

Roma, 26 settembre 2023, ore 15

IV "Jornadas" italo-argentine di topica e filosofia del diritto

La famiglia come organismo storico.

Il problema della fondazione metafisica di una concezione neo-istituzionale della famiglia

Emanuele Bilotti, Ordinario di diritto privato nell'Università Europea di Roma

La fondazione *metafisica* – o, se si preferisce, *l'ontologia* – della famiglia può sembrare un tema astratto, lontano dalla concretezza della vita. E, soprattutto, di nessun interesse per il giurista. Tuttavia, se dobbiamo riconoscere l'unità del sapere, e dunque il carattere *transdisciplinare* di ogni autentico impegno scientifico, dobbiamo ammettere che anche la ricerca giuridica possa suscitare interrogativi sulla *realtà degli enti* che ne costituiscono l'oggetto.

Ciò non vuol dire evidentemente che il giurista debba farsi filosofo, ma più semplicemente che anch'egli sia legittimato a rivolgere al filosofo domande emergenti dalla sua ricerca, che debba poterne ascoltare le risposte e lasciarsi quindi ulteriormente provocare da esse, riavviando così l'interrogazione e il dialogo.

È solo questa, allora, la finalità della breve riflessione che ci si propone di svolgere: evidenziare come il problema dell'*essere della famiglia* possa porsi anche nell'approfondimento di questioni di specifico interesse per il giurista, passare in rassegna le risposte della filosofia – certo, per quanto è possibile in questa sede... – e riproporre infine l'interrogativo sulla loro credibilità.

La ricerca del giurista potrà così guadagnare una nuova consapevolezza. Il filosofo, invece, potrà almeno trovare un'ulteriore conferma del carattere fondativo del proprio sapere. E magari anche qualche spunto per ulteriori approfondimenti.

In ogni caso, certe riflessioni danno concretezza all'ideale autenticamente "universitario" per cui la conoscenza sull'uomo e sul mondo può davvero progredire solo se le singole discipline, senza rinunciare ciascuna al proprio statuto metodologico, sono disposte ad interrogarsi e a contaminarsi reciprocamente.

\* \* \*

Nella prospettiva appena indicata può essere utile muovere da una delle questioni oggi più dibattute tra gli studiosi del diritto della famiglia anche al di là dei confini nazionali: come realizzare una giusta *compensazione dei sacrifici per la famiglia* quando il matrimonio si scioglie per il venir meno, in maniera irreversibile e definitiva, della comunione materiale e spirituale di vita dei coniugi.

Al riguardo un autorevole Studioso italiano del diritto della famiglia ha affermato che il principio dell'eguaglianza morale e giuridica dei coniugi esige che i coniugi stessi "escano" dal matrimonio in condizioni patrimoniali e reddituali equilibrate e coerenti con le loro comuni scelte di vita, tenuto conto delle capacità – anche potenziali – rispettivamente godute all'inizio del rapporto.

A seguito del fallimento del progetto di vita in comune non dovrebbero perciò diventare irrilevanti le scelte concordate in ordine all'organizzazione della vita familiare nel corso del suo svolgimento. E ciò, in particolar modo, laddove quelle scelte si siano tradotte in sacrifici per la famiglia. E cioè laddove abbiano compromesso la capacità di reddito e l'incremento del patrimonio di un coniuge. Certi sacrifici esigerebbero allora una giusta compensazione al momento del divorzio.

Ebbene, il *regime legale perequativo*, previsto nei diversi ordinamenti di *civil law* ora nella forma della comunione degli acquisti ora nella forma della partecipazione negli acquisti, è appunto deputato a svolgere anche l'indicata funzione compensativa. Un simile risultato si realizza tuttavia in una maniera forfettaria, *senza che sia necessaria una traduzione in termini monetari dei sacrifici per la famiglia*.

