

Famiglia, società civile e stato nella storia contemporanea: alcune considerazioni metodologiche*

di Paul Ginsborg

1. *Un campo storiografico ignorato.*

Negli ultimi due decenni, il rapido sviluppo degli studi storici sulla famiglia ha trascurato quasi del tutto la relazione tra famiglia e politica. In occasione del decimo anniversario del «Journal of Family History» nel 1987, Louise Tilly ha pubblicato in un suo articolo una tabella, nella quale si analizzava il contenuto di una serie di articoli sulla famiglia pubblicati in otto riviste storiche (compreso il «Journal of Family History») tra il 1976 e il 1985. Dei 233 articoli sulla famiglia, solo due erano catalogati sotto la voce «politica-istituzioni»¹. La storia della famiglia ha fatto molta strada in un gran numero di aree: nella comprensione delle origini della famiglia moderna, e lanciata dal lavoro innovativo di Philippe Ariès del 1960; nello sviluppo delle tecniche di ricostruzione della famiglia, promosse nel periodo postbellico da Louis Henry e Pierre Goubert e condotte ad un notevole livello dal gruppo di Cambridge, fondato nel 1964; nelle ulteriori elaborazioni critiche e negli sviluppi dei risultati dello stesso gruppo di Cambridge, in particolare riguardo agli studi sul ciclo di vita; nell'area dei rapporti familiari, specialmente nell'analisi della subordinazione storica delle donne

* Sono grato ai miei colleghi del Dipartimento di Storia dell'Università di Firenze per le critiche ed i suggerimenti che mi sono stati offerti in occasione della presentazione di una versione preliminare di questo testo nel nostro seminario «Lavori in corso» del gennaio 1993. Ringrazio anche Susan James e Quentin Skinner per la lettura attenta dell'articolo e per le utili osservazioni critiche. In ogni caso, nessuno dei miei colleghi tanto a Firenze quanto a Cambridge è responsabile per errori e disattenzioni del testo. La traduzione è stata curata da Salvatore Lupo e Francesco Benigno.

¹ L. Tilly, *Women's history and family history: fruitful collaboration or missed connection?*, in «Journal of Family History», 12, 1987, 1-3, tav. 1, p. 305. Gli articoli su «demografia e parentela» erano in totale 101, quelli su «economia della famiglia» 48, quelli su «valori e comportamenti» 38 e infine gli «altri» 44.

all'interno della famiglia; nello studio, infine, dell'interazione tra la famiglia e le grandi trasformazioni socio-economiche, in particolare l'industrializzazione, l'emigrazione, l'urbanizzazione². Comunque, in tutta questa ricchezza di ricerca storica, la connessione tra famiglia e politica è emersa solo marginalmente. La storia delle donne, come Louise Tilly ha mostrato nel medesimo articolo, ha un carattere politico e istituzionale assai più spiccato, ma il suo interesse verso la famiglia è «più tangenziale che centrale»³. Pertanto, non c'è stata alcuna riflessione sistematica degli storici sulla famiglia come soggetto politico, nessun tentativo di approntare una metodologia per connettere lo studio della famiglia allo studio della storia politica, nessuna analisi – per usare le parole di Susan Moller Okin – della famiglia «come un'istituzione politica di primaria importanza»⁴.

C'è il rischio, dunque, che la storia della famiglia venga rinchiusa in un ghetto metodologico, in parte per sua stessa colpa, che rimanga uno «studio di area» invece di una parte essenziale di ogni ragionamento storiografico che tenti di legare le istituzioni sociali, tra le quali la famiglia deve essere considerata la più importante, alle istituzioni dello stato. La marginalizzazione della dimensione politica nella storia della famiglia comporta la marginalizzazione della famiglia dalla grande storia.

La validità di una simile affermazione può essere dimostrata anche da un sommario sguardo alla storiografia di qualsiasi contemporaneo stato-nazione europeo. Prendiamo l'esempio della Russia e dell'Unione Sovietica. Non ci si può sorprendere che nell'importante lavoro di Hugh Seton Watson sull'impero russo, pubblicato nel 1967, la famiglia non appaia nell'indice analitico e sia menzionata solo fuggacemente nel testo⁵. È un po' più sorprendente che nei quattordici volumi della *History of Soviet Russia* di E.H. Carr, pubblicata tra il 1950 e il 1978, alla famiglia sia riservata una affascinante sub-sezione di dieci

² Una rassegna molto ampia sui recenti sviluppi della storia della famiglia, che include anche un'estesa bibliografia, è in T. Hareven, *The history of the family and the complexity of social change*, in «American Historical Review», 96 (1991), 1, pp. 95-124.

³ Tilly, *Women's history and family history* cit., p. 310.

⁴ S.M. Okin, *Justice, Gender and the Family*, New York 1989, p. 9. Cfr. anche S. James, *The good-enough citizen: female citizenship and independence*, in *Beyond Equality and Difference*, a cura di G. Bock e S. James, London 1992, p. 62 (trad. it. *Cittadinanza femminile e indipendenza: la cittadina adeguata*, in *Individui e istituzioni*, a cura di A.E. Galeotti, Torino 1992, p. 204), dove si sottolinea la necessità di «trattare la sfera domestica e quella politica non come contrapposte, come luoghi di due tipi distinti e incompatibili di rapporti sociali, bensì come complementari e, possibilmente, di reciproco sostegno».

