

Unità e multiformità della famiglia in Occidente: sensi e percorsi dopo la modernità

ANDREA M. MACCARINI*

Sommario: 1. *Il problema: pluralizzazione della famiglia e processo di civilizzazione.* 2. *I condizionamenti strutturali.* 3. *Dove e come si pluralizza la famiglia.* 4. *L'umano e il familiare dopo la modernità. De-simbolizzazioni e ri-simbolizzazioni.*



1. Il problema: pluralizzazione della famiglia e processo di civilizzazione

Il problema del “pluralizzarsi” delle forme di famiglia nelle società occidentali contemporanee ha acquisito, negli ultimi anni, una tale prepotenza simbolica da imporsi all’attenzione degli studiosi e dell’opinione pubblica come “il” problema per eccellenza. Quando si parla di famiglia, in tutti i campi delle scienze sociali ed umane, la forza pervasiva del tema “pluralizzazione” emerge inevitabilmente, finendo col monopolizzarne la *Problemstellung* – quale che sia l’originario punto di partenza del discorso – e col mettere in ombra anche problemi di proporzioni estremamente rilevanti: le trasformazioni interne del nesso intergenerazionale e della relazione/differenza tra i *gender*, l’equità tra le generazioni, il benessere familiare, la povertà familiare, e altri ancora.

Non è che di tutti questi altri problemi non si parli affatto, ma di solito da ciascuno di essi il discorso slitta, quasi inevitabilmente, sulla questione della pluralità delle forme di vita familiare. Ci si sente *comunque* “costretti” ad affrontarla, onde non trasmettere (e non provare) la sensazione di “non essere andati sino in fondo” nell’analisi del problema o di averne evitato il nodo più centrale e imbarazzante. Per esempio: se si parla di famiglia e benessere, viene in conto il fatto

* Professore associato di Sociologia nell’Università di Padova e collaboratore del Cepass (Centro studi sulle politiche sociali e sanitarie) dell’Università di Bologna, e-mail: andrea.maccarini@unipd.it

che le agenzie che producono e distribuiscono benessere sociale sono costrette – nonostante ogni ostinata dichiarazione contraria – a dare una propria definizione di famiglia, per i propri obiettivi operativi. E che da questa definizione derivano poi conseguenze forti sul piano dell’equità sociale e della modalità stessa in cui viene inteso e praticato il cosiddetto “benessere familiare”. Se si parla di trasformazioni interne della famiglia, ciò che viene sempre sottolineato è il “declino” della “famiglia tradizionale” – così si dice – e l’incremento di separazioni e divorzi, o di coppie “di fatto” nel senso di coppie che praticano una forma di vita analoga a quella familiare, senza però acquisire (per propria scelta) una formalizzazione giuridica¹. E così via.

Allo stesso modo, gli studiosi vengono osservati dai media, dalle istituzioni politiche e dal vasto pubblico (e, *last but not least*, si osservano tra loro) più per lo schieramento in cui militano in questo dibattito che per altri tratti, più cognitivi e scientifici, della loro professionalità. Per dirla semplicemente: si può apprezzare un sociologo della famiglia per molte ragioni, ma al dunque ci si domanda se è “favorevole” – qualunque cosa ciò significhi – alle “coppie di fatto” oppure al “matrimonio omosessuale”, e non (o solo in seconda battuta) se è un esperto della coppia piuttosto che delle relazioni tra generazioni o del benessere familiare, o altro. E ciò non soltanto in contesti mediatici o politici, ma anche e sempre più *dentro* lo stesso sistema sociale della scienza. Stiamo parlando, insomma, di uno spartiacque evidentemente fondamentale, che travolge altri discorsi, fratture e distinzioni.

Perché dunque la questione è così centrale? Si potrebbe rispondere semplicemente che la famiglia è un’istituzione sociale e un simbolo culturale d’importanza cruciale e che quindi la sua trasformazione strutturale è ovviamente un fatto che oscura ogni altro problema al riguardo. Questo è naturalmente vero, ma il punto è: perché *la questione* è così centrale *oggi*? E che cosa sta succedendo *davvero*?

Secondo alcuni, ciò rispecchia semplicemente la realtà: il nocciolo del cambiamento della famiglia come gruppo e istituzione sociale e come simbolo culturale andrebbe precisamente in questa direzione, quella cioè d’indebolire progressivamente la famiglia “tradizionale” dando luogo a una molteplicità irriducibile di assetti e di forme di vita che prendono il posto della precedente “unicità” e con ciò rendono la “famiglia” stessa un concetto (e una pratica) declinabile soltanto al plurale.

Secondo altri, questo fenomeno è invece sostanzialmente un prodotto del sistema dei media e degli stili di vita di *élites* numericamente ridotte, che si arrogano il diritto di “rappresentare” l’avanguardia della storia e della società. La diffusione di questi stili di vita, ostili al matrimonio e alla famiglia “tradizionale”, sareb-

¹ Per quanto riguarda la società (e la sociologia) italiana, questi temi sono stati svolti analiticamente e con dovizia di riferimenti empirici nei vari Rapporti Cisl sulla famiglia in Italia che da anni esaminano aspetti centrali delle problematiche familiari nel nostro Paese. A essi rimando anche per trattazioni analitiche di alcune delle varie questioni che ho qui elencato.

be sostanzialmente un *progetto politico-culturale* piuttosto che una realtà strutturale: anche se finisce poi per diventarla, nella misura in cui il “progetto” sia coronato da successo. Si tratterebbe insomma di un esempio della classica “profezia autoavverantesi”.

Questa premessa delinea la temperie culturale e al tempo stesso i confini e le polarità simboliche entro cui si muove il presente contributo, come del resto qualsiasi riflessione contemporanea sulla famiglia. Rispetto a questa situazione devo anzitutto precisare quale sia il mio obiettivo e quali le mie presupposizioni.

Anzitutto, ritengo che entrambe le visioni che ho rapidamente tratteggiato siano scorrette, o almeno largamente insufficienti. È chiaro che la trasformazione della famiglia nel senso della sua transizione da un modello unico a una pluralità irriducibile è una tendenza effettivamente forte in buona parte dell’Occidente; come è anche chiaro che vi sono attori collettivi, dotati di specifici interessi e identità, che vedono in tale transizione un esito da perseguire o viceversa da evitare. Ma ciò può essere detto di ogni grande fenomeno sociale. Le visioni sopra descritte dicono qualcosa di più preciso e di più unilaterale.

Chi pensa la famiglia nel primo modo assume un approccio *evoluzionistico*, che si basa sulla distinzione tradizione/modernità. Da questo punto di vista, ciò che si vede è il frammentarsi della famiglia “tradizionale”, intesa come “modello” unitario, in una molteplicità di assetti determinati dalla libera progettualità individuale. “Modernizzare” la famiglia vuol dire, quindi, *dissolvere* evolutivamente le sue componenti vincolanti e “liberare” (emancipare) gli individui e la loro volontà di costruire relazioni più adeguate a esprimere l’autenticità umana soggettiva. Il che implica poi che le relazioni familiari vengono a reggersi (finché funziona) sulla pura espressività e che possono essere costruite, de-costruite e ricostruite (o se si preferisce, che in esse si può entrare e uscire, che se ne possono attraversare i confini) con un elevato grado di contingenza². Ora, la potenza sintetica delle visioni evoluzionistiche non va trascurata. Nessuno negherebbe oggi che il grado di contingenza delle e nelle relazioni familiari è enormemente aumentato. Ma una prospettiva del genere serve a vedere solo un lato del complesso cristallo della morfogenesi familiare. Per esempio, non consente osservazioni chiare su come si ridefiniscono i confini del familiare (rispetto a ciò che familiare non è), su quali sono i percorsi evolutivi delle forme di vita familiare – che non sempre e nemmeno nella maggior parte dei casi portano alla frammentazione e disgregazione di cui si diceva – e su come la complessa trama delle *lealtà invisibili* proprie della sfera familiare si trasformino e creino intrecci sempre nuovi, mantenendosi però capaci di stabilità. In altri termini: la morfogenesi della famiglia è molto più complessa e una visione evoluzionistico-lineare si rivela, qui come in altri campi³, troppo deterministica e largamente insufficiente; è inoltre orientata

² Su questo aspetto il riferimento va all’illuminante sistematizzazione sintetica di P. DONATI, 2001, soprattutto pp. 74-76.

³ Paradigmatico è il caso della religione e della relativa teoria della “secolarizzazione”.

esclusivamente a “tipologie” formali e non al lento evolversi del “tessuto” di lealtà, legami e riferimenti simbolici in cui la famiglia consiste.

A sua volta, chi pensa che la pluralizzazione della famiglia sia “soltanto” un’illusione, una pratica sociale limitata a *élites* decadenti o un progetto politico-culturale più o meno esecrabile, dimentica che le trasformazioni che tale cultura “pluralistica” esprime e l’orizzonte simbolico a cui allude sono elementi ormai fatti propri da buona parte delle popolazioni occidentali, dal punto di vista della legittimazione anche se non della pratica personale. E che appare invece sempre più difficile “fondare” e legittimare socialmente la posizione opposta. Ciò non è soltanto il risultato di un “complotto”⁴, ma di spinte strutturali e culturali profonde.

