Focus on

Dall'ordine dell'essere all'ordine della libertà. Spigolature filosofiche intorno alla famiglia

Emilia D'Antuono*

FROM THE ORDER OF BEING TO THE ORDER OF FREEDOM. PHILOSOPHICAL GLEANINGS AROUND THE FAMILY

ABSTRACT: This essay reconstructs the genealogy of the family in the Western tradition, interpreting it as a site of tension between the order of necessity and the order of freedom. Through an analytical approach based on selective probes, engaging key moments in Western culture, it shows that the family is not a natural structure but a historical construction in which heterogeneous philosophical perspectives intersect and different forms of normativity are layered. With the emergence of the historicity of forms of life and the shift in theoretical as well as practical-political perspective introduced by feminist thought, this configuration gradually enters into crisis: the family is stripped of its claim to naturalness and reconfigured as a relational practice, marked by difference, vulnerability, and a resignification of care. This gives rise to an urgent need to redefine the relationship between life and law, the latter being called upon to engage with a plurality of bonds without subsuming them under predefined models. From this perspective, the family no longer appears as the static foundation of social life, but as a site in which the tension between necessity and freedom that traverses human experience becomes visible.

KEYWORDS: philosophy of the family; genealogy; normativity; feminist philosophy; vulnerability and care; law and plurality of bonds

ABSTRACT: Il saggio ricostruisce la genealogia della famiglia nella tradizione occidentale, interpretandola come spazio di tensione tra ordine della necessità e ordine della libertà. Attraverso un percorso analitico per "spigolature", che tocca snodi fondamentali di tale tradizione, esso mostra come la famiglia non costituisca una struttura naturale, bensì una costruzione storica nella quale si intrecciano prospettive filosofiche anche eterogenee e si stratificano differenti forme di normatività. Con l'emergere della storicità delle forme di vita e il mutamento di ottica teorica e pratico-politica introdotto dai femminismi, questa configurazione entra progressivamente in crisi: la famiglia è sottratta alla pretesa di naturalità e riconfigurata come pratica relazionale, segnata da differenza, vulnerabilità e risignificazione della cura. Ne deriva l'urgenza di una ridefinizione del rapporto tra vita e di-

* *Già ordinaria di Filosofia morale, Università di Napoli Federico II. Mail: emilia.dantuono@unina.it. Contributo su invito.*

Downloaded from https://teseo.unitn.it/biolaw ISSN 2284-4503

ritto, chiamato a confrontarsi con la pluralità dei legami senza ricondurli entro modelli predefiniti. In questa prospettiva, la famiglia non si presenta più come fondamento statico della vita sociale, ma come luogo in cui si rende visibile la tensione tra necessità e libertà che attraversa l'esperienza umana.

PAROLE CHIAVE: filosofia della famiglia; genealogia; normatività; filosofia femminista; vulnerabilità e cura; diritto e pluralità dei legami

SOMMARIO: 1. Premessa – 2. L'ordine della necessità: famiglia, natura e costruzione della gerarchia – 2.1. La metafora della "cellula" e il dispositivo del diritto naturale – 2.2. Tra politicizzazione e naturalizzazione dell'*oikos*: Platone e Aristotele – 3. La metamorfosi della necessità: dalla forma giuridica all'ordine teologico – 3.1. Roma: la formalizzazione giuridica della sovranità domestica – 3.2. L'irruzione dell'*agape*: tra sospensione e istituzionalizzazione delle gerarchie – 3.3. Tommaso d'Aquino: natura creata e normatività del vincolo familiare – 4. La forma e la sua incrinatura: dal contratto moderno all'emersione del soggetto imprevisto – 4.1. John Locke: l'orizzonte del contratto e l'ombra del patriarcato – 4.2. La famiglia pensata, la famiglia narrata: tra Rousseau e Goethe – 4.3. Immanuel Kant: dalla crisi del vincolo naturale alla forma pura del diritto – 4.4. Hegel e il destino della famiglia: dalla sostanza etica alla riconfigurazione del soggetto – 4.5. Marx ed Engels: dalla *Sittlichkeit* alla riproduzione materiale della vita – 4.6. Il soggetto imprevisto: la famiglia tra differenza sessuale e nuovi spazi di libertà – 5. Dalla necessità alla relazione: forme contemporanee del legame familiare tra libertà, cura, diritto – 5.1. Michela Murgia e Chiara Saraceno: famiglia *queer* e "fare famiglia" – 5.2. L'amore come soglia del diritto: Stefano Rodotà e la risignificazione del legame familiare – 6. Conclusioni.

1. Premessa

Il titolo di queste riflessioni allude a un passaggio storico-concettuale che attraversa la tradizione occidentale. Non rinvia a una semplice successione di modelli, ma evoca una tensione persistente tra due modalità di organizzazione dell'esperienza: l'una fondata su un ordine configurato come necessario e naturale; l'altra centrata sulla libertà e sulla responsabilità quali categorie del vivere comune. Tale traiettoria non va intesa come processo lineare, né come sostituzione compiuta di paradigmi, ma come trasformazione stratificata, segnata da permanenze e discontinuità. In tale prospettiva "ordine dell'essere" e "ordine della libertà" non si dispongono lungo una linea evolutiva, ma coesistono in una relazione di tensione entro la quale si ridefiniscono i confini tra natura, norma e soggettività. È in questo campo di forze che si colloca il problema della famiglia. Lungi dall'essere un dato originario o una struttura invariabile, essa si configura come forma storica del legame interumano, il cui significato emerge all'incrocio tra regimi di sapere, dispositivi giuridici e configurazioni simboliche. Più che riflettere un ordine naturale, la famiglia è uno dei luoghi in cui tale ordine viene prodotto e reso praticabile. In questo processo, un ruolo decisivo è svolto da una matrice normativa che ha a lungo organizzato la comprensione occidentale del legame: il riferimento al binarismo sessuale e a un modello eterosessuale strutturante, assunto come evidenza originaria e criterio implicito di intelligibilità delle relazioni familiari. In questa prospettiva, la famiglia non è un'unità stabile del sociale, ma uno spazio conflittuale in cui si gioca la possibilità di rendere governabile la vita. Ciò che appare come privato, naturale o affettivo si ri-

Downloaded from https://teseo.unitn.it/biolaw ISSN 2284-4503

vela, a uno sguardo genealogico[1], come uno degli ambiti in cui si costruiscono le distinzioni tra pubblico e privato, autonomia e dipendenza, soggetto e subordinazione. Il percorso qui delineato non segue una storia lineare del concetto di famiglia, ma una serie di configurazioni in cui essa viene definita, stabilizzata, trasformata e riaperta alla propria contingenza. Da Aristotele al pensiero contemporaneo muta non solo la rappresentazione della famiglia, ma il regime di necessità che la sostiene: dalla naturalizzazione della gerarchia alla sua teologizzazione, fino alla sua giuridificazione moderna e alla sua decostruzione critica. L'ipotesi di fondo è che ogni modello di famiglia sia inseparabile da una determinata forma di soggettività: il modo in cui si pensa il legame domestico ha a che fare con la definizione di ciò che un soggetto è o può essere. Per questo la famiglia non è solo oggetto della teoria sociale o giuridica, ma un nodo in cui si intrecciano ontologia del vivente, organizzazione del potere e grammatica dell'esperienza. Il percorso si sviluppa per "spigolature": non ha pretese sistematiche, ma è una trama di riflessioni a margine di snodi di una storia complessa e pluriforme. Questa scelta ridimensiona l'ambizione del titolo – nel suo rimando al passaggio dall'ordine dell'essere all'ordine della libertà – e risponde a un'opzione metodologica precisa: privilegiare discontinuità e zone di frizione del discorso, nel confronto tra ambiti disciplinari diversi, senza escludere la densità conoscitiva della scrittura letteraria. In definitiva accoglie, facendone un metodo, l'indicazione di Pietro Piovani[2], per il quale la crisi dei grandi sistemi sposta la ricerca della verità verso i margini, nei frammenti e nelle intersezioni tra registri eterogenei. Una simile ottica si rivela particolarmente feconda nel caso della famiglia, oggetto intrinsecamente plurale, che attraversa dimensioni esistenziali, filosofiche, giuridiche e politiche, collocandosi all'incrocio tra tradizioni classiche e saperi moderni e contemporanei. È proprio tale pluralità a farne un osservatorio privilegiato per interrogare il rapporto tra natura, norma e libertà. In questa trama si inscrive, segnando una cesura, il pensiero delle donne: un insieme articolato di pratiche politiche, elaborazioni teoriche e posizioni epistemiche, che hanno messo in questione le categorie fondative della tradizione occidentale, decostruendo i regimi di produzione e legittimazione del sapere. Intervenendo sui processi di naturalizzazione dei ruoli e delle gerarchie – inclusa la presunta ovvietà della differenza sessuale – tali prospettive hanno contribuito a ridefinire i modi in cui il legame familiare è stato pensato, normato e vissuto, aprendo lo spazio a una concezione più esigente e inclusiva della libertà. Muovendo da queste coordinate, ha senso considerare uno dei dispositivi concettuali più persistenti attraverso cui la famiglia è stata inscritta nell'ordine della necessità: la metafora della "cellula primaria della società".