⁵ H. Seton Watson, *The Russian Empire, 1801-1917*, Oxford 1967. Per qualche dettaglio sulle condizioni abitative delle famiglie operaie, cfr. pp. 542-3.

pagine nel volume primo del *Socialism in One Country* (1958), e che in seguito essa sia stata del tutto dimenticata⁶. Ma è del tutto sconcertante che il magistrale *The Making of the Soviet System* di Moshe Lewin, pubblicato nel 1985 (lavoro soprattutto di storia sociale) dedichi solo due pagine alla famiglia⁷. Né si può dire che questo sia un problema che riguarda solo i lavori di sintesi. In due importanti, anche se molto diverse, recenti monografie che collegano la società e la politica russa, *Red Petrograd* di S.A. Smith (1983) e *Peasant Russia, Civil War*, di O. Figes (1989), alla famiglia ci si riferisce, una volta ancora, solo *en passant*, ed essa non è segnalata in nessuno dei due indici analitici⁸.

Possiamo avanzare un certo numero di possibili spiegazioni di questo stato di cose: la prima, che i nuovi orientamenti di storia della famiglia semplicemente non siano filtrati negli studi sulla Russia, e in questo ci sarebbe una qualche verità⁹; un'altra, che non siano ancora disponibili fonti primarie soddisfacenti che riguardino la famiglia. Ma la spiegazione di gran lunga più convincente, io credo, è che gli storici della Russia del XIX e del XX secolo, come i loro omologhi in altri paesi, semplicemente non hanno gli stimoli teorici o la struttura metodologica che li incoraggi o anche li costringa a fare della famiglia una parte centrale della loro ricerca e della loro esposizione¹⁰. Se, come Peter Laslett ha giustamente osservato, l'attività degli storici della fami-

⁶ E.H. Carr, *Socialism in One Country, 1924-1926*, London 1958, I, pp. 27-37.

⁷ M. Lewin, *The Making of the Soviet System*, London 1985, pp. 83-5. La politica familiare stalinista è citata a p. 275.

⁸ S.A. Smith, *Red Petrograd*, Cambridge 1983; O. Figes, *Peasant Russia, Civil War*, Oxford 1989.

⁹ Comunque, un certo numero di contributi sulla famiglia sovietica è già disponibile da molti anni. Cfr., in particolare, l'utile collezione di testi e documenti in *The Family in the U.S.S.R.*, a cura di R. Schlesinger, London 1949. Cfr. anche H.K. Geiger, *The Family in Soviet Russia*, Cambridge Mass. 1968; B.B. Farnsworth, *Bolshevik alternatives and the Soviet family: the 1926 marriage law debate*, in *Women in Russia*, a cura di D. Atkinson, A. Dallin e G.W. Lapidus, Brighton 1978, pp. 139-65. Più recentemente si è verificata una certa ripresa con interessanti lavori settoriali sulla famiglia sovietica, molti dei quali ancora inediti. Cfr., ad esempio, E. Waters, *From the Old Family to the New: Work, Marriage and Motherhood in Urban Soviet Russia, 1917-31*, tesi Ph. D., Centre for Russian and East European Studies, University of Birmingham 1985; W.Z. Goldman, *The Withering Away of the family*, tesi Ph.D., University of Pennsylvania 1987; R.W. Thurston, *The Soviet family during the Great Terror, 1935-41*, in «Soviet Studies», 43 (1991), 3, pp. 553-74.

¹⁰ Charles Tilly ha sottolineato come il lavoro dello storico sociale combini ricostruzione e connessione: la ricostruzione di «un arco di vita come la gente l'ha vissuto» e la connessione della «vita analizzata su una piccola scala con i più ampi processi e strutture sociali». Pur condividendo tale impostazione, vorrei aggiungere che la connessione dovrebbe essere impostata non solo con i processi e le strutture sociali, ma anche con quelli politici. Ciò non vuol dire che la storia della famiglia debba essere subordinata alla storia politica o che il tempo familiare debba essere costretto ad adattarsi al tempo politico. Peter Laslett ha messo in guardia da questi pericoli e dai «drammatici» resoconti delle trasformazioni familiari: «prima di una direzione durante un regno o due, quindi in un'altra, poi un ritorno, infine un

glia è necessariamente «impregnata di teoria»¹¹, allora sembrerebbe esserci un bisogno pressante di discutere la teoria relativa ai rapporti tra famiglia e politica. L'intento di questo articolo è precisamente questo¹².

2. Le scienze sociali: una delusione?

Quando lo storico si rivolge alle altre scienze sociali per teorizzare la connessione tra famiglia e politica, va incontro a ciò che può essere definito solo come una lunga serie di delusioni. Esaminiamo alcune di esse, senza alcuna pretesa di esaustività, che porterebbe quest'articolo lontano dalle sue finalità principali. È l'antropologia politica, con il lavoro di Emanuel Todd, ad averci recentemente dato il più ambizioso tentativo di legare la famiglia alle ideologie politiche. Nei suoi due libri sul tema, *La Troisième Planète* (1983), che ha pretese globali, e *L'Invention de l'Europe* (1990)¹, che si limita a uno studio più specifico dell'Europa occidentale, Todd avanza la tesi che il sistema familiare (o il tipo di famiglia, come lo chiama in *La Troisième Planète*) storicamente predominante in una data regione, nazione o anche continente, determina l'ideologia politica dell'area geografica in questione. In altre parole, il carattere politico di una regione o nazione è spiegabile principalmente o anche esclusivamente con riferimento al tipo di sistema familiare che vi si è sviluppato attraverso i tempi. Possiamo avere un'idea del lavoro di Todd esaminando l'asserita connessione tra il comunismo e quella che egli chiama la famiglia esogamica comunitaria. Questo tipo di famiglia ha le seguenti caratteristiche:

uguaglianza dei fratelli, definita da regole di successione; coabitazione dei figli sposati e dei genitori; proibizione però del matrimonio tra figli dei due fratelli².

