulnerabilità aggravato dalla partecipazione stessa alle ricerche biomediche che sempre implicano un certo grado d'incertezza riguardo agli effetti degli interventi sui soggetti della ricerca. Molti autori hanno affrontato il delicato tema dello sfruttamento umano in ambito biomedico attraverso chiare classificazioni dei rischi e dei tipi di vulnerabilità degli individui soggetti ai protocolli di ricerca biomedica. Riferendoci alla dettagliata analisi di R. Colombo91, l'embrione umano risulta una categoria altamente vulnerabile per 1) il particolare stato di debolezza e di non autosufficienza che caratterizza il momento della sua vita; 2) la sua condizione di incompetenza, cioè l'incapacità di dare il suo consenso, di decidere co-

^{89.} Sul punto si veda il primo capitolo del volume, C. CASINI, M. CASINI, Diritti umani e Bioetica, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2004.

^{90.} S. R. Benatar, "Avoiding exploitation in clinical research", in Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics 9 (2000), 562-565; F. MILLER, H. Brody, "What makes clinical trials unethical?", in American Journal of Bioethics 2/2 (2002), 2-10; M. Agrawal, "Voluntariness in clinical research at the end of life", in Journal of Pain Symptoms Management 25 (2003), S25-S32; S. Lee, L. Kristjanson, "Human research ethics committees: issues in palliative care research", in International Journal of Palliative Nursing 9 (2003), 13-18.

^{91.} R. COLOMBO, La vulnerabilità nella ricerca biomedica. Il caso dell'embrione umano, in VIAL CORREA, SGRECCIA (a cura di), Etica... cit., 217-244.

scientemente l'eventuale partecipazione ad una ricerca — "vulnerabilità cognitiva" —; 3) la sua "vulnerabilità sociale", in quanto considerato una realtà emarginata e trascurata; 4) la "vulnerabilità giuridica", in quanto è sottoposto alla autorità di altre persone che possono avere interessi contrari o in conflitto con il suo "migliore interesse". È necessario, inoltre, sottolineare che il danno più rilevante non è quello alla integrità fisica dell'individuo umano all'inizio del suo sviluppo ma piuttosto quello inferto al cuore della sua identità, perché altre persone esercitano un dominio incondizionato sulla sua vita; l'essere umano diventa, in questa circostanza, un mero oggetto manipolabile, un prodotto "pseudotera-peutico" o un "prezioso strumento" di ricerca e di lavoro 2: si tratta del "danno alla dignità" dell'uomo, danno che implica il più grande degli sfruttamenti perché riduce l'uomo a "cosa", calpestando la base su cui poggiano tutti i suoi diritti.

- Quale protezione per l'embrione umano?

Nonostante l'ampia sensibilizzazione e mobilitazione per difendere i soggetti più deboli da possibili indebiti sfruttamenti da parte di medici e ricercatori, l'essere umano non viene oggi tutelato proprio nel momento di maggior vulnerabilità, all'inizio della sua esistenza e nelle prime fasi del suo sviluppo. Dalla mentalità del "social good" e dagli approcci utilitaristici o proporzionalisti applicati alle scienze della vita, sono derivati i "concetti deboli" di adeguata protezione nei confronti dell'embrione umano; essi possono risultare una via molto dannosa ed insidiosa perché determinano la negazione della soggettività dell'essere umano all'inizio della sua esistenza, strumentalizzandolo, riducendolo ad un oggetto (anche se per nobili fini umanitari o per ottenere importanti dati scientifici e risultati clinici) e, di conseguenza, aumentandone la vulnerabilità.

I tentativi di rinnegamento della soggettività dell'embrione in ambito medico e scientifico si ripercuotono a loro volta sull'intera società, determinando una svalutazione dell'individuo umano soprattutto nei momenti in cui esso è più fragile e indifeso: se non viene garantita all'uomo una reale protezione, soprattutto nelle situazioni di sua maggior debolezza, come può essere tutelato ogni essere umano sempre, in ogni circostanza?

L'unica forma di protezione "adeguata" per l'embrione umano in ambito biomedico, è il riconoscimento del suo stato di "individuo umano", di "soggetto" a cui garantire i diritti individuali, in nome del valore di ogni vita umana e del rispetto "forte", "incondizionato", che essa richiede; valore e rispetto che devono essere conferiti ad ogni uomo in ogni fase della sua esistenza; soprattutto quando essa è più vulnerabile.

Conseguentemente, dal momento dell'inizio effettivo, biologico, della vita umana dovrebbe seguire anche la tutela giuridica.

Il diritto non può determinare autonomamente quando comincia il ciclo vitale di un uomo ma è compito della scienza indicare al diritto il momento in cui si deve considerare "iniziata" una vita umana. I dati scientifici sino ad ora disponibili indicano chiaramente che l'organismo biologico della specie umana allo stadio unicellulare è già una "individualità umana" a tutti gli effetti, anche se ancora deve sviluppare tutte le sue potenzialità, quindi anche l'embrione umano è attualmente un individuo con l'identità propria della specie umana a cui appartiene, e conseguentemente la sua vita deve essere pienamente rispettata e protetta⁹³.

Il riferimento all'esistenza umana in chiave biologica permette di costruire e difendere su un piano egualitario quei "diritti dell'uomo" che si articolano secondo le fasi e le età della vita, e che pongono, come inequivocabile condizione preliminare, quella difesa e quel rispetto dell'esistenza necessari per la realizzazione di qualsiasi ulteriore diritto.⁹⁴

Riconoscere che l'embrione è un essere umano dal momento d'inizio del suo ciclo vitale significa anche constatare la sua estrema vulnerabilità, e questa vulnerabilità esige l'impegno nei confronti di chi è debole, un'attenzione che deve essere garantita dalla condotta etica degli scienziati e dei medici, e da una opportuna legislazione nazionale e internazionale. Occorre allora, innanzitutto, riscoprire una "medicina umana" che sappia affermare il vero bene del paziente riconoscendo il valore e la dignità di ogni individuo umano; che sappia considerare le implicazioni, anche etiche, delle proprie azioni affinché la scienza e la tecnologia siano utilizzate in modo socialmente responsabile⁹⁵. Responsabilità di cui si deve sentire investita anche l'intera società laica e democratica chiamata a riconoscere, attraverso il contributo di tutte le sue componenti, principi cardine rilevanti e criteri condivisi per

^{93.} P. J. CATALDO, "Human Rights and the Human Embryo", in Ethics & Medics 26/12 (2001), 1-2.

^{94.} A. PESSINA, Bioetica. L'uomo sperimentale, Mondadori, Milano 1999, 76-93.

^{95.} Sir J. Roblat, professore emerito di fisica all'Università di Londra e Premio Nobel 1995 per la pace, si è così espresso in un Editoriale della rivista Science: «Gli scienziati non pos-

organizzare la convivenza civile. Lo Stato, infatti, non è imparziale ma si fonda su alcuni postulati etici basilari ed irrinunciabili che risultano l'ossatura delle sue costituzioni, su cui si basano i diritti fondamentali dell'uomo, e che sono strettamente connessi alla salvaguardia della dignità umana. Questo è tanto più vero quando si tratta di questioni che non possono essere considerate di puro rilievo individuale e che hanno importanti ripercussioni anche sulla configurazione futura della società e dei rapporti interpersonali.

Nell'ambito delle nuove questioni bio-mediche che riguardano la vita umana all'inizio del suo sviluppo, non attivare un confronto chiaro nella società che conduca a soluzioni meditate a favore della tutela della vita, comporta, allora, scelte precise ben lungi dal configurarsi come un atteggiamento neutrale.

Conclusioni

Un dibattito equilibrato sulle attuali questioni bioetiche inerenti l'inizio della vita umana non può prescindere da una analisi puntuale dei processi biologici fondamentali che portano alla genesi ed allo sviluppo dell'individuo biologico umano; essa è il punto di partenza per fondare con rigore argomentativo le diverse teorie bioetiche.

Ripercorrendo in dettaglio le tappe del processo della fecondazione umana – riferendoci ad un'ampia ed aggiornata letteratura biologica –, ed analizzando i dati secondo il rigore argomentativo della disciplina biologica, emergono i seguenti elementi:

un nuovo individuo biologico umano, originale rispetto a tutti gli esemplari della sua specie, inizia il suo ciclo vitale al momento della penetrazione dello spermatozoo nell'ovocita. La fusione dei gameti maschile e femminile (singamia) segna il "passaggio generazionale", cioè la transizione fra i gameti – che possono considerarsi "un ponte" fra le generazioni – e l'organismo umano neoformato; essa rappresenta

sono più pretendere che il loro lavoro non abbia nulla a che fare con il benessere individuale e sociale. [...] Essi dicono che obbligo dello scienziato è rendere pubblici i risultati della propria ricerca. Ciò che il pubblico ne fa è un suo affare, non dello scienziato [...]. Questa attitudine amorale è, a mio parere, realmente immorale, poiché nega la responsabilità personale per le probabili conseguenze delle proprie azioni», SIR J. ROBLAT, "Editorial: a hippocratic oath for scientists", in Science 286 (1999), 1475.

un evento "critico" di "discontinuità", perché segna il costituirsi di una nuova individualità biologica, qualitativamente differente dai gameti che l'hanno generata. In particolare, l'entrata dello spermatozoo nell'ovocita innesca una serie di eventi, valutabili dal punto di vista biochimico, molecolare e morfologico, che inducono l' "attivazione" di una nuova cellula – l'embrione unicellulare – e stimolano la prima cascata di segnali dello sviluppo embrionale;

- tra le molte attività di questa nuova cellula le più importanti sono l'organizzazione/attivazione del nuovo genoma, che avviene grazie all'attività coordinata degli elementi molecolari di origine materna e paterna (fase pronucleare). Il nuovo genoma è, quindi, già attivo allo stadio pronucleare assumendo da subito il controllo dello sviluppo embrionale;
- gli assi dello sviluppo embrionario sono già definiti fin dallo stadio di zigote, e le prime divisioni dell'embrione influenzano il destino delle cellule che ne derivano; una cellula darà origine maggiormente alla regione della massa cellulare interna o embrioblasto da cui deriveranno i tessuti dell'embrione e l'altra al trofoblasto da cui deriveranno i tessuti extraembrionali che contribuiranno alla formazione della placenta –. Il destino di ogni cellula dell'embrione precoce ed il piano di sviluppo dell'individuo sono quindi già orientati molto precocemente evidenziando una continuità tra le fasi iniziali e quelle successive sviluppo. Queste evidenze chiariscono che non è possibile lasciare spazio all'idea che gli embrioni precoci siano un "cumulo indistinto di cellule";
- la plasticità cellulare e la flessibilità dello sviluppo embrionale precoce non cancellano l'evidenza biologica della individualità stabilita alla fusione dei gameti, semmai mettono in luce il ruolo essenziale di queste proprietà nella "regolazione" dello sviluppo del nuovo organismo (per conferire, ad esempio, la capacità di compensazione di eventuali danni o errori nel programma di evoluzione embrionale, come è confermato dalla presenza di cellule staminali pluripotenti anche nei tessuti adulti). Queste caratteristiche non implicano una indeterminazione nella crescita cellulare ma una dinamicità specificamente orientata alla crescita dell'organismo stesso. L'embrione umano precoce è un sistema armonico in cui tutte le parti potenzialmente indipendenti funzionano insieme per formare un singolo organismo.

In conclusione, il momento della fusione dei gameti dà l'avvio all'intera catena di eventi molecolari che caratterizzano lo sviluppo di un nuovo organismo umano – chiamato, allo stadio unicellulare, zigote o embrione unicellulare (one cell embryo) – segnando l'inizio di un nuovo ciclo biologico umano. Dalla formazione dello zigote si assiste ad un costante e graduale sviluppo dell'organismo umano che si evolverà nello spazio e nel tempo seguendo un preciso orientamento.

La crescita e l'aumento della complessità funzionale e strutturale dell'embrione avviene sotto un controllo molto elaborato di batterie di geni – che conferiscono l'unità interna e la coordinazione dello sviluppo – e nella conservazione di una precisa identità genetica e molecolare: attraverso complessi pathways di reazioni, un vasto ed integrato network molecolare traduce nel tempo le informazioni genetiche in un ordinato sviluppo morfologico e funzionale.

In questa prospettiva tutti gli stadi di sviluppo che caratterizzano un essere umano sono parte integrante della sua storia naturale: zigote, morula, blastocisti, embrione, feto, neonato, bambino, ragazzo, adulto, anziano ecc. sono nomi convenzionali attribuiti alla stessa identità ed individualità biologica che inizia il suo sviluppo alla fusione dei gameti e lo termina con la morte dell'organismo stesso.