2. L'ordine della necessità: famiglia, natura e costruzione della gerarchia

2.1. La metafora della "cellula" e il dispositivo del diritto naturale

Nella tradizione filosofico-giuridica occidentale, la famiglia è stata inscritta in un regime di evidenza attraverso la metafora della "cellula primaria della società". Lungi dall'essere una semplice immagine descrittiva, essa opera come un dispositivo di naturalizzazione: non si limita a rappresentare la famiglia, ma la colloca entro un ordine della necessità che la sottrae alla storicità e alla contingenza delle forme di vita. Il lessico biologico della "cellula" non è neutro: introduce una logica secondo cui la famiglia appare

[1] Per sensi e portata del ricorso all'ottica genealogica cfr. M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere*, Torino, 1977.
[2] Cfr. P. PIOVANI, *Etica*, in *Enciclopedia del Novecento*, Roma, 1977.

Downloaded from https://teseo.unitn.it/biolaw ISSN 2284-4503

come unità originaria e invariabile, funzionale alla riproduzione del corpo sociale. In questa prospettiva, il legame familiare non è il risultato di pratiche o decisioni storicamente situate, ma si presenta come dato immediato, inscritto nella natura dell'umano. Ciò che viene neutralizzato è lo spazio della libertà: la famiglia non è ciò che si istituisce, ma ciò che si trova già dato. È contro questa evidenza che il sapere antropologico ha operato una frattura decisiva. Come osserva Francesco Remotti, le forme familiari non costituiscono un modello universale, ma «risposte particolari alla domanda generale di convivenza»[3]. La pluralità del "fare famiglia" [4] mostra che ciò che appare necessario è il prodotto di scelte culturali e storiche situate. La metafora cellulare funziona come meccanismo di riduzione: riconduce la complessità delle relazioni alla funzione riproduttiva, marginalizzando le forme di parentela eccedenti il paradigma dominante. In questo quadro, il soggetto non istituisce il legame, ma vi è inscritto: la nascita diventa destino, il sangue principio di legittimazione, la differenza matrice di gerarchia. La naturalizzazione della famiglia opera come dispositivo di stabilizzazione, trasformando assetti storici in strutture apparentemente immutabili. Anche dove emergono elementi di flessibilità – come nell'adozione romana – essi vengono riassorbiti entro un ordine che continua a produrre differenze gerarchiche. La storia dell'istituzione familiare si struttura così attorno a un'economia della diseguaglianza che distribuisce in modo asimmetrico riconoscimento, diritti e potere. La famiglia appare come spazio di destini differenziati: uomini e donne, liberi e schiavi, adulti e bambini. La sua naturalizzazione non opera come tutela, ma come legittimazione della subordinazione, fondata su una presunta incompletezza naturale di alcuni soggetti. Emblematica è la condizione dei figli: solo molto tardi, come ha mostrato Philippe Ariès, emerge una rappresentazione dell'infanzia come fase distinta e meritevole di protezione[5]. Per secoli il figlio è compreso nell'ordine della necessità come prolungamento della potenza paterna, privo di autonomia giuridica e simbolica. La stessa logica governa la condizione femminile. L'assetto patriarcale mostra una notevole persistenza, sopravvivendo anche alla rottura simbolica della Rivoluzione francese. Si produce così una tensione strutturale: mentre si afferma l'universalità dei diritti, si consolida un sistema che ne limita l'applicazione alle donne[6].

Si consuma uno slittamento decisivo: ciò che era definito "naturale" viene riformulato come "razionale"[7]. La necessità non scompare, ma cambia linguaggio: il riferimento alla natura diviene riferimento alla ragione senza perdere la sua funzione normativa. Il cosiddetto diritto naturale[8] diventa una cornice di legittimazione trasversale, capace di fondare l'ordine familiare come necessario, in contesti storici e culturali anche profondamente diversi. Non è un caso che tale riferimento resti centrale anche nel magistero cattolico contemporaneo: la famiglia «poggia sulla solida base di quel diritto naturale che accomuna

[3] F. Remotti, *La famiglia non è naturale*, in *Micromega*, 2, 2015, 45-60.

[4] Per il senso di questa espressione cfr. la nota 41.

[5] P. Ariès, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, trad. it., Roma-Bari, 1968.

[6] La vicenda di O. de Gouges rende visibile questa frattura: con la *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* (1791) viene messo in luce il carattere parziale dell'universalismo moderno, denunciando il ricorso all'ordine naturale come giustificazione dell'esclusione. Emblematica, in tal senso, la provocazione secondo cui, se la donna può salire al patibolo, deve poter salire anche alla tribuna, che individua il punto di rottura tra proclamazione della libertà e persistenza della gerarchia. Cfr. O. de Gouges, *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* (1791), a cura di S. Grosoli, Roma, 2023.

[7] Cfr. T. Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Milano, 1989, dove il sovrapporsi di naturale e razionale produce, per usare le parole di Todorov, una "natura contro morale".

[8] Cfr. P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Napoli, 1961.

Downloaded from https://teseo.unitn.it/biolaw ISSN 2284-4503

tutti gli uomini e tutte le culture»[9]. Il punto decisivo è che questa costruzione invisibilizza la libertà: ciò che si presenta come naturale o razionale si rivela, in prospettiva genealogica, storicamente prodotto. È in questa tensione che si inscrive la vicenda occidentale della famiglia: non semplice passaggio da un ordine all'altro, ma confronto permanente tra una logica della necessità, che tende a chiudere il possibile, e una logica della libertà che riapre lo spazio del legame come pratica e decisione.