Senonché, nei diversi ordinamenti, il regime legale perequativo si caratterizza sempre come soluzione di *opt-out*. Del resto, come ha chiarito anche la Corte Federale tedesca in un'importante decisione del 2004, l'adempimento del dovere reciproco di solidarietà che nasce dal matrimonio non esige anche una condivisione patrimoniale. La responsabilità di ciascun coniuge per l'altro si concretizza piuttosto a fronte di concreti e attuali bisogni assistenziali.

Non è necessario, in altri termini, che la comunione di vita dei coniugi si traduca anche in una comunione patrimoniale. Nel quadro di un inderogabile impegno comune di solidarietà ai coniugi è dunque riconosciuta una libertà assai ampia anche con riferimento alla concreta conformazione dei reciproci obblighi contributivi: una libertà che può dar luogo ai più svariati assetti familiari.

Inoltre, non sempre la disattivazione del regime legale da parte dei coniugi (o dei nubendi) è subordinata al rispetto di limiti procedurali e/o sostanziali particolarmente rigorosi.

Il caso italiano è, da questo punto di vista, particolarmente significativo. Infatti, non solo fa difetto qualsiasi limite sostanziale alla derogabilità del regime di comunione, ma l'art. 162, co. 2, cod. civ. dispone pure che «la scelta del regime di separazione può anche essere dichiarata nell'atto di celebrazione del matrimonio», senza dunque che si debba far ricorso ad un atto notarile *ad hoc*. Ed è noto che anche una simile situazione normativa ha favorito una vera e propria "fuga" nel regime di separazione da parte dei coniugi italiani.

Di conseguenza, almeno nell'ordinamento italiano, in cui è tuttora preclusa la possibilità di stipulare accordi in deroga alla disciplina del mantenimento dell'ex coniuge

svantaggiato, il c.d. assegno di divorzio rimane l'unico rimedio al quale affidare inderogabilmente anche la realizzazione di un'istanza compensativa.

È quel che ha riconosciuto, in fondo, anche la Suprema Corte a partire da un'importante decisione a sezioni unite del 2018, che ha ritenuto la natura anche compensativa – e non più solo assistenziale – dell'assegno di divorzio.

In tal modo, però, come è stato detto efficacemente, al giudice è stato anche affidato «l'impervio compito di tradurre nel linguaggio della corresponsività quanto i coniugi hanno dato e fatto durante la vita comune nello spirito della gratuità».

Certo non si tratta ancora di una “traduzione” diretta, giacché si realizza pur sempre attraverso la determinazione di un assegno di mantenimento. Non vi è dubbio però che la logica della monetizzazione finisce in qualche modo per investire anche i sacrifici per la famiglia. E che certe espressioni degli interpreti più avveduti attestino una qualche esitazione al riguardo.

\* \* \*

Anche in Germania, dove ad essere derogabile non è solo il regime legale perequativo ma anche la disciplina del mantenimento, la giurisprudenza è pervenuta da tempo a una soluzione sostanzialmente analoga a quella italiana, in particolare mediante l'elaborazione di penetranti forme di “correzione” giudiziale degli accordi dei coniugi (o dei nubendi) volti a disattivare gli effetti patrimoniali del divorzio.

E ciò sia nel caso di accordi che siano il prodotto di un palese squilibrio di potere contrattuale – si pensi al caso della donna incinta che abbia consentito alla disattivazione di tutte le tutele patrimoniali conseguenti al divorzio pur di contrarre matrimonio col padre del nascituro – sia nel caso in cui, col passare del tempo, l'organizzazione concreta della vita coniugale abbia subito una trasformazione così significativa da non essere più coerente con il progetto di vita in considerazione del quale era stato stipulato l'accordo derogatorio – si pensi al coniuge che sia costretto ad abbandonare la propria attività lavorativa per far fronte ad esigenze familiari sopravvenute, ma non imprevedibili.