Nonostante i progressi ottenuti, sono ancora molti gli aspetti biologici da chiarire riguardo alle fasi iniziali di sviluppo embrionale, in particolare gli eventi che determinano la trasformazione dell'ovocita altamente differenziato nei due blastomeri totipotenti allo stadio di due cellule, e quelli legati al complesso processo di trasduzione dei segnali e al controllo dell'espressione genica durante lo sviluppo.

L'evidenza, fornita dalla biologia, della costituzione di una nuova individualità biologica umana al momento della fusione dei gameti, deve essere tenuta in conto nell'ambito della riflessione sui diritti umani, per esaminare se il rispetto e la tutela oggi attribuiti all'embrione umano nella ricerca e nella sua applicazione biomedica, siano congruenti con la moderna sensibilità sul valore dell'uomo.

La vita umana appena iniziata pone ad una sostanziale verifica il concetto di dignità perché l'embrione umano è un soggetto estremamente vulnerabile.

Dalla riflessione sulla dignità dell'uomo agli inizi della sua vita scaturiscono importanti conseguenze pratiche rispetto alle sfide dell'aborto, delle tecniche di riproduzione artificiale e dell'utilizzazione e manipolazione di embrioni a scopo terapeutico o sperimentale, che hanno ampie ripercussioni a livello giuridico, politico e sociale. Solo postulando la dignità umana ed i conseguenti diritti ad ogni uomo ed in ogni fase della sua esistenza, anche quella prenatale fin dall'inizio della sua vita biologica, sarà possibile coniugare in modo armonico il progresso scientifico con uno sviluppo autenticamente umano.

SOMMARI

The human prenatal life continues to be one of the most discussed themes in the ethical and social debates due to the importance of the problems involving not only the sanitary field but also the human society and the future of human being. The bioethical debate on the human embryo's identity and dignity has been sometimes faced with exasperated tones creating confusion and ambiguity. Consequently, it is very important to provide clear and objective information.

The present work describes the actual debate on the beginning of human life and examines closely, the actual biological data regarding the human embryo development phase, referring especially on those aspects related to the *new biological individuality*. Based on these data it is then evaluated which kind of respect and protection is nowadays assigned to the human embryo, who is an extremely vulnerable subject, especially in biomedical field. This theme is framed in the wider subject of human rights.

Le thème de la vie humaine prénatale reste une des questions les plus discutées dans le débat éthique et social actuel qui concerne l'importance des questions traitées dans la société. Les implications sont importantes non seulement du point de vue sanitaire mais aussi pour la société entière et le futur de l'homme.

Le débat bioéthique sur l'identité et la dignité de l'embryon humain est parfois affronté avec des accents exagérés, ce qui crée un malaise clair et des ambiguïtés croissantes. Il importe donc d'offrir une information claire et objective.

Ce travail décrit le débat actuel sur le début de la vie humaine et approfondit du point de vue biologique les premières phases du développement humain avec des références particulières aux aspects qui caractérisent la nouvelle individualité biologique. Sur la base de ces données, le type de respect et de tutelle qui est attribué actuellement à l'embryon humain, sujet extrêmement vulnérable dans le domaine biomédical, est analysé en référence à la tradition des droits humains.

GLOSSARIO ESSENZIALE

- BLASTOCISTI: nome dato all'embrione allo stadio di sviluppo che precede l'impianto nell'utero. La blastocisti presenta una grande cavità interna detta blastocele ed è costituita da uno strato più esterno di cellule detto trofoblasto (queste cellule formeranno i precursori della placenta) e da una masserella compatta di cellule all'interno del blastocele, detta massa cellulare interna o embrioblasto (queste cellule formeranno i precursori dell'embrione vero e proprio).
- BLASTOMERI: nome dato alle *cellule* che compongono l'embrione nelle prime fasi dello sviluppo.
- EMBRIONE: organismo nel periodo di sviluppo prenatale che va dallo stadio di zigote ai primi due mesi (si parla di sviluppo embrionale o embriogenesi).
- FECONDAZIONE: processo mediante il quale due cellule sessuali (i gameti, spermatozoo e cellula uovo) si fondono insieme per formare una cellula detta zigote o embrione unicellulare, un nuovo individuo vivente. La fusione dei gameti (singamia) segna anche l'inizio dello sviluppo del nuovo organismo.
- FETO: il termine indica l'individuo durante il suo sviluppo prenatale dalla nona settimana fino alla nascita (si parla di sviluppo fetale).
- GAMETI: cellule sessuali mature maschili e femminili, rispettivamente spermatozoi ed ovociti (o cellule uovo).
- GASTRULAZIONE: processo di migrazione e di riarrangiamento cellulare che struttura l'organismo secondo tre foglietti embrionali ectoderma, mesoderma, endoderma –, dai quali avranno origine tutti i tessuti.
- PLACENTA: organo che permette gli scambi materno-fetali (proveniente da tessuti sia embrionali che materni). La placenta serve da ancoraggio per il feto, provvede agli scambi gassosi (ossigeno ed anidride carbonica) e gli fornisce le sostanze nutritive. Inoltre essa protegge il feto dalla risposta immunitaria della madre. Alla nascita la placenta viene espulsa dall'utero.
- PRE-EMBRIONE: termine proposto da alcuni autori per indicare il "prodotto della fecondazione" fino al 14° giorno di sviluppo prenatale in cui non esisterebbe ancora un vero e proprio organismo. Il termine è stato ampiamente rifiutato dalla comunità scientifica.
- PRE-ZIGOTE: termine ideato da alcuni autori riferendosi al "prodotto della fecondazione" nella fase pronucleare, in cui non esisterebbe ancora un organismo con una propria identità. Questo termine non è corretto scientificamente perché a partire dalla fusione dei gameti si costituisce un vero e proprio organismo dotato di individualità propria.
- PRONUCLEI: nome dato ai nuclei maschile e femminile contenuti nello zigote dopo la fusione dei gameti e da essi provenienti. Inizialmente separati, subiscono dei cambiamenti riattivando il loro genoma nella fase di avvicinamento detta "fase pronucleare".

- STRIA o LINEA PRIMITIVA: struttura che, a partire dal 14° giorno di sviluppo embrionale circa, si estende dall'estremità caudale verso quella cefalica dell'embrione. Essa è un importante punto di riferimento dello sviluppo embrionale perché definisce l'asse antero-posteriore, la simmetria bilaterale e la superficie dorsale e ventrale dell'embrione. La stria primitiva si disegna in continuità con le precedenti tappe di differenziazione dell'embrione.
- TUBE o OVIDUTTI: due canali che si tendono orizzontalmente ai lati dell'utero, all'interno dei quali avviene la fecondazione. Essi sono organi specializzati nell'attività secretoria e di trasporto (i diversi segmenti della tuba svolgono ruoli differenti). Hanno un ruolo attivo nel facilitare la fecondazione e le prime fasi dello sviluppo embrionale.
- UTERO: organo cavo dell'apparato riproduttivo femminile costituito da uno strato muscolare (miometrio) le cui contrazioni sono importanti per il parto, e da uno strato mucoso (endometrio) nel cui spessore si impianta l'embrione. L'endometrio va incontro a modificazioni cicliche, grazie all'influenza degli ormoni sessuali, per consentire l'impianto e il nutrimento dell'embrione.
- ZIGOTE: embrione allo stadio unicellulare che si costituisce con la fusione dei gameti.
- ZONA PELLUCIDA: membrana glicoproteica che riveste la cellula uovo e poi l'embrione fino al momento dell'impianto nell'utero. Essa ha un ruolo essenziale durante la fecondazione per il legame specie-specifico dello spermatozoo alla cellula uovo (gli spermatozoi della specie umana riconoscono, attraverso la ZP, soltanto ovociti della loro specie) e per le prime tappe di sviluppo e differenziamento dell'embrione preimpianto.

Traditional Religion and Family Education in Korea: Focusing on establishing Family Education in Modern Society

PARK IL-YOUNG *

1. INTRODUCTION: NEED OF RESEARCH AND THE EXPECTANCY-EFFECT

A religion may become a base of culture called the totality in human life. So Korean religion can be the base of its cultural tradition. And the culture that a specific society holds in common is transmitted through education. Korean family education has formed the basic paradigm of the lives of Koreans and the traditional culture.

On the one hand family is the place that educational effect may be displayed most consistently and strongly. Therefore this study, which is meant to explicate the interrelation of shamanism, the root of Korean religion, with traditional family education, is expected to find out the aspect of traditional family education and to provide a key clue to re-establish the function of family education in modern society where family itself is at a crisis.

First, this study will depict the changes of family and the problems of education in modern society forced out to limitless competition under the name of globalization ideology and neo-liberalism. Then it will find out the actual circumstances of family education having been carried out in Korean traditional society, relating to religion.

^{*} Dept. of Religious Studies, The Catholic University of Korea.

Next it will try to establish the relation between shamanism and family education. Most of all the education thoughts of shamanism should be found out so as to understand the relation between shamanism thought and family education. And then the relation between shamanism ritual and family education will be dealt with. That's because we intend to understand the weight the religion or religious ritual has in family education by using the paradigm of shamanism. We will look into the meaning and direction of traditional family education through shamanism data, and then scrutinize the crucial education thought in them.

On new century, new millennium, which is an unprecedented social transition period, family's function seems to be negligent relatively in modern society changing seriously and promptly. At this period, the work for re-establishment of family's position as significant educational place of culture succession in particular is likely to be worthwhile and timely. From this context, the principles of traditional family education in Korea are to be examined closely in relation to shamanism, the basic religion of Korea. It can give a help to discover the root of Korean family education. It is expected that the rediscovery of these principles would present the paradigm which can reaffirm and succeed develop the cultural tradition of the Koreans in the society where a mind lives together with the other minds.

2. Family and Education in Modern Society

Anyone who has a sense should value family that is the foundation of society system. Today, however, the significance of family itself has given rise to controversy. Not only are the questions to family with criticism raised in various area, but also the matters preventing family from performing its own task earnestly are happening on condition that society is changing.

^{1.} Regarding the general relation between family and modern society, education, see P. BECHER, Familie. Personale Lebensgemeinschaft und Gesellschaftliches Strukturelement. Katholische Soziallehre in Text und Kommentar, Heft 5, Becham, Köln 1976; esp. for the prospect of Korean family education in present and future, KIM JAE-EUN, Prospect of family Education on New Era, in Probing Study of new era's family Education, The Academy of Korean Studies, 1997, 151-179.

A way of life in industrial society that gives priority to one's record of accomplishments has had an impact on family life, too. Education authorities overlook on cherishing family, or character building instructed by parents in family, instead they introduce an education policy or scheme on school education that becomes a barrier to education for the whole person and so is compelled to influence badly on it².

In addition the conditions of family life is not likely to improve despite of changes in society. In case of Korea, particularly after "1997 IMF Economic Crisis" there had been the process of family disorganization that even many middle-class families fall into the bottomless pit of poverty sharply. Family is always uneasy, annoyed with too much demands physically and mentally, and so the primary function of family is obstructed.

These days many people don't consider family as an essential institution any more. They believe that personal development and social security can be accomplished even outside boundary of family. Many people regard the right and duty of parents to family education as a bulky load. Even family itself may be thought as an obstacle suppressing self-realization of human.

The close alliance of marriage and family, marriage lasting all one's life and the emphasis on right of parents within family, etc. are regarded as elements discrepant with modernistic demands. Family is not considered as the base where liberty is secured or the manners are cultivated and embellished any more, but is the compelled institution and the place in which awkward decisions are made. And religions are engraved in one's mind as ringleader presenting such a 'narrow' ethics.

But it is family that is traditional matrix of education and primary upbringing institution. It is at the very family where children learn the order of righteousness about all things in the atmosphere filled with love, and therefore they get accustomed to refined cultural style naturally. Because «the aspect of thought and behavior transmitted from of old is the result from the process of pursuing historical best unable to give up easily as the value is incomputable»³.

^{2.} Recently the trouble of unconstitutionality to ban against out-of-school studies which undulated our society once and embarrassing appearance of persons in charge of education policy represents the drifting reality of Korean education as it stands.

^{3.} K. STEINBUCH, Kurskorrektur, Seewald, Stuttgart 1973, 154.

This tradition shows the end of family education is. In order for family education to be successful, steady effort and challenges, open-minded attitude towards social development, earnest care about children and religious sincerity are required. But these affairs have been neglected during that time under the good name of modernistic spirit.