Il mio discorso tenterà di evitare questa polarizzazione ideologica, per svolgersi nell’ambito, con il linguaggio e i concetti propri dell’analisi sociologica. Il mio punto di partenza prescinde dunque, per esempio, da ciò che si può dire della famiglia sul piano metafisico, o da “come” la famiglia dovrebbe essere secondo una qualche prospettiva etica. Ciò ha almeno due implicazioni:

(i) Le mie argomentazioni non mirano a individuare una famiglia “secondo l’etica” in modo adeguato ai tempi, né a indicare la distanza che la separi da varie forme oggi assunte dalla famiglia “così com’è” nella realtà empirica, né infine a comprendere se e come sia possibile “far coincidere” l’una con l’altra. Espongo invece un’interpretazione del fenomeno della pluralizzazione dell’essere famiglia che colga i *processi sociali* così come si stanno realizzando e ne illumini i *condizionamenti* (par. 2) e il *senso* (par. 3). Con ciò non intendo spazzare via la distinzione tra “normale” e “patologico”, bensì motivarla *non* rispetto a un “ideale di famiglia” assunto *a priori*, ma rispetto a esigenze *interne*, storiche e strutturali delle stesse relazioni familiari, *se* si vuole che esse siano ancora capaci di determinate “prestazioni”⁵ per la società, e in specifico di *umanizzazione* e dunque di *civilizzazione*⁶. Sotto questo profilo, mi prefiggo di spiegare che il modo in cui la società complessa agisce, “pensa” e “definisce” la famiglia è direttamente connesso all’emergere di una matrice simbolica che implica una rivoluzione antropologica profonda, la quale tocca le radici stesse del senso che viene culturalmente attribuito all’umano in quanto tale e alla società in quanto umana (par. 4). Il che a sua volta dipende da una morfogenesi complessa di culture, strutture e gruppi sociali⁷. Dal punto di vista di una sociologia dei processi culturali è da una visione di questo genere che si può far emergere un’idea fondata di quali *criteri* e di quali *distinzioni* nel sociale ancora reggano oppure no circa il profilo di ciò che

⁴ E comunque ogni innovazione culturale – dal capitalismo moderno al cristianesimo – si diffonde e si afferma attraverso attori sociali, individuali e collettivi, che se ne fanno portatori.

⁵ Uso qui questo termine, precisando che non lo intendo in senso pragmatico-funzionale. Tornerò in seguito su questo punto.

⁶ È evidente che molto si gioca sulla semantizzazione di questi termini-concetti. Proprio questo sarà infatti un punto centrale del mio discorso. Cfr. parr. 1 e 4.

⁷ Che non potrò qui prendere in esame nemmeno sommariamente. Per il paradigma della morfogenesi qui evocato si veda ARCHER 1997.

si può ragionevolmente chiamare “famiglia” o che da tale concetto si può legittimamente escludere⁸.

(ii) Come ho anticipato, le definizioni, il linguaggio, i concetti che impiego sono quelli propri della tradizione sociologica. Ciò naturalmente non è di per sé una garanzia sufficiente contro l’invasività ideologica. Spesso anche il linguaggio degli studiosi manifesta anzi un nesso assai vincolante con il linguaggio degli schieramenti in lotta, ed entra dunque a far parte del conflitto simbolico stesso⁹.

Devo allora esplicitare che parto da una definizione di famiglia come *relazione nodale che connette in una relazione di piena reciprocità due tipi di legami: alleanza tra sessi e filiazione tra generanti e generati*¹⁰. Questa definizione contiene un aspetto molto generale, su cui l’accordo tra studiosi è praticamente unanime: la famiglia è il luogo della *piena reciprocità* tra persone che stanno tra loro in un rapporto di coppia. Laddove la piena reciprocità manca, non solo di fatto¹¹, ma nel senso che è assente dall’orizzonte simbolico di quella relazione, si esce dall’ambito del familiare per entrare in quello di altre relazioni primarie.

Essa esprime però anche una visione più specifica e dirimente. Secondo tale visione, la famiglia è il luogo in cui si articolano *due differenze*: quella *tra i sessi* e quella *tra le generazioni*. Ed è qui che questa definizione apparentemente piuttosto generale, pur avendo senz’altro una vasta portata sociologica e storica in quanto indica la “natura sociale” della famiglia e simultaneamente riflette il modo in cui essa è stata semantizzata da tutte le società umane conosciute, manifesta una valenza teorica anche estremamente specifica e discriminante. Anzitutto, essa mantiene la differenza tra i *gender*, e dunque la capacità generativa (come orizzonte simbolico di possibilità) come elemento centrale della definizione di famiglia. Non basta che la piena reciprocità intercorra genericamente tra “persone”, ma deve passare “tra i sessi” e “tra le generazioni”. Inoltre, la definizione di fami-

⁸ Questa strategia è molto prossima a quella svolta nel saggio di Riccardo PRANDINI (2001), di cui si vedano soprattutto le pp. 444-459. Entrerò in seguito (par. 4) in un dialogo più esplicito con tale contributo.

⁹ In merito mi limito a due esempi. Si pensi alla contrapposizione *famiglia / famiglie*, che rimanda all’idea che esista oppure no *una e una sola* “natura sociale” della famiglia (per esempi opposti cfr.: BARBAGLI e SARACENO 1997, ZANATTA 1997; e per converso DONATI 1998; DONATI, a cura di, 2001). Si pensi inoltre alla distinzione *famiglia / genitorialità*, che sottolinea rispettivamente l’unità delle relazioni coniugali con quelle di filiazione e per contro invece la possibilità (e auspicabilità) di trattarle in modo separato, sia sul piano politico sia su quello dell’intervento sociale. Segnalerò tali connessioni laddove necessario nel corso della trattazione. Sulle cautele linguistiche da adottare in merito richiama l’attenzione anche il già citato Prandini (2001, p. 407, cfr. nota 5).

¹⁰ Ricavo questa definizione da DONATI 2001. Per la spiegazione e l’esposizione sistematica dei suoi presupposti e ragioni si veda anche DONATI 1998.

¹¹ In qualunque famiglia può capitare che il padre non si occupi dei figli o trascuri la moglie, o viceversa, o ancora che i due coniugi vivano una qualche forma di reciprocità limitata, o altro. Questo però fa parte della sfera del fattuale e normalmente, quando accade, viene letto come patologico o comunque problematico.

glia che ho assunto rimanda a un approccio generale che osserva la famiglia come una *entità relazionale di genere proprio*. Nel discorso sociologico contemporaneo tale approccio si contrappone a un approccio che:

- (i) tende ad assumere come concetto primitivo quello di “cura” (che si dà e si riceve entro una famiglia e che la costituisce come tale), rendendo indifferenti le differenze sessuali tra i *partner*;
- (ii) pensa la famiglia come intreccio contingente di traiettorie di vita individuali. In quest’ultimo caso, ciò che denominiamo “famiglia” è uno “spazio sociale” – fatto di pratiche e sentimenti, di cura e sostegno reciproco – i cui confini sono definiti dall’incontro tra scelte individuali convergenti, ma che conservano una (tendenzialmente) totale reversibilità.

Nell’approccio che assumo, invece, si tratta di un’entità relazionale. Non di un’entità olistica che condiziona gli individui “dall’alto” o “dall’interno”, ma di un *effetto emergente* delle loro relazioni¹², il quale manifesta una “vita” e una realtà sua propria, che parte dagli individui ma supera il mero intreccio di traiettorie e di corsi di vita individuali definiti in modo casuale.

È dunque da quest’ultima prospettiva sociologica che svolgerò le osservazioni seguenti. Ancora una volta, la giustificazione di questa scelta non può essere fornita a priori, ma è una selezione teorica che deve dimostrare la sua validità nell’ampiezza e nella profondità delle osservazioni che consente.

Naturalmente queste presupposizioni, come ogni scelta epistemologica, definiscono che cosa si potrà osservare, ma non costituiscono già la soluzione del problema. Esse, con i conflitti teorici e socio-culturali che generano e implicano, rappresentano anzi lo sfondo e per così dire il palcoscenico su cui si sta svolgendo il “dramma storico-sociale” della famiglia occidentale. La società contemporanea sta infatti compiendo i suoi esperimenti proprio nel senso di provare a decostruire questa semantica. Vedremo in che senso queste operazioni si stiano svolgendo (par. 3) e dove possano condurre (par. 4).

Il primo passo da muovere consiste nel comprendere in modo più preciso il senso della pluralizzazione nella società contemporanea. Bisogna capire perché si tratta di un fenomeno “nuovo” per tutti rispetto al passato.

Va rilevato anzitutto che un “modello unico” di famiglia non è mai esistito. Anche nella società che ci ostiniamo a chiamare “tradizionale” (pre-moderna) ceti, etnie, religioni diverse hanno espresso diverse culture della famiglia e diversi stili di vita al riguardo. Al tempo stesso, l’instabilità e insicurezza delle condizioni di vita rendevano altresì la stabilità della famiglia assai minore di quanto si possa immaginare oggi.

Alcune precisazioni rispetto a questa situazione permettono di chiarificare il profilo innovativo del fenomeno che trattiamo. Oggi la pluralità è inedita perché:

- (a) le sue forme sono dinamiche e in *rapido mutamento*, mentre nel passato

¹² Sull’ontologia emergentista cfr. in particolare ARCHER 1997. Per l’architettura generale dell’approccio relazionale si veda DONATI 1991.

- le culture esprimevano forme e modelli di famiglia relativamente stabili nel tempo, benché differenziati;
- (b) è cruciale distinguere *fatti* e *simboli*¹³. L'instabilità di fatto è cosa assai diversa dal legittimare un'idea del tutto soggettivistica e privatistica, secondo cui esistono – al limite – tanti modelli di famiglia quanti individui, in base ai loro gusti e preferenze e come espressione della loro volontà di pura autorealizzazione (Giddens 1995). La pluralità odierna è inedita in quanto portata alla radice del simbolismo familiare, della coppia e della generatività;
 - (c) è diverso il *nesso* tra culture familiari. Un tempo diversi modelli di famiglia (ad esempio legati, come ho detto, a ceti e religioni diverse) convivevano in società diverse o talora *anche entro la stessa società, ma in mondi sub-culturali diversi*, internamente integrati e stabili e però (quasi) *senza interscambi* reciproci. Ciò è stato possibile finché la configurazione dello spazio-tempo sociale lo ha consentito: per dirla in breve, fino a che tra società e tra culture c'è stato lo *spazio* (in senso geografico e soprattutto simbolico) sufficiente a mantenere la *distanza* tra esse¹⁴. E oggi queste condizioni vengono a mancare¹⁵, per cui gli scambi sono invece intensi e continui;
 - (d) per quanto detto al punto precedente, le diverse forme di “famiglia” gestiscono oggi la loro diversità nel senso di sviluppare ciascuna una giuridicità sua propria e di richiedere poi riconoscimento – costituzionalizzazione – nella sfera giuridica e politica “pubblica”¹⁶. I vari modelli di famiglia

¹³ Come ricorda ancora PRANDINI 2001. Si veda anche la *Conclusione*, firmata dal curatore, in DONATI, a cura di, 2001. Questa osservazione è, del resto, evidente a ogni studioso che non assuma una prospettiva del tutto pragmatico-funzionalista. Tornerò sull'argomento nel par. 4.