«Cos'è il comunismo? – si chiede Todd – È il trasferimento al partito-stato delle caratteristiche morali e dei meccanismi di regolazione

collasso», con il risultato che la storia della famiglia rimane «alla mercè della politica». Il mio tentativo di *connettere* la famiglia alla politica è, come spero di mostrare, di natura assai diversa. Cfr. C. Tilly, *Family history, social history, and social change*, in «Journal of Family History», 12 (1987), 1-3, pp. 320 sgg.; P. Laslett, *The character of familial history, its limitations and the conditions for its proper pursuit*, *ivi*, p. 274.

¹¹ Laslett, *The character of familial history* cit., p. 272.

¹² Questo articolo va inteso come un'introduzione metodologica allo studio che sto conducendo sulla famiglia, la società civile e lo stato nell'Europa del XX secolo.

¹ E. Todd, *La Troisième Planète*, Paris 1983 (trad. it. *Il terzo pianeta*, Roma 1985); Id., *L'Invention de l'Europe*, Paris 1990.

² Todd, *Il terzo pianeta* cit., p. 39 (il riferimento è all'edizione italiana).

della famiglia comunitaria esogamica»³. In questo modo la storia del XX secolo viene facilmente spiegata: «Sono all'appuntamento tutte le grandi rivoluzioni del ventesimo secolo: la Russia, la Cina, il Vietnam, la Jugoslavia, Cuba discendono tutti allo stesso modo dal tipo comunitario esogamico»⁴.

Il lavoro di Todd, specialmente *L'Invention de l'Europe*, è pieno di intuizioni e di provocazioni, così come di efficaci comparazioni regionali, ma nessuno storico può prendere seriamente un determinismo antropologico così rozzo, una così ostinata convinzione della necessità di derivare una sovrastruttura politica esclusivamente da una struttura familiare. Todd è l'unico tra i moderni scienziati sociali a cercare di connettere sistematicamente forme familiari a ideologie politiche, ma il suo lavoro è profondamente inficiato dalla sua forma inaccettabilmente monocausale di spiegazione storica⁵.

Se ci rivolgiamo alla scienza politica, la disciplina da cui ci si sarebbe potuto aspettare il maggior aiuto teorico, il senso di delusione è ancor più acuto. Come ha commentato Jacques Commaille, in maniera secca e corretta, all'inizio della sua recente nota su *Famille et politique*: «La famiglia non è un oggetto centrale delle scienze della politica»⁶. Qui lo storico speranzoso troverà molto poco che possa contribuire a un generale orientamento o metodologia. Per quel poco che ha trattato della famiglia, la scienza politica l'ha fatto soprattutto in relazione ai comportamenti elettorali, all'esame dei legami tra tradizioni familiari e preferenze politiche. Ci sono, per esempio, importanti lavori che esaminano in particolare le connessioni tra valori parentali e comportamento elettorale dei giovani⁷. Questo è indubbiamente un modo utile ed importante di legare la famiglia alla politica: limitato e settoriale, però.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁵ Anche nel più recente e sofisticato lavoro di Todd si riscontra lo stesso tipo di ostinato riduzionismo. Cfr. la prefazione a *L'Invention de l'Europe* cit., p. 12: «la diversità di sistemi familiari permette di spiegare la pluralità delle reazioni regionali alla riforme protestante ed alla rivoluzione francese, la moltiplicazione dei tipi di socialismo e di nazionalismo nel XX secolo, le diverse attitudini di diverse aree geografiche all'alfabetizzazione, all'industrializzazione, alla decristianizzazione e alla contraccezione». Cfr., tra le altre, le critiche indirizzate all'ultimo lavoro di Todd da Marc Ferro («Libération», 20 aprile 1990): «egli si rende colpevole del peccato di imperialismo settoriale. Il modello familiare e la demografia gli servono da spiegazione ultima».

⁶ J. Comaille, *Famille et politique*, in «Revue Française de Science Politique», 42 (1992), 3, p. 485.

⁷ Cfr., ad esempio, A. Percheron, *Le Domestique et le politique*, in «Revue Française de Science Politique», 35 (1985), 5, pp. 840-91; *Age et politique*, a cura di A. Percheron e R. Rémond, Paris 1991; K. Jennings - R. Niemi, *Generations and Politics*, Princeton 1981.

In contrapposizione alla scienza politica, la sociologia può vantare una tradizione di studi sulla famiglia estremamente ricca; di rado, tuttavia, essa si è mossa esplicitamente sul terreno politico. Sociologia della famiglia e sociologia politica non si sono ancora incontrate, probabilmente a causa della forza della prima e delle incertezze della seconda. Ancora una volta, la ricerca di un approccio analitico adatto resta insoddisfatta. Importanti lavori recenti sulla sociologia della famiglia, *Divisions of Labour* di R.R. Pahl (1984), *Family Obligations and Social Change* di J. Finch (1989), *Familiar Exploitation* di C. Delphy e D. Leonard (1992), hanno tutti qualcosa da dire su famiglia e politica, ma questo rapporto rimane secondario rispetto ai loro interessi principali⁸. In questi e altri lavori di sociologia della famiglia, troviamo il problema opposto a quello incontrato in recenti monografie di storia contemporanea; per quanto nei secondi ci siano molti riferimenti alla politica ma pochi alla famiglia, nei primi ci sono parecchi riferimenti alla famiglia ma pochi alla politica. Se esaminiamo qualche recente manuale di sociologia della famiglia, troviamo solo un capoverso o un capitolo al massimo sul rapporto tra famiglia e stato⁹. In pochissimi casi, e penso principalmente agli studi di Laura Balbo e Chiara Saraceno, troviamo un reale tentativo di legare il mondo della sociologia della famiglia a un discorso politico più ampio¹⁰.