Family becomes the decisive fulcrum for completion and maturity of human, considering all personal, social and religious aspects. The religious instructions in family are not clear and accurate until they connote these significances. Family is the most important education community for human society. Because love and favor are the principles for family life, the ability of education and character building is raised in family with much more effect.

The embodiment of self-existence and its development need the encounter with each other. This interaction is experienced and practiced within family at first. Such an interaction is not important to only children. For adults family is the field where the essential ability of human is developed as a rule, and it is family that functions to cultivate and succeed to treasure of active life. On the basis of these conditions, family should cultivate cultural and religious values.

The small family system can be more dangerous than the large one when parents and children are binding each other unavoidably. Many parents hand over their own ideal, desire and even troubles along with expectation to sons and daughters just as it was. Thus the values such as physical health or rising in the world and winning fame, higher place are paid excessive attention to on family education.

Or else it is probable by degrees that having consideration to mental religious worth or recreation, festival and group activity, etc. are often disregarded. On the other hand the transmission of the ethical religious worth along with the consideration to physical comfort made in family still have a significant meaning. Family assumes a heavy responsibility of human culture and is cultural messenger by education.

While the relations of human beings increase incessantly and new relationship is formed, it is not always promote maturity of character. Family is stiffened gradually to culture and weakened to religion. As a

^{4.} R. Bleistein, "Kinderfeindliche Gesellschaft", in Stimmen der Zeit 1 (1976), 1 ff.

J. PIAGET, The Growth of Logical Thought from Childhood to Adolescence, Basic Books, New York 1958; E. ERIKSON, Identity and the Life Cycle, Norton, New York 1980; L. KOHLBERG, The Philosophy of Moral Development, Harper and Row, New York 1981.

result of these changes in marriage and family, our reality has much difference from former days. No wonder that some conflicts between the transmitted behavioral pattern and role understanding of modernistic spouses.

The unity of workplace and family, traditional elements capable of comforting family, like large-family system and so on, tend to decrease by degrees. Nowadays higher life standard and the extension of average life span make the duration of marriage four times as long as 19th century. This circumstance requires higher maturity between spouses. Both spouses must adopt continually about the changes of physical, mental and psychological from person himself/herself and his/her partner that undergo with every crucial moment.

Thus in modern society marriage and family is exposed to much more crises. All these circumstances show whether marriage and family life may be successful or not is a lot more complicated than the former days. Family education for husband and wife seems to be necessary.

In the meantime family's basic function, i.e. supplying food, clothing and shelter is maintained to some degrees, its important function of education and socialization goes into a decline in many ways. If sons and daughters have to be in an infant education institute, kindergarten or school educational institute all day during the time when both parents have jobs in workplace outside family, then family as 'the center of communication between family members' comes to halt of functioning.

If that is the case, family members fail to experience family as 'community' completely. They simply form not a family, but a group and live in groups, performing their task from job, school and society. So many may pursue human conversation in extramarital relationship or outside family. It is important to adults as well as to children that family with hearted-mind, which is felt a breath of humane, is arranged⁶.

If parents in family set an example of practicing a religious life, sons and daughters, all members living together can find the way to human completion. The faith of children grows following that of their parents'. Therefore a religious life gives help not only to mental completion of family members, but also to the development of faithful humanity. Treating guests with kindness, supporting the poor, considering for the

As for family education made substantially in the interaction of parents-son/daughter, YI JAE-YEON/KIM GYUNG-HEE, Parent Education, Yangseowon, 2000.

alienated in society, taking care of the old and building bridge of love for those who don't experience family in a perfect sense like unmarried mother particularly, these characteristics of family shows evidently it influences on society. To do so, most of all the spirituality in family must be deepened.

The right of child education is given priority to their parents. Because parents gave a life to their son/daughter, they have qualifications for the first educator to children. And parents take primary right and responsibility on ethical and religious education. They have their children get ready to meet the needs of society. By doing it, parents let public educational institute be handed over the educational task of the sequel step. The state should not forget the fact that it is unable to obtain the exclusive possession of education in the society where overlooks on the world are diverse. That's why education could not be thought if it were not for respecting a viewpoint or ethical norm.

3. Family Education in Traditional Society

If speaking that education is the «affair that accumulates and transmits culture, a way of human life»⁷, family is the primary subject of taking charge of this mission. Even though we are drawn into the maelstrom of great changes today, still we are born and start to live within the limit of family, and most of us manage to keep up our own life on the base of family.

If Korean culture is said to have existed as a way of Korean's life, it is an axiomatic fact that the Korean families are primary subjects which have been accumulating and transmitting this culture. Here we intend to find out the phase of family education that has been performed in Korean society traditionally, with its mental aspects, giving a great deal of weight on religious rituals as its expressing instrument.

What is Korean traditional thought? It is difficult to define it in a word. Yi Gye-hak, a pedagogist, suggests the characteristics of Korean traditional thought are melted in *Dan'gun* myth based on shamanism. According to him, *Dan'gun* myth as a progenitor myth that can ascertain

^{7.} YI GYE-HAK, et al., Traditional family Education Thought of the Koreans, The Academy of Korean Studies, 1993, 1-6.

^{8.} YU HYE-RYUNG, Social Background of Traditional family Education, ibid., 7-22.

^{9.} YI GYE-HAK, A Study of Scientific Education on Dan'gun Myth, in Social Structure and

a nation's origin may be a 'model' in which we look up at Korean nation's past, present and future.

Studying Dan'gun myth in the light of this, we can learn the traditional family education thought of the Koreans. The educational contents in Dan'gun myth are: the Koreans are those who refused the heavens and came into this land in order to live a true life not in the other world, but in 'this world'.

Seeing that Dan'gun in Asadal had completed the actual governing and then became Mountain god of Mt. Baegak, the Koreans are believed to be those who never depart this world after death. And a man of decent character is not made of itself. It can be possible only when human is reborn as a man of decent character after overcoming hardship as bitter as mugwort, as hot as garlic, as shadowy as cave. In this way Hong'ik-in'gan, who devotes oneself to the welfare of mankind, that had realized true personality in this world, has not been dead even though he passed away, remains 'mountain god' out of sight¹⁰.

According to this analysis of the myth, Yi Gye-hak ordains the traditional education thought of the Koreans as 'personality-centered education thought 'that may be spoken for *Hon'gik-in'gan*. The methods to come true this educational philosophy and purpose have four principles: principles of spontaneity, sincerity, endurance and awakening.¹¹.

That is to say, in order to live a life worthy of man, one should have sincere and spontaneous desires enough to move Heaven deeply, and should overcome hardships faced during lifetime, then the experience of mystery as dialectic process of being born newly must go after these principles.

Dan'gun's primitive story as a representative model of life that Korean nation should enjoy shows us 'priority to human life, weight on personality', and has an idea to 'mountain god, mysticism by dialectic of holy and mundane, ancestor worship and harmony', etc. This myth has kept the educational archetype that the Koreans pursue¹².

Social Thought, Collection of papers from Hwang Sung-mo's 60th birthday anniversary commemoration, Shirnseoldang, 1985, 125-150; ID., Traditional family Education Thought of the Koreans, in Traditional family Education of the Koreans and Religion, Korean Religious Education Institute '1999 Collection of Research Materials for Scientific Lecture in autumn, Dongguk University, 1999, 1-20.

^{10.} ID., Traditional... cit., 5-6.

^{11.} ID., Social... cit., 143-145; ID., Traditional... cit., 7-9.

^{12.} ID., Traditional Educational Thought of the Koreans and family Education, in Traditional family Education Thought of the Koreans, The Academy of Korean Studies, 1993, 195-285 (esp., 272-273).

Nowadays the traditional education thought of the Koreans having these characteristics above mentioned only exists ostensibly in actual public education as the 'Law of Education Article 1', which refers to Hong'ik-in'gan. Rather its shape is being kept within the outline of family education¹³. To tell the truth, family education is that education thought the Koreans have kept with tradition is transmitted concretely to family, a primary place of education.

It is first revealed as thorough view of education which most Korean families have- a view that one must get education as much as possible even though any sacrifice- to live a life worth of man. It is not confined only to participate in systematic education actively. It is revealed in instructing and practicing that one should obey one's parents from daily life, look up to the elder, and come true a harmonious community's life by living in perfect union with one's neighbors¹⁴.

It is the course of nature that every ritual which represents the order of daily life and religious belief should show complex patterns, experiencing a number of changing process for a long period of time. The ritual of traditional society has the function to settle the immediate problems of secular life such as praying the peace, prosperity of family and village and so on¹⁵. The collective ritual performed by the unit of village especially functions as the medium to integrate community and to create succeed traditional culture¹⁶.

^{13.} Representative studies in relation with the mentioned are: KIM YIN-HOI/JUNG SOON-MOK, Korean Culture and Education, Ehwa Woman's University Press, 1974; KIM YIN-HOI, et al., Traditional Education Thought of Korea, The Academy of Korean Studies, 1983; PARK JUNG-OK, A Study on the Difference between Institutional Education and Nonofficial Education to Popular Belief, in M. D. thesis in Korea National University of Education, 1993; YI GYE-HAK, Essence and Life of Education, in Korean Education and Ethics 3, The Academy of Korean Studies, 1994, 1-22; Id., Filial Piety as Education Methodology, in Thought of Filial Piety and Future Society, Collection of papers from International Scientific Meeting on Filial Piety, The Academy of Korean Studies, 1995, 323-338; THE KOREAN ASSOCIATION FOR THE STUDY OF RELIGION EDUCATION (ed.), Korean Religion and Character Building, Beautiful World, 1998.

KIM KWANG-WOONG, Methodological Principle of Tradition family Education, in Probing Studies to family Education of New Era, The Academy of Korean Studies, 1997, 101-124.

JANG CHUL-SU, The Ceremonies of Coming Age, Marriage, Funeral and Ancestral Worship in Korean Traditional Society, The Academy of Korean Studies, 1984.

^{16.} JANG JU-GEUN, Civilian Religion, in Summary of Korean folklore, Bosungmoonhwasa 1979; HA HYEO-GIL, Ceremony of a Rich Haul, Daewonsa, 1998; PARK IL-YOUNG, Understanding of Korean Shamanism, Benedict Press, 1999, 122-140: see the case studies of "Village Gut - Chiri Island Byeolshinje".

Since social structure and living space have been changing sharply by radical industrialization after modern times, Korean ritual culture may be judged to forfeit the function on considerable parts, not adjusting to social changes at a proper time. Traditional rituals are maintaining the thread of life through cultural identity, whereas it may be said to fail to meet the needs of the times and to secure popularity¹⁷.

While the religious function of village ritual existing in reality is weakening gradually, the function of social integration may be kept up to some degrees¹⁸.

According to the result of studying a village Gut recently, the function integrating society of village ritual keeps up through three elements; *Daedong-je*, *Daedong-hoe*, and *Daedong-nori*. In particular the function and the role of *Daedong-hoe* is accentuated¹⁹.

Yi Hong-woo's study provides a clue on the firsthand connection between traditional family education and (religious) ritual²⁰. He said that the weight of ritual occupied in family education plays an important role on grasping the collective or systematic significance of educating conduct. In short ritual is of little importance in the light of individual and psychological level, while it is the behavior revealing the meaning at the moment of seeing on systematic level.

So ritual is the systematic installation devised to let people reveal the systematic meaning of the behavior and realize the value of life through the total of these behaviors. Therefore the educational significance the ritual has is to let selfish humans acclimate themselves to society, internalizing 'collective consciousness'.

Human community can last by making individuals internalize collective consciousness and transmit it to next generations. Ritual takes charge of the very function. Thus ritual performance becomes the most important chance that shows an example to the community's collective consciousness and transmits it. Traditional family life has had 'the character as ritual' almost in every ways.

^{17.} CULTURAL SCIENCE INSTITUT (ed.), History Method of Studies on Korean Ritual Culture, the Koreans' senses and Decorum Culture 1, Duksung Women's University, 1997.

^{18.} YI DU-HYUN, Dongje and Dang Gut: centering on the case of Gyeonggi-do Yangjugoon, in Sadaenonjip 17, College of Education of Seoul University, 1978.

JU GANG-HYUN, Sociological History on Gut, Woongjin Publishing, 1992, 166-233; Study of Dure, Ph. D. thesis of Kyunghee University, 1995.

YI HONG-WOO, Methodological Principle of Traditional family Education, in Traditional family Education Thought of the Koreans, The Academy of Korean Studies, 1993, 131-193 (esp. 157-166: "Internalization of Collective Consciousness: Ritual").