¹⁴ Qui viene in conto tra l'altro la *gerarchia* come modalità per generare distanza e quindi spazio sociale. Entro una stessa società è vero che hanno convissuto culture familiari diverse, ma difficilmente senza che la loro contrazione in spazi sociali e simbolici privi di scambi reciproci fosse istituzionalizzata e rigenerata attraverso gerarchizzazioni. E si tratta di una condizione che oggi viene decisamente a mancare.

¹⁵ Il che paradossalmente rende assai difficile prendere sul serio le differenze, nel senso di considerarle come costitutive e non come mera espressione superficiale di gusti e preferenze. Su questo tema cfr. SELIGMAN 2002.

¹⁶ Secondo una dinamica – detta del “diritto policontesturale” – elucidata in vari contributi da TEUBNER (ad esempio 1999). Si vedano anche i saggi raccolti in MACCARINI, a cura di, 1999, soprattutto quello del curatore e quello firmato dallo stesso Teubner. Si veda inoltre, circa la “soggettivizzazione” del diritto, il volume a cura di MACCARINI e PRANDINI, 2001, in cui segnalo soprattutto il contributo di N. Luhmann e quello di Bortolini e Prandini. Per una visione del problema specificamente applicata alla famiglia si veda PRANDINI 2001; si trovano considerazioni interessanti anche in ALLERT (1998), che esamina come sul piano empirico e del vissuto esistenziale delle famiglie vengano esperite ed elaborate queste grandi transizioni. Non approfondisco oltre questo tema, in quanto l'obiettivo di questo scritto *non* è quello di affrontare il problema specifico della relazione tra famiglia e diritto.

richiedono dunque *inclusione* e in tal modo gestiscono la loro co-esistenza in una sfera pubblica e in un complesso della cittadinanza che viene perciò sottoposto a tensioni senza precedenti.

Tutto questo rende il fenomeno della pluralizzazione dei modelli familiari “nuovo” ed estremamente complesso. Come tale esso va compreso. In questo breve contributo mi propongo di metterne in luce alcuni possibili effetti e probabili conseguenze da un punto di vista specifico: quello della *capacità di umanizzazione* della persona che una società sia in grado di esprimere, e di ciò che la famiglia “conta” per tale capacità.

I passi successivi attraverso cui procede l’argomentazione sono i seguenti. Nel par. 2 sottolineo alcuni dei maggiori condizionamenti a cui la dinamica della pluralizzazione dei modelli familiari risponde. Nel par. 3 mi concentro sulla forma peculiare che tale dinamica sta assumendo, specialmente in Italia e in Europa, mostrando che essa è anche il risultato di spinte e di energie socio-culturali autonome, oltre che del condizionamento strutturale proveniente da altre sfere della società.

Infine, nel par. 4 discuto brevemente la portata simbolica del mutamento in atto, tentando d’indicare *perché e come sia possibile e necessario non confondere stili di vita e forme di relazioni primarie diverse*. Questa, in ultima analisi, è la domanda di sfondo che percorre queste pagine e che costituisce lo stimolo peculiare di queste riflessioni.

2. I condizionamenti strutturali

Il carattere di novità del fenomeno della “pluralizzazione” dei modelli familiari è in parte il risultato di spinte provenienti dall’esterno della sfera propriamente familiare e che rimandano ad altri sottosistemi della società. Per brevità mi limito a esporre alcuni tratti del sistema economico e del sistema politico-amministrativo, in quanto questo realizza e definisce giuridicamente il complesso della cittadinanza, che contribuiscono alla morfogenesi familiare.

Nel pensiero critico come nelle teorie sociologiche sul capitalismo avanzato sta diventando di moda definire il sistema economico contemporaneo come una “macchina celibe” che si avvita su sé stessa. Questa definizione si usa di solito per riferirsi al capitalismo *finanziario*, cioè allo stadio di sviluppo del sottosistema economico della società globalizzante che pone al centro non più la struttura produttiva (e quindi la nota sequenza produzione-distribuzione-consumo), bensì il *denaro* e i pagamenti, respingendo la dimensione produttiva nella periferia del sistema stesso¹⁷. Nella semantica “critica” questo stadio di sviluppo si caratterizza poi per essere “non produttivo” (*non fecondo*), ma puramente speculativo e viziosamente circolare: fare soldi con i soldi, creando bolle speculative di irrealità economica.

¹⁷ Per una visione sistemica di questo tema cfr. LUHMANN 1988.

Chi descrive il sistema economico contemporaneo in questo modo non coglie, di solito, un'altra valenza possibile della sua stessa formulazione. Il capitalismo avanzato, e soprattutto le forme di vita sociale che sembrano essergli più intrinseche, *tende a escludere* la pratica e l'idea stessa della famiglia, nel senso che chi vuole vivere e lavorare “nel cuore dell'impero” – chi vuole diventare un membro dei quadri manageriali dirigenti delle grandi organizzazioni del capitalismo internazionale – deve assumere uno stile di vita che sia congeniale e perfettamente adattato al sistema. E ciò oggi implica mostrare una totale flessibilità e assumere un *set* di orientamenti simbolici, cognitivi e relazionali, che collidono con quelli richiesti da una progettualità familiare. Essere completamente flessibili, liberi, impiegabili, disponibili comporta vivere in uno *spazio-tempo* sociale di pura contingenza, nel quale dunque non c'è posto per la famiglia. Capitalismo e famiglia tendono a parlare due linguaggi reciprocamente incomprensibili. Se le cose stanno così, il sistema economico contemporaneo tende a diventare una “macchina” – un meccanismo sociale – che è “celibe” in due sensi: perché sterilizza o marginalizza le relazioni familiari e perché chi la guida “deve”¹⁸ fare scelte di vita non-familiari.

Com'è noto, non è sempre stato così. In realtà, in altre fasi del suo sviluppo il capitalismo è stato strettamente embricato con forme familiari particolari, o almeno con “modelli” generali di vita familiare. In ogni caso, lungi dall'escludere la realtà familiare, il capitalismo “classico” (dei secoli XIX e XX, fino alle crisi degli anni Sessanta-Settanta) si è alimentato – per certi versi – alle stesse fonti simboliche della famiglia. Bisogna allora comprendere meglio per quali vie la morfogenesi complessa delle strutture, culture e gruppi economici e familiari arriva oggi a produrre questa contrapposizione, che difficilmente si può definire “originaria”.

Esaminiamo allora più analiticamente l'idea della reciproca incomprensibilità dei linguaggi e incompatibilità dei tempi sociali – e della costellazione simbolica relativa – tra sfera familiare e sfera economica.

I tratti socioculturali del sottosistema economico che spingono verso la dissolvenza della famiglia in molteplici stili di vita altamente individualizzati e contingenti sono sostanzialmente i seguenti due:

Il processo di globalizzazione implica, come uno dei suoi tratti fondamentali, una tendenziale *mercificazione* delle relazioni sociali, che si esprime nel fatto che le relazioni sociali entro le sfere più diverse vengono pensate e strutturate secondo il paradigma del *consumo*. In questo quadro anche le relazioni familiari e/o di coppia assumono evidentemente la tonalità della “pura” gratificazione individuale, “consumatoria” appunto.

¹⁸ Con “deve” non intendo qui assumere una posizione deterministica. Intendo però che agire “contro” questa pressione, questo condizionamento strutturale, comporta un reale “sforzo” e “sacrificio”, d'intensità variabile. Per una chiarificazione di questo modo d'intendere il condizionamento strutturale rimando ancora ad ARCHER 1997, che presenta una spiegazione in buona parte condivisibile – benché a mio avviso parziale – della questione.

Inoltre, un mondo che cambia rapidamente lascia intendere di essere intrinsecamente instabile e “costruito”. Una società flessibile e rischiosa comporta una complessità di problemi e identità impossibile da gestire per il “puro” individuo o per la singola organizzazione. Invece di creare organizzazioni sempre più grandi, si fa strada la strategia dell’affrontare i nuovi problemi *attraverso reti* sempre più *flessibili*. Per esempio, una certa situazione può rendere necessario e utile per due imprese lavorare insieme – perché, supponiamo, possiedono competenze e vantaggi reciprocamente utili – anche se sino al giorno prima sono state rivali. La capacità di cooperazione diventa dunque sempre più una necessità. Lavorare in questo mondo implica entrare a contatto con cose, fenomeni e soggetti diversi, e le competenze e capacità da apprendere sono di conseguenza capacità cooperative: per esempio, come fidarsi degli ex concorrenti e come competere con gli ex partner; come creare e gestire gruppi legati a determinati progetti; e così via. Al tempo stesso, gestire processi complessi in questa società richiede la capacità d’intrecciare, aprire e allargare continuamente le *reti* che consentono di gestire i *problemi* e di *risolverli*. Si badi: non si tratta qui di una semplice capacità tecnica “in più”: nella flessibilità, disponibilità, flessibilità e apertura comunicativa a ogni apprendimento, le *personalità che eccellono* in questa configurazione dell’economia e del lavoro manifestano *l’idea che la società ha della propria perfezione*, e delle *prove* attraverso le quali essa può stabilire gerarchie coerenti con il proprio ideale. La complessità di cui ho appena detto configura la società – per questi obiettivi e da questo punto di vista – come una sorta di “città dei progetti”. In essa, l’abilità richiesta consiste appunto nell’essere “uomo delle reti” e perciò collaborativo, flessibile, aperto, comunicativo, disponibile a intrecciare sempre nuove relazioni, a entrare e uscire da cerchie sociali diverse nel dovuto tempo e luogo. Le reti vanno poi impiegate come unità di *problem solving* ad assetto variabile, utili per gestire i *progetti* dell’azienda. Ogni chiusura rappresenta un mancato apprendimento e un’occasione perduta per ampliare la propria rete¹⁹.

Ora, questa specifica valorizzazione del *consumo* e della *reticolarità* ha un risvolto univoco per quanto riguarda le pratiche e le semantiche della famiglia. Esso spinge cioè verso lo sviluppo di personalità estremamente flessibili, disponibili a sempre nuovi relazionamenti *ma anche* perciò stesso costitutivamente *indisponibili al radicamento e al vincolo*.