2.2. Tra politicizzazione e naturalizzazione dell'*oikos*: Platone e Aristotele

In Grecia, *terra mater* della filosofia e radice della civiltà occidentale, la famiglia si colloca al crocevia tra due differenti modalità di fondazione dell'ordine sociale: la sua politicizzazione e la sua naturalizzazione. In Platone, l'*oikos*, l'unità domestica spazio della riproduzione materiale e della vita quotidiana abitato da donne, figli e schiavi, non costituisce il fondamento della comunità, ma un elemento che la *polis* può riorganizzare e, in alcuni casi, neutralizzare. Nella *Repubblica*, per la classe dei guardiani, la famiglia come unità distinta viene soppressa: la riproduzione, su cui la città vigila anche in senso eugenetico, è sottratta alla sfera privata e resa funzione pubblica, mentre i legami di parentela vengono dissolti: «queste donne di questi nostri uomini siano tutte comuni a tutti e nessuno abiti privatamente con alcuno; e comuni siano poi i figli, e il genitore non conosca la propria prole, né il figlio il genitore»[10]. Il vincolo domestico non viene semplicemente limitato, ma annullato, poiché i legami affettivi sono ritenuti potenzialmente disgreganti rispetto all'unità della città. Nelle *Leggi*[11], tale impostazione viene in parte rielaborata, ma la famiglia resta subordinata a finalità collettive: il matrimonio diventa obbligo civico, determinato dall'utilità per lo Stato. In entrambi i casi il legame familiare è assoggettato a un fine che lo trascende, la famiglia resta un dispositivo funzionale all'interesse della città. In Aristotele, questa subordinazione assume la forma concettualmente raffinata della naturalizzazione. Nella *Politica*, egli distingue tra *polis* e *oikos*: la prima è lo spazio della libertà e dell'uguaglianza tra i cittadini, il secondo è l'ambito della necessità legata alla sussistenza. L'*oikos* non coincide con la sfera privata in senso moderno, ma costituisce un ambito gerarchico in cui si collocano donne, schiavi e bambini, inseriti in rapporti di comando e obbedienza presentati come naturali: «L'essere che per natura possiede la facoltà di prevedere è per natura capo e signore […]. Per natura, dunque, il sesso femminile e lo schiavo sono distinti […]. La comunità che si costituisce per la vita quotidiana secondo natura è la famiglia»[12]. In questo passaggio si condensa il nucleo del necessitarismo aristotelico: la subordinazione non è prodotta storicamente, ma appartiene all'ordine dell'essere. La differenza si traduce immediatamente in diseguaglianza e legittimazione del dominio. Tale logica si estende anche alla dimensione generativa, dove il maschile assume funzione formativa e il femminile funzione materiale e recettiva. Come ha mostrato Hannah Arendt[13], la libertà appartiene qui esclusivamente alla sfera pubblica, mentre l'*oikos* resta interamente assorbito nella necessità. La famiglia diventa così il dispositivo originario in cui la distinzione tra libertà e subordinazione si stabilizza come ordine naturale.

[9] Giovanni Paolo II, *Familiaris consortio*. Esortazione apostolica post-sinodale, 22 novembre 1981, n. 42.
[10] Platone, *Repubblica*, V, 457c-d, (qui in trad. it. di F. Sartori, Roma-Bari).
[11] Platone, *Leggi*, IV, 721b-d.
[12] Aristotele, *Politica,* I, 1252a-1253b.
[13] Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, 1994, 1 ss.

Downloaded from https://teseo.unitn.it/biolaw ISSN 2284-4503

3. La metamorfosi della necessità: dalla forma giuridica all'ordine teologico

3.1. Roma: la formalizzazione giuridica della sovranità domestica

La sedimentazione dell'ordine della necessità non si esaurisce nel mondo greco, ma trova nel diritto romano il terreno della piena giuridicizzazione. Roma elabora una configurazione autonoma in cui la gerarchia domestica è istituita come forma giuridica vincolante. L'assetto domestico ruota attorno alla figura del *pater familias*, unico soggetto pienamente giuridico (*sui iuris*), nel quale si concentra una potestà che eccede la sfera privata e assume i tratti di un potere sovrano. Tutti gli altri membri della *familia* sono *alieni iuris* e risultano inclusi non come soggetti, ma come termini di una relazione di dipendenza costitutiva. La radicalità di tale assetto è espressa da Gaio, che nelle *Institutiones* ne rivendica il carattere distintivo: «Item in potestate nostra sunt liberi nostri [...] quod ius proprium civium Romanorum est; fere enim nulli alii sunt homines, qui talem in filios suos habent potestatem, qualem nos habemus»[14]. La *patria potestas* si configura così come *ius proprium*, dispositivo che definisce la cittadinanza anche attraverso una specifica articolazione del potere sui corpi. Nelle forme più arcaiche include lo *ius vitae ac necis*, mostrando come la *familia* sia un ambito in cui il potere si esercita nella sua forma più immediata. Può essere letta come una zona originaria di articolazione tra diritto e vita, in cui il *pater familias* esercita, su scala domestica, una prerogativa che anticipa la logica della sovranità: la facoltà di decidere sulla vita dei sottoposti. Non emerge soltanto una gerarchia sociale, ma una forma di soggettività giuridica asimmetrica, nella quale l'essere soggetto coincide, per alcuni, con l'essere esposti al potere di un altro. Come ha mostrato Eva Cantarella[15], questa architettura non riflette semplicemente un ordine preesistente, ma lo produce e lo stabilizza. La *familia* assume così i tratti di un sistema di dominio patriarcale, in cui potestà e proprietà tendono a sovrapporsi e il potere sui corpi diventa elemento strutturale dell'ordine giuridico. Lungi dallo scomparire con la crisi dell'ordinamento antico, questa forma di sovranità domestica persiste come matrice delle configurazioni successive. Il passaggio medievale non ne interrompe la logica, ma la rielabora in chiave teologica: il potere domestico perde visibilità, ma non funzione, preparando una lunga durata in cui la famiglia continua a costituire uno dei luoghi privilegiati di articolazione tra vita, potere e norma.

3.2. L'irruzione dell'*agape*: tra sospensione e istituzionalizzazione delle gerarchie

L'ingresso del cristianesimo nello spazio culturale dell'Impero romano costituisce idealmente una discontinuità decisiva nella genealogia occidentale delle forme del legame umano e apre a un ripensamento delle relazioni familiari. Non si tratta soltanto dell'introduzione di una nuova morale dell'amore, ma della riarticolazione del principio stesso della relazione: alla gerarchia differenziale si sostituisce, sul piano teologico, una promessa di uguaglianza radicale davanti al divino. Il cristianesimo introduce l'*agape*, che non si aggiunge semplicemente alle altre forme dell'amore antico – *eros* e *philia* – ma ne

[14] GAIO, *Institutiones*, I, 55: «Parimenti sono sotto la nostra potestà i nostri figli, che abbiamo generato da giuste nozze; e questo è un diritto proprio dei cittadini romani: infatti quasi nessun altro tra gli uomini possiede sui propri figli una potestà quale quella che noi abbiamo».

[15] Cfr. E. CANTARELLA, *Come uccidere il padre. Genitori e figli da Roma a oggi*, Milano, 2017; EAD., *Non sei più mio padre. Il conflitto tra genitori e figli nel mondo antico*, Milano, 2015; EAD., *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Milano, 2013.

Downloaded from https://teseo.unitn.it/biolaw ISSN 2284-4503

modifica la struttura: un amore fondato sulla gratuità e sul dono, che sospende la logica della reciprocità e della simmetria. In questa prospettiva, l'annuncio paolino «non c'è più Giudeo né Greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna» (Gal 3,28) non ha solo valore etico, ma produce una relativizzazione ideale delle differenze che strutturavano tanto l'*oikos* aristotelico quanto la famiglia romana. Se davanti a Dio viene meno la gerarchia dei ruoli e dei corpi, la famiglia non può più essere pensata come semplice articolazione naturale o giuridica del dominio. Tuttavia, questa forza di rottura non rimane intatta. Il cristianesimo storico diviene anche il luogo della traduzione della buona novella evangelica in forma normativa. Nella costruzione della *Christianitas*, la Chiesa riorganizza il messaggio neotestamentario – paolino innanzitutto – entro dispositivi stabili di regolazione del legame sociale. Come ha mostrato Alberto Melloni[16], la storia del matrimonio cristiano è attraversata dalla tensione tra evento spirituale e giuridicizzazione: l'*agape*, da forza di sospensione delle gerarchie, viene progressivamente istituzionalizzata e trasformata in principio d'ordine. Il matrimonio diventa così un dispositivo di stabilizzazione: il legame coniugale, generativo di famiglia, si inscrive nel paradigma del *remedium concupiscentiae* e risulta funzionale alla tenuta morale e sociale. La famiglia passa da struttura naturale nel mondo antico a istituzione sacralizzata nel mondo cristiano. In questo movimento la gerarchia non viene abolita, ma trasfigurata: si fonda su un ordine sacralizzato della necessità, in cui comando e obbedienza sono riletti alla luce della carità e del dovere religioso.