According to traditional textbooks' contents, all behaviors from treating guests to cleaning rooms, spraying water and sweeping yard had regulations as behavior criterion that family members should keep up. These regulations were the contents that could be handed down to next generation by the examples of adults.

These days traditional 'family ritual' has been observing externally. But the spirit of ritual is missing with the changes of society, and above all the function to family education almost disappeared. Here Yi Hongwoo presents the peculiar view that today's family event in the place of traditional family ritual is replaced by enjoyment²¹. He says, however, enjoyment is an only childish device relaxing strain and stress. So enjoyment carries out simply reverse-function in the light of educational aspect.

On the other hand he comments on family meeting as another event conducting in modern times in the place of traditional ritual. Family meeting seems to carry out sound educational function relatively compared with enjoyment. However there is some difference between family meeting and traditional ritual. Seemingly family meeting looks like a democratic procedure that respects the opinion of each family member.

But the substance is likely to have much possibilities of being coherent with each right assertion and requirement to other people. That is, the opinion presented in family meeting stands for the behavior from individual's purpose, intention and motive. Therefore it is also difficult for the function of traditional ritual, which conserves and transmits the significance of culture as the wholeness of human life, to be fulfilled inaptly even in modern system like family meeting.

4. TRADITIONAL RELIGION AND FAMILY EDUCATION

In a word, Korean shamanism in modern times can be called as 'primitive religion in civilized society'22. Namely it is an arch-typical religion which is vibrant with life in the midst of society changing seriously and quickly. If it can be said shamanism has an important value, that is be-

^{21.} Ibid., 165-166.

^{22.} PARK IL-YOUNG, Understanding... cit., 178 ff.

cause of its 'arch-typical religiosity' paid attention to again in the industrializing society. Shamanistic religiosity generally spoken 'Gut spirit' is regarded as the basis of mental inheritance the Koreans have. The indigenous culture of the Koreans is founded on such a shamanistic view of the world.

In belief system of shamanism, when the order of nature and human society interacts each other, and the natural elements and humans contract cosmic friendship, the harmony can be secured in society. Such a religiosity of popular religion may be designated as 'cosmic religiosity'²³. The sense of belonging developed with this cosmic religiosity works joint impellent force of life revealed through ritual community: life sharing together at *Gut-pan*, meal having together, communal solution endeavor over conflict, contradiction of life and communal coping over misfortune or disaster.

Then shamanism may be understood as the religion that presents and instructs the way of human life through ritual community²⁴. The real condition of educational outlook melted in shamanism²⁵ also lies in the contents of shamanism belief melted within Koreans' mind from old days²⁶.

The position that family occupies in shamanism seems to be absolute. Family in the world of shamanism may be understood as the source of creating life energy. In that degree the value of family education can be said to be great relatively as primary opportunity one would be fostered a truthful human.

The shamanism rituals are usually performed on a standard unit of family. According to a representative shamanistic epic 'Princess Bari' or 'Baby Danggeum', which can be reciting at 'family Gut', a full-scaled ritual of shamanism, it is confirmed how much worthy and effective the

^{23.} A. PIERIS, Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen, Herder, Freiburg im Br. 1986, 135-138.

^{24.} About a general discussion on the interrelation between traditional shamanism thought and family education, see KIM JAE-EUN, *Prospect of family Education on New Era*, in *Probing...* cit., 151-156: "1. Encounter of tradition and New Era, 1) Traditional Thought and Education".

KIM IN-HOE, Source of History of Thought on Shamanism in Korean Education, in Pedagogy of Koreans, Iseongsa, 1980, 121-135.

ID., Educational Thought of Ancient Koreans, in Pedagogy... cix., 136-141; Shamanistic Education Philosophy of Koreans, ibid. 142-158; Educational Philosophy of Korean Shamanistic Epic, ibid. 159-205.

rituals are on family education²⁷. First of all we can search until now the educating place to let known the dignity of life on which shamanic epic, called as 'Baby *Danggeum*' is recited at *Gut-pan* in all parts of the Korean Peninsula²⁸. The outline is²⁹:

When a maiden named Baby Danggeum was in her house by herself, a mendicant Buddhist monk appeared there. He led into temptation her and finally the two slept together. Then she dreamed that three beads came into her mouth while she was sleeping. Hearing about her dream, the monk interpreted it as the dream in which she will get three sons. About the time when Baby Danggeum was delivered of a child, her family returned. After a lot of complications, Baby Danggeum who had had a narrow escape killing was locked in a stoned case made of itself in a hill at the back. But she was not killed and begot three sons.

The three sons grew up and wanted to search for their father, then they met with him with their mother's help. The father, however, conditioned fabulously for the meet: 'catch carp living afresh and eat the sliced raw fish, then vomit the living fish' or 'gather three-year-old bones of cows and make the live cow'. Or else make drum and cock with straw and let the straw- drum make a sound, and straw-cock flap its wing and so more. After passing these difficult tests, at last the father named their three brothers³⁰.

As the story above mentioned, this shamanic song shows that human being may be born in the process of uniting a god disguised himself as a Buddhist monk with a woman, Baby Danggeum. In other words, even if the direct cause of birth is a sexual intercourse of male and female, the education thought which god's 'blessing with a baby' is more original cause of life birth is saturated with it. Since human's being born ___ growing up and passing away is under the control of superhuman existence beyond human area, it can be confirmed that the content of family education instructing to treasure up life lies in it³¹. Next, let's see a shamanistic epic called 'Princess Bari' or 'Baridegi'³². This

PARK SUN-YOUNG, Viewpoint of human and Character Building on Traditional Education, in Korean Religion and Character Building, Beautiful World, 1998, 245–282 (esp., 248–253).

KIM JIN-YOUNG/KIM JUN-GI/HONG TAE-HAN, Complete Collection of Baby Danggeum, vol. 2, Minsokwon, 1999.

^{29.} KIM TAE-GON, Collection of Korean shamanic epic 4, Jimmundang, 1980, 39-61.

^{30.} PARK IL-YOUNG, Understanding... cit., 151 ff.

^{31.} SEO DAE-SEOK, A Study of Korean Shamanistic Epic, Munhaksasangsa 1980, 70-80; CHOI GIL-SUNG, Understanding of Korean Shamanism, 1994, 116-120.

HONG TAE-HAN, Study of Shamanistic Epic Princess Bari, Minsokwon, 1998, 233–288; KIM JIN-YOUNG/HONG TAE-HAN, Complete Collection of Princess Bari, vol. 2, Minsokwon, 1997.

shamanistic epic that is recited for 7-8 hours on the ritual for dead has the following outline:

A king wishes his successor but gets daughters again and again. The angry king deserts the seventh daughter. At last the king suffers from a virulent disease. All the other daughters living in extravagance inside the palace would not seek for a miraculous medicine with plausible excuses. Finally the deserted and despised 'Baridegi' goes to the other world and comes to gain the medicine that can survive her father after going through all sorts of hardships. But Princess Bari abandons the luxurious life of secured future and becomes a shaman who brings every person to life³³.

Here the decisive reason of the attitude that Princess *Bari* seeks for the miraculous medicine to revive her father is because the king is her father related by blood. That is, pedigree is stressed. It is contrastive for the other princesses, who was well educated at great educational institution in a system of palace and learned about filial piety and loyalty formally, to pretend indifference toward their father's situation.

It is here that shamanistic view on family education, which opposes to stiffened educational ideology of Confucian and emphasizes the blood relation of parents-son/daughter as a repletion of it, becomes energetic further and makes an appeal to human³⁴. At the front does shamanism belief stand the blood relation that is absolute before ideological value like filial piety or loyalty. By doing this, it opposes the stiffness of established social structure that is laying stress on the ideological filial piety and tries to form balanced and harmonious life. In this way shamanism ritual has carried out the function of actual education that solidifies love and peace centering on family³⁵.

It may be from a narrowed view to claim that shamanism is the religion of immoral and low grade because the belief has little guilt-consciousness and would not explicate about sin explicitly and systematically. Judging from the light of religious history, this view would come out of the intention that the rulers suppress popular religions and inculcate their own ideology in that place. Rulers had been solidifying their

^{33.} PARK IL-YOUNG, Understanding... cit., 163.

YUN I-HEUM, "Structural Analysis of Shamanistic Epic Princess Bari", in Study of Korean Religion 1 (1986), 127-150.

^{35.} JO HYUNG-GYUNG, Semiotic Analysis of Shamanistic Epic Princess Bari, M. D. thesis in Daegu Hyosung Catholic University, 1996, 80-97.

footing for existence instead of vilifying popular religions taken firm root in the lives of populace as "superstition" and by forcing them to receive their conviction system³⁶.

However when participating in Gut actually, We can recognize the wholesome ethics is alive in shamanism and these contents are educated lively on proper occasion. If we find out the educational contents of shamanistic epic of Princess *Bari*, we can see in particular that ethical-educational elements are pervasive in it: earnest filial devotion to one's parents, loyalty to one's nation without condition, charity for the poor, self-sacrifice and so on³⁷.

Family education that shamanistic ritual carries out not only connotes these elements but also stands aloof over the ethical level. Mediating between gods and humans, shamans explicate the question unsolved in relation with human affairs, and releases the grudge smoldered deeply in human's heart. After those who had suffered from misfortunes which did not be understood pass through the process of healing by 'hanpuri' (releasing grudge), they are able to embrace grudge positively by 'hanmaji' (accepting grudge). Accordingly shamanism belief does not simply play a part as a place of releasing grudge but makes believers recognize the meaning of this world filled with suffering and grudges, and assume a posture of 'hanmaji' to live in this world with optimistical attitude after the process of 'hanpuri'.

In this sense, the language used in shamanistic ritual can be said to be a collective source about which both the family of customary establishment asking for the ritual and that of shamans performing it have existential experiences, and it is also the process of family education. These stories revealed in popular ritual are the one that takes place in an urgent site of life, and they are the outcome of striving for survival. So these are not the stories transmitted from mouth to mouth, but the substance of lively education witnessing all over the body. Such a language expression lets us realize 'sign of the time'. The educational substance of collective sources the distressed has experienced, and the popular wisdom with relation to the overcome of such distress are perceived in shamanistic ritual.

CHOI GYUNG-HO, Donhje and Identity of Village after 'Breaking down Superstition, M. D. thesis in Youngnam University, 1996.

^{37.} JO HYUNG-GYUNG, Semiotic... cit.

Let me give another example. 'Shimchung Gut' is in good favor among Guts in the regions of Eastern Coast. It takes more than three hours to perform in the full process³⁸. Shamanistic epic of Shimchungt tells when fishermen rerun the scene in Gut that the blind father of Shimchung opens his eyes, it makes them have a good sight to find schools of fish in the sea very well. Seemingly it is meant to come true the desire impossible in reality such as gaining eyesight through the help of the religious ritual.

Thus Gut makes the desire of those who died with physical handicap achieved symbolically and releases their grudge, and lets those living [fishermen] have a good sight, too³⁹. However if we look into the inside fact of these stories that moves many people, we can confirm that they instruct the moral principle on fellowship which all humans should live together in this world with harmony regardless of whether we are superior or not, and whether we have physical handicap or not, along with endless love between parents and son/daughter.

5. Conclusion: Traditional Religion and Family Education in Modern Society

Family is a small cosmos(harmony order) and a cardinal point that human can take root in the world and form a connection from the inside of the world. By establishing a family, human can escape wandering missing the tide vainly within changes and confusions, and see through the tide of creation with solid step of life, and then can become the owner to realize the order and unification of life⁴⁰.

It is only a short time we welcomed new millennium with hope expecting it to be a great turning point of human history. But to our regret, the phase of real society is still not very hopeful. According to

PARK GYUNG-SHIN, Shamanistic Epic on Byeolshin Gut of Eastern Coast 4, Kookhak Community Corp., 1993, 1–256: "Maengingeori & attached to Maenginnori".

SHIN DONG-IK, Shamanistic Epic Shimchungjun, in Korean Folklore 4, Korean Folklore Association, 1971, 93–125; YI GYUNG-BOK, The Character of Incantation on Shimchung Gut, in Myongji Language & Literature 8, Myongji University, 1976; KIM YIN-HOI, ibid. (esp. the part on Shimchung Gut).

EDUCATIONAL INSTITUTE FOR ANTHROPOLOGY (ed.), Anthropology, Catholic University Press, 1997, 194.

above mentioned, family is changing in quality sharply because of the social conditions that give a priority to convenience and utility with the changes of society driven out towards limitless competition. Would the hope of our society be revived only when family overcomes this crisis and restores its original appearance in harmony?