¹⁹ *L’idea di perfezione* di una società, in quanto si esprime nel matrimonio, è evocata anche da DUBY (1983), opportunamente citato e commentato da PRANDINI (2001, p. 448), il quale lo usa precisamente per illustrare l’ideale di perfezione pragmatico-funzionalista della società contemporanea e il modo in cui esso costruisce e de-costruisce, simbolizza e de-simbolizza le relazioni familiari. Tornerò su questo punto cruciale nel par. 4. Qui m’interessa osservare che tale “ideale di perfezione” formulato nella vita privata ha un corrispettivo – né derivato né prioritario – nella sfera economica e del lavoro. Per questa idea – e per il concetto di “città dei progetti” – si veda BOLTANSKI e CHIAPELLO 1999. I diversi regimi simbolici, ciascuno con una sua “economia della grandezza” – cioè un’idea di perfezione – e specifiche “prove” per misurarla, compaiono in BOLTANSKI e THÉVENOT (1991).

Le reti di cui si tratta qui *non* sono dunque, naturalmente, quelle reti *locali*, di parentela, amicizia o vicinato, che estendono e sostengono la sfera della familiarità in una “società relazionale”, come la migliore teoria e ricerca sociologica ha da tempo messo in luce. Quest’ultimo tipo di reti non scompare, anzi si ri-genera – laddove può – nei “mondi vitali” locali (Donati 1998; 2001). Esso è però affiancato da reti globali, strutturalmente e culturalmente orientate a un grado molto elevato di contingenza delle relazioni che le costituiscono.

Il complesso della cittadinanza si è venuto articolando, in Europa, come una lunga marcia verso la “soggettivizzazione del diritto” e una relativa “neutralizzazione” della sfera pubblica e della cittadinanza stessa. Non è questa la sede per svolgere in modo anche minimamente esauriente questo tema, né per esaminare l’estesissima letteratura esistente in merito, su molteplici versanti giuridici, filosofici e scientifico-sociali. Mi limito qui a riassumerne alcune coordinate elementari, evidenziandone gli effetti sulle dinamiche familiari.

Per ragioni complesse, entro i sistemi di *welfare* europei – a cui il complesso dei diritti di cittadinanza è strettamente connesso – si è da tempo manifestato l’emergere di una tendenza di lungo periodo verso l’*autonomia* di ogni sfera sociale. Questa tendenza autonomistica ha in sé valenze molteplici e anche opposte tra loro, dal punto di vista dell’assetto storico-sociale a cui potrebbe approdare. Essa comunque mette in crisi le categorie “classiche” con cui il Novecento ha pensato e praticato la cittadinanza, come complesso di diritti-doveri giuridico-politico legato allo Stato-nazione e integrato (e ri-generato) da un orizzonte simbolico universalistico relativamente condiviso e capace di trascendere ogni appartenenza “particolaristica” (religiosa, familiare, culturale, etnica, o altro)²⁰.

In ogni sottosistema della società, questi “mondi” sociali autonomi, “intessuti” d’interessi e identità differenti, avanzano ciascuno le proprie pretese, richiedendo che siano trattate come diritti. In altre parole, esigono sempre più che il complesso della cittadinanza *riconosca* sempre più identità e interessi e li *includa* nel suo sistema di diritti, rendendo quest’ultimo *in-differente alle differenze* che vengono incluse.

²⁰ Come esemplificazione di due visioni analoghe, eppure anche profondamente divergenti, della tendenza in questione si vedano DONATI (2000) e TEUBNER (1999). La prima esplora uno scenario in cui la società delle autonomie dà luogo a un assetto istituzionale che mantiene un certo grado di coordinamento in termini di “bene comune” e una certa capacità di selezione eticamente qualificata tra sfere sociali autonome (dunque anche tra i loro “diritti”). La seconda presenta invece un “pluriverso” sociale in cui il coordinamento e la stabilizzazione di assetti istituzionali si fonda essenzialmente su selezioni *tecniche* e sullo strumento del *contratto*, sia pure ri-definito in modo tale da saper gestire una complessità sociale e un’interconnessione tra sfere sociali che costituiscono “mondi” simbolici tra loro irriducibili, cioè in stato di “policontesturalità”. Per policontesturalità s’intende la situazione in cui la struttura di una società non può più essere colta attraverso una singola distinzione binaria (ad esempio pubblico/privato), ma rimanda a una pluralità di prospettive di auto-descrizione e auto-osservazione, ciascuna dotata di una sua logica e irriducibile alle altre.

Rimando alla precedente nota 18 per altri riferimenti in merito.

Quanto al rapporto di queste sfere sociali autonome col diritto, il problema viene tendenzialmente risolto ripensando il diritto stesso – soprattutto il diritto privato – per riferimento alle varie autonomie della società civile (soprattutto nelle sfere non economiche), *in modo da rispondere alle loro diverse razionalità*. La teoria deve orientarsi a quegli approcci che sottolineano l'aspetto dell'*auto-organizzazione spontanea*, della posizione autonoma di confini, e l'emergenza di forme di normatività originaria entro i diversi campi sociali (Habermas 1996; Luhmann 1993; Walzer 1987). Il diritto privato dovrebbe riflettere la razionalità interna di ciascuna sfera autonoma, frammentandosi; emergerebbero dunque tanti campi di diritto privato speciale quante sono le forme autonome che esprimono una loro produzione normativa spontanea, che richiede poi di essere riconosciuta come base sulla quale “contrattare”, cioè regolare i propri rapporti con altre autonomie sociali e con le pubbliche amministrazioni. Tale produzione normativa – tra l'altro – porta il diritto verso una configurazione non gerarchica. La differenziazione va, infatti, presa sul serio. L'idea di un meta-discorso, di un'idea regolativa universale, incontra l'incommensurabilità tra i discorsi. C'è chi tenta di combinare l'idea di giurisdizioni mutualmente esclusive (aree di competenza giurisdizionale diverse per diversi territori simbolici) e quella di un super-discorso morale-legale (meta-livello di procedure e criteri universalizzabili per risolvere i conflitti di giurisdizione) (Walzer 1987; Habermas 1996). Tali soluzioni, per quanto raffinate, debbono fare i conti con la co-originarietà dei diversi discorsi, logiche, pratiche argomentative.

Applicato alla famiglia, ciò comporta una radicale *contrattualizzazione* del diritto di famiglia (Pocar e Ronfani 1998) e una *pluralizzazione* che rispecchi le diverse “forme” e modi di essere famiglia decise dai soggetti. A ogni famiglia il suo diritto, a ogni diritto la sua famiglia²¹.

Quello presentato è uno scenario in cui la società – attraverso il suo sistema giuridico e il complesso della cittadinanza – risponde alla tendenza autonomistica *rendendosi indifferente alle forme assunte dalla famiglia*, e finisce per *confondere* tra loro tipi di relazioni primarie diversi²².

Al di là di ogni possibile giudizio di valore, in letteratura si è fatto osservare che emergono in questo scenario due grandi ordini di problemi:

- (a) *questioni di equità*; nel confondere stili di vita e relazioni primarie diverse il complesso della cittadinanza *non* attinge neppure a un'autentica neutralità, ma finisce per privilegiare alcune forme sulle altre. Se spingesse la neutralità sino in fondo, incontrerebbe poi una serie di problemi anche relativi ai diritti individuali di eguaglianza e libertà;

²¹ Per dirla con PRANDINI (2001), a cui rimando per una recente e raffinata trattazione del rapporto tra famiglia e diritto, in cui si mettono bene in luce, tra l'altro, i problemi a cui accenno qui di seguito.

²² Si noti ciò che implica questa formulazione: sotto questo profilo la dinamica di pluralizzazione *parte dalla famiglia* stessa, *ma* viene “confermata”, rilanciata e configurata in forme determinate dall'assetto politico-giuridico. A ciò si legano anche effetti corrispondenti.

- (b) l'effetto congiunto delle spinte provenienti dall'asse Stato-mercato è quello di una (tendenziale) *de-simbolizzazione e funzionalizzazione delle relazioni umane*, specificamente di quelle intime e familiari. Di questo parleremo tra breve (par. 4), come del problema più radicale che si pone nell'orizzonte della pluralizzazione e che sancisce probabilmente una vera e propria crisi di civiltà, per molti versi senza precedenti.

3. Dove e come si pluralizza la famiglia

La famiglia esprime oggi una *sua* dinamica, in parte indotta e incanalata dalle interconnessioni con gli altri sottosistemi della società (soprattutto lo Stato e il mercato) e in parte *endogena* e *originaria*. Indubbiamente oggi, come ricorda Donati (2001)²³, si assiste a un duplice fenomeno:

- (a) si approfondiscono e variano le ragioni del fare famiglia, e ciò sposta gli orizzonti del progetto e i suoi confini;

- (b) la famiglia si espande nelle funzioni e implicazioni.

A questo approfondimento ed espansione fa riscontro la pluralizzazione degli arrangiamenti e delle forme di vita familiare. Tale fenomeno si rispecchia nei dati statistici, che normalmente evidenziano l'emergere e l'incremento numerico (i) dei fallimenti a carico delle famiglie "tradizionali" (coniugali) e (ii) del diffondersi di modalità "altre" di convivenza e di pratica della coppia e della "familiarità".

La critica sociologica più avvertita ha messo in luce come questi risultati, benché apparentemente inappuntabili sul piano tecnico, manchino spesso di un approccio sociologico adeguato a svilupparne interpretazioni istruttive. È la teoria che decide che cosa si può osservare e soprattutto *che cosa davvero significhi* ciò che si è osservato. In particolare, si fa notare che i dati sono per lo più organizzati e letti secondo un criterio meramente tipologico e per così dire "statico". Si dice: oggi un certo numero di persone vivono in un certo "tipo" di convivenza, altre in un matrimonio, altre ancora da *single*, eccetera. Queste sono più di quelle, e oggi più di ieri. Ciò è vero, ma dice ancora poco sul *senso* che i soggetti attribuiscono a tutte queste *situazioni* di vita in cui "si trovano".

Una semplice distinzione può servire a esemplificare ciò che intendo dire.