3.3. Tommaso d'Aquino: natura creata e normatività del vincolo familiare

Il momento di più compiuta elaborazione dell'assetto familiare nel cristianesimo si realizza con la riflessione filosofica e teologica di Tommaso d'Aquino. In essa convergono teleologia aristotelica, Rivelazione ed elaborazione giuridico-morale del vincolo. La famiglia viene ricondotta a una necessità che è espressione dell'*ordo* del creato, strutturato secondo fini, riflesso della stessa razionalità divina. L'operazione tomista consiste in una duplice trasposizione: l'ordine naturale pagano alla luce della Rivelazione è reinterpretato come ordine creato e finalizzato, mentre le forme storiche del legame – in particolare il matrimonio e la famiglia che ne deriva – sono assunte come partecipazione a tale ordine, acquisendo insieme fondamento ontologico e rilevanza teologica. In questa prospettiva, la provvidenza non interviene come principio esterno ma coincide con l'intelligibilità stessa dell'ordine che rende la relazione familiare necessaria e significativa.

Dunque ciò che è storicamente determinato viene ricondotto a una struttura di senso che lo precede e lo giustifica, e il matrimonio è definito come istituzione di diritto naturale in quanto ordinato alla specie umana: «il matrimonio è di diritto naturale non perché sia necessario al singolo, ma perché è necessario alla specie umana per la procreazione, l'educazione della prole e il mutuo aiuto tra i coniugi»[17]. Si compie così uno spostamento decisivo: ciò che in Aristotele era inteso come ordine dell'essere diventa un ordine del dover essere, in conformità ai significati che la Rivelazione ha introdotto nella storia. Questo slittamento stabilizza il vincolo: la sua legittimità non deriva più da una funzione biologica o politica, ma da un ordine di salvezza che riformula profondamente virtù e impegno etico. La libertà consiste nella conformità all'ordine creato. La famiglia assume così una forma unitaria, in cui natura, morale e teologia convergono.

[16] A. MELLONI, *Amore senza fine, amore senza fini. La storia del matrimonio cristiano*, Bologna, 2015.
[17] TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Suppl., q. 41, a. 1.

Downloaded from https://teseo.unitn.it/biolaw ISSN 2284-4503

Anche la differenza dei ruoli viene sottratta alla contingenza storica e reinterpretata come espressione di un'armonia gerarchicamente ordinata. La donna, pur ricompresa entro una cornice di pari dignità spirituale (*aequalitas in spiritualibus*), vede trasfigurata ma non abolita la subordinazione, giustificata come posizione funzionale all'interno dell'ordine creato. Il rapporto tra uomo e donna è inscritto in un gioco di rimandi simbolici che riflette il modello teologico del rapporto tra Cristo e la Chiesa lo Sposo e la Sposa, proiettato in una durata infinita. La connessione tra stabilità del vincolo e cura della prole rende esplicita questa logica: «la generazione umana richiede una cura prolungata, possibile solo nell'unione stabile tra uomo e donna; perciò tale unione deve essere indissolubile»[18]. La stabilità del matrimonio dipende dalla funzione che esso svolge nell'ordine della creazione. In questo quadro, anche l'*agape* evangelica subisce una trasformazione: da forza che relativizza e trasmuta le appartenenze diventa principio che fonda l'ordine del legame. Si raggiunge così una configurazione che può essere letta come il punto di massima compiutezza del giusnaturalismo medievale: un ordine nel quale l'armonia complessiva è garantita dalla riconduzione della libertà alla conformità e la perfezione della struttura coincide con la sua capacità di neutralizzare l'imprevisto. Tuttavia, proprio questa compiutezza produce un effetto strutturale rilevante: l'oscuramento della volontà soggettiva, lo svuotamento dei sensi di quella parola *persona*, la cui definizione, elaborata da Tommaso sulla scorta di Boezio[19], ha esercitato una lunga influenza nella tradizione occidentale. Persona è concettualizzata e viene certamente riconosciuta come *substantia* individua ma non è mai pensata come principio originario del legame. Essa appare piuttosto come soggetto chiamato ad aderire a un ordine già costituito. È proprio su questo sfondo che acquista particolare rilievo la vicenda di Abelardo ed Eloisa[20], spesso letta come controcanto esistenziale alla razionalizzazione sacralizzata del vincolo. La loro esperienza d'amore non si configura come una contestazione teorica dell'ordine, ma come l'emergere, all'interno di esso, di una eccedenza che non riesce a essere pienamente riassorbita. Abelardo non mette in discussione né il valore del sacerdozio né l'autorità delle istituzioni; il ricorso al matrimonio segreto appare, piuttosto, come un tentativo di conciliazione, una strategia per restare dentro un ordine senza rinunciare all'amore. Eloisa, dal canto suo, incarna in modo ancora più radicale questa tensione: badessa esemplare e pienamente inserita nell'ordine ecclesiale, esprime nelle sue lettere una fedeltà interiore al suo amore che l'istituzione non è in grado né di riconoscere né di governare. La sua posizione non assume la forma di una rivendicazione, ma quella, più sottile e lacerante, di una verità del sentimento che va ben oltre la forma oggettiva del vincolo. In questa frattura tra ordine e vissuto si manifesta il limite interno della costruzione di matrimonio e famiglia – pure destinata a durare –, ossia la distanza tra la perfezione formale del legame e la sua esperienza concreta. Proprio là dove l'ordine si presenta come pienamente razionale e compiuto, emerge ciò che esso non riesce a saturare: l'irriducibilità della soggettività, la persistenza dell'affettività, la possibilità dell'eccedenza.

[18] *Ivi,* q. 49, a. 3.

[19] S. BOEZIO, *De persona et duabus naturis*, cap. 3, in *Patrologia Latina*, vol. 64, col. 1343: «naturae rationalis individua substantia»; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29: «omne individuum rationalis naturae dicitur persona»; per le vicissitudini storiche e filosofiche, per le possibilità e i limiti del lessema persona. Cfr. P. PIOVANI, *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, 1972.

[20] P. ABELARDO, *Storia delle mie sventure* (*Historia calamitatummearum*), in P. ABELARDO, *Lettere d'amore a Eloisa*, a cura di M. T. FUMAGALLI BEONIO BROCCHIERI, Milano, 1998; cfr. anche *Abelardo ed Eloisa. Lettere*, a cura di C. FOSSATI, Torino, 1980.