Especially when family becomes the sign of the unity and peace, and turns the culture of death into that of life, this society will be reborn as a community filled with vitality and love. An Indian scholar of comparative religions, S. Rayan presents the new prospect of religion to realize the meaning and value of life at the turning point of civilization:

In cosmos, specially human world, interdependent existences are in a tangle like a spider's web. [Modern society] has us raise questions about the meaning and value of life, feel spiritual frustration over the operation by commercial media and superficial satisfaction, and face today's crisis and change. It is the place where new vision of religion is needed and becomes clear, too. And it is also where fresh spiritual experience blossoms responding to the call of situation and spirit. And the language is like a poem that comes from one's deep heart rather than intellectual sentence. And it is expressed in body, in community and in cosmos⁴¹.

As Rayan sees, we go through daily experiences on an inhumane world that obliterates humanity while running straight ahead. It is out of the question that such kind of crisis is connected directly with family where the spirituality from the deep bottom of one's heart disappeared, and with the absence of family education following up naturally to so dreary and unfeeling family.

With this situation, the request that rediscovers and appreciates the way of human life through the communality which is accentuated in shamanism as a primitive religion may appeal to us with importance again today. This request is one of the reasons that shamanism stands now in the spotlight, not only in the east but also in the west at this post modern time. The educational value of family as basic community shows us of today who are in new millennium a new vision that provides the dynamics of human life.

^{41.} SAMUEL RAYAN, Transition of Civilization and the New Vision of Religion, in Christian Academy, 1995, 1-6.

For thousands of years, shamanism influenced enormously the life of Koreans, especially family living. It is true this kind of shamanistic religiosity or spirituality makes the root of Korean culture, and it has formed Korean disposition and viewpoint – based on family – on considerable parts. Limited only in family education, Korean religious culture kept steadily important educational function in the form of the culture transmission through shamanism, like community consciousness, this world-centered thought, pragmatic accommodation, transmission of culture etc. without cutting off the original disposition for a long time.

On the other hand it seems that the role of family is neglected in the rapid and profound transition of modern society. In such an era it is quite significant and meaningful to set up again the status of family as an important educational place for the cultural succession. In this context I tried to find out the principles of Korean traditional family education in connection with shamanism, which is a base religion of this land. Such a rediscovery of family-educational principle reconfirms Korean cultural tradition and provides the paradigm of succession and development of authentic Korean culture in the society where human lives together with humans.

SOMMARI

La famiglia ha vissuto repentine trasformazioni nel contesto del profondo cambiamento tipico della società moderna caratterizzata dalla competitività. È importante per il bene della famiglia che ci si muova verso un superamento di questa crisi e si ricomponga l'armonia della famiglia stessa. Infatti, solo quando la famiglia diventa un segno di unità e pace, la nostra società può recuperare la forma di una comunità dinamica. La nostra vita quotidiana vive giorno per giorno l'esperienza di un mondo inumano. Tale genere di crisi è collegato direttamente con la mancanza di spiritualità nella vita della famiglia e con l'assenza di una educazione familiare. Questa situazione mostra quanto sia importante la dimensione della comunionalità

Questa situazione mostra quanto sia importante la dimensione della comunionalità che è presente in modo spiccato in un orizzonte segnato da una tradizione religiosa. Le religioni tradizionali devono, pertanto, stare al centro dell'attenzione, non solo nel mondo orientale, ma anche nell'Occidente. L'esperienza della religione tradizionale della Corea rappresenta un esempio illuminante del contributo che questa realtà può dare alla vita della famiglia. In questo contesto l'articolo cerca di far emergere i fattori costitutivi della educazione familiare propri della cultura coreana, nel loro rapporto con la religione tradizionale.

La famille a rapidement subi des mutations liées aux profonds changements qui ont marqué les sociétés modernes frappées par la compétition. Il est important pour une saine société que nous dépassions ce type de crise afin de

retrouver une harmonie familiale. Plus spécialement lorsque les familles deviennent le signe d'unité et de paix, nos sociétés retrouveront la forme de communauté dynamique. Nous expérimentons jour après jour un monde plus inhumain. Un tel type de crise est lié directement avec le manque de spiritualité dans la vie familiale et avec l'absence d'éducation au sein de la famille.

Cette situation nous montre combien est important cet aspect communautaire présent davantage dans les religions traditionnels et/ou religiosité. C'est pourquoi la religions traditionnelle se trouve maintenant sous les feux de l'actualité, non seulement en Orient mais aussi en Occident. Les valeurs éducatives de la famille comme une communauté de base nous montrent une nouvelle vision qui fournit une dynamique à la vie humaine.

Depuis des milliers d'années, le chamanisme comme religion traditionnelle en Corée influence énormément la vie des coréens. Limitée seulement à l'éducation familiale, la tradition religieuse coréenne a gardé d'importantes fonctions religieuses à travers la culture chamaniste, comme la conscience de la communauté, la pensée centrée sur ce monde, l'esprit pragmatique etc. Ce type de religiosité ou spiritualité chamaniste est la racine de la culture coréenne. Et cette religiosité forme jusqu'à un certain point la mentalité coréenne.

Il semble que le rôle de la famille soit négligé dans la transition rapide et profonde que vit ce nouveau millénaire. Dans une telle époque, c'est assez signifiant de dresser le statut de la famille comme lieu éducatif important pour la transmission culturelle. Dans ce contexte, l'auteur essaie de dresser les principes de l'éducation traditionnelle de la famille en lien avec la religion traditionnelle. Une telle découverte des principes de l'éducation familiale confirme à nouveau les saines traditions et fournit les paradigmes de la succession et du développement de l'authentique culture coréenne.

References

- BECHER, PAUL, Familie. Personale Lebensgemeinschaft und Gesellschaftliches Strukturelement, Katholische Soziallehre in Text und Kommentar, Heft 5, Becham, Koeln 1976.
- CHA, OK-SOONG, The Religious Experience of the Koreans. Shamanism, Seokwangsa, 1997.
- CHOI, JUN-SIK, Korean Religion, Read through Culture 1: Shamanism, Confucianism, Buddhism, Sagyejeol, 1998.
- CHOSUN ILBO CITY EDITOR'S SECTION (ed.), Family Education of our own, Useok, 1987.
- CHRISTIAN ACADEMY (ed.), Transition of Civilization and the New Vision of Religion, in Collection of papers of 30th anniversary commemoration for Inter-Religious Dialogue, Academy House, 1995.
- EDUCATIONAL INSTITUTE FOR ANTHROPOLOGY (ed.), Anthropology, The Catholic University of Korea Press, 1997.
- FRAAS, HANS-JUERGEN, Die Religiosität des Menschen. Religionspsychologie, UTB Vandenhoeck, 1993.

- HA, HYO-GIL, Ceremony of a Rich Haul, Daewonsa, 1998.
- INTERNATIONAL INSTITUTE OF KOREANOLOGY (ed. Korean), Culture and the Koreans, Sagyejeol, 1998.
- JAMES, WILLIAM, The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature, Penguin Books, 1982.
- JIN, WON-JOONG, Theory of family Education centering on cases, Dongmunsa, 1997.
- JU, GANG-HYEON, Sociological History on Gut, Korean Life and Custom, Woongjin Publishing, 1992.
- KIM, CHUNG-GI, Children Education of 21st Century, Educational Science Co., 1998.
- KIM, IN-HOE, View on Human Being of Shamanistic Thought and its Modern Educational Meaning, in Traditional Education Thought of the Koreans, The Academy of Korean Studies, 1983.
- Kim, In-HOE, The Koreans' Value. Shamanism and Educational Philosophy, Muneumsa, 1983.
- KIM, JAE-EUN, Technique is needed in Children Education, Woongjin Publishing, 1989.
- KIM, SUK-JA, Educational Theory on Parental Participation, Educational Science Co., 1996.
- KOREAN ASSOCIATION FOR THE STUDY OF RELIGIOUS EDUCATION (ed.), Korean Religion and Character Building, Areumdaunsesang, 1998.
- Kristensen, W.B., The Meaning of Religion, Martinus Nijhoff, The Hague 1971.
- PARK, IL-YOUNG, Understanding of Korean Shamanism, Benedict Press, Waegwan 1999.
- PIERIS, ALOYSIUS, Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen, Herder, Freiburg im Br. 1986.
- SOERENSEN, Henrik H., Religions in Traditional Korea, The Seminar for Buddhist Studies, Copenhagen 1995.
- YI, GYE-HAK, A Study of Pedagogy on Dan'gun Myth, in Social Structure and Social Thought, Festschrift for Hwang Sung-mo's 60th Birthday Commemoration, Shimse-oldang, 1985.
- YI, GYE-HAK, Current Prospect on Traditional family Education Thought of the Koreans, in Establishment of "Filial Piety" View and Groping of Direction on Children Upbringing for Globalization, The Korean Association of Child Studies, 1995.
- YI, GYE-HAK, Filial Piety as Education Methodology, in Thought of Filial Piety and Future Society, Collection of Papers from International Scientific Meeting on Filial Piety, The Academy of Korean Studies, 1995.
- YI, GYE-HAK, et al., Probing Study of new Era's Family Education, The Academy of Korean Studies, 1997
- YI, GYE-HAK, et al., Traditional Family Education Thought of the Koreans, The Academy of Korean Studies, 1993.
- YI, JAE-YEON/KIM, Gyung-hee, Parent Education, Yangseowon, 2000.



VITA DELL'ISTITUTO



A. SITUAZIONE STATISTICA DEGLI STUDENTI

a) Sezione centrale	
STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2005/2006 =	282
Dottorato	72
Licenza	96
Master in Scienze del Matrimonio	25
Master in Scienze del Matrimonio – ciclo speciale	23
Master in Bioetica e Formazione	43
Studenti ospiti	23
b) Sezione statunitense (Washington, D.C.)	
STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2005/2006 =	82
Licentiate in Sacred Theology of Marriage and Family	15
Master of Theological Studies in Marriage and Family	46
Studenti programma Ph .D.	6
Studenti ospiti	15
c) Sezione messicana	
Studenti iscritti nell'Anno Accademico 2005/2006 =	1.408
Licenciatura en Teología	237
Maestría en Ciencias de la Familia	250
Diploma	921
d) Sezione spagnola	
Studenti iscritti nell'Anno Accademico 2005/2006 =	360
Licenciatura en Teología del Matrimonio y la Familia	16
Master en Ciencias del Matrimonio y la Familia (VALENCIA)	64
Master en Ciencias del Matrimonio y la Familia (SANTO DOMINGO)	38
Master en Ciencias del Matrimonio y la Familia (MADRID)	7
Especialidad Universitaria en Pastoral Familiar	235
e) Sezione per l'Africa francofona (Cotonou, Benin)	
Studenti iscritti nell'anno accademico 2005/2006 =	44
Licence canonique	9
Master Sciences du Mariage et de la Famille	11
Licence universitaire	24

f) Sezione brasiliana (Salvador de Bahia, Brasile)	
Studenti iscritti nell'anno accademico 2005/2006 =	28
g) Sezione indiana (Changanacherry, India)	
Studenti iscritti nell'Anno Accademico 2005/2006 =	75
Centro associato di Melbourne	
STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2005/2006 =	118

B. SITUAZIONE DEI TITOLI DI STUDIO

a) Sezione centrale

DOTTORATO IN SACRA TEOLOGIA DEL MATRIMONIO

- DE MALHERBE BRICE, Le respect de la vie humaine dans une éthique de communion. Une alternative à la bioéthique à partir de l'attention aux personnes en état végétatif chronique.
- GONZALEZ GOMEZ LUIS CARLOS, Investigacion Antropologica de la Indisolubilidad del Matrimonio. La indisolubilidad como exigencia intrinseca del amor. Aporte de la filosofia personalista (1890-1960).
- PRIHARTANA AGUNG, Faith education in the families of disparity of cult marriages.
- MABANDZA YVON BIENVENU, La notion de communion dans l'ecclesiologie d'Yves Congar.
- AZUL FITZGERALD MONASTERIO, The Evangelization of the Family in the Philippines (1565-1946).
- RAMANANTOANINA HERMANN, L'Eglise qui demande pardon.
- KAKKASSERIL FERNANDUS, The Divinity of Man in the Vision of Swamy Vivekananda: a Critical Appraisal.
- NGUYEN ANH TUAN, Direct Experience of the Present Moment: an Appointment with life. A critical appraisal about the Buddist Author Thich Nhat Hanh (1926).
- BRANSFIELD B., The Impossibility of Same-Sex Marriage in Light of the Anthropological Principles Found in the Teachings of Pope John Paul II on the Communio Personarum.
- PLICH R., A Presentation and a Critique of T.L. Beauchamp and J.F. Childress's Principles of Biomedical Ethics.