In particolare, a partire da una nota decisione della Corte federale del 2004, i giudici tedeschi hanno identificato un “nucleo” intangibile degli effetti patrimoniali del divorzio – il c.d. *Kernbereich des Scheidungsfolgenrechts* – rappresentato dal mantenimento dovuto per la cura della prole comune; un “nucleo” a ridosso del quale vengono poi collocate le pretese di mantenimento per malattia o età avanzata dell'avente diritto e quelle volte a garantire l'eguale ripartizione dei trattamenti pensionistici.

In questi casi attraverso il mantenimento si realizzerebbe anche l'istanza compensativa: il legislatore ha previsto infatti che l'entità del mantenimento deve essere tanto più prossima allo *standard* di vita coniugale quanto più lungo è stato il matrimonio e quanto più diseguale è stata in esso la ripartizione tra i coniugi dei carichi familiari con conseguente pregiudizio per la capacità reddituale e patrimoniale di uno di essi.

Una parte della dottrina tedesca ha tuttavia ritenuto di poter andare anche oltre questo risultato, arrivando a sostenere che, in caso di disattivazione del regime legale perequativo, l'istanza propriamente compensativa può realizzarsi anche a prescindere dal mantenimento, attraverso una "correzione" giudiziale dell'accordo derogatorio che imponga direttamente a un ex coniuge il pagamento all'altro di una somma di denaro a titolo di compensazione per i sacrifici per la famiglia.

Questa soluzione, peraltro, sembra anche aver trovato accoglimento nel testo dei *Principles of European Family Law Regarding Property Relations Between Spouses* elaborati dalla *Commission on European Family Law* e pubblicati ormai una decina di anni fa. Nè sembra molto distante da certi approdi anche quella parte della dottrina italiana che ipotizza – non solo *de iure condendo* – una provvidenza con funzione compensativa preminente e finanche esclusiva, e dunque spettante anche in assenza di esigenze assistenziali.

Ora, ciò che appare estremamente significativo per il discorso che s'intende svolgere in questa sede è che gli stessi interpreti tedeschi che hanno elaborato la proposta di una "correzione" giudiziale degli accordi derogatori del regime legale attraverso la compensazione *diretta* dei sacrifici per la famiglia non mancano poi di esprimere delle perplessità proprio con riferimento a questa soluzione.

E ciò non solo e non tanto per l'indubbia difficoltà di tradurre in termini monetari i sacrifici per la famiglia. Il "disagio" – affermano questi interpreti – è più radicale. E nasce – dicono – per il fatto stesso della "commercializzazione" dei sacrifici per la famiglia.

Sembra doversi registrare, in altri termini, una presa di distanza della coscienza dell'interprete di fronte alla penetrazione anche nell'intimità della comunità familiare di logiche tipicamente utilitaristiche: un estremo sussulto di fronte a una prospettiva in cui, nella prassi ancor prima che nella sua traduzione giuridica, il denaro diviene *medium* di ogni relazione sociale, finanche di quella coniugale.

\* \* \*

Un simile dato è davvero sorprendente e può servire da stimolo alla presente riflessione.

A ben vedere, infatti, l'idea che si possa "uscire" dal matrimonio come da una qualsiasi altra iniziativa collettiva, pretendendo, per così dire, la liquidazione della propria "quota", non sembra affatto in contraddizione col processo in atto di deistituzionalizzazione e di privatizzazione delle relazioni giuridiche familiari.

In effetti, l'idea che anche il *bene della famiglia* – ciò che i coniugi hanno dato e fatto nell'adempimento dei propri obblighi reciproci di collaborazione nell'interesse della famiglia e di contribuzione ai suoi bisogni – sia un *quid* ponderabile, traducibile in denaro e perciò anche *divisibile* sembra del tutto coerente con l'assimilazione della comunità familiare a una qualsiasi associazione volontaria: un gruppo che, come diceva Christian Thomasius, persegue i suoi fini "solo pacto et amicitia, citra imperium", ancor meno di

un rapporto contrattuale, dato che, se il divorzio diviene un fatto puramente potestativo, il vincolo coniugale non ha neppure la “forza di legge” del contratto.