Qualche cenno, infine, ad una metodologia che si colloca tra antropologia sociale e sociologia: quella della *network analysis*. Lo studio dei *network*, una metodologia che – come ha recentemente scritto Gabriella Gribaudo – mette «al centro dell'attenzione il rapporto ambiguo, polivalente, plurimo tra individuo e contesto-contesti di riferimento»¹¹, che analizza l'identità di un individuo in relazione alle sue multiple lealtà, alle molte sfere di influenza culturale e sociale, ha già prodotto molti frutti, non solo nelle scienze sociali ma anche nella

⁸ R.E. Pahl, *Divisions of Labour*, London 1984; J. Finch, *Family Obligations and Social Change*, London 1989; C. Delphy - D. Leonard, *Familiar explorations*, London 1992.

⁹ Cfr., ad esempio, i lavori molto utili di M. Anderson in *Sociology of the family*, a cura di M. Anderson Harmondsworth 1980² [1971] e G. Allan, *Family Life*, Oxford 1985.

¹⁰ L. Balbo, *Stato di famiglia*, Milano 1976; L. Balbo - M.P. May - G.A. Micheli, *Vincoli e strategie nella vita quotidiana*, Milano 1990; C. Saraceno, *Sociologia della famiglia*, Bologna 1988, soprattutto pp. 205-29; Id., *Modelli di famiglia*, in *Ritratto di famiglia degli anni '80*, a cura di S. Acquaviva, Bari 1980, pp. 45-111. Cfr. anche M. Barrett - M. McIntosh, *The Anti-Social Family*, London 1991² [1982], il cui lavoro, comunque, è caratterizzato dal suo orientamento fortemente anti-familiare: «la famiglia incarna il principio dell'egoismo, dell'esclusione e la ricerca dell'interesse privato[...] [essa] succhia la linfa di tutto ciò che la circonda, provocando effetti di distorsione sulle altre istituzioni» (pp. 47 e 78).

¹¹ G. Gribaudo, *La metafora della rete. Individuo e contesto sociale*, in «Meridiana», 1992, 15, p. 108.

storia. La recente storiografia italiana, di cui la Gribaudo stessa è una valida esponente, ne dà ampia testimonianza¹².

Comunque, la capacità esplicativa della *network analysis* in relazione alla problematica qui considerata sembra essere in qualche modo limitata, almeno per due ragioni. La prima è che la *network analysis* spesso non riesce ad andare oltre il livello della società; i *network* sono analizzati socialmente in tutte le loro sottili interdipendenze, nei loro *clusters* e *stars*¹³, ma le loro connessioni con il macrolivello delle istituzioni politiche e dello stato sono raramente indagate con la medesima sottigliezza o convinzione. Il potere politico tende ad essere visto, quando viene visto, dal fondo verso l'alto¹⁴. La seconda limitazione è che la *network analysis*, precisamente perché focalizza l'individuo, ha spesso difficoltà a trattare della famiglia, che non ha un posto specifico nella sua metodologia. Essa fa della famiglia soltanto uno fra i tanti sistemi di relazione e, così facendo, rischia di far retrocedere la famiglia ancor prima di averla promossa. Il pericolo qui, per usare la felice espressione di Anna Yeatman, è di perdere «la specificità della socialità domestica»¹⁵. Se consideriamo l'importante lavoro di Gabriella Gribaudo e quello di suo fratello Maurizio, notevole attenzione è certo riservata alla famiglia a livello formale, nell'accurata ricostruzione delle genealogie familiari, ma scarsa attenzione è viceversa dedicata al tessuto della vita familiare, ai suoi ritmi quotidiani, alle sue ideologie e ai suoi «segreti»¹⁶. La famiglia, in altre parole, corre il ri-

¹² Per una bibliografia, cfr. *ibid.*, p. 99, nota 15.

¹³ Per i concetti di *zones* e *clusters*, cfr. l'importante contributo di J.A. Barnes, *Networks and political process*, in *Social Networks in Urban Situations*, a cura di J.C. Mitchell, Manchester 1969, pp. 51-76; per il concetto di *webs*, cfr. l'utile introduzione di C.H. Landé, *The dyadic basis of clientelism*, in *Friends, Followers and Factions*, a cura di S. Schmidt, L. Guasti, C. Landé e J. Scott, Berkeley 1977, pp. XXXIII-XXXV.

¹⁴ È questo il caso del lavoro pionieristico di E. Bott, *Family and Social Network*, London 1957, che ha lanciato un ricco dibattito sulle connessioni tra differenti tipi di *network* e ruoli coniugali, ma che non ha indagato quasi per niente sulle relazioni tra le famiglie e lo stato. Il solo riferimento al welfare state è l'uso dell'espressione «istituzioni di servizio» che le famiglie utilizzavano o meno, quasi fossero stazioni di servizio (pp. 65 e 74-5).

¹⁵ A. Yeatman, *Gender and the differentiation of social life into public and domestic domains*, in «Social Analysis», 1985, 15, p. 44.

¹⁶ M. Gribaudo, *Mito operaio e mondo operaio*, Torino 1987, dove vi è la chiara scelta di non prendere in considerazione il mondo macropolitico in tutti i suoi dettagli; G. Gribaudo, *A Eboli*, Venezia 1990. Per i «segreti» e le ideologie familiari, cfr. D. Reiss, *The Family's Construction of Reality*, Cambridge Mass. 1981; L. Pincus - C. Dare, *Secrets in the Family*, London 1978. Parte di ciò che intendo dire è pienamente riassunto da Piero Bevilacqua, nel contesto della famiglia contadina calabrese della seconda metà del XIX secolo: «Era soprattutto intorno al fuoco, alla sera, che il capofamiglia o la persona più anziana, oltre a ricapitolare le vicende della giornata e assegnare i compiti lavorativi dell'indomani, si impegnava a trasmettere i valori cardine su cui poggiava l'unità domestica. Dalle tecniche e precetti agronomici, spesso racchiusi in proverbi e massime apodittiche, alle favole e leggende più arcane,

schio di ricevere una minore attenzione di quanto essa meriti, e ciò sembra dovuto ad una deliberata scelta metodologica, e non ad incapacità da parte degli autori.