LICENZA IN SACRA TEOLOGIA DEL MATRIMONIO

- PRADER HELMUT, Die Vision des Natürlichen Sittengesetzes in Veritatis Splendor im Vergleich zu Ausgewahlten Texten von Robert Spaemann.
- AMAYA PUENTES RICARDO, Il Matrimonio nel pensiero di Tertulliano con particolare attenzione all'opera De exhortatione castitatis.
- D'AVERSA MASSIMILIANO, Malattie metaboliche ereditarie e problemi etici: il caso Andrew
- GARCIA LLERENA CARLOS EUGENIO, El acompañamiento Pastoral a los que sufren el drama de la Separación.
- KAKEANE AMBOKO JEAN-RAYMOND, Hans-Urs Von Balthasar. L'amour seul est digne de foi: essai de compréhension et d'interprétation.
- MAYA BUREGEYA PIERRE CLAVER, L'euthanasie, une négation de la vie comme don. CAGLIANONE, ANDREA, La dimensione etica del volto umano negli scritti di E. Lé-
- CAGLIANONE, ANDREA, La dimensione etica del volto umano negli scritti di E. Lèvinas.
- AVELLUTO AMBROGIO, Figlio per scelta. motivazioni e percorsi di adozione.
- DAFOGO ETIENNE, Famille chrétienne, église domestique. Perspectives théologiques.
- MONSALVE SALDARRIAGA JORGE HUMBERTO, El misterio de la paternidad. Redescubrir la paternidad humana a la luz de la paternidad de Dios.
- DI CAMILLO ERIC, Identità psicosociale della famiglia: mutamenti, sviluppi e percorsi familiari.
- BLANCAFLOR NOLI, Life, suffering and death in Giuseppe Angelini and Maurizio Chiodi.
- MEDINA PECH DANIEL ALBERTO, La dimensión escatológica de la eucaristía en "Eucharist and Eschatology" di Geoffrey Wain Wright.
- KASIRA FILBERT, Identity and recognition. The moral perspectives according to Charles Taylor.
- TIMMERMAN CRAIG, Formation in Virtue in Vigen Guroian: Narrative and Moral Imagination.
- HOUNGLONOU VIGNON MARIUS EUGENE, De l'intériorité à l'extériorité: chemin d'espérance. Réflexions sur la Personne humaine à partir du "Chemin de l'homme" de Martin Buber.
- MOOLAYIL ANTONY, An Introduction to Family Counseling with a Critical Study of the Client-Centered Therapy of Carl Rogers.
- PLASCENCIA GALVEZ REYES, Ethos femminile nel pensiero di Edith Stein.
- PALACKAL ALICE AUGASTIN, The family and the renewal of the parish.
- KIM-SANG YONG, Divorziati risposati e accesso alla comunione eucaristica.
- ARDUINI CRISTIANO, Il condizionamento del carattere nel dinamismo dell'agire morale in Emmanuel Mounier.

ALCOCER LUIS ANTONIO, Visión de la familía en América Latina. A portes del celam: Medellín, Puebla, Santo Domingo.

OLAYA SIMBAQUEBA HERNANDO ALFONSO, La Alianza de amor de Cristo-Esposo con la Iglesia-Esposa, fuente y modelo de inspiración para la relación de los esposos cristianos.

PUCCIO VINCENZO, Vivere la fecondità: una proposta di accompagnamento alla coppia infertile.

DIAZ VAZQUEZ GERARDO, La paternidad, un desafío de nuestro tiempo. Historia de David y Absalón.

VELAZQUEZ DELGADO ANTONIO, Centralidad de la figura paterna en el desarrollo del hijo.

YAJURE REVILLA ROGER VICENTE, La familia y el desafío biotecnológico.

HODARI WIFRED, Recent Thomistic Interpretation of Natural Law in the English Speaking Litterature.

MALASPINA LUIS DANIEL, Ley natural y ley evangélica en el contexto de la I-II de la Summa Theologiae de Santo Tomás de Aquino. De la naturalis inclinatio a la plen-itudo gratiae.

MASTER IN SCIENZE DEL MATRIMONIO E DELLA FAMIGLIA

VENGELIAUSKAITE AUGUSTE, Human love as a gift in chastity.

MACEK DAVID, La famiglia nelle politiche dell'Unione Europea.

PUTNA PREMYSL, La situazione attuale e i problemi demografici nella Repubblica Ceca.

FEA ELENA, L'apporto della consulenza pedagogica nella crisi di coppia a partire dal sacramento nuziale.

CSIKY MIKLOS, La famiglia ungherese alle soglie del terzo millennio.

GALEAZZI GRAZIELLA, Metodi naturali e pedagogia della relazione.

MORI CHIARA, Il matrimonio di Salomone con la sapienza (Sap 8, 2-21).

PAUCIULO GIOVANNA, Fondamenti teologici per una reciprocità vocazionale tra vergini e coniugati.

ZURLI ANDREA, Comunicazioni sociali e pastorale familiare.

DE BIASI GLORIA, Percorsi di spiritualità coniugale e familiare.

GAROFALO ANTONIO, Fondamenti teologici per una spiritualità coniugale e familiare.

MIAZZI MARTA, Fondamenti della differenza tra matrimonio e convivenza.

ORCIANI DANIELE, Matrimonio e convivenza: attuazione pastorale.

DEL TORO ANAYA ANA GUADALUPE, El Mensaje del Papa Juan Pablo II a la Familia durante sus Peregrinaciones a México.

CELLE PAOLA, La pedagogia delle virtù nella famiglia.

CHAVES DUARTE MARIA LUCIA, Interventi familiari in prospettiva sistemica: l'approccio centrato sulla persona.

SARABIA BEJARANO LUCY ELIZABETH, Necesidades educatives especiales y projecto de interventos educativos en la perspectiva del análisis existencial Frankliana.

OTAOLAURRUCHI GONZALEZ LAURA YURIRA, La paternidad Divina y humana.

OSORIO VILLASENOR GABRIELLA, "Pax vobis, PACS nobis". Repercuciones sobre el matrimonio y la familia de la aprobación de PACS.

NOGUEIRA PORTO FATIMA, L'unità originaria come tratto caratteristico del disegno di Dio sull'uomo.

ROJAS DONOSO PAULINA BERNARDITA, Famiglia e capitale sociale.

MASTER IN BIOETICA

MANCA GABRIELLA, I problemi etici del bambino anencefalico.

MARINO VITTORIA, Testamenti biologici: aspetti biogiuridici.

LYNCE CORREIA DO AMARAL ANA ISABEL, La humanización del hospital: ensayo para una bioética integrada y holística.

JALKH BERNARD, L'alleanza terapeutica e il morire.

GALLARDO MARTIN ANA ISABEL, Alianza terapéutica. Una perspectiva desde el sujeto que actúa. Apuntes para un nuevo modelo de relacion.

ELBABA JULIA SUSANA, Educazione alla salute: presupposti teorici e analisi di un'esperienza con adolescenti e giovani.

SCRIMA VENERA, Le difficoltà applicative della legge italiana sulla procreazione medicalmente assistita.

NOTARFONSO DANIELA, Educare alla Bioetica: proposta di "Per-Corso" per la Scuola Media Superiore.

PECOVSKA PAULA, La deriva eugenistica della diagnosi prenatale preimpianto.

MARTIN MARIA MONTSERRAT, El acto médico, su fondación moral.

MASTER IN BIOETICA E FORMAZIONE

ALVAREZ SOLIS MARIA VERONICA, El morir humano y la libertad.

ZUNIGA VALLEJOS KHARLA MARIA DEA, Proyecto de formación Bioética para Enfermería.

ANDRULLI DAMIANA, Eros contraccettato: sogno virtuoso o realtà virtuale?

MAMONE CAPRIA ILARIA, Il desiderio: analisi epistemologica e considerazioni bioetiche. L'evoluzione del desiderio di maternità a seguito di diagnosi con patologie genetiche o somatiche del feto.

GIROLA LUISELLA, Il corpo al proprio posto. Nuova sfida dell'arte medica.

VITA DELL'ISTITUTO

MASCHERPA MAURO, L'alleanza terapeutica. Lettura alla luce delle Sacre Scritture.

VALSESIA MICHELE, Promuovere la cultura della vita, tra azione sociale e formazione della coscienza.

IANNONE MARIA TERESA, La salute dell'uomo tra scienza medica e filosofia. La medicina estetica nell'assistenza olistica.

b) Sezione statunitense

LICENTIATE IN SACRED THEOLOGY

REDMOND P., Spousal Nature of Chastity with Special Reference to Love and Responsibility.

ADHUNGA J., Woman as Wife and Mother: John Paul II's Anthropological and Theological Foundation in the African Context of Family.

NATHE T., St. Ephrem's Liturgical Vision of Paradise and the Trees in its Midst: On the Cultic Ordering and Appropriations of Goods.

MATHIAS G., A Study of John Paul II's Theological Aesthetics of Marriage.

TRUDEAU S., Sign Meditation in St. Bonaventure's Epistemology.

c) Sezione spagnola

LICENCIATURA EN TEOLOGÍA DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

MONTANER ISNARDO JOSÉ MANUEL, La vocación de la familia a la transmisión de la fe según Juan Pablo II.

MASTER EN CIENCIAS DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

CASTILLO VILA EDUARDO, La inseparabilidad entre el significado unitivo y procreativo del acto conyugal según el magisterio pontificio y conciliar del siglo XX. Líneas de continuidad.

SEMPER BALLESTER PABLO, El pensamiento estético en la obra de Jacques Maritain.

ESPECIALIDAD UNIVERSITARIA EN PASTORAL FAMILIAR

HERRERA FERNANDO Y ZAFORAS CRISTINA, Amor y libertad.

LUCENA JAVIER Y PERIS CARMEN, La actualidad de la doctrina de los fines del matrimonio. HUETE JULIÁN Y MARTÍNEZ Mª MA, La crisis familiar como crisis cultural y moral. La promoción de una cultura de la familia como cauce de superación.

PARDO JUAN Y DEL RÍO CRISTINA, La importancia de ser hijo.

ÁLVAREZ OSCAR Y LÓPEZ ESTHER, Hacia la plenitud de nuestro amor. Pastoral próxima de novios.

PEÑARROCHA JAVIER Y ANDREU LIDÓN, Consecuanecias del aborto provocado: el síndrome postaborto.

d) Sezione brasiliana

MESTRADO EN CIÊNCIAS DA FAMÍLIA

GOMES DE OLIBEIRA J., A realidade da Família no bairro Nordeste de Amaralina.

PASCHORELLI VEIGA NOGUEIROL M.T., Adoção: Da criança desejada à crinaça possível.

CRAVALHO PALMEIRA M.L., O Idoso em uma faculdade livre da terceira idade.

DE CASTRO E.M., A busca do abrigo perlo idoso: uma exoeriência no abrigo D. Pedro II.

DE SOUZA TEIXEIRA CARMO A.M., A participação da família na escola: un estudo na comunidade de Novos Alagados.

e) Sezione africana

LICENCE CANONIQUE

LIKIBI N., Unité et indissolubilité du mariage chrétien à l'épreuve de la tradition: cas du milieu Bateke de Zanaga au Congo Brazzaville.

MASTER SCIENCES DU MARIAGE ET DE LA FAMILLE

WIMBA S.O., Applicabilité des méthodes naturelles de régulation des naissances chez les couples vivant avec le VIH/SIDA dans l'archidiocèse de BUKAVU.

BALOLA M.V., La spécificité de la crise familiale dans l'archidiocèse de BUKAVU en République Démocratique du CONGO. Suggestions pastorales.

NGAMO I.-E., L'éducation à la responsabilité.

MAWAZO M'KAYON-GA S., L'amour du Christ pour l'Eglise comme source et moteur de la vie des époux chrétiens. Suggestions pastorales.

LICENCE UNIVERSITAIRE

NYIRABA-GANWA M.V., Apport de la femme consacrée dans la pastorale du mariage et de la famille en milieu rwandais.

MUJAWA-MARIYA H., L'harmonie conjugale au Rwanda: suggestions pour une pastorale d'évangélisation en profondeur du mariage et de la famille.

f) Sezione indiana

LICENTIATE IN SACRED THEOLOGY

TIRKEY DH., Evaluating the Problems of Abortion in the LIght of Virtue Ethics: A Theological Analysis.

MADATHIRAMPIL K., Euthanasia: A Threat to Family Life.

ADUKOLIL A., Sexuality and Marital Intimacy- Catholic Uderstanding - Reference to Pope John Paul II.