La pluralizzazione può assumere fondamentalmente *due diversi significati*:

- (a) può derivare dall'emergere di *modalità nuove di pensare e praticare il complesso nodo dell'alleanza tra i sessi e le generazioni*, che è un'esi-

²³ Oltre al contributo firmato da questo autore, si vedano i dati statistici riportati nel volume da lui curato (2001). Nella mia esposizione del par. 3 seguo fondamentalmente la sua impostazione del problema e tralascio di commentare puntualmente i dati. Alle statistiche ivi citate – nell'appendice e nel commento puntuale di alcuni capitoli – rimando chi volesse dei riferimenti numerici precisi.

genza basilare di ogni società e che ogni società umana storicamente conosciuta ha stabilizzato e organizzato attraverso l'istituzione della famiglia. Le lealtà profonde che si creano e che connettono i soggetti lungo l'asse della differenza di *gender* e lungo la linea genealogica possono essere oggetto di *trasformazioni e innovazioni*, nel vissuto soggettivo e come simboli culturalmente condivisi. Aggiungiamo poi che nessuna società ha mai lasciato questo denso intreccio di lealtà, legami e vissuti soggettivi privo di una regolazione anche "pubblica"²⁴, percepandone la crucialità per la propria stessa sopravvivenza materiale, oltre che sul piano dell'identità.

- (b) Può essere invece il risultato di *rottture, disagi, tensioni, incapacità*. Può essere cioè l'esito di una fragilità psicologica e relazionale, di un'instabilità, situata negli individui e/o nelle loro relazioni, oltre che naturalmente nel contesto societario, che li rende incapaci di esperire e progettare la propria vita entro l'orizzonte di relazioni familiari durature²⁵.

Ora, è difficile negare la rilevanza di questa distinzione. Nel primo caso si tratta di una trasformazione della famiglia, nel secondo di una sua patologizzazione. Nel primo caso si tratta di comprendere e spiegare a quali *esigenze e progettualità*, individuali e collettive, risponda una certa evoluzione della famiglia, quali *nuovi bisogni* esprima e *in che modo rinnovi* l'intreccio tra i sessi e tra le generazioni, e naturalmente con quali probabili conseguenze (per le personalità e per la società). Nel secondo caso il problema è semmai quello di capire *perché* fare famiglia diventi un'impresa sempre più *improbabile*, quali siano gli ostacoli che finiscono per *prevalere sui bisogni e i progetti* degli individui e li costringono ad arrangiamenti di vita che hanno il senso dell'*adattamento* a situazioni divenute non sostenibili, che sono cioè la presa d'atto di un fallimento piuttosto che un'innovazione culturale o una svolta progettuale nella cultura familiare della società. Ed è evidente che una lettura statica e meramente tipologica dei dati empirici oscura e confonde invece completamente questa differenza.

Alla luce di queste considerazioni, possiamo osservare che la situazione italiana presenta attualmente una grande maggioranza di famiglie "normo-costituite" oppure di arrangiamenti – *single, single con figli, vedovi/e, coppie ricostituite* – che sono decisamente il risultato di fallimenti. Appare insomma del tutto *minoritaria* quella parte di popolazione che esprime un progetto di vita di coppia e di famiglia *realmente* "diverso", al di là del necessario adattamento a un fallimento esistenziale, come "ciò che vuole davvero".

Questa affermazione modifica evidentemente un'immagine mediatica diffusa. La famiglia "tradizionale" (e qui ovviamente la terminologia combatte la sua bat-

²⁴ Qualunque cosa ciò volesse dire a seconda dell'epoca e della formazione storico-sociale di riferimento.

²⁵ Si tratta della distinzione che DONATI (2001) formula come differenza tra pluralizzazione fisiologica e patologica.

taglia simbolica) non sta affatto “scomparendo” per lasciare il campo a progetti e stili di vita “più moderni”, a meno che per “modernità” non s’intenda semplicemente l’incapacità a stringere legami durevoli, il che poi difficilmente potrebbe essere valorizzato come “emancipazione”.

Bisogna però diffidare, allo stesso modo, delle visioni che si affidano troppo a questa evidenza empirica, la cui interpretazione deve tenere conto di alcuni elementi aggiuntivi.

Anzitutto, in linea generale, tende a diffondersi la pratica (e l’ideale) della coppia che si costituisce “a piccoli passi”²⁶, cioè che incorpora un alto livello di autonomia e gradualità nel tempo di ogni singola decisione. È come se il “fare famiglia” diventasse un processo che articola (e a volte spezza) nelle sue singole componenti un complesso di orientamenti, decisioni, atti che una volta erano del tutto solidali e comparivano in modo più o meno simultaneo: avere rapporti sessuali, mettersi insieme, convivere, sposarsi, avere figli diventano decisioni distinte e fasi distinte del corso di vita familiare, con un certo grado di contingenza tra le une e le altre. Ciò vuol dire *non solo* che ciò che era simultaneo viene proiettato nella successione temporale, *ma anche* che non è mai detto definitivamente che da una fase si passi “automaticamente” ad un’altra, e quando, e se ciò possa avvenire al primo tentativo o dopo una serie di prove ed errori con *partner* diversi. Il matrimonio suggella più che fondare la famiglia, rappresentando l’approdo di un cammino e non il suo inizio. Se questo può ancora dirsi un orientamento che “approda al matrimonio”, seppure attraverso una via più indiretta e tortuosa, è indubbio che qui non siamo di fronte semplicemente a un problema di “adattamenti al fallimento”, ma a un modo nuovo di costruire la coppia e la famiglia. E che esso modifica indubbiamente i vissuti e il valore simbolico dei vari momenti in questione.

Inoltre, nella maggior parte dei Paesi europei le cose vanno diversamente. Cioè a dire: rimane vero che le coppie che prima o poi si sposano rappresentano ancora la maggioranza; va detto anche che le coppie che si risposano sono un numero assai rilevante, e ciò indica che – pur nella maggiore contingenza e nella maggiore probabilità del fallimento – il matrimonio rimane una prospettiva progettuale importante per la maggior parte della popolazione. *Ma al tempo stesso* le percentuali di coloro che *per scelta propria* vivono stili di vita diversi – convivenze *more uxorio*, unioni libere con il più vario grado di stabilità e di orientamento alla generatività, convivenze omosessuali²⁷ – sono estremamente più elevate e in continuo incremento.

Ancora: tutte le tendenze di cui abbiamo detto sono assai *più diffuse tra i giovani*. Ciò lascia pensare che il futuro porterà – almeno sul medio periodo – un

²⁶ Riprendo questa formulazione da un noto contributo di J.C. Kaufmann. Per un approccio sistematico al tema della coppia si veda KAUFMANN 1996.

²⁷ Non affronto qui in tutta la sua gamma di complessità la questione terminologica, che ci porterebbe a moltiplicare i segni linguistici e a discuterli uno per uno, riconducendoli a diverse matrici culturali e riferimenti empirici.

intensificarsi di tutte le dinamiche di pluralizzazione (“patologiche” e non) a cui ho accennato²⁸.

Infine, anche laddove la *pratica* rimane fundamentalmente ancorata alla “tradizione”, lo sfondamento culturale è spesso già avvenuto *sul piano della legittimazione*, ancora una volta soprattutto tra i giovani. Per dirla semplicemente: un giovane italiano – anche quando è privo di un’identità religiosa o culturale forte – difficilmente non si sposa. Ma è altrettanto difficile che concordi con l’idea che una “coppia di fatto” o una coppia omosessuale *non possono essere una famiglia*. E se sì, difficilmente sa dire il perché. Se passiamo ai giovani di altri Paesi europei, questa tesi trova conferme ancora più radicali.

È impossibile non vedere in queste tendenze una reale *mutazione*²⁹ dell’essere e del fare famiglia, al di là di eventi che si possono chiamare in prima battuta “patologici”. Si può certamente sostenere che siamo di fronte a una sorta di “*big bang*” *degli stili di vita*, che crea “mondi” familiari *e non*. Questa visione³⁰ ha molti pregi, tra cui ne riassumo tre:

- (a) Quello di opporsi all’evoluzionismo lineare, mostrando come la morfogenesi della famiglia generi creativamente una complessità non unidirezionale e non solo, né prevalentemente orientata all’estinzione;
- (b) Quello di sottolineare che esiste un unico “genoma” della famiglia, di cui si danno variazioni, e che si danno inoltre stili di vita che sono solo metaforicamente familiari, in quanto si sono sviluppati *a partire da e per riferimento* (anche per contrapposizione) *a* quel densissimo nucleo simbolico e relazionale che è la famiglia, intesa come relazione di piena reciprocità che regola l’alleanza tra i sessi e tra le generazioni;
- (c) Quello di saper vedere che la pluralizzazione degli stili di vita comporta una de-differenziazione³¹, *ma anche* nuove ri-distinzioni tra relazioni *pro-*

²⁸ Non discuto qui il problema che possa trattarsi di un effetto di generazione o di un effetto di coorte; in parole povere: se si tratti di orientamenti che le nuove generazioni acquisiscono in modo definitivo o se invece li caratterizzino *in quanto* “generazione dei giovani”, e che sono poi destinati a evolversi in un senso più “tradizionalista” con la maturità e l’invecchiamento. La questione rimane complessivamente impregiudicata. Mi limito però a un’osservazione: quest’ultima ipotesi, se può avere una sua validità e una sua rispondenza empirica nella sfera dei valori e degli orientamenti politici (chi non ha mai sentito la storiella secondo cui chi non è comunista a vent’anni non ha cuore e chi lo è ancora a cinquant’anni non ha testa?!), mi pare difficilmente trasponibile nella sfera familiare. Anche perché, seppure così fosse, *l’effetto* sarebbe comunque assai diverso. Una persona che “cambia idea” sulla famiglia a una certa età non deve semplicemente cambiare tessera di partito o fedeltà elettorale, anche perché l’effetto di ciò che ha costruito nella sfera della familiarità è di solito ben altrimenti concreto e rigido alle modifiche intenzionali, e dunque forte sulla struttura della società (per esempio, ma non solo, a livello demografico).

²⁹ Spiegherò poi (par. 4) perché impiego qui il termine “mutazione”, invece di dire semplicemente “cambiamento” o “trasformazione”.

³⁰ Che riprendo ancora da DONATI (2001).

³¹ Nel senso che cadono alcuni confini simbolici tra ciò che è famiglia e ciò che non lo è. “Tutto” pretende di essere chiamato “famiglia”, allo stesso modo.

priamente familiari e altre relazioni primarie di convivenza, di *diversa natura sociale* (a cui deve conseguire una diversa regolazione normativa).