La *network analysis*, dunque, è certamente «una delle possibili mappe per cogliere il divenire di una società»¹⁷, ma ad essa vanno affiancati altri strumenti concettuali se vogliamo fare dei progressi nell'argomento in questione.

3. Pensare politicamente la famiglia: Aristotele.

Vorrei suggerire che il modo più produttivo per riflettere sul problema della famiglia e della politica non venga dalle varie discipline brevemente prese in considerazione ma dalla teoria politica. Non che la teoria politica possa vantare una lunga tradizione di riflessione sulla famiglia come la sociologia. Al contrario, ancora una volta la reazione iniziale ad una ricognizione in questo settore è di disappunto e perfino di smarrimento. La famiglia è presente nella teoria politica, ma in modo marginale, perché è stata relegata sistematicamente ad una sfera esterna alla politica, al privato piuttosto che al pubblico¹.

Per capire perché le cose stiano così, e per trovare una possibile via d'uscita, vorrei confrontare brevemente due modelli, due modi di pensare politicamente la famiglia: uno di fondamentale influenza, che sancisce l'esclusione della famiglia dalla politica; l'altro, molto suggestivo per i nostri fini, ma che è stato molto meno influente. I due modelli sono quello di Aristotele, nei libri I e II della *Politica*, e quello di Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, specialmente la parte III, *Vita etica*.

Ogni comparazione di questo tipo, naturalmente, deve tenere presenti i diversi contesti in cui i due lavori furono scritti: l'enfasi di Aristotele sull'*oikonomia* con l'ampia trattazione che vi si ritrova della schiavitù, è evidentemente differente dal tipo di famiglia che Hegel ha

ogni frammento di discorso conteneva messaggi sulla necessità dell'obbedienza, sul rispetto delle regole, sulla supremazia dell'autorità, sulla sacralità dei vincoli e dei patti, sul sentimento dell'onore» (P. Bevilacqua, *Uomini, terre, economie*, in *Storia d'Italia. Le Regioni. La Calabria*, a cura di P. Bevilacqua e A. Placanica, Torino 1985, p. 298).

¹⁷ Gribaudo, *La metafora della rete* cit., p. 108.

¹ Mentre vi sono ora molti libri che trattano del ruolo delle donne nella teoria politica classica, non vi sono lavori corrispondenti per la famiglia. Per alcune indicazioni, cfr. la raccolta di saggi curata da J.B. Elshtain, *The Family in Political Thought*, Brighton 1982. Ho trovato il libro di Claudia Mancina, *Differenze nell'eticità*, Napoli 1991, altamente stimolante a questo proposito e ho utilizzato il suo lavoro in diversi punti, specialmente in riferimento a Hegel.

in mente. Nondimeno, come spero di dimostrare, tale comparazione – se condotta con cautela – risulta efficace.

La prima cosa importante da notare sulla trattazione di Aristotele della famiglia nella *Politica* è la sua strenua difesa della parentela e dell'aggregato domestico individuale. Nel II libro, egli discute a lungo la proposta di Socrate nella *Repubblica* di Platone di abolire la famiglia e la proprietà privata per gli amministratori. Solo così, aveva affermato Platone, gli amministratori potevano diventare

dei veri custodi, tali da non lacerare lo stato chiamando «mio» non un oggetto che dev'essere tale per tutti, ma chi una cosa chi l'altra, l'uno portandosela nella propria casa per possederla indipendentemente dagli altri, e un altro, nella sua, chiamando mogli e figli persone diverse, che, essendo personali, procureranno piaceri e dolori personali².

Una separatezza di questo genere, secondo Platone, avrebbe portato grave nocumento alla repubblica. Per Aristotele, al contrario, la separatezza è propriamente l'essenza su cui si costruisce la polis, perché la polis non è e non può essere una unità singola e omogenea. «L'essere mio», espresso nella famiglia e nell'aggregato domestico individuale, è la base su cui riposta la polis. «Lo stato è per sua natura pluralità»³ e se lo stato cerca di raggiungere il livello di aggregazione cui Platone aspira, cessa di essere uno stato, e

diventando sempre più uno si ridurrà a famiglia da stato e a uomo da famiglia: in realtà dobbiamo ammettere che la famiglia è più una dello stato e l'individuo della famiglia: di conseguenza chi fosse in grado di realizzare tale unità non dovrebbe farlo, perché distruggerebbe lo stato⁴.

La negazione di Socrate dell'«essere mio» non porta solo alla distruzione dello stato; Aristotele vi scorge anche la distruzione di quei legami di parentela affettiva dai quali dipende l'allevamento delle future generazioni. Lo schema di Socrate porterebbe ad una situazione in cui

per ciascun cittadino ci sono un migliaio di figli, ma non nel senso che sono figli di ciascuno, ma uno qualunque sarà ugualmente figlio di uno qualunque, con la conseguenza che tutti ugualmente se ne disinteresseranno⁵.

² Platone, *Repubblica*, a cura di N. Marziano e G. Verdi, Milano 1990, p. 166. Dovrebbe essere notato che laddove nella *Repubblica* Platone aboliva la famiglia, nelle *Leggi* la mantiene, sia pur con considerevoli modificazioni. Il culto domestico veniva ristretto e il mangiare in comune introdotto non solo per uomini e ragazzi ma anche per donne e ragazze. Poco tempo, soprattutto di notte, veniva speso come famiglia. Newman nota come nelle *Leggi* «la famiglia sfugge l'abolizione solo per essere condannata ad un'esistenza piuttosto secondaria»; W.A. Newman, *The Politics of Aristotle*, Oxford 1887, I, p. 180.