La “società naturale fondata sul matrimonio”, di cui parla l’art. 29 della Costituzione italiana, si confonde così tra le altre “formazioni sociali” in cui pure la personalità del singolo “si svolge”, come recita l’art. 2 Cost., ma senza vincolo di subordinazione al gruppo. È chiaro però che, in questa prospettiva, il bene della famiglia non può più essere inteso come bene “intrinseco” – e dunque proprio – della famiglia. È solo la somma degli interessi individuali dei suoi membri: una metafora, l’“idolo vano” di cui parlava Cesare Beccaria. Ed è perciò bene essenzialmente divisibile, del quale è senz’altro concepibile – e ormai anche socialmente concepita – la conversione in un equivalente monetario.

Del resto, l’indicata istanza compensativa dei sacrifici per la famiglia non sembra estranea alla coscienza collettiva. La contraddizione rispetto alla pretesa garanzia di piena disponibilità di qualsiasi vincolo personale è solo apparente. A ben vedere, infatti, il principio illuministico della ricerca della felicità individuale non può tollerare che la libertà abbia un costo. Deve dunque essere possibile non solo la liberazione da qualsiasi vincolo personale, ma anche il conseguimento, insieme a quella liberazione, della liquidazione della propria quota nell’iniziativa comune ormai naufragata.

\* \* \*

Sembra da escludere, d’altra parte, che i vincoli familiari possano imporsi alla persona. E ciò, a quanto pare, anche al di fuori di una prospettiva culturale propriamente individualista come quella che promuove l’indicato processo di deistituzionalizzazione. Come si vedrà, infatti, anche autori che riaffermano la forza istituzionale della famiglia in una prospettiva personalista ritengono che debba comunque porsi un limite alla garanzia di stabilità del vincolo coniugale.

Il punto è della massima importanza e merita di essere adeguatamente chiarito. Ma è proprio al fine di una più consapevole e corretta impostazione di un simile problema che la riflessione metafisica appare necessaria.

In effetti, se si muove dal presupposto che l’unica sostanza è l’essere individuale, allora è evidente che nessun vincolo personale, nessuna relazione tra persone può avere sostanza. Certi vincoli devono piuttosto essere riconosciuti come accidenti. La sostanzializzazione della relazione tra persone, d’altra parte, farebbe fatalmente degradare queste ultime da “sostanza individuale di natura razionale” – quali sono secondo la nota definizione di Boezio – a “momento” nel processo storico di una realtà sostanziale che le trascende e nella quale sono destinate ad essere assorbite, e dunque a perdersi.

L’approccio metafisico sembra imporre, insomma, un *aut aut* ineludibile.

O si preserva, con San Tommaso e, più in generale, con la metafisica realistica classica, il principio per cui *in natura* non sussistono che individui concreti (“*nihil autem subsistit nisi individuum in genere substantiae*”), sicché la relazione tra di essi non può che essere annoverata tra gli accidenti (“*nulla relatio est substantia*”), dovendosi escludere categoricamente un suo statuto personale (“*nomen persona non significat relationem, sed aliquid absolutum*”). Oppure, con Hegel e, più in generale, con le diverse impostazioni filosofiche storicistiche, si accede all’idea secondo cui *nella storia* il concreto cede il posto alla sintesi dello spirito assoluto attraverso l’assorbimento in enti collettivi sempre più comprensivi con conseguente riduzione degli individui ad accidenti dell’unica sostanza.

In realtà, com’è evidente e come la storia ha tragicamente dimostrato, la sola soluzione compatibile con la garanzia del valore finale della persona è quella realistica per cui la persona, per quanto immersa nel tempo, non è un momento di un divenire assoluto e necessario. Non rimane in balia del processo storico, ma lo domina.

Nella prospettiva realistica storia e società non possono esistere altrimenti che come accidenti. E così anche tutto ciò che gli uomini costruiscono insieme nella storia, a cominciare proprio dalla famiglia. Queste realtà non sono altro che operazioni del soggetto personale, che è l’unico agente storico: espressioni del dinamismo proprio del suo essere sostanziale, perfezioni accidentali, che sviluppano potenzialità già iscritte nella sua natura, senza aggiungere né togliere nulla alla sua essenza immutabile.