DALABAJAN P., Theology of Suffering and its understanding according to Pope John Paul II.

SEBASTIAN SH., Assisted Reproduction: It's impact on Family in the context of Kerala.

NAYAK V., The Christian understanding of Marraige (A Biblical-Theological Analysis).

CHINTHAPPALLIL A., Eucharist: The Examplar of Moral Action and Font of Morality. Thumpechirayil Sh., Eucharist the supreme possibility of the human Person.

OZUNGALIL G., Formation to Priesthood and its relation to Family.

MASTER IN FAMILY STUDIES

JOHNY C.C., A Study on the Attitude of the Catholic Married Women towards Abortion.

MATHEW G., The Impact of Mass Media on Family.

THURUTHYPPALLY J.T., The Mission of Christian Churches in Preventing Alcoholism and Drugs.

PRAKASH A.C., The Impact of Pre-Marital Course in the LIfe of unmarried people-With Special reference to the C.S.I Church.

VELAKALAM B., The Role of Parents in the Personlity Formation of the Adolescence.

JANCY TOM S.H., The Eucahrist as the symbol of Love and Communion.

JERMINE JACOB D.M., Relational Conflicts in the Family-A Study on the Interpersonal Relationship in the Family.

JESMY S.V.M., A Study on the Role of Parents in the Charachter formation of the Children.

KEZIA, A Study on the Impact of Alcoholism on Wives of Alcoholic.

LINCY JOSE S.D., The Family and Psyco-Social Problems of the Employed Mothers.

ELSIT KOODATHIL S.A.B.S., The Vision of Family Apostolate - A theological Study.

MARIA ROSE S.A.B.S., Eucharist the Source of Family Spirituality- The notion on Communion.

TOMCY S.M.S., Charity is the Goal and Source of Spirituality (A Biblical Study). PRINCY THOMAS M.S.M.I., The Concept of Family: Home mission as a means to Family Renewal.

ROSIA TOM C.M.C., Sucide: A Threat to Human Dignit.

SANI C.S.N., A Study on the Role of Women in Family and Society- A Theological and Sociological Analysis

STELLA AUGUSTINE M.S.M.I., The Role of Family In Youth Formation.

TRESA MATHEW C.M.C., Importance of UNderstanding on Marraige and Family for an integral Reliogus Life.

SUBHA SUSAN JACOB, Child Rearing and Personality Development: From a Chrisitan Perspective.

C. ATTIVITÀ SCIENTIFICHE

a) Sezione centrale

L'Area Internazionale di Ricerca sullo Statuto della Teologia Morale Fondamentale, in collaborazione con la Pontificia Accademia per la Vita e con l'Istituto di Bioetica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, ha organizzato nei giorni 17-19 novembre 2005 il Congresso Lo splendore della Vita: Vangelo, scienza ed etica. Prospettive della bioetica a dieci anni da Evangelium vitae.

Il 12-13 gennaio 2006, sotto la direzione scientifica del Prof. Nicola Reali, si è svolto il Colloquio L'amore tra filosofia e teologia, a proposito di "Le phénomène érotique" di Jean-Luc Marion, cui hanno partecipato, oltre che lo stesso Jean-Luc Marion, Silvano Petrosino, Sergio Ubbiali, Carla Canullo, Giovanni Salmeri, Jean-Yves Lacoste, Juan-José Pérez-Soba, Sergio Belardinelli e José E. Xavier de Menezes.

Nell'ambito della settimana riservata ai corsi dei visiting professors (20-24 febbraio), i Professori Tony Anatrella, David Crawford e Juan José Pérez-Soba, con il coordinamento scientifico del Prof. Mario Binasco, il 23 febbraio hanno tenuto la conferenza pubblica sul tema La questione omosessuale: psicologia, diritto e verità dell'amore.

A seguire, il 17 marzo il Prof. Juan José Pérez-Soba, ha proposto una presentazione pubblica dell'Enciclica Deus Caritas Est.

Il giorno 8 aprile, in collaborazione con l'Università Cattolica del Sacro Cuore, all'interno del programma del Master in Bioetica e Formazione, è stato organizzato il IV Seminario di aggiornamento su *Ricerca e Bene Comune*. Al Seminario sono intervenuti Maria Luisa Di Pietro, Giovanni Neri, Ignazio Sanna, José Noriega, Angelo Serra, Elio Sgreccia, Adriano Bompiani e Giovanni Salmeri.

Durante il secondo semestre, ancora l'Area Internazionale di Ricerca sullo Statuto della Teologia Morale Fondamentale ha animato una serie di seminari, in preparazione del VII Colloquio di Teologia Morale sul tema Il cammino della vita: l'educazione, una sfida per la morale. In questo contesto va anche inserita la giornata di studio presso il Santuario di Schönstatt a Roma, cui hanno partecipato alcuni docenti e dottorandi.

Il 27 aprile, Sua Eminenza il Card. Ersilio Tonini ha tenuto la conferenza pubblica: La famiglia per il prete, il prete per la famiglia.

Momento centrale della vita accademica dell'Istituto, nonché della celebrazione del XXV dalla sua fondazione, è stato il Congresso Internazionale Amare l'amore umano (11-13 maggio), col quale si è voluto mettere a fuoco l'eredità di Giovanni Paolo II sul matrimonio e la famiglia. Hanno partecipato oltre 700 persone; docenti e studenti delle diverse sezioni, nonché studiosi provenienti da ogni parte del mondo. Tra i relatori: S.E. Mons. Tadeusz Pieronek, Tadeusz Styczeń, Giovanni Reale, il Card. Jean Marie Lustiger, Hanna Suchocka, il Card. Angelo Scola, il Card. Marc Ouellet, S.E. Mons. Stanisław Riłko, Margaret McCarthy, Gilfredo Marengo, Jarosław Merecki, il Card. Carlo Caffarra, José Noriega, Carl A. Anderson, Livio Melina, David L. Schindler, S.E. Mons. Juan Antonio Reig Pla, Stanisław Grygiel, Bruno Ognibeni, Jutta Burggraf.

Il Congresso ha permesso di sondare la ricchezza e la straordinaria fecondità dell'insegnamento di Giovanni Paolo II, fondamento ed ispirazione permanente del nostro Istituto. Nell'indimenticabile Udienza concessa l'11 maggio, cui hanno partecipato più di 1200 persone tra professori, studenti ed ex alunni, il Santo Padre ce lo ha ribadito:

Giustamente voi sentite vostra questa eredità a titolo del tutto speciale, poiché siete i destinatari e i continuatori della visione che costituì uno dei centri portanti della sua missione e delle sue riflessioni: il piano di Dio sul matrimonio e la famiglia. Si tratta di un lascito, che non è semplicemente un insieme di dottrine o di idee, ma prima di tutto un insegnamento dotato di una luminosa unità sul senso dell'amore umano e della vita.

Con il Suo discorso, punto di riferimento essenziale per il nostro lavoro scientifico e di formazione, Benedetto XVI ha indicato anche i punti fondamentali che costituiscono l'eredità di Giovanni Paolo II per noi: l'affermazione che il matrimonio e la famiglia sono radicati nel nucleo più intimo della verità sull'uomo e sul suo destino, di modo che la vocazione all'amore fa parte dell'autentica immagine di Dio, che il Creatore ha voluto imprimere nella sua creatura; e la caratteristica novità metodologica introdotta dal Servo di Dio per leggere il piano di Dio, proprio nella confluenza della rivelazione divina con l'esperienza umana.

Nella settimana dall'8 al 12 maggio si è svolta, inoltre, la prima settimana intensiva del Master in Scienze del Matrimonio e della Famiglia -ciclo speciale-, attivato proprio nell'anno accademico 2005/2006, in collaborazione con la Conferenza Episcopale Italiana – Ufficio Nazionale per la Pastorale della Famiglia.

Immediatamente dopo il Congresso e precisamente il 15 e il 16 maggio, si è riunito a Roma il Consiglio Internazionale dell'Istituto, durante il quale i rappresentanti di tutte le sezioni del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, si sono confrontati sui seguenti temi: la relazione del Preside, le relazioni dei Vice-Presidi delle Sezioni e dei Direttori dei nuovi centri; la Settimana Internazionale di Studio prevista per agosto 2007; il progetto di un core curriculum; lo sviluppo della ricerca e delle pubblicazioni; la preparazione dei nuovi professori; il progetto di exchange students.

Nel giugno 2006 l'Area Internazionale di Ricerca sulla Teologia Morale è stata inserita nell'Area di Ricerca in Antropologia ed Etica Familiare, sponsorizzata dal Servizio nazionale della CEI per il progetto culturale.

L'estate del 2006 ha visto un altro importante evento al quale l'Istituto è stato invitato a partecipare nella persona del Preside, Mons. Livio Melina: il V Incontro Mondiale delle Famiglie, tenutosi a Valencia nei giorni 1-9 luglio. Durante la sessione del 6 luglio, il Preside ha, infatti, tenuto la relazione Hombre y Mujer los creó: igualdad, diferencia y complementaried ed ha poi avuto nuovamente la possibilità di far presente la realtà dell'Istituto di fronte al Santo Padre durante l'Encuentro festivo y testimonial, al quale ha partecipato insieme ad alcuni rappresentanti delle altre sezioni. Mons. Melina, ha concluso il viaggio in Spagna, con la conferenza Analfabetismo afectivo y cultura del amor, svolta il 7 luglio a Segorbe, all'interno del programma del Master in Scienze del Matrimonio e della Famiglia.

Cattedra Wojtyla

Lo scorso anno accademico la cattedra ha curato il volume In cammino verso la sorgente, primo della serie Sentieri della verità, contenente gli interventi presentati in occasione dell'istituzione della stessa cattedra da S.E. Mons. Rino Fisichella, dal Prof. Stanisław Grygiel, dall'On. Rocco Bottiglione, dal Prof. Giovanni Reale, dal Prof. Tadeusz Styczeń, dal Prof. Henryk Witczyk, dal Prof. Leonardo Santorsola, e dalla Prof.ssa Virginia Tassinari.

Ha inoltre concesso due borse di studio: la prima al Prof. Paolo Terenzi, che ha scritto un saggio dal titolo *Vita quotidiana e cultura*, la seconda al Prof. Antonio Staglianò, che ha lavorato ad un testo sull'idea della cultura e la questione antropologica in Giovanni Paolo II. Entrambe le opere verranno pubblicate nella collana *Sentieri della verità*.

Inoltre sono in via di pubblicazione gli atti del Simposio sul pensiero di Karol Wojtyla e di Hannah Arendt, tenutosi il 5 marzo 2005.

Pubblicazioni

- L. MELINA D. GRANADA (a cura di), Limiti alla responsabilità? Amore e giustizia, Lateran University Press, Roma 2005.
- L. MELINA C. A. ANDERSON (a cura di), La via dell'Amore. Riflessioni sull'Enciclica 'Deus Caritas Est' di Benedetto XVI, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II RAI Eri, Roma 2006 (trad. sp.: La Via del Amor. Reflexiones sobre la Encíclica 'Deus caritas est' de Benedicto XVI, Monte Carmelo-Pontificio Instituto Juan Pablo II, Burgos Città del Vaticano 2006. Trad. ingl.: The Way of Love. Reflections on Pope Benedict XVI's Encyclical 'Deus Caritas Est', Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family-Ignatius Press, San Francisco 2006).
- L. MELINA E. SGRECCIA ST. KAMPOWSKI (a cura di), Lo splendore della vita: Vangelo, scienza ed etica. Prospettive della bioetica a dieci anni da 'Evangelium vitae', Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006.

b) Sezione americana

L'inaugurazione dell'anno accademico è stata presieduta da S.E. Mons. Elio Sgreccia, Presidente della Pontificia Accademia per la Vita, con una S. Messa di apertura e una conferenza sul tema: "Bioethics Today: Epochal Challenges and Fragile Anthropological Foundations".

Nell'ottobre 2005 lo scrittore cattolico Gabriel Meyer ha presentato il suo libro War and Faith in Sudan e, a seguire, nel mese di novembre, l'Istituto ha organizzato

il Colloquio The Gospel of Life and the Theology of the Body: John Paul II as Interpreter of the Second Vatican Council, per celebrare il quarantesimo anniversario della Costituzione Pastorale Gaudium et spes ed il decimo anniversario della Lettera Enciclica Evangelium vitae. Sono intervenuti il Prof. Carl A. Anderson, la Prof. ssa Helen M. Alvaré, il Prof. David Schindler, Sr. Agnes Mary Donovan ed il Prof. José Granados.