³ Aristotele, *Politica. Costituzione degli Ateniesi*, a cura di R. Laurenti, Bari 1972, p. 67, I. II, 1261a, 18-9.

⁴ *Ibid.*, 19-23.

⁵ *Ibid.*, I. II, 1261b, 38-40.

La parentela reale, basata sulle famiglie individuali, è per Aristotele infinitamente preferibile ai legami comunitari, come si può vedere dalla sua netta affermazione: «Certo, è meglio essere cugino vero che figlio nel modo suddetto»⁶.

Per quanto questo dibattito sia affascinante e pieno di significati per i tentativi storici di trasformare radicalmente la relazione tra stato e famiglia, non è questo il nostro principale interesse in questa sede. L'importanza del modello di Aristotele riposa, piuttosto, nelle profonde linee di demarcazione che egli traccia tra la sfera della politica, cioè della polis, da un lato, e la sfera domestica dall'altro.

La teoria politica di Aristotele, com'è ben noto, procede per separazioni. La prima di queste riguarda gli abitanti della città ideale, che sono divisi in due categorie principali: quelli che devono limitarsi all'obbedienza procurando i mezzi di sostentamento della città e coloro che – come cittadini – hanno le responsabilità del comando e della virtù propositiva.

Una seconda separazione, quella che ci interessa qui, è quella *all'interno* della classe dei cittadini tra la sfera pubblica, formata dai maschi adulti, dove il cittadino «è a vicenda governante e governato»⁷ e la sfera privata, quella dell'aggregato domestico, il centro dell'attività economica della famiglia, il regno della donna, dei bambini e degli

⁶ *Ibid.*, p. 70, l. II, 1262a, 13-4. Nella stessa sezione Aristotele domanda: «E allora è meglio che ciascuna delle 2000 o 10 000, parlando dello stesso ragazzo, dica "mio", in questo senso frazionario, o piuttosto nel senso in cui adesso nei vari stati si dice mio?» (1262a, 7-9). Sarebbe comunque errato assumere da ciò che Aristotele semplicemente accettasse lo *status quo* della famiglia greca. Al contrario, ne la *Politica* egli invoca una intera serie di misure per regolarla e trasformarla: il cibo in comune per uomini e ragazzi andava incoraggiato dalla creazione di mense pubbliche (*syssitia*), non solo per certe categorie di cittadini come i magistrati e i sacerdoti, ma per l'intera cittadinanza (*Politica* cit., pp. 362-3, l. VII, 1330a, 3-6). La polis doveva regolare l'istituto del matrimonio, tenendo presenti considerazioni come l'età migliore per la procreazione e una corretta distanza di anni tra padre e figlio (*Ibid.*, pp. 383-5, l. VIII, 1334b, 29 - 1335a, 35). Nessun cittadino avrebbe dovuto possedere troppa o troppo poca proprietà: «Lo stato vuole essere costituito, per quanto è possibile, di elementi uguali e simili» (*Ibid.*, p. 214, l. IV, 1295b, 25). Soprattutto, l'educazione oltre l'età di sette anni doveva essere compito dello stato, non della famiglia, e nel suo commento a questo punto Aristotele si avvicina molto alla posizione di Platone, almeno quello delle *Leggi* se non quello della *Repubblica*. Nel libro VII della *Politica* Aristotele scrive «E poiché lo stato nella sua totalità ha un unico fine, è evidente di necessità che anche l'educazione è unica e uguale per tutti, che la cura di essa è pubblica e non privata, come adesso fa ognuno prendendosi cura in privato dei propri figli e impartendo loro l'insegnamento che gli piace. Delle cose comuni comune dev'essere anche l'esercizio. Nello stesso tempo nessuno tra i cittadini deve ritenere di appartenere a se stesso, ma tutti allo stato, perché ciascuno è parte dello stato e la cura di ciascuna parte deve naturalmente tener conto della cura del tutto» (*ibid.*, p. 394, l. VIII, 1337a, 21-31). Come Barker ha sottolineato (E. Barker, *The Politics of Aristotle*, Oxford 1946, p. 333, nota 1), queste ultime proposizioni mostrano una spiccata somiglianza con le *Leggi* di Platone, 923a.

⁷ Aristotele, *Politica* cit., p. 22, l. I, 1252a, pp. 16-7.

schiavi, nessuno dei quali governa mentre tutti sono esclusi dalla vita politica. La politica, dunque, si definisce in relazione a una triplice esclusione: essa si limita alla classe dei cittadini, in questa classe si limita ai maschi adulti, e la sua pratica appartiene solo alla sfera pubblica.

Il potere schiacciante accordato così ai cittadini maschi è diviso da Aristotele in quattro tipi: politico, dispotico, patriarcale e aristocratico. Gli ultimi tre termini descrivono il potere del maschio capo-famiglia: egli è dispotico verso i suoi schiavi, considerati una sua permanente proprietà; è patriarcale verso i suoi bambini che sono sua proprietà finché essi abbiano una propria famiglia; ed esercita potere aristocratico o costituzionale verso sua moglie, che diversamente dagli schiavi e dai bambini della sua casa è adulta e libera, ma per natura è inferiore a lui, e non gode di diritti politici⁸.

Un elemento finale nel modello aristotelico di relazione tra famiglia e politica è quello che mette in rilievo un'essenziale continuità tra la famiglia e lo stato. Fin dall'inizio della *Politica*, Aristotele descrive come si va formando lo stato: le sue origini stanno in primo luogo nella famiglia, poi un gruppo di famiglie formano un villaggio, ed alla fine,

la comunità che risulta da più villaggi è lo stato perfetto, che raggiunge ormai, per così dire, il limite dell'autosufficienza completa⁹.