Downloaded from https://teseo.unitn.it/biolaw ISSN 2284-4503

4. La forma e la sua incrinatura: dal contratto moderno all'emersione del soggetto imprevisto

4.1. John Locke: l'orizzonte del contratto e l'ombra del patriarcato

L'ingresso nella modernità filosofica implica, anche per la sua incidenza sulla concettualizzazione della famiglia, una rottura epistemologica segnata dal crollo del paradigma analogico tra Padre e Sovrano, che per secoli aveva garantito la coerenza dell'ordine sociale. Per tutto il Medioevo e la prima età moderna, la stabilità del mondo era fondata sulla corrispondenza speculare tra la sovranità del Re e l'autorità del Padre: il potere discendeva dall'alto – da Dio al Sovrano e dal Sovrano al capofamiglia – lungo una catena continua di gerarchie considerate naturali. John Locke, nel *Secondo trattato sul governo* (1690) [21], interviene su questa configurazione nel contesto della polemica contro Robert Filmer e il suo *Patriarcha*[22], dove il diritto dei re veniva ricondotto alla *patria potestas* concessa da Dio ad Adamo. La posta in gioco è la fondazione stessa della legittimità politica moderna: per istituire uno Stato di individui liberi ed eguali, è necessario spezzare il patriarcalismo politico, quanto dire la derivazione genealogica del potere. La sovranità non può più fondarsi sulla nascita, ma esclusivamente sul consenso. Tuttavia, è proprio in questo passaggio che si produce una forma di scarto decisivo. Locke opera infatti uno sdoppiamento strutturale: mentre sul piano pubblico dissolve la legittimazione patriarcale del potere e costruisce il soggetto come contraente autonomo, nella sfera familiare lascia operare una forma di subordinazione che non viene sottoposta allo stesso gesto critico. La famiglia viene sì definita come "società coniugale" fondata sul contratto, ma si tratta di un patto intrinsecamente asimmetrico, in cui la direzione del governo domestico tende a concentrarsi nella figura maschile. Il suo ruolo viene giustificato come esito di una presunta superiorità nell'amministrazione del bene comune. In questo passaggio la modernità non elimina il patriarcalismo domestico, ma lo riorganizza: il marito non è certo un sovrano assoluto, speculare al re, ma un "magistrato" domestico, titolare di una funzione limitata e razionale: «ma essendo necessario che il governo si fermi in un sol punto, esso cade naturalmente nella quota dell'uomo, come del più abile e del più forte. [...]»[23]. La sottomissione in cui la moglie si trova rispetto al marito è una sottomissione di natura civile, che certo non attribuisce al marito un potere assoluto sulla sua persona, ma solo un potere di governo nelle cose di comune interesse. Tuttavia, questa limitazione non mette in discussione la struttura della subordinazione, che viene piuttosto resa compatibile con l'ideale della libertà civile e quindi depoliticizzata. Proprio lo sdoppiamento operato da Locke tra sfera pubblica e sfera domestica apre uno spazio teorico che rimane parzialmente non tematizzato: mentre il principio del consenso viene elevato a fondamento universale della legittimità politica, la struttura interna della famiglia viene ricondotta a una razionalità distinta, nella quale la disuguaglianza tra i sessi, e dunque l'assetto della famiglia, non è problematizzata nei medesimi termini. È in questo scarto che si colloca la lettura critica di Carole Pateman. Ne Il *contratto sessuale* (1988), l'autrice mostra come il dispositivo contrattuale moderno non possa essere compreso se limitato alla sola dimensione politico-pubblica, poiché esso presuppone una divisione originaria e non dichiarata del soggetto. Il passaggio decisivo, evidenziato dall'autrice, è dalla *potestas* patriarcale alla sua riformulazione impersonale in un ordine "fraterno", nel

[21] J. LOCKE, *Due trattati sul governo*, a cura di L. FIRPO, Torino, 1982.
[22] R. FILMER, *Patriarcha. Il potere naturale dei re*, in R. FILMER, *Patriarcha e altri scritti sul potere paterno*, a cura di C. GALLI, Roma-Bari, 2002.
[23] J. LOCKE, *Due trattati sul governo*, II, § 82.

Downloaded from https://teseo.unitn.it/biolaw ISSN 2284-4503

quale gli uomini si riconoscono reciprocamente come soggetti liberi proprio attraverso il comune potere esercitato sul corpo e sul lavoro delle donne. In ultima analisi, il contratto è una storia di libertà e, al contempo, una storia di sottomissione; la sua veste moderna, per Pateman, nasconde la seconda sotto la prima, trasfigurando il diritto patriarcale in diritto fraterno[24]. In questa prospettiva, la famiglia con le sue disparità è la condizione di possibilità della forma stessa del contratto moderno.

4.2. La famiglia pensata, la famiglia narrata: tra Rousseau e Goethe

Con Jean-Jacques Rousseau, la modernità del vincolo familiare raggiunge una soglia di massima tensione. Se Locke aveva ricondotto la famiglia alla forma contrattuale, Rousseau la investe di una funzione etico-pedagogica: essa diventa il luogo in cui la natura umana, corrotta dalla società, può essere ricondotta a una possibile riconciliazione tra sentimento e istituzione, configurandosi come luogo di mediazione tra natura e civiltà. Questa riconfigurazione interna del legame attraversa la *Nouvelle Héloïse*[25] dove Julie incarna il conflitto tra *amour passion*[26] e dovere. Il legame con Saint-Preux è rappresentato come autentico e "naturale", ma viene sacrificato in nome di un ordine morale superiore che si realizza nel matrimonio con Wolmar. La rinuncia racconta l'interiorizzazione di un ideale etico, in cui il vincolo assume una forma di stabilità fondata sulla virtù. L'amore non viene eliminato, ma trasformato in una tensione interna alla coscienza morale, che diventa il principio di regolazione e di tenuta del legame e la famiglia diviene una struttura interiorizzata, nella quale il vincolo assume una sacralità laica e la stabilità si fonda su una forma di autocontenimento affettivo. Tale equilibrio si basa tuttavia su una asimmetria strutturale, che Rousseau esplicita nell'*Emile*[27]: la formazione del cittadino autonomo è riservata al maschio, mentre la donna è educata come principio di mediazione affettiva e fonte di stabilizzazione del legame. Sophie non è pensata come soggetto pienamente autonomo, ma come funzione relazionale orientata alla conservazione dell'ordine domestico. La subordinazione femminile non è più giustificata né dalla forza né dal contratto, ma da una presunta legge naturale della sensibilità e della complementarità dei ruoli. In questa trasformazione si può riconoscere una sequenza storica del concetto di natura nella genealogia del vincolo: da ordine teleologico e gerarchico nell'antichità e nel medioevo, a principio morale e pedagogico in Rousseau, fino a diventare, con Goethe, legge impersonale di trasformazione. È proprio questo slittamento che trova compimento nelle *Affinità elettive*[28], dove Goethe sottrae il legame alla grammatica etico-pedagogica rousseauiana e lo riconduce a una dinamica impersonale di attrazione e trasformazione, modellata sul linguaggio della chimica. Le relazioni non sono più governate dalla volontà o dalla virtù, ma da forze incoercibili: le "affinità elettive" designano precisamente la tendenza degli elementi a combinarsi e separarsi secondo leggi di attrazione reciproca indipendenti dalla volontà e dalla forma etica del legame. Il microcosmo coniugale di Charlotte ed Edoardo è un sistema instabile attraversato da processi di ricombinazione. L'ingresso del Capitano e di Ottilia produce una crisi irreversi-

[24] C. PATEMAN, *Il contratto sessuale*, Roma, 1997, 23: «Il contratto originale è un patto sia sessuale sia sociale; esso stabilisce il diritto politico degli uomini sulle donne. Il contratto sociale è una storia di libertà; il contratto sessuale è una storia di sottomissione. […] La donna non è parte del contratto come soggetto contraente, ma come oggetto del contratto stesso».
[25] J.J. ROUSSEAU, *Giulia o la nuova Eloisa*, Milano, 2009.
[26] E. PULCINI, *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno,* Venezia, 1990.
[27] J.J. ROUSSEAU**,** *Emilio o dell'educazione***,** Roma-Bari,2009.
[28] J.W. GOETHE, *Le affinità elettive*, Milano,2006.

Downloaded from https://teseo.unitn.it/biolaw ISSN 2284-4503

bile dell'ordine domestico, mostrando come il legame non sia governabile da principi morali o intenzionali. A differenza di Rousseau, in cui la rinuncia alla passione poteva ancora assumere una forma di elevazione etica, in Goethe la dissoluzione del vincolo non si risolve né in equilibrio né in sublimazione, ma in una forma di disarticolazione strutturale. L'attrazione amorosa emerge come forza che supera la norma e la coscienza. La famiglia, da luogo di mediazione tra natura e morale, si rivela così come configurazione storica esposta a una natura non più finalistica ma impersonale: una legge di trasformazione che attraversa e destabilizza ogni forma istituita del legame.