In ogni remota parte dell'universo fisico, tuttavia, sono presenti le stesse forze e valgono le stesse leggi. Si tratta invece di comprendere se il *big bang* delle forme di relazioni intime e la diffusione di determinati stili di vita, lontani dal nucleo simbolico originario della famiglia, non introduca differenze inconciliabili, mutazioni e "catastrofi" (in senso fisico) del sistema che vanno oltre la sua sola complessificazione.

Comunque sia, a fronte di questa morfogenesi appare chiara tutta l'inadeguatezza di due visioni opposte:

- (i) non si può limitarsi a dire che il matrimonio rimane un orizzonte – per quanto percepito come remoto e irraggiungibile – che definisce il progetto di vita delle popolazioni europee, e che una serie di condizionamenti societari lo rende più "difficile", lasciandone però la "nostalgia";
- (ii) appare terribilmente semplicistico dire che la pluralizzazione deriva dal fatto che non si può più "normare l'amore"³². Appare chiaro infatti: (a) che la morfogenesi della famiglia è ben altrimenti complessa e non è guidata dalla sola "forza" della spinta all'autorealizzazione espressiva; (b) che in questa morfogenesi entrano molti elementi e non solo il "puro amore", come sopra definito, e a volte sono proprio questi elementi che lo condizionano; (c) e infine, ciò che più conta, che l'amore non è un simbolo "trasparente", univoco e spoglio di altri significati che trascendano la gratificazione del "puro" individuo. In molte semantiche, che non possono essere semplicemente date per scontate o negate come "superate", in molti vissuti, che ancor meno possono essere definiti arbitrariamente inautentici, *l'amore stesso contempla e rimanda a* un orizzonte temporale e normativo stabile, mentre l'instabilizzazione viene vissuta come una *rottura dell'amore* – singolarmente dolorosa (è inutile negarlo) anche per chi non ne condivide una rappresentazione simbolica massimamente ricca ed esigente, o non ne è consapevole – e non la sua realizzazione.

Se le cose stanno così, occorre focalizzare la nostra discussione sulle tendenze più radicali e che più problematizzano la forma-famiglia, senza banalizzarne gli esiti e senza dare per scontato che si tratti di patologie. Siamo invece probabilmente di fronte a una svolta di civiltà – che definire "crisi" sfiora l'eufemismo – rispetto alla quale è necessario saper porre le distinzioni giuste.

³² Come talora si fa laddove si prenda l'"amore romantico" – irrelato ad altre dimensioni – come unico fondamento simbolico delle relazioni familiari e lo si contrapponga a qualunque normatività, irrimediabilmente "eteronoma".

4. L'umano e il familiare dopo la modernità. De-simbolizzazioni e ri-simbolizzazioni

Per sintetizzare, ho chiarito come il fenomeno della pluralizzazione si presenti nella realtà effettuale come un fenomeno complesso, che porta in diverse direzioni e che presagisce a diverse conseguenze. Esso non può essere ridotto a un'evoluzione lineare che dissolve la famiglia come le nostre società l'hanno storicamente conosciuta (e regolata), né può essere agevolmente ricondotto a unità, con un'operazione di "contenimento simbolico" sempre più precaria, perché bisogna comprendere insieme sia la rielaborazione delle reciprocità familiari, sia la loro rottura, sia ancora mutazioni di più vasta portata.

Più che promuovere la pluralizzazione, o al contrario pensare al contenimento, alla "difesa", e strategie simili, tanto chi percepisce la pluralizzazione della famiglia come foriera di una crisi di civiltà quanto chi ritiene positiva la trasformazione in corso, e intende dare un ordine alla nuova costellazione societaria che sorge da tale nuova multiformità, deve impegnarsi in un'altra direzione. Si tratta di sviluppare ed esplicitare distinzioni e linee d'indagine (teorica ed empirica) sino a oggi rimaste latenti, e che ora emergono al pensiero riflesso proprio perché sono messe in discussione, perché una cultura emergente in Occidente rende sempre più indifferenti i confini che le definiscono. Ed è con questa cultura che bisogna confrontarsi. Certo, lungo questo filo evolutivo s'incontrano fenomeni senz'altro differenti, come ad esempio le unioni libere eterosessuali e le unioni tra persone dello stesso sesso. Ma è necessario cogliere sia le differenze, sia le analogie tra queste forme e stili di vita. È utile a questo punto distinguere, per poi connettere, due filoni del discorso.

(a) È evidente che le cosiddette convivenze *more uxorio*, le unioni libere, eccetera, *finché mantengono* la distinzione tra i sessi nella coppia, rimangono per così dire alla superficie del problema. Certo, la loro situazione non è esente da paradossi. Spesso ad esempio si ricorda come sia assurdo voler "a tutti i costi" definire "famiglia" e garantire tutela giuridica conseguente a individui che *per loro scelta* decidono di vivere *in un altro modo*. Ciò è senz'altro vero, e porta a concludere che paradossalmente una configurazione apparentemente "neutrale" del rapporto tra famiglia e società (specialmente tra famiglia e sfera pubblica, tra famiglia e complesso della cittadinanza) corrisponda a una realtà in cui niente possa più rimanere fuori dal diritto. Ma il problema è più complesso. La logica della soggettivizzazione del diritto consente agli individui di entrare e uscire "liberamente" dalle relazioni che essi stessi hanno costruito, e che in momenti successivi della loro vita possono percepire come vincoli alla loro libertà e allo sviluppo della propria personalità come pura autorealizzazione. Le politiche familiari dovrebbero anzi, in questa prospettiva, essere mirate a rendere il più facile e indolore possibile ognuno di questi passaggi, entrate e uscite, accrescendo la flessibilità. Il punto non è, naturalmente, che invece si debba (chissà perché) "far soffrire" gli individui il più possibile; il punto è che abbandonare la famiglia a scelte puramente private crea

poi instabilità sociale e problemi di equità, che la società deve poi gestire allentando il controllo sulla coppia e accrescendolo sulle relazioni di filiazione e sul patrimonio, con ciò incorrendo in problemi di vario tipo. Per esempio: fare appello alla “responsabilità” e contestualmente sganciare le lealtà coniugali da quelle generazionali significa costruire la responsabilità in un modo paradossale e altamente improbabile e non si realizza comunque l’equità sociale³³.

Ma in definitiva tutto ciò rimane entro confini simbolici gestibili, per quanto precari. In ogni caso, il problema che si pone qui è la divergenza tra individualità e un qualche riferimento di bene comune.

(b) Laddove si entra nel campo delle unioni omosessuali, il cambiamento diventa *mutazione*. Ci troviamo allora nel luogo simbolico in cui la società tende ad annullare i confini del familiare, in quanto rende indifferente anche la differenza sessuale. Con ciò anche distinzioni come coppia/non coppia perdono di significato. E questo significa disancorare le individualità “pure” non solo dal riferimento a un bene comune, ma anche *a un qualunque ordine simbolico*. Questa è anche la ragione ultima per cui il cosiddetto paradigma della cura non può risolvere il problema. Esso implica che la cura sia ciò che conta e che la famiglia come forma sociale determinata sia sostituibile, sia solo la forma sociale che le società hanno usato *per un certo tempo* per garantire la cura, la quale è ciò che veramente importa. Non sostengo che esso non abbia una sua probabilità descrittiva: potrebbe essere quel che resta possibile in condizioni di iper-modernità. Dico però che esso non risulta convincente nel proporre un adeguato “equivalente funzionale” della famiglia. Il punto infatti è che la differenza tra i sessi viene costruita simbolicamente non soltanto, né prevalentemente per ragioni di potere o di mera divisione del lavoro sociale, ma *per ragioni antropologiche profonde*, che in ultima analisi consistono nel «riconoscere la *finitudine* di ciascun sesso e quindi il bisogno dell’*altro* affinché l’umanità viva e si *rigeneri*» (Prandini 2001, p. 455). *Nessuna società* – così si dice – *può rinunciare al simbolismo della filiazione e della generatività*. Chi argomenta in questo modo sottolinea giustamente che una de-costruzione portata oltre questo limite comporterebbe *una svolta antropologica* di portata epocale, in cui una matrice simbolica che ha accompagnato tutte le società umane storicamente esistite viene distrutta. Nondimeno, *questa de-costruzione è possibile*, e per molti versi è un esperimento culturale concretamente in atto. E de-costruire *questo* ordine simbolico non tocca dunque soltanto questioni di equità sociale, che sono assai serie, ma che da questo punto di vista appaiono un affare piuttosto superficiale. Il problema diventa il *carattere propriamente*

³³ Per motivi complessi, che non posso qui approfondire. Mi limito a formulare in termini generali il problema di fondo di tutte queste operazioni: è ovvio che non intendo nemmeno lontanamente sostenere che qualcuno possa semplicemente uscire dalle sue relazioni coniugali, *con ciò stesso* rimanendo “libero” anche dalle responsabilità inter-generazionali. Ma il fatto è che *la disconnessione* tra relazioni di coppia e relazioni di filiazione è *comunque fittizia*. Operando sulle une si toccano comunque anche le altre, producendo paradossi, iniquità e squilibri di vario genere.

umano della famiglia e della società. Il problema della definizione della famiglia oggi, per noi europei, passa di qui: il nocciolo della questione consiste nel riorganizzare le relazioni intime in modo da ricostruire un patto e un'alleanza capaci di generare relazioni positive al fine di *umanizzare* la persona. Ma naturalmente il criterio di ciò che è umanizzante è precisamente il problema.

Ho sottolineato le differenze tra due ambiti della fenomenologia empirica, due rami del problema della pluralizzazione delle forme familiari. Essi implicano, certo, valenze distinte; hanno però anche qualcosa in comune. Precisamente, fanno parte di un'unica sindrome culturale "post-moderna", che non qualifica interamente un'epoca, ma ne rappresenta la sfida. Entrambi i fenomeni, infatti, nella purezza della loro logica assumono come valore ultimo l'adattamento funzionale alla complessità e l'utilizzo di qualsivoglia risorsa a fini pragmatici. Le relazioni sociali, e specificamente quelle familiari, vengono così radicalmente *de-simbolizzate*, e ridotte alla mera fattualità³⁴. Spetta agli individui costruire relazioni e forme di vita sociale che essi chiamano "familiari", e nessuna autorità superiore può avanzare le sue "definizioni" contro questo potere. *Non c'è nulla al di sopra della società, neppure la scienza sociale*³⁵. È famiglia ciò che funziona come famiglia, e lo è finché funziona. Replicare che la società ha sempre caricato simbolicamente ogni relazione rilevante, e sicuramente quelle familiari, è assolutamente corretto, ma si scontra con il processo di neutralizzazione di cui ho parlato.