Questo sviluppo è tanto analitico quanto cronologico, poiché descrive il processo teleologico attraverso il quale la natura umana, la sua piena potenzialità, si rivela. Come Everson ha scritto, la famiglia ed il villaggio intrattengono con lo stato lo stesso tipo di relazioni che la ghianda ha con la quercia; essi costituiscono i primi momenti della vita sociale, racchiudendo gli elementi dai quali la polis deve di necessità svilupparsi. La famiglia è così la prima cellula dello stato¹⁰.

⁸ *Ibid.*, pp. 29-63, l. I, 1253b-1261a. Aristotele assimila potere reale e potere patriarcale: «Perciò a ragione Omero invoca Zeus con tali parole "Padre degli uomini e degli dei", Zeus, che è il re di tutti quanti gli esseri» (*ibid.*, pp. 57-8, 1259b, 14-5). Nel caso di marito e moglie, Aristotele nella *Politica* descrive il potere del marito come «costituzionale» sebbene marito e moglie non siano eguali e non si alternino al governo (*ibid.*, p. 57, 1259b, 2-7). Nell'*Etica Nicomachea*, comunque (l. VIII, cap. X, 1160b, 5b), la relazione è descritta da Aristotele come propria della natura aristocratica. Qualunque sia l'etichetta, non ci doveva essere confusione di ruoli: «Non è la stessa la temperanza d'una donna e d'un uomo, e neppure il coraggio e la giustizia, come pensava Socrate, ma nell'uno c'è il coraggio del comando, nell'altra della subordinazione» (Aristotele, *Politica* cit., pp. 60-1, l. I, 1260a, 21-4). Per un'accurata descrizione della donna nella famiglia greca, cfr. Newman, *The Politics of Aristotle* cit., pp. 170 sgg. Per il ruolo delle donne nella teoria politica di Aristotele, cfr. Okin, *Women in Western Political Thought* cit., pp. 73-96.

⁹ Aristotele, *Politica* cit., p. 26, l. I, 1252b, 28-30.

¹⁰ Aristotele, *The Politics*, a cura di S. Everson, Cambridge 1988, introduzione, p. XX. Ma cfr. anche W.J. Booth, *Politics and the household. A commentary on Aristotle's Politics*

Comunque, questo sviluppo teleologico di associazioni, dalla famiglia allo stato, si combina con qualche difficoltà con le altre parti della riflessione di Aristotele sulla famiglia. La tipologia del potere maschile sottolineata da Aristotele – per la quale l'uomo esercita differenti tipi di potere nella famiglia e nello stato – suggerisce decisamente l'idea che la famiglia operi secondo principi differenti da quelli dello stato e che perciò lo sviluppo «naturale» dall'una all'altro è in realtà molto più complesso e contraddittorio che la trasformazione della ghianda in quercia.

Oltre a ciò, il *continuum* di associazioni di Aristotele, applicato alla crescita dello stato, non permette conflitti di interesse tra le due differenti *koinonia*, la famiglia e la polis. Tale discrasia può in parte essere superata con l'affermazione che essi servono differenti fini; ma, anche se questo è vero, tali fini possono entrare facilmente in conflitto. Come Saxonhouse ha messo in evidenza, gran parte della cultura greca è precisamente incentrata sulla «tragica interdipendenza» fra i bisogni della famiglia e quelli dello stato, in cui i valori e le divinità dell'una sono sacrificati a quelli dell'altro¹¹. Il primo libro della *Politica* finisce esattamente con questi problemi irrisolti, con il controverso riconoscimento del fatto che non si può tracciare una connessione diretta fra famiglia e stato e, insieme, non si può escludere da politica dall'uno in favore dell'altro.

Perché, siccome ogni famiglia è parte dello stato, e le persone di cui si parla sono parte della famiglia e siccome si deve considerare l'eccellenza della parte in rapporto all'eccellenza del tutto, bisogna educare figli e mogli tenen-

Book One, in «History of Political Thought», 2 (1981), 2, p. 209: «Quando Aristotele dice che la polis è naturale, egli vuol dire non solo che essa è la conclusione di un processo di generazione, ma anche che essa condivide quell'«inerente qualcosa» o «materiale primario» che costituisce l'essenza dell'associazione di uomini».

¹¹ A.W. Saxonhouse, *Classical Greek conceptions of public and private*, in *Public and Private in Social Life*, a cura di S.I. Benn e G.F. Gans, London 1983, p. 365. Saxonhouse ricostruisce in particolare il conflitto tra il bisogno di guerrieri della città greca e il bisogno della famiglia per il «marito, padre, maschio capofamiglia». Secondo Saxonhouse, Aristotele supera questo conflitto in due modi: rimuovendo dalla politica greca l'attenzione esclusiva verso la guerra, e facendo della polis l'autorità più elevata e più degna. In tal modo, sostiene Saxonhouse, il tragico conflitto tra la famiglia e la polis è rimosso a favore di una più armoniosa «interdipendenza», introducendo l'ambito privato un «elemento di moderazione» nella sfera pubblica (p. 379). Comunque, ciò non sembra essere una lettura convincente. Le necessità belliche non erano in alcun modo l'unica area di conflitto potenziale tra la famiglia e lo stato, ed inoltre Saxonhouse non si occupa dei differenti tipi di potere all'opera nelle due sfere. Su quest'ultimo punto, cfr. Mancina, *Differenze nell'eticità* cit., pp. 99 sgg. Il commento di Newman (*The Politics of Aristotle* cit., 1, p. 181) che la *household* è «una sorta di sorella minore dello stato» lascia aperte troppe domande. Per Vesta, fuoco sacro e divinità della casa, e per l'ordine morale associato con il suo culto, cfr. N.D. Fustel de Coulanges, *La città antica*, Firenze 1972 [1865], pp. 32 sgg: «Il fuoco sacro, che era connesso così strettamente col culto dei morti, aveva anche per carattere essenziale d'appartenere in proprio a ogni famiglia [...] ogni focolare proteggeva i suoi».

do d'occhio la forma di costituzione, se è vero che ha importanza per la perfezione dello stato che i ragazzi e le donne siano moralmente perfetti. E, in realtà, deve aver importanza, perché le donne sono la metà degli esseri liberi e dai ragazzi vengono su quelli che parteciperanno alla vita politica¹².