Alla fine del mese di gennaio 2006 i professori Livio Melina e Stanis?aw Grygiel hanno svolto come visiting professors rispettivamente i corsi Partecipare alle Virtù di Cristo e Il significato della sofferenza.

In marzo, l'Istituto ha organizzato, insieme alla Catholic University of America e al Guild of Catholic Lawyers, la presentazione del libro *Together on the Road*, di Mons. Massimo Camisasca.

Il 16 maggio Benedetto XVI ha nominato nuovo Arcivescovo di Washington, e quindi nuovo Vice-Gran Cancelliere della Sezione Statunitense, S.E. Mons. Donald William Wuerl.

L'anno accademico si è concluso con la cerimonia di graduazione per 22 studenti e con la Santa Messa.

c) Sezione messicana

È stato nominato come nuovo Direttore della sede di Città del Messico e Direttore nazionale il Prof. Eduardo Zainos García Cano, che succede al Prof. Alberto Castellanos.

Il Prof. Armando Duarte Pantoja è stato, invece, nominato Direttore della sede di Guadalajara. Il Prof. Iliano Piccolo è stato confermato Direttore della sede di Monterrey che, in data 30 marzo 2006 ha ricevuto il beneplacito canonico da parte del proprio Arcivescovo, S.E. Mons. Francisco Robles Ortega.

I professori Mario Binasco e Gilfredo Marengo, docenti della sezione centrale, hanno svolto come visiting professors rispettivamente i corsi Psicologia e psicopatologia dei legami familiari (10-24 settembre 2005) e L'affetto, l'amicizia e l'amore nella famiglia (18 febbraio-1 marzo 2006).

Nell'anno accademico 2005/2006, la Sezione Messicana ha partecipato a vari eventi importanti, tra i quali meritano di essere ricordati quelli realizzati con *Red Familia*, apostolato ecumenico, costituito da istituzioni pubbliche e private messicane che lavorano a favore della famiglia e con il DIF (*Desarollo Integral de la Familia*), organo del governo messicano che si occupa delle politiche familiari.

d) Sezione spagnola

L'attuale configurazione della sezione spagnola prevede l'integrazione, nella stessa sezione, di due estensioni stabili a Valencia e a Madrid e di una terza in via di sperimentazione a Santo Domingo. Vengono, poi, organizzati corsi di Specializzazione Universitaria in Pastorale Familiare, nelle Diocesi di Malaga, Segorbe-Castellón, Tortosa, Barcelona e Burgos.

L'anno accademico è stato inaugurato il 9 novembre 2005, alla presenza di S.E. Mons. Juan Antonio Reig Plà, con una lezione del professore Justo Aznar Lucea, docente dell'Istituto e membro della Pontificia Accademia per la Vita.

Il 18 febbraio 2006 si è firmato un accordo tra l'Università Cattolica di Valencia "San Vicente Mártir" e la sezione spagnola dell'Istituto, grazie al quale il Master in Scienze del Matrimonio e della Famiglia è stato inserito tra i master interuniversitari a carattere internazionale. Il medesimo Master, in data 31 marzo, è stato riconosciuto, con Decreto 44/2006 della Conselleria de Empresa, Universidad y Ciencia della Generalitat Valenciana, come titolo ufficiale nelle università della Comunità Valenciana.

Tre i corsi speciali intensivi proposti: Amor, deseo y acción: 30 e 31 gennaio 2006, tenuto dal prof. Juan José Perez-Soba; Participar en las virtudes de Cristo: 6-7 marzo, tenuto dal prof. Livio Melina; Clonación en perspectiva bioética: 5-6 giugno, tenuto dal prof. Justo Aznar.

e) Sezione brasiliana

Nel dicembre 2004, il CAPES, organo del Ministero di Educazione e Cultura, ha riconosciuto il *Master in Famiglia nella Società Contemporanea*, integrandolo nel sistema nazionale dei titoli post-laurea. Nei mesi seguenti sono stati selezionati, su 70 candidati, i 10 studenti, che hanno partecipato a tale corso, in linea con le direttive del governo. Gli studenti degli anni precedenti (60) hanno potuto concludere il loro lavoro di ricerca ed è stato loro concesso, come termine ultimo per la discussione della tesina, la fine del 2005.

L'anno accademico è iniziato con la Santa Messa celebrata dal Cardinale Geraldo Magella Agnelo, Vice Gran Cancelliere della Sezione Brasiliana.

Dal 29 maggio all'8 giugno 2006 il prof. Bruno Ognibeni, docente della sezione centrale, ha tenuto come visinting professor il corso Matrimonio e Famiglia nella Sacra Scrittura.

Dal 9 all'11 ottobre, in collaborazione con l'Università Cattolica di Salvador-Bahia, si è tenuto il *Primo Seminario Internazionale sulla Famiglia contemporanea*, con un particolare accento interdisciplinare e multiculturale. Tra i relatori, provenienti da vari centri accademici europei e sudamericani, hanno portato il loro contributo anche i docenti della sezione romana: Sergio Belardinelli, Jarosław Merecki, Nicola Reali.

f) Sezione per l'Africa francofona

L'inizio dell'anno accademico ha coinciso per il corpo docente con una sessione di studio, organizzata il 30 settembre 2005, sul tema della *Metodologia Pedagogica*, durante la quale sono state presentate da professori dell'Université d'Abomey-Calavi due relazioni dai seguenti titoli: 1) *Introduction à la pédagogie universitaire*; 2) *Elaboration des plans de cours et des objectifs pédagogiques*.

Il 14 febbraio 2006, l'Association des Etablissements Privés d'Enseignement Supérieur du Benin, con l'appoggio delle autorità nazionali preposte all'educazione, ha organizzato un seminario sul sistema L-M-D (Licenza-Master-Dottorato), cui la sezione per l'Africa francofona è stata invitata a partecipare, in veste di osservatore.

Grazie alla generosità dei benefattori, tra cui si ricorda in modo particolare S.E. Mons. Flavio Carraro, Vescovo di Verona, c'è stato un notevole incremento del patrimonio librario della biblioteca della sezione, arricchito con 500 acquisizioni nelle aree della filosofia, teologia, psicologia e pedagogia.

g) Sezione indiana

L'inaugurazione solenne dell'ottavo anno accademico della sezione, è avvenuta il 2 ottobre 2005, nel giorno dedicato al Padre della Nazione, Mahatma Gandhi, ed è stata presieduta da S.E. Mar George Alencherry, Vescovo di Thuckulay. In tale occasione il Prof. P.C. Aniyankunju ha presentato una relazione sull'interpretazione teologica di *Varcare la soglia della Speranza*.

L'Istituto ha organizzato, il 26-27 gennaio 2006, il VII Simposio Internazionale dal titolo *The Legacy of Pope John Paul II*.

Dal 26 gennaio al 10 febbraio il Prof. Nicola Reali, docente della sezione centrale, ha tenuto come visiting professor un corso sul Sacramento del Matrimonio.

L'Istituto ha reso possibile il libero accesso per professori e studenti ad importanti biblioteche teologiche in Kerala. La biblioteca ha inoltre acquisito in questo anno 1000 nuovi titoli. Si è provveduto ad assicurare agli studenti l'uso di internet e di altri indispensabili strumenti di ricerca.

Centro Associato di Melbourne

Il 21 aprile 2006, alla presenza di S.E. Mons. Denis J. Hart, Arcivescovo di Melbourne e Presidente del *John Paul II Institute for Marriage and Family*, si è celebrata nella Cattedrale di Melbourne la seconda cerimonia di graduazione.

VITA DELL'ISTITUTO

Su richiesta di Sua Eminenza il Cardinale George Pell, il Centro ha organizzato dei corsi anche a Sydney, dove il Direttore, nonché Fondatore, S.E. Mons. Anthony Fisher, insieme al Prof. Hayden Ramsey, insegnano Etica, Filosofia e Antropologia.

Il Prof. José Noriega, docente della sezione centrale, dal 10 al 21 luglio, ha tenuto un corso dal titolo *Teologia del corpo e amore coniugale.*

INDICE ANNATA 2006

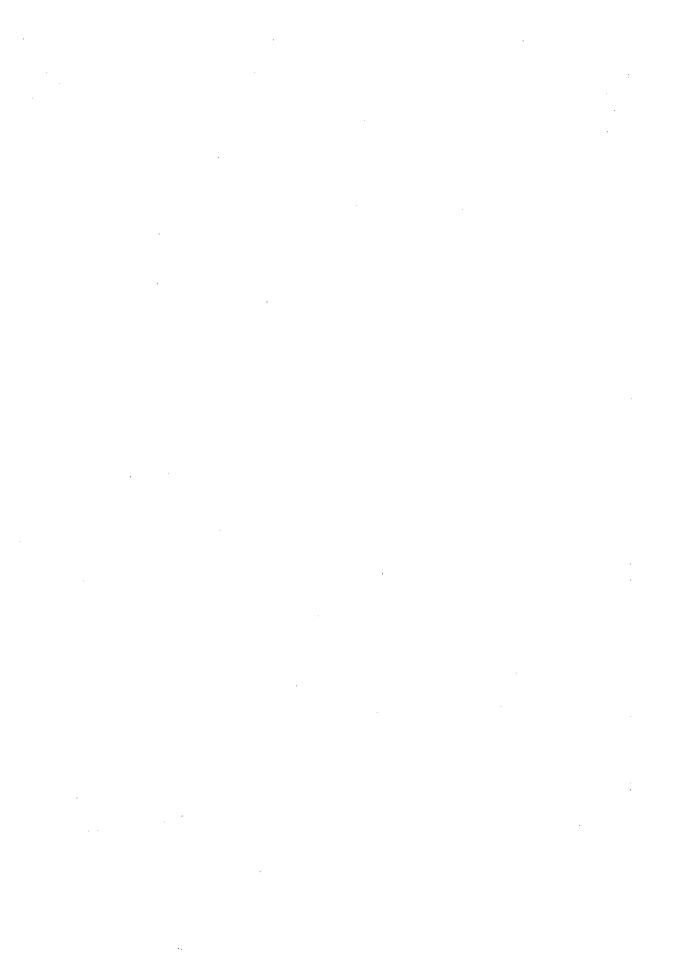
Venticinquesimo della Fondazione dell'Istituto

Discorso di Sua Santità BENEDETTO XVI	-
Saluto del Preside Mons. LIVIO MELINA	7
Editoriali 9	e 255
Articoli	
CHIESA E FAMIGLIA	
CLAUDIO GIULIODORI, Matrimonio o unioni di fatto	17
NICOLA REALI, Per una fedeltà incondizionata	51
CARL A. ANDERSON, The Church's Testimony on the Family for Society's Common God	63
JOSEPH ALENCHERRY, Family Pastoral Work and the Construction of Society	73
GIORDANO CABERLETTI, L'indole pastorale dei giudizi canonici sul matrimonic	91
FURIO PESCI, La comunità cristiana luogo di educazione all'amore	123
LA SOGGETTIVITÀ SOCIALE DELLA FAMIGLIA	
CARLO CARD. CAFFARRA, Famiglia e bene comune	261
PIERPAOLO DONATI, La soggettività sociale della famiglia: perché e come dobbiamo ripensare la politica familiare	271
MARY ANN GLENDON, Family Law and Family Policies in a Time of Turbulence	297

RICCARDO PRANDINI, La soggettività ("anche" sociale) della famiglia: come poterla osservare e quale significato attribuirle	315
LORENZA GATTAMORTA, Rappresentazioni culturali della famiglia contemporanea	333
In rilievo	
JUAN-JOSÉ PÉREZ-SOBA, L'Enciclica "Deus Caritas Est" di Benedetto XVI	145
STÉPHANE BAUZON, Une Europe sans racines chrétiennes: une menace pour la famille?	171
KARIN HELLER, Martin Luther on Marriage: His Teachings and Experience	181
GIANCARLO PETRINI, Mutamenti nella società e mutamenti nella famiglia	205
Bruno Ognibeni, Il racconto biblico del primo uomo e della prima donna. Suggerimenti interpretativi	361
Anna Giuli, Inizio della vita umana individuale. Basi biologiche ed implicazioni bioetiche	383
IL-YOUNG PARK, Tradional Religion and Family Education in Modern Society	427
Nota critica	
ANGELO AMATO, Camminare nella luce	239
In memoria	
JEAN LAFFITTE, XXIIème Anniversaire du retour à Dieu du Professeur Jérôme Lejeune	249
Nomine	V
Vita dell'Istituto	447

r mi





	e .				
		·			
		•			ĝ.
					•
****	•	di giugno 2007	7 dalla C - C - 1	 	