Va comunque ricordato che questa de-simbolizzazione e l'emergere di questa semantica pragmatico-funzionalista della famiglia e delle relazioni familiari non risponde solo agli interessi di un gruppo sociale elitario e "illuminato", che punta a gestire tecnocraticamente e utilitaristicamente la società, ma a quelli di un "patto" tra queste *élites* e gli individui (quasi) completamente individualizzati. L'interesse cioè non è quello di una parte sola, ma risulta da un'alleanza, o meglio da *un nodo d'interessi che sono legati tra loro in modo necessario*³⁶. Si può, dunque, interpretare la dinamica in corso come de-simbolizzazione. C'è però l'altra faccia della luna, che non dobbiamo dimenticare.

La mia tesi è che la suddetta de-simbolizzazione proceda di pari passo con una *ri-simbolizzazione*, la quale non si limita a de-costruire pragmaticamente le relazioni familiari in quanto portatrici di esigenze e radicamenti antropologici, ma trasforma simbolicamente le nostre rappresentazioni dell'umano.

Per spiegare quale sia lo scenario a cui alludo vorrei analizzare la transizione

³⁴ Il riferimento va ancora a PRANDINI (2001), con cui concordo pienamente su questa interpretazione.

³⁵ La quale, ironicamente, assume spesso paradigmi che contribuiscono a questo auto-dissolvimento. La formulazione qui evidenziata in corsivo riprende quasi letteralmente una dichiarazione programmatica di Daniel Bertaux, che esemplifica bene questo atteggiamento epistemologico. "*We must not define the family*" è da almeno un decennio uno slogan quasi banale per una parte rilevante dei *family studies* di area geo-culturale anglosassone.

³⁶ Secondo la logica delle "configurazioni istituzionali". Cfr. ARCHER 1997.

simbolica in questione “riducendola” a due concetti che costituiscono, per così dire, i *fattori elementari* della matrice antropologica “storica”, per distinzione da quella emergente, che chiamerei “virtuale”, a indicare sia il suo carattere (per ora) piuttosto indeterminato, sia il suo allontanamento da qualunque idea di “natura” e da ogni fondazionalismo.

Si tratta del concetto di *limite* e di quello di *terzietà*. Questi due elementi indicano con buona approssimazione e con una certa vicinanza al concreto *due coordinate basilari del simbolismo della generatività dell'umano*. Non rappresentano perciò una “definizione” del concetto di “umano” (per distinzione dal “non umano”) o di “umanizzazione”, ma piuttosto *due confini che delimitano il territorio entro il quale l'umano si genera*³⁷. Per questo motivo, essi specificano anche un criterio molto generale, ma antropologicamente e sociologicamente robusto, di ciò che distingue una morfogenesi “umanizzante” della famiglia da una con esito “dis-umanizzante”.

Al tempo stesso, queste due coordinate indicano un confine che viene oggi eroso dagli esperimenti che la società sta conducendo su sé stessa e che implicano l'emergere di una semantica della famiglia impegnata a immunizzarsi da queste impegnative condizioni.

(a) Il simbolismo del *limite*, in senso generale e riferito all'umano, ha radici antropologiche antichissime, e ritorna in molteplici culture e fasi di sviluppo delle società umane, applicandosi per accoppiamento morfogenetico con molte diverse sfere e sottosistemi della società: per limitarci a due esempi rilevanti, la famiglia, appunto (Prandini 2001, *loc. cit.*), ma anche l'educazione, come luogo della costruzione del Sé (Maccarini 2003, cap. 6)³⁸. Esso implica l'idea che l'essere umano agisca in modo fecondo riconoscendo la propria finitudine (secondo la formulazione di Prandini sopra citata) e impegnando la propria parzialità nella ricerca dell'altro come complementare.

³⁷ Ciò significa più o meno quanto segue: è “umano” chi riconosce la sua finitudine e accetta il limite e la parzialità della sua condizione, cercando nell'altro il completamento che lo rende generativo; ed è “umano” chi entra in una dinamica che esce dalla sola diade, per impegnarsi in relazioni triadiche. Questa però non può essere vista come una classica operazione di definizione di un concetto – in questo caso quello di umanità. Non c'è qui alcun genere proprio né alcuna differenza specifica. Non compare alcuna distinzione, singolarmente presa, che si applichi qui come propria dell'umano e ne caratterizzi il contenuto. Tuttavia, qualunque cosa abbia storicamente significato essere “umani” (con tutte le variazioni empiriche e le sfumature semantiche), questa proprietà è emersa solo tra popolazioni in cui la vita e la cultura – vissuti e pratiche individuali e sociali, simboli cognitivi, normativi e costitutivi – si sono orientate lungo queste direttrici. Il senso del proprio limite e la necessità dell'incontro con l'alterità complementare, l'apertura della dualità alla triade sono forme simboliche senza le quali *l'umano perde le sue radici e per così dire la sua stessa “scena primaria”*. Non sa più come nascere, né da quale forza e volontà è stato generato.

³⁸ Il fatto che in ambiti differenti la distinzione *limite/illimito* venga in conto comunque, e nelle stesse connessioni di senso, indica che si tratta di un tema d'indagine e insieme di un dilemma empirico che può indicare una frattura rilevante per un'intera costellazione storico-sociale.

(b) Il concetto di “terzo” è un altro esempio della transizione simbolica in atto: secondo Prandini (*op. cit.*) esso può definire un confine tra due grandi famiglie giuridiche, o meglio processi di costruzione simbolica della famiglia, e al tempo stesso tra due grandi visioni antropologiche che stanno dietro a tale costruzione. Si tratta di distinguere tra visioni per cui l’umano si risolve nella diade e visioni per cui la struttura triadica delle relazioni familiari, che connette e articola le differenze di *gender* e quelle tra generazioni in un unico nodo, è quella propriamente generativa e ri-generativa della società, e pertanto va costituzionalizzata e riconosciuta, non in base a una superiorità “di fatto” delle forme che così si realizzano, ma alla sua adeguatezza antropologica.

Ora, quello che accade oggi è un processo duplice: *da un lato* vi è la de-simbolizzazione: la società, per mezzo di una semantica pragmatico-funzionalista della famiglia e delle relazioni sociali, tenta di rendersi indifferente alla sua matrice simbolica “storica” – basata sul limite e le strutture triadiche – operando *come se* fosse possibile ignorarla. Dall’altro si ha però un’elaborazione culturale che *non ignora, ma ri-definisce*, e comunque rimette in discussione, *il senso* di quel simbolismo e dei suoi concetti centrali. Il limite viene superato e non più accettato come “incompletezza” e “misura” dell’umano, e il terzo viene ri-specificato.

La legittimazione delle unioni omosessuali come forme di vita “familiare”³⁹ – con o senza la connessa possibilità di adozione di figli o di riproduzione artificiale – *genera e implica un’antropologia virtuale*, la quale però si esprime in pratiche e semantiche emergenti, *anche al di là* della questione focalizzata della famiglia, o della sua giuridicizzazione. Emerge oggi un *complesso simbolico androgino*, che esprime istanze e pressioni societarie complesse. E il limite e il terzo sono precisamente le figure simboliche che assumono una rilevanza centrale in queste elaborazioni ideologiche e operazioni sociali, ricevendone una torsione del tutto peculiare.

In sintesi: emerge una simbologia che pensa la società come fatta di “terzi” in quanto “uomini nuovi”, “nati ma non generati” nel senso di essere privi di genealogia, semplicemente e infinitamente ibridati. Essi “abitano” il limite e la finitudine non in ricerca di un “altro” complementare e determinato, ma tentando di *incorporare in sé* ogni alterità, elaborandola come “apprendimento” e operando continue ibridazioni. Il “terzo” che risulta da questi percorsi di vita non è dunque poi l’anello di una catena generativa in cui sia possibile salire o scendere, o individuare riferimenti determinati, ma un essere dal manto cangiante, prodotto instabile di incroci esperienziali casuali e multiversi. È evidente come qui i due elementi simbolici vengano ri-definiti entro un altro paradigma. Chi desiderasse con-

³⁹ Questa formulazione chiarisce anche che *non* mi riferisco qui al fatto – questo, sì, “naturale” e codificato in qualche modo in tutte le culture – che le persone omosessuali conducano un’esistenza sociale coerente con le loro caratteristiche peculiari, né naturalmente ai loro *diritti individuali*, ma specificamente all’emergere *delle loro relazioni come forma familiare*.

frontarsi con una versione teorica immaginifica e raffinata di questa cultura emergente dovrebbe leggere Michel Serres (1999).

Si tratta di una simbologia della società e dell'umanità come tecnicamente modificabili e manipolabili all'infinito e dell'umano come infinita apertura ad "apprendimenti", nel senso d'infinita contingenza antropologica. Da questo punto di vista, il sesso e il *gender* sono solo un punto di partenza, una parzialità da dismettere, un inizio di apprendimento. Qui i due elementi simbolici basilari si trovano addirittura contrapposti: il "terzo" è un "uomo nuovo", ma precisamente in quanto rifiuta ogni parzialità e ogni finitudine, per immergersi in un viaggio personale d'infiniti apprendimenti. È il viaggio di chi non ha una meta, ma si realizza "rimanendo nel mezzo", nel luogo in cui si perdono i riferimenti e ogni direzione s'incrocia e s'annulla. Si tratta dunque di un terzo che non rimanda più a una figura di limite e di generatività.

Un "uomo nuovo" di questo genere cerca e produce altresì un nuovo senso dell'*universale*. È un universale "per incorporazione e ibridazione delle differenze", che esce dall'architettura di qualunque universale di ragione (in senso classicamente moderno) e che produce «il miracolo laico della tolleranza, della neutralità benevola, [che] accoglie, nella pace, altrettanti apprendimenti (...)» (Serres 1999, p. 17).

È su questo terreno che oggi si gioca la partita, a fronte di semantiche emancipatorie che si sono convertite in discorsi puramente tecnici⁴⁰. Che in alcune versioni essi tentino addirittura una ricarica in termini di un qualche simbolismo "neo-umanistico" (à la Serres) è oggi l'aspetto in più, che ho tentato di evidenziare.