\* \* \*

Ciò posto bisogna però chiedersi se certe premesse elementari della metafisica realistica classica, che certamente consentono di preservare il valore sovrautilitaristico della persona, rendono pure ineludibile l’esito della deistituzionalizzazione e della privatizzazione delle relazioni familiari. O se l’idea di un bene intrinseco della famiglia – un bene indivisibile e destinato a imporsi alla volontà dei suoi componenti – non possa e non debba comunque essere salvaguardata anche nel rispetto di quelle premesse.

Nel primo caso sarebbe invero difficilmente comprensibile il disagio degli interpreti di fronte alla prospettiva di un’immediata e integrale traduzione in denaro dei sacrifici per la famiglia. Quel disagio non potrebbe essere spiegato altrimenti che come una mera reazione idiosincratca. E non come un estremo sussulto di coscienza determinato dalla percezione di un *dato di realtà*: un dato per il momento non meglio identificato, ma che contraddice l’idea di un bene della famiglia ponderabile e divisibile.

Si tratta di capire, insomma, se quel disagio possa essere spiegato razionalmente. E dunque se esista davvero e in cosa consista quel dato di realtà che, ferma l’impossibilità di riconoscere la famiglia come ente sostanziale nel rispetto della norma personalista, neppure consente però di assecondare un modello “liquido” di relazioni familiari fondato sulla categoria illuministica del diritto alla felicità individuale.

È ben noto invero che, nella cultura giuridica italiana, proprio *in nome della norma personalista*, sulla quale il progetto costituzionale è inequivocabilmente fondato, ha finito per prevalere una *lettura individualista* dell'art. 29 Cost.: una lettura per cui l'unità della famiglia, non potendo essere riconosciuta come realtà sostanziale, è stata senz'altro intesa come un puro fatto sentimentale e quindi ridotta all'armonia tra i coniugi. E anche in Germania, dove pure matrimonio e famiglia sono oggetto di una speciale protezione costituzionale (art. 6 *Grundgesetz*), si è prodotto un esito interpretativo sostanzialmente analogo.

A quanto pare, insomma, neppure le "Costituzioni del dopo Auschwitz", che non intendevano certo confondere la famiglia tra le aggregazioni volontarie, hanno potuto opporre un argine alla deistituzionalizzazione. E ciò proprio in virtù del riferimento alla *Grundnorm* personalista. È in suo nome che si è giustificato il ribaltamento del tradizionale rapporto di subordinazione dell'individuo alla famiglia.

\* \* \*

In realtà, almeno tra gli interpreti italiani non è mancato anche chi, autorevolmente, ha osservato come proprio il riferimento all'art. 2 Cost. non dovrebbe affatto ostacolare, ma anzi dovrebbe imporre la corretta comprensione del bene della famiglia come bene intrinseco, senza che si debba perciò cadere in una logica autoritaria.

Il limite della solidarietà che l'art. 2 Cost. pone all'esercizio dei diritti individuali significa infatti la presa d'atto che nei contesti comunitari che si danno come esito naturale del dinamismo umano, e dunque anzitutto in famiglia, la partecipazione al gruppo è condizione imprescindibile per la realizzazione degli interessi di ciascuno dei suoi componenti. In certe aggregazioni il bene del singolo non può dunque comprendersi secondo logiche commutative, ma si identifica senz'altro nell'esistenza stessa del gruppo.

Proprio l'esistenza del gruppo si atteggia allora, a sua volta, come bene autenticamente comune. E perciò come bene intrinseco del gruppo: un bene del quale tutti i componenti del gruppo godono indivisibilmente, senza che nessuno possa pretenderne, neppure in parte, l'esclusiva titolarità, sicché il gruppo stesso è riconoscibile come una vera *comunione di persone*.