4.3. Immanuel Kant: dalla crisi del vincolo naturale alla forma pura del diritto

Su questo sfondo di disarticolazione del vincolo si colloca la svolta kantiana: il tentativo di sottrarre il legame alla contingenza della passione e alla indeterminatezza della natura, per ricostruirlo interamente come forma giuridica della ragione. Dopo la crisi rousseauiana dell'armonia affettiva – che Kant conosce e assume criticamente – il rapporto tra i sessi viene ricondotto a una struttura puramente etico-giuridica, nella quale la stabilità del vincolo non dipende più dalle inclinazioni, ma dalla forma universale del diritto. Nella *Metafisica dei costumi*, il matrimonio viene definito come «l'unione di due persone di sesso diverso per il possesso reciproco delle loro facoltà sessuali»[29]. Tale formulazione non va intesa in senso empirico, ma come soluzione di un problema morale fondamentale: impedire che, nel rapporto sessuale, una persona sia ridotta a semplice mezzo per il piacere dell'altra. L'uso del corpo altrui, se non ricondotto a una forma di reciprocità giuridicamente vincolante, contraddice infatti la dignità della persona. Il contratto matrimoniale diventa il dispositivo attraverso cui l'asimmetria viene formalmente neutralizzata: ciascun soggetto, nell'atto in cui "usa" l'altro, si obbliga simultaneamente a essere usato nello stesso senso e nella stessa misura. Ne risulta una equivalenza puramente giuridica, nella quale ogni individuo è insieme soggetto e oggetto di diritto. Pur conservando alcuni elementi della tradizione precedente – in particolare una distribuzione funzionale dei ruoli all'interno dell'unità domestica – Kant introduce una cesura decisiva: il matrimonio non è più fondato sulla finalità naturale della riproduzione. Esso non deriva né da un ordine delle inclinazioni né da una teleologia, ma esclusivamente dalla possibilità di rendere compatibile la libertà di due esseri razionali all'interno di una forma giuridica universale. La famiglia kantiana rappresenta così il punto di massima astrazione della modernità del vincolo: uno spazio integralmente normato dalla legge, in cui la stabilità del legame non dipende né dalla natura né dal sentimento, ma dalla pura forma del diritto.

4.4. Hegel e il destino della famiglia: dalla sostanza etica alla riconfigurazione del soggetto

Se Kant aveva ricondotto il matrimonio alla forma universale del diritto, sottraendolo sia alla naturalità immediata sia alla contingenza della passione, G.W.F. Hegel, nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, lo inserisce nella dimensione dell'eticità (*Sittlichkeit*). Il problema non è più garantire la reciprocità formale tra individui, ma pensare la famiglia come prima configurazione concreta in cui la soggettività esce dalla propria immediatezza e si costituisce come unità sostanziale. Hegel critica la riduzione kantiana del matrimonio a rapporto giuridico di possesso reciproco, ritenendola incapace di cogliere la natura propriamente etica del vincolo: la famiglia non è un contratto tra individui già costituiti, ma un'unità in cui il

[29] I. KANT, *La metafisica dei costumi*, a cura di G. VIDARI, Roma-Bari, 2009, § 24 (Dottrina del diritto).

Downloaded from
https://teseo.unitn.it/biolaw
ISSN 2284-4503

soggetto si trasforma nel passaggio dall'isolamento alla forma del "noi". È la prima manifestazione dell'eticità: il luogo in cui la particolarità immediata viene mediata e orientata verso una totalità più ampia, che prepara la transizione alla società civile e allo Stato. È in questa architettura che Hegel articola anche la differenza tra i sessi come differenziazione interna all'ordine etico. L'uomo è associato alla sfera dell'universalità mediata – lavoro, Stato, relazione con il mondo esterno – mentre la donna è ricondotta alla famiglia come luogo della interiorità, della cura e della coesione affettiva: «L'uomo ha la sua vita sostanziale nello Stato, nella scienza […] la donna ha la sua destinazione nella famiglia»[30]. Come ha osservato Claudia Mancina[31], la forza del modello hegeliano consiste nel pensare la famiglia non come residuo naturale né come istituto contrattuale, ma come momento necessario dell'eticità. Tuttavia, proprio tale integrazione sistematica stabilizza la differenza dei ruoli come asimmetria strutturale. In questo senso, la riconfigurazione del soggetto moderno in Hegel si compie attraverso la mediazione etica, ma al prezzo di un'universalità che resta, nei fatti, parziale: l'autonomia del soggetto si definisce parallelamente alla conferma dell'esclusione del femminile dalla sfera pubblica. Si cristallizza così una gerarchia che mantiene antichi assetti della famiglia e che la ragione moderna non riesce a superare, ma solo a formalizzare.

4.5. Marx ed Engels: dalla *Sittlichkeit* alla riproduzione materiale della vita

Con Marx ed Engels il percorso moderno della famiglia trova un ulteriore spostamento di asse. Ciò che la tradizione aveva interpretato come forma naturale o razionale dell'ordine sociale viene ricondotto alla storicità dei rapporti di produzione, dentro una critica che investe direttamente la filosofia hegeliana. La famiglia hegeliana, come momento dell'eticità e radice dello Stato, viene riletta come forma della riproduzione sociale. In questo passaggio, il legame familiare cessa di essere oggetto della filosofia e diventa nodo attraversato da economia politica, antropologia e analisi delle condizioni materiali della vita. In *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* (1884)[32], Engels interpreta la monogamia non come forma naturale dell'amore, ma come istituzione storica legata all'emergere della proprietà privata. Il matrimonio moderno appare così come dispositivo funzionale alla trasmissione ereditaria e alla riproduzione dell'ordine sociale. Marx aveva già indicato nei *Manoscritti economico-filosofici* (1844)[33] come la proprietà privata investa l'intero campo delle relazioni umane, fino a strutturare i rapporti affettivi come forme mediate dal possesso. Nella società industriale, tale struttura emerge con particolare evidenza nella trasformazione del lavoro femminile e nella crisi della famiglia operaia, dove lo sfruttamento si intensifica ma si rende visibile il carattere storico dei rapporti di dipendenza. Il matrimonio moderno, osserva Engels, è «fondato sulla proprietà privata e sulla supremazia dell'uomo»[34]. Il superamento di questo modello non implica per Marx ed Engels la dissoluzione del legame, ma la sua trasformazione radicale. Tale passaggio esige la rivoluzione: è solo con il sovvertimento dei rapporti di produzione che la cura e l'educazione cessano di essere funzioni private e subalterne per diventare respon-

[30] G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. MARINI, Roma-Bari, 2004, § 166, dove si legge: «L'uomo ha la sua vita sostanziale nello Stato, nella scienza […]. La donna ha la sua destinazione nella famiglia».
[31] Cfr. C. MANCINA, *Hegel e la famiglia. L'eticità e il legame domestico*, Roma-Bari, 1986.
[32] Cfr. F. ENGELS, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Roma, 1970.
[33] Cfr. K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, 1968.
[34] F. ENGELS, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Roma, 1970, parte II, cap. 2, 74.

Downloaded from https://teseo.unitn.it/biolaw ISSN 2284-4503

sabilità sociale. Si apre così la strada a una riconfigurazione del soggetto non più definita dalla logica del possesso e della dipendenza economica, ma dalla libertà delle relazioni e degli affetti.