La marcia verso la neutralizzazione della sfera pubblica è arrivata qui.

Si capisce allora, dinanzi a questo fronte problematico, fino a che punto siano inadeguati molti modi d'impostare la questione tipici della sfera pubblica delle nostre società. Il mondo cattolico (e più generalmente quella parte del mondo cristiano che ancora valorizza il matrimonio) reagisce al fenomeno spesso secondo due semantiche contrapposte: una "conservatrice" e una "progressista". Secondo la prima, la famiglia "come si deve" va semplicemente "difesa" contro ogni evidenza empirica. La validità perenne del suo "essere" e "dover essere" viene qui semplicemente reiterata, i suoi rapporti con la realtà storico-sociale rimangono del tutto in ombra, quando non siano di mera contrapposizione, "resistenza" (più o meno marginale) o sviluppo in nicchie simboliche e socio-strutturali particolaristiche e incapaci di esperienze universalizzanti. Nella seconda, il paradosso deri-

⁴⁰ Si pensi al recente dibattito svoltosi nel Parlamento e nell'"opinione pubblica" italiana sull'inseminazione artificiale e i suoi "limiti" – nell'etica e nella legislazione relativa. Chi vuole produrre ulteriore "emancipazione" ha posto il discorso *in termini esclusivamente tecnici*, respingendo come ideologica ogni altra formulazione del problema, e ha usato tale strategia per chiudere, non per aprire il discorso. L'illuminismo viene così definitivamente "secolarizzato" (e seppellito).

vante dalla volontà di coniugare il “dialogo” perenne e l’assoluta apertura con il mantenimento di un orizzonte simbolico e ontologico che non perda del tutto l’identità originaria e non accetti lo svuotamento di qualsiasi contenuto determinato viene de-paradossizzato attraverso la distinzione *ideale/complessità della vita*⁴¹. In entrambi i casi, s’intuisce la lontananza dalla realtà e dai suoi problemi.

Il mondo cosiddetto “laico” sembra invece oscillare tra una veemente e militante valorizzazione di questi cambiamenti, ancora letti come emancipazione – in una formula più disillusa che mai –, e la fuga nel nirvana della distinzione *etica pubblica/etica privata*. Ciò che riguarda quest’ultima non deve essere discusso; ma nel frattempo il retroterra storico-sociale di questa distinzione è sprofondato in una rete di relazioni di continuo reciproco rinvio e di nuove differenziazioni e ibridazioni, di nuovi piani del discorso. De-costruire la matrice simbolica basilare della generatività dell’umano riguarda il pubblico o il privato? Dobbiamo ancora trastullarci con queste amenità?

Si capisce insomma fino a che punto *questa* pluralizzazione dell’essere famiglia sia un problema nuovo per tutti e quali siano i beni comuni che coinvolge.

Di fronte all’aprirsi di questo nuovo scenario, le politiche familiari possono insistere nell’approfondire la neutralizzazione della sfera pubblica e del complesso della cittadinanza, oppure sperimentare una sorta di “ecologia delle relazioni familiari” che metta in concorrenza forme diverse, tentando di qualificare eticamente le proprie scelte⁴². Le famiglie, dal canto loro, dovranno probabilmente imparare sempre di più a fare da sé, a non cercare l’appoggio degli apparati politico-amministrativi, ma a creare, sviluppare e rafforzare le *proprie* reti, entro cui giocare con le *proprie* leggi. Le loro speranze sono riposte non in un aiuto dall’esterno, né in una legislazione che “confermi” la loro autodefinizione, ma nel rigenerare in proprio – con strategie nuove e specialmente con una nuova capacità e “arte” associativa⁴³, quell’antica matrice simbolica, nel cui cuore stanno il senso della finitudine, dell’alleanza con l’altro, dell’apertura al terzo come atto e progetto generativo. Quello che – da sociologo – posso augurarmi non è dunque né una dimostrazione dialettica, né una levata di scudi legislativa, ma la proposizione esistenziale da parte delle famiglie di una capacità di sopravvivenza e di umanizzazione che la società *non* dovrà “per forza” riconoscere, ma di cui, nel caso, dovrà *in ogni caso* pagare l’oblio.

⁴¹ Curiosamente, la stessa soluzione dualistica che ha “sistemato” in epoca paleocristiana il problema del “mondo” e della sua complessità. È impressionante in proposito l’attualità delle classiche pagine di TROELTSCH (1923). Nelle presenti condizioni storiche, tuttavia, l’emergere di una peculiare forma ascetica corrispondente non sembra una delle linee di sviluppo favorite.

⁴² La questione delle *politiche* familiari apre un capitolo a parte, che dovremmo svolgere in un contributo *ad hoc*. Mi sono limitato qui a enunciare il bivio davanti a cui ci si trova.

⁴³ Per un’esperienza italiana, del resto unica in campo europeo, si veda la ricerca pubblicata in DONATI e PRANDINI 2003, che raccoglie i contributi di Pierpaolo Donati, Andrea Maccarini, Riccardo Prandini, Luigi Tronca e Giampiero Bovi.

Riferimenti bibliografici

ALLERT, T.

1998 *Die Familie. Fallstudien zur Unverwüstlichkeit einer Lebensform*, Berlin-New York, de Gruyter.

ARCHER, M.

1997 *La morfogenesi della società*, Milano, Angeli.

BARBAGLI, M.

1990 *Provando e riprovando. Matrimonio, famiglia e divorzio in Italia e in altri Paesi occidentali*, Bologna, il Mulino.

BARBAGLI, M. e SARACENO, C. (a cura di)

1997 *Lo stato delle famiglie in Italia*, Bologna, il Mulino.

BENGTSON, V.L. e ACHENBAUM, W.A. (eds.)

1993 *The changing contract across generations*, New York, Aldine de Gruyter.

BOLTANSKI, L.

1990 *L'amour et la justice comme compétences*, Paris, Métailié.

BOLTANSKI, L. e CHIAPPELLO, È.

1999 *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.

BOLTANSKI, L. e THÉVENOT, L.

1991 *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.

DONATI, P.

1991 *Teoria relazionale della società*, Milano, Angeli.

1998 *Manuale di sociologia della famiglia*, Roma-Bari, Laterza.

2000 *La cittadinanza societaria*, Roma-Bari, Laterza.

2001 *Famiglia e pluralizzazione degli stili di vita: distinguere tra relazioni familiari e altre relazioni primarie*, in IDEM (a cura di), *Identità e varietà dell'essere famiglia*, cit., 37-119.

DONATI, P. (a cura di)

2001 *Identità e varietà dell'essere famiglia. Il fenomeno della "pluralizzazione"*, Settimo Rapporto Cifs sulla famiglia in Italia, Cinisello Balsamo, San Paolo.

DONATI, P. e PRANDINI, R. (a cura di)

2003 *Associare le associazioni familiari. Esperienze e prospettive del forum*, Roma, Città Nuova.

DUBY, G.

1983 *Il cavaliere, la donna, il prete. Il matrimonio nella Francia feudale*, Milano, Mondadori.

GIDDENS, A.

1995 *Le trasformazioni dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Bologna, il Mulino.

HABERMAS, J.

1996 *Fatti e norme*, Milano, Guerini e Associati.

KAUFMANN, J.C.

1996 *La vita a due*, Bologna, il Mulino.

LUHMANN, N.

1985 *Amore come passione*, Roma-Bari, Laterza.

1988 *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp.

1993 *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp.

MACCARINI, A.

2003 *Lezioni di sociologia dell'educazione*, Padova, Cedam.

MACCARINI, A. (a cura di)

1999 *Autonomie e patti sociali oltre la modernità*, numero monografico di «Sociologia e politiche sociali», a. 2, n. 2.

MACCARINI, A. e PRANDINI, R. (a cura di)

2001 *Trasformazioni del diritto e soggettivizzazione del sociale*, numero monografico di «Sociologia e politiche sociali», a. 4, n. 1.

POCAR, V. e RONFANI, P.

1998 *La famiglia e il diritto*, Roma-Bari, Laterza.

PRANDINI, R.

1998 *Le radici fiduciarie del legame sociale*, Milano, Angeli.

2001 *I diritti della famiglia e le "famiglie" del diritto: identità e pluralismo nelle*

relazioni tra società, diritto e famiglia, in Donati, P. (a cura di), *Identità e varietà dell'essere famiglia*, cit., pp. 405-459.

SELIGMAN, A.

2002 *La scommessa della modernità. L'autorità, il Sé e la trascendenza*, Roma, Meltemi.

SEQUERI, P.

2002 *L'umano alla prova. Soggetto identità limite*, Milano, Vita & Pensiero.

SERRES, M.

1999 *Il mantello di Arlecchino. "Il terzo istruito": l'educazione dell'era futura*, Venezia, Marsilio.

TEUBNER, G.

1999 *Diritto policontesturale: prospettive giuridiche della pluralizzazione dei mondi sociali*, Napoli, La città del sole.

TROELTSCH, E.

1923 *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, Firenze, La Nuova Italia, 2 voll.

WALZER, M.

1987 *Sfere di giustizia*, Milano, Feltrinelli.

ZANATTA, A.L.

1997 *Le nuove famiglie*, Bologna, il Mulino.

* * *

Abstract: *The so-called "pluralization" of family forms is a long term trend which appears to represent the very core of the family issues in Western societies. This essay first discusses its various meanings, claiming that a distinction is both possible and necessary between a "positive" and a "negative" sense of pluralization, in a rigorously non-normative sense that appeals to the difference between intentional transformation and disruption of family loyalties (part 1). Then the author specifies what exogenous forces – mainly State and market – make for the development of the trend towards pluralization (part 2), and draws a summary description of the endogenous dynamic that family life is displaying, in autonomous response to such forces and also as a result of inner socio-cultural elaboration (part 3). The essay concludes with a discussion of the core problem implied by the whole phenomenon, namely the de-symbolization of some basic elements*

of family relationships, and their ambiguous reconstruction in a sort of “virtual anthropology” (part 4). The author claims that this socio-cultural dynamic is the present result of a long-run and ongoing process of neutralization of the public sphere in Western societies, of which this evolution in family relationships could well represent both the most advanced frontier and the coming crisis.