Ora, questo dato di realtà – e cioè l'esistenza di aggregazioni spontanee di persone in cui il bene di ciascuno è nell'esistenza del gruppo, che è perciò bene intrinseco del gruppo – non è per nulla ignorato anche dalla metafisica classica. Sembra infatti essere colto opportunamente laddove si chiarisce che anche un ente privo di unità sostanziale può nondimeno esibire una c.d. *unità di ordine*: un'unità in forza della quale si giustifica la prevalenza delle esigenze del gruppo su quelle dei suoi componenti, senza però che questi perdano la propria individualità. E ciò appunto perché il bene di tutti coincide col bene di ciascuno.

Più precisamente, in un'unità di ordine, a differenza che nell'ente sostanziale, la singola parte non esiste a profitto del tutto, non degrada ad accidente dell'unica sostanza.

Continua piuttosto ad esistere per sé. La parte è essa stessa un tutto – “*est quodammodo omnia*” dice San Tommaso – e conserva perciò una propria operatività distinta dall’operatività del tutto in cui è inserita. Il valore finale della persona umana è così senz’altro garantito. Ma l’unità di ordine si differenzia anche dal semplice ente accidentale. E ciò perché la coincidenza del bene dei singoli col bene intrinseco del gruppo – l’unità di ordine, appunto – comporta la subordinazione dei primi al secondo. E giustifica, perciò, la forza istituzionale del gruppo.

Ora, è appunto di fronte a questo dato di realtà – *l’unità di ordine che si dà pur senza unità di sostanza*: un’unità che non assorbe in sé la pluralità delle persone – che un ordinamento fondato sulla norma personalista è tenuto, secondo giustizia, a garantire la stabilità del gruppo.

E ciò avviene sia sottraendo le relazioni tra i componenti del gruppo alla libera disponibilità degli stessi sia specificandone il contenuto in doveri reciproci di fedeltà, di assistenza morale e materiale, di collaborazione nell’interesse del gruppo e di contribuzione ai suoi bisogni. E dunque, in sintesi, qualificando certe relazioni secondo la forma dello *status*, che è appunto la peculiare figura giuridica che traduce *il dono di sé in totalità personale* di cui si sostanziano le relazioni familiari che si danno come unità di ordine.

È questo, in fondo, il significato della formula costituzionale: “La Repubblica riconosce i diritti della famiglia come società naturale fondata sul matrimonio”. Questa formula significa appunto che l’ordinamento riconosce la famiglia come gruppo del quale garantire la stabilità, senza che possa per questo dirsi compromesso il libero svolgimento della personalità di ciascuno dei suoi componenti. Anzi, proprio in vista di questo obiettivo, dato che, come si è detto, il bene di ciascuno è l’esistenza stessa del gruppo.

Il che significa, in altri termini, che la forza istituzionale della famiglia, che trova fondamento metafisico in un’unità di ordine che si dà pur senza unità di sostanza, è garantita dall’ordinamento *in ragione – e non a dispetto – del valore finale della persona*.

\* \* \*

Ora, però, quando si dice che l’unità della famiglia deve intendersi come unità di ordine che si dà pur senza unità di sostanza, e perciò come un’unità che si realizza nella storia, ma che è comunque in grado di garantire la realtà naturale della soggettività personale, si fa appello ad un pensiero metafisico che deve essere in grado di cogliere insieme la realtà della natura e quella della storia, senza cadere né nel naturalismo, che riduce il problema della storia all’agire etico dei singoli e perde completamente di vista la realtà degli organismi storici, né, all’opposto, nello storicismo, che assorbe interamente in questi organismi le esistenze individuali.

Da un simile pensiero metafisico, in effetti, anche il giurista si aspetta un chiarimento decisivo sulla realtà dell’unità di ordine: se e come sia pensabile, in altri termini, un’unità che, pur non essendo sostanza, sia nondimeno riconoscibile come dato di realtà, come

essere e non solo come dover essere. E dunque, in definitiva, se esista un ordine di realtà ulteriore e diverso rispetto a quello della sostanza.