4.6. Il soggetto imprevisto: la famiglia tra differenza sessuale e nuovi spazi di libertà

Eppure la riproduzione della vita implica pratiche, simboli e rapporti di potere non integralmente riconducibili alla produzione materiale. Si apre così una nuova soglia problematica: quella del soggetto della riproduzione e delle condizioni della sua libertà. È su questo scarto che si innestano le elaborazioni concettuali dei femminismi che, assumendo la storicità del legame e interrogandola, producono nuove categorie teoretiche, etiche e politiche per cogliere e pensare fino in fondo il nesso tra riproduzione, differenza sessuale e produzione della soggettività. I femminismi, generativi di teorie e prassi, non sono riconducibili a una filiazione teorica univoca, piuttosto la loro genealogia è plurima: affonda le radici in esperienze che attraversano la storia occidentale, rimanda alle lotte per i diritti tra XVIII e XX secolo e trova una formulazione teorica esplicita nella seconda metà del Novecento, quando la differenza sessuale diviene oggetto di analisi critica[35]. In questo senso, i femminismi non introducono semplicemente un nuovo tema filosofico, ma ne dislocano i fondamenti. Non è più possibile pensare il legame, la famiglia o il diritto a partire da un soggetto neutro e universale: viene messo in discussione il punto stesso da cui il pensiero prende parola, svelandolo nella sua natura storicamente situata, sessuata e attraversata da rapporti di potere. A partire da questo ribaltamento la famiglia – già interpretata come luogo della riproduzione sociale – appare come spazio di produzione di soggettività differenziate, in cui si articolano gerarchie non riconducibili alla sola dimensione economica. La critica femminista rileva un limite strutturale anche nelle analisi più radicali: la mancata tematizzazione della differenza sessuale come principio organizzativo delle relazioni sociali. Irrompe così sulla scena della storia un «soggetto imprevisto»: le donne non sono più oggetto del discorso, ma soggettività che prendono parola e riformulano dall'interno le categorie della tradizione. Non si tratta solo di rendere visibile un'esclusione, ma di trasformare i criteri dell'intelligibilità: ciò che appariva universale si scopre situato; ciò che si presentava come neutro mostra la propria parzialità[36]. In questa direzione, Carole Pateman mette in luce come il contratto moderno presupponga una divisione sessuale originaria e invisibile, mentre Luce Irigaray[37] evidenzia il carattere simbolicamente maschile dell'ordine del discorso occidentale. Il contributo dei femminismi trasforma la nozione stessa di soggettività: l'individuo universale si rivela una costruzione storica edificata sulla rimozione dei soggetti plurimi. Sul piano etico-politico, si afferma la politicizzazione del privato: le relazioni familiari cessano di essere un ambito naturale o pre-politico e diventano il luogo in cui si articolano rapporti di potere. L'assunto secondo cui «il personale è politico» non estende semplicemente il campo della politica, ma ne modifica il fondamento. Sul piano giuridico, infine, si apre la possibilità di pensare la famiglia come spazio di relazioni rimodulate in cui la stabilità è garantita dalla continua riattivazione dei legami. Ne emerge una diversa configurazione tra famiglia, natura e necessità: la dipendenza diviene reciproca e cambia significato, sottraendosi alla dinamica dominio-sottomissione anche in forza della tematizzazione concettuale della vulnerabilità come la «soggettività stessa del sog-

[35] Cfr. V. Franco, *Care ragazze*, Torino, 2010, per una ricostruzione aggiornata e criticamente densa del tema.
[36] Cfr. A. Loretoni, *Con diverso sguardo. Il genere e la filosofia politica*, Bologna, 2007.
[37] L. Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, Milano, 1975.

Downloaded from https://teseo.unitn.it/biolaw ISSN 2284-4503

getto», per ricorrere al lessico lévinasiano[38]. La dipendenza reciproca cancella lo stigma della minorità, la declinazione plurale dei soggetti e dei percorsi di soggettivazione aperti ai tanti rinvianti nell'ombra da schemi sessuali e forme imposte alla famiglia, assurgono a valori epistemici e forze genealogiche di rinnovata umanità. In questa trasformazione, la crisi della famiglia non ne sancisce la fine, ma segna il tramonto della necessità intrinseca alle forme che essa ha assunto nel tempo. Il legame si fa pratica viva, alimentata da libertà e responsabilità. In ultima analisi, l'irruzione del "soggetto imprevisto" e la sua presa di parola trasformano radicalmente le premesse stesse della convivenza.

5. Dalla necessità alla relazione: forme contemporanee del legame familiare tra libertà, cura, diritto

5.1. Michela Murgia e Chiara Saraceno: famiglia *queer* e "fare famiglia"

Nell'orizzonte ridefinito dalle teorie e dalle prassi femministe, il pensiero della famiglia si sposta dal registro della necessità a quello della libertà e della relazionalità come dimensione identitaria dell'umano. In questa trasformazione si collocano la scrittura letteraria e la saggistica di Michela Murgia, che interviene sulla genealogia della filiazione sottraendola alla centralità del sangue e alla presunta evidenza della parentela biologica, per ricollocarla nello spazio della relazione istituita. Attraverso la figura dei «figli d'anima» Murgia recupera una tradizione culturale sarda e la rielabora come categoria teorica: la parentela non è ciò che si eredita, ma ciò che si costituisce in un atto di riconoscimento reciproco. La filiazione viene così sottratta alla necessità biologica e ricondotta a una dimensione etica di decisione e responsabilità. Come scrive l'autrice, i figli d'anima sono «bambini generati due volte, dalla vita e dalla volontà»[39]: una seconda generazione che non replica la prima, ma la trasforma in legame assunto e mantenuto. La famiglia non coincide più con un'unità chiusa fondata sulla discendenza: generata dalla decisione di restare all'interno di una rete di obbligazioni affettive essa si configura come una forma relazionale aperta, istituita e rinnovata nel tempo attraverso amore elettivo, pratiche di cura e responsabilità condivisa. In questo quadro, nelle pagine e negli interventi pubblici di Michela Murgia, prende forma la narrazione e la concettualizzazione della famiglia *queer*, nella quale il termine "queer" non indica tanto una collocazione identitaria, quanto un principio di decostruzione delle forme normative del legame e l'apertura di possibilità nuove di «fare famiglia». La famiglia *queer* mette in crisi l'idea di esclusività, linearità genealogica ed eteronormatività, mostrando come i legami possano essere plurali, non gerarchici e non fondati su un modello unico. Questa configurazione assume una particolare densità nella riflessione di Murgia sull'esperienza della malattia e della morte. Nella narrazione della propria malattia mortale – mai occultata, ma portata per scelta etica e politica sulla scena pubblica – la sua famiglia *queer* non appare come costruzione teorica. Essa è piuttosto concreto vissuto relazionale: una rete di affetti scelti – amici, legami non istituzionali, presenze non riconosciute giuridicamente come i figli elettivi – che infine assume la funzione di struttura reale di cura della vita a cui appartengono malattia e morte. È proprio nell'esposizione della vulnerabilità, di cui la fragilità fisica è un tassello, che si rende visibile il carattere della famiglia: ciò che conta non è la forma giuridica del legame familiare, ma la capacità di so-

[38] «La soggettività del soggetto è la vulnerabilità»: E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano,1983, 63.
[39] M. MURGIA, *Accabadora*, Torino, 2009, 87.

Downloaded from https://teseo.unitn.it/biolaw ISSN 2284-4503

stenere l'esistenza dell'altro nella sua nudità di fronte alla perdita. La famiglia *queer*, in questo senso, non sostituisce un modello normativo con un altro, ma ne incrina il principio stesso di chiusura. Essa emerge così come spazio in cui la differenza – di genere, di sessualità e di forme di vita – non è più ciò che deve essere ricondotto a unità, ma ciò che costituisce la condizione stessa della relazione. Se in Michela Murgia la famiglia si configura come costruzione relazionale fondata su legami elettivi, pratiche di cura e responsabilità condivisa, nella riflessione di Chiara Saraceno questa trasformazione assume la forma di un processo sociale più ampio, che riguarda il modo stesso in cui il "fare famiglia" si costituisce, si riconosce e chiede legittimazione. In entrambi i casi, la famiglia non è un dato né un modello naturale, ma un insieme di relazioni che si producono nel tempo e nelle pratiche entro coordinate storiche e sociali determinate. Con il rigore della scienziata sociale, Saraceno mette a fuoco i tratti del "fare famiglia"[40] come processo di costruzione e riconoscimento che chiede legittimazione dei modi in cui si realizza. La famiglia non è un dato né un modello, ma un processo: non precede le relazioni, ma si costituisce attraverso affetti, pratiche di cura, responsabilità e interdipendenza, entro un contesto storico e sociale le cui coordinate, esplicite e implicite, devono essere comprese. Essa si sottrae a ogni schema rigido di funzionamento e a categorie inerti rispetto al divenire delle vite e delle storie.