La questione non è evidentemente solo teorica. Infatti, se l'unità di ordine non si dà come realtà, ma esiste solo come un ideale, la cui realizzazione è rimessa all'agire eticamente orientato dei singoli, allora deve senz'altro riconoscersi la correttezza dell'argomentazione di chi, pur affermando la forza istituzionale della famiglia, ritiene però che «poiché... la famiglia esiste per l'uomo, ...la salvaguardia della stabilità familiare... non può esplicarsi oltre il limite superato il quale la protezione di un vincolo, privato in fatto di ciò che ne costituisce la *ratio essendi*, determini un sacrificio della personalità dei coniugi non giustificabile né in sé, né alla luce delle concorrenti esigenze della famiglia in quanto tale».

Se si nega l'unità di ordine come dato di realtà, si deve pure convenire, insomma, che «il divorzio-rimedio [è] strumento attraverso cui si inverte il principio personalistico nella famiglia». E perciò che «la natura istituzionale del matrimonio... non discrimina tra un matrimonio indissolubile e un matrimonio dissolubile», ma, «in primo luogo, tra un matrimonio perpetuo e un matrimonio a termine o di prova» e, «in secondo luogo, ... – nell'ambito di un matrimonio perpetuo – tra un matrimonio dissolubile per l'impossibilità di farne perdurare l'elemento essenziale della comunione di vita ed un matrimonio dissolubile per semplice recesso penitenziale del coniuge... o addirittura per recesso liberatorio dal vincolo».

In termini ancora diversi e più sbrigativi: se l'unità di ordine è solo un precetto deontico, allora non solo il matrimonio può essere dissolubile, ma deve anche esserlo. E ciò perché se la stabilità del matrimonio è compatibile con la norma personalista, la sua indissolubilità si pone invece in insanabile contrasto con essa. L'indissolubilità non sembra infatti giustificabile altrimenti che per esigenze estrinseche di coesione sociale. E dunque solo nella logica propria dell'istituzione autoritaria: quella logica per cui, in termini metafisici, l'unità di ordine è senz'altro unità di sostanza.

Ma con ciò sembra pure perdere credibilità la praticabilità di una via media tra l'istituzione autoritaria e l'associazione volontaria. Ancora una volta sembra infatti doversi escludere la possibilità di tenere insieme la garanzia del valore finale della persona umana e la forza istituzionale della famiglia. E il giurista torna a fare appello alla filosofia, reclamando un chiarimento definitivo dell'enigma di un'unità di ordine che si dà pur senza unità di sostanza.

\* \* \*

Una simile difficoltà sembra oggi chiaramente percepita da quella parte del pensiero sociologico – la c.d. sociologia relazionale – che, prendendo le distanze dal dibattito asfittico tra *agency* e *structure* in corso da tempo tra i cultori delle scienze sociali, rifiuta la possibilità di intendere il sociale sia «come un effetto aggregato di una moltitudine di individui che producono un risultato collettivo» sia «come la struttura che sovrasta gli

individui e li fa pensare e agire in un certo modo». Ed oppone a queste visioni contrapposte l'idea che la realtà sociale debba piuttosto essere concepita «come un 'altro' ordine di realtà» che – si dice – «consiste di relazioni».

La relazione non è però intesa come «fatto contingente», che non incide in alcun modo sui soggetti coinvolti, «un va e vieni di scambio tra due persone». È piuttosto riconosciuta come «realtà emergente», «entità dinamica» che sta tra i suoi protagonisti. E dunque come «un'altra cosa... rispetto alle sue componenti»: una cosa «che ha un'esistenza propria, qualità e poteri causali propri, una struttura che viene portata all'esistenza dagli individui e che poi li condiziona».

Tale condizionamento può essere positivo o negativo. Può determinare, come dicono ancora i sociologi della relazione, un "bene relazionale" o un "male relazionale": un'esperienza di autentica emancipazione personale o, al contrario, di umiliante alienazione. Ma il condizionamento prodotto dall'essere in relazione è comunque tale da far ritenere impossibile non solo definire la relazione senza la persona, ma anche la persona senza la relazione, sicché non è vero né «che prima c'è la persona e poi la relazione, né il contrario». È vero piuttosto – per dirla con parole di Joseph Ratzinger, che anche i sociologi della relazione fanno proprie – che «l'uomo è relazione e ha la propria vita e sé stesso solo nel modo della relazione».

Ora, è chiaro che una simile visione "relazionale" dell'individuo e della realtà sociale chiama direttamente in causa il pensiero metafisico. Quella visione ha infatti bisogno di fondarsi su una metafisica capace di concepire anche una "ontologia della relazione" che si ponga in necessaria sinergia con l'ontologia della persona. E dunque una metafisica che sappia riconoscere – e qui si arriva davvero al punto decisivo – sostanza e relazione quali "co-principi originari" dell'essere.

\* \* \*

Benedetto XVI, nella *Caritas in veritate*, richiamando la nota affermazione di San Paolo VI secondo cui «il mondo soffre per mancanza di pensiero», auspicava «un nuovo slancio del pensiero» finalizzato «ad un approfondimento critico e valoriale della categoria della relazione»: «un impegno – così si legge ancora in quell'enciclica – che non può essere svolto dalle sole scienze sociali», ma richiede anche «l'apporto di saperi come la metafisica e la teologia, per cogliere in maniera illuminata la dignità trascendente dell'uomo».

In effetti, sempre nello stesso luogo il Papa teologo chiariva pure che, al fine di elaborare «una visione metafisica della relazione tra persone», «la ragione trova ispirazione e fondamento nella rivelazione cristiana, secondo la quale la comunità degli uomini non assorbe in sé la persona annientandone l'autonomia, come accade nella varie forme di totalitarismo, ma la valorizza ulteriormente, perché il rapporto tra persona e comunità è di un tutto verso un altro tutto».

È chiaro in queste parole il riferimento alla *novità ontologica* rappresentata dalla «scoperta del relativo non accidentale» resa finalmente accessibile attraverso la Rivelazione cristiana: la scoperta cioè di una relazionalità che, come intuirono i Padri cappodoci e come poi Sant'Agostino chiarì in maniera definitiva, in Dio non appartiene all'ordine della sostanza, ma neppure è un semplice accidente, come nella tradizione aristotelica.

E ciò perché l'Essere sussistente è Padre, Figlio e Spirito Santo. È uno e trino. È insieme sostanza e relazione. E come tale – e dunque non solo *per ciò che è in sé*, ma anche *per ciò che fa, per come opera insieme con l'altro* – si riflette anche nella creazione. E specialmente nell'uomo, che è immagine e somiglianza della Trinità divina e che perciò solo *identificandosi interamente* nelle relazioni con gli altri trova la sua perfezione.

È qui allora che trova soluzione l'enigma di un'unità di ordine che, nella dimensione creaturale, si dà ancora senza unità di sostanza, ma che, nella dimensione eterna, trova corrispondenza in una realtà in cui unità di ordine e di sostanza si danno insieme. Per questo, in virtù dell'analogia (che non è semplice metafora), l'unità di ordine non è un mero precetto morale senza fondamento ontologico. Gli stessi sociologi della relazione, del resto, riconoscono la "matrice teologica" della società ed affermano che la realtà paradossale della relazione trova il suo "codice simbolico" proprio nella Trinità divina: in un Essere che è eterno dono di sé all'altro.

Potrebbe essere allora la percezione inconsapevole di questo *dato di realtà*, iscritto in maniera indelebile nella natura della persona umana, a rendere ragione del disagio dell'interprete di fronte alla prospettiva di un'integrale traduzione in denaro anche del bene della famiglia: un disagio che testimonia ancora una volta l'insopprimibile contraddizione tra la realtà e la fede illuminista nella ricerca di una felicità puramente individuale.