5.2. L'amore come soglia del diritto: Stefano Rodotà e la risignificazione del legame familiare

A questo punto del percorso, in cui la famiglia si è progressivamente delineata non come dato originario ma come pratica relazionale, sociale e affettiva, esposta alla contingenza e alla libertà, l'analisi incontra una soglia ulteriore che esige «spigolatura»: quella relativa al diritto. In questa direzione è imprescindibile la riflessione di Stefano Rodotà, che ci indirizza verso la composizione delle diverse linee emerse ragionando delle relazioni elettive (Murgia) e della prospettiva del "fare famiglia" in quanto processo sociale (Saraceno). In opere come *La vita e le regole e Diritto d'amore*[41], Rodotà mette in questione l'idea del diritto come sistema chiuso di norme destinate a disciplinare la vita, attraverso una pretesa di appropriazione che ne conferma la vocazione sovrana. La prospettiva si rovescia: non è la vita a dover essere ricondotta entro forme giuridiche predefinite, ma è il diritto a dover trovare linguaggi e categorie capaci di nominare l'esistenza nelle sue trasformazioni. In tal senso, il diritto non fonda i legami né li legittima a partire da un modello, ma è chiamato a riconoscerli nella loro esistenza concreta, dove si costituiscono come pratiche di amore, cura, responsabilità e affidamento reciproco. Il riferimento al *diritto d'amore*, «diritto di libertà e non esito di concessione»[42], segnala uno spostamento teorico preciso: l'apertura del diritto a una diversa considerazione delle relazioni affettive, della vulnerabilità, della rete di dipendenze reciproche che ridisegnano il volto dell'umano. Ne deriva anche la necessità di prendere atto delle modalità storiche attraverso cui il diritto ha cercato di esercitare una forma di sovranità

[40]Cfr. C. SARACENO, *Coppie e famiglie. Non è questione di natura*, Milano, 2012; EAD., *L'equivoco della famiglia*, Roma-Bari, 2017; EAD., *La famiglia naturale non esiste*, Roma-Bari, 2025.

[41]S. RODOTÀ, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Milano, 2006; ID., *Diritto d'amore*, Roma-Bari, 2015.

[42]S. RODOTÀ, *Diritto d'amore*, cit., 110; inoltre, il «diritto d'amore» si rivela nella tessitura concettuale di Rodotà come espressione del «più proprio del diritto e di ciò che il diritto non deve essere, non può pretendere di essere. La sua specialità, il non essere un diritto tra gli altri, consiste nel produrre un legame immediato tra diritto e vita, tra progetto e realizzazione, dunque fondato sulle persone che decidono di riconoscerlo. Non è il diritto che riconosce il matrimonio, si potrebbe dire, sono piuttosto le persone che, grazie al diritto d'amore, riconoscono il diritto. Un processo di riconoscimento più profondo di qualsiasi formalismo», *ivi*, 122.

Downloaded from https://teseo.unitn.it/biolaw ISSN 2284-4503

sull'amore negandone la pluralità delle espressioni. La richiesta esigente rivolta al diritto è che esso funzioni non più come dispositivo di selezione tra forme legittime e illegittime di famiglia, ma come spazio in cui le relazioni possono trovare protezione nella loro pluralità. Non si tratta di moltiplicare le categorie, ma di modificare lo sguardo: ciò che merita tutela non è la conformità a un modello, bensì la qualità relazionale dei legami e la loro capacità di sostenere la vita nel suo movimento incessante[43] e nella sua vulnerabilità. Per Rodotà, il diritto deve misurarsi con l'esistenza concreta delle persone, guardando alla famiglia come a un campo di relazioni da riconoscere piuttosto che come a un'istituzione cristallizzata. Proprio in questa aderenza al vissuto, il diritto può finalmente trovare la forza di farsi parola capace di accompagnare la vita senza imporle una forma definitiva.

6. Conclusioni

La genealogia qui ricostruita mostra che la famiglia non è mai stata una forma naturale, stabile o originaria, ma il luogo in cui l'Occidente ha cercato di dare forma a una tensione irrisolta tra necessità del legame e libertà della relazione. Ciò che appare come istituzione solida si rivela una costruzione storica mobile, continuamente riarticolata tra diritto, morale, teologia, economia e pratiche di vita. Nella lunga durata premoderna, da Aristotele a Tommaso d'Aquino, la famiglia si definisce come ordinamento della vita in un sistema finalistico e gerarchico, in cui la necessità assume via via la forma della natura creata, orientata dalla provvidenza e sorretta dalla legalità del diritto naturale. La modernità riformula tale l'assetto: in John Locke, che abbatte il patriarcalismo politico, essa resta attraversata da una dissimmetria originaria, rimossa dal discorso; in Immanuel Kant il legame si formalizza come contratto giuridico che neutralizza la tensione del desiderio, ponendosi al contempo come garanzia della dignità; in Georg Wilhelm Friedrich Hegel diventa eticità, ma al prezzo della stabilizzazione delle differenze sessuate. Con Karl Marx e Friedrich Engels, infine, ciò che era stato pensato come natura o ragione viene ricondotto alla sua base materiale: la famiglia emerge come dispositivo di riproduzione della vita sociale e delle sue condizioni storiche. È tuttavia a partire da questa storicizzazione radicale che si apre una frattura decisiva. La riduzione del legame alla sua funzione produttiva e riproduttiva non esaurisce la complessità delle relazioni, ma lascia emergere ciò che tale modello non riesce a contenere: le differenze, le vulnerabilità, le asimmetrie che attraversano i soggetti. In questo margine di irriducibilità si colloca l'elaborazione femminista, che mette in questione le categorie stesse attraverso cui il legame è stato pensato. Da tale punto di rottura prende forma la contemporaneità, in cui la famiglia non viene né dissolta né restaurata, ma progressivamente ricomposta come campo di pratiche significate da affetti, da opzioni, da decisioni di soggetti molteplici, «soggetti incarnati», sessuati, esposti alla vita e alla morte, alla propria biografia e alla storia come tale. Nella riflessione di Michela Murgia, la famiglia si configura come un luogo di amore elettivo che non si lascia perimetrare; un amore che, attraverso una creatività etica propria, intreccia nessi tra libertà e cura, rivelandosi capace di azzerare i pregiudizi e di proporre, al loro posto, possibilità di vita condivisa. In definitiva la famiglia *queer* emerge non come modello alternativo, ma come esposizione radicale della relazione alla vulnerabilità, resa evidente anche nell'esperienza della malattia e della morte. In Chiara Saraceno la distinzione tra "essere" e "fare famiglia" dissolve ogni essenzialismo resi-

[43] S. RODOTÀ sceglie significativamente come esergo del già citato *La vita e le regole* le parole di M. DE MONTAIGNE, *Essais*, livre III, chap. III, «De trois commerces» (1588): «la vie est un mouvement inégal, irrégulier et multiforme».

Downloaded from https://teseo.unitn.it/biolaw ISSN 2284-4503

duo, mostrando la famiglia come pratica quotidiana di responsabilità e interdipendenza. In Stefano Rodotà, infine, il diritto, misurandosi con la vita, l'amore e i legami, è chiamato a una trasformazione: non più dispositivo di normalizzazione, ma tentativo di formulare un «diritto d'amore» che riconosca senso e valore alla molteplicità di istanze che spingono a costruire famiglie che esigono legittimazione. In questa prospettiva, il punto decisivo non è la semplice pluralizzazione delle forme familiari, ma il venir meno della collocazione della famiglia in un ordine che esclude tante, troppe istanze dell'umano. Ciò che si incrina non è la famiglia, ma la pretesa che una delle sue configurazioni storiche sia forma originaria e vincolante. Al suo posto emerge una struttura relazionale esposta, in tensione tra istituzione e scelta, tra durata e reversibilità, tra norma e cura. La famiglia appare così come il luogo in cui la modernità ha tentato di stabilizzare ciò che non può esserlo definitivamente: il legame tra esseri umani che genera famiglia, getta ponti tra solitudini e realizza vita. Ed è proprio in questa instabilità, e non al di fuori di essa, che si apre la possibilità di una sua nuova intelligibilità. Se una sintesi è possibile, essa non assume la forma di una chiusura, ma di una soglia: la famiglia non è né destino né semplice costruzione volontaria, ma il nome storico di una relazione che eccede, come la vita stessa, ogni sua definizione. È in questa eccedenza che si misura la posta in gioco teorica dell'intero lavoro: pensare il legame non come struttura che precede la vita, ma come forma sempre incompiuta della sua esposizione.

Downloaded from
https://teseo.unitn.it/biolaw
ISSN 2284-4503