La posizione di Aristotele sul rapporto tra famiglia e politica è stata analizzata non solo per il suo intrinseco interesse, ma anche per la sua enorme e durevole influenza. Due elementi in particolare, per quanto non facilmente compatibili, erano destinati a divenire pietre miliari di tutto il dibattito futuro: la rigida separazione della sfera politica, la polis, dall'amministrazione domestica; la visione della famiglia come cellula base dello stato¹³.

4. Pensare politicamente la famiglia: Hegel.

La concezione di Hegel della famiglia è molto diversa, basata com'è sull'introduzione della famosa connessione triadica tra la famiglia, la società civile e lo stato, piuttosto che sulla separazione diadica tra la polis e l'amministrazione domestica. La forza dell'innovazione *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel è duplice: in primo luogo, l'importanza riconosciuta alla famiglia all'interno del suo schema e, in secondo luogo, l'analisi densa e tesa delle connessioni tra i tre momenti principali di associazione nella vita umana: la famiglia, la società civile e lo stato. Nello schema hegeliano la famiglia diviene esplicitamente soggetto politico, dato che essa viene descritta come «la prima radice etica dello stato»¹.

¹² Aristotele, *Politica* cit., pp. 62-3, l. 1, 1260b, 13-21. Barker (*The Politics of Aristotle* cit., p. 38, nota H) evidenzia in modo convincente come il I libro – che è un corso separato o *methodos* – fu lasciato incompleto. Non vi è trattato, ad esempio, lo stadio intermedio del villaggio sebbene il villaggio locale o *demes* fosse una parte importante della vita ateniese.

¹³ L'influenza-chiave nello sviluppo storico dell'idea di Aristotele che la famiglia è *ex hypothesi* entro l'ambito privato e non entro la sfera pubblica fu senza dubbio la struttura della legge romana e la sua adozione nell'Europa occidentale dal XII secolo in poi. Per l'uso delle idee aristoteliche sulla famiglia nel Medio Evo, cfr. J.M. Blythe, *Family, government and the mediaeval Aristotelians*, in «History of Political Thought», 10 (1989), pp. 1-16; la visione della famiglia come cellula basilare dello stato giace, naturalmente, nel cuore delle simmetrie proposte dalla scuola patriarcale di pensiero; cfr. G. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, Oxford 1975. Non è questo la sede adatta per affrontare il dibattito inglese seicentesco, sul quale vi è una crescente letteratura sul ruolo della famiglia. Cfr., ad esempio, C. Pateman, *The fraternal social contract*, in *Civil Society and the State*, a cura di J. Keane, London 1988, pp. 101-27; D. Gobetti, *Private and Public: Individuals, Households and Body Politic in Locke and Hutcheson*, London 1992.

¹ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Bari 1987, § 255, p. 193. Marini ha scelto di tradurre solo il testo di Hegel; per le *Aggiunte* di Gans, cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. di F. Messineo, Bari 1978 [1913]. Per

Esaminiamo brevemente come si sviluppa questo ragionamento. Hegel, come Aristotele, respinge radicalmente la soluzione di Platone al problema della «particolarità» («esser mio») come si esprime nella famiglia e nella proprietà privata. L'uomo non raggiungerà la più alta forma di espressione («universalità») abolendo la parentela e la proprietà privata, come Socrate propone nella *Repubblica*. Piuttosto il particolare (soggettività) deve riconciliarsi con l'universale (diritto) e ognuno deve trovare la sua realizzazione nell'altro. L'arte della politica, dunque, non risiede nella radicale soppressione dei legami di famiglia e di proprietà; risiede, piuttosto, nel trovare un piano più alto, la forma universale nella quale il particolare possa realizzare se stesso:

Potrebbe sembrare, del pari, che l'universalità si comporti meglio se trae a sé le forze della particolarità, come è attuato, per esempio, nello stato platonico; ma anche questo è, di nuovo, soltanto un'apparenza, poiché entrambe sono soltanto mescolate insieme e sono l'una per l'altra; e si convertono l'una nell'altra. Promuovendo il mio fine, promuovo l'universale; e questo promuove, di nuovo, il mio fine².

La necessità della famiglia è dunque riaffermata, e la struttura del tentativo di Hegel si fa esplicita. Nella *Filosofia del diritto* la famiglia diviene il punto di partenza della dialettica hegeliana. Per Hegel la famiglia non è soltanto un'associazione naturale, ma acquisisce il suo fondamentale significato nell'essere fondata sull'amore; è «la *sostanzialità immediata* dello spirito»³. La famiglia nello schema hegeliano, scrive Claudia Mancina, diviene

non più retroterra privato degli uomini costituiti in società, ma luogo primario della formazione spirituale dei cittadini e fonte di legittimità dei consensi socia-

le note complete e le trascrizioni delle lezioni di Hegel, cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818-1831*, a cura di K.H. Ilting, Stuttgart 1974, 4 voll.

² Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* (Messineo) cit., § 184, *Aggiunta* di Gans, pp. 411-2. Per l'uso complicato di parole-chiave nella filosofia politica di Hegel, cfr. M. Inwood, *A Hegel Dictionary*, Oxford 1992. Sulla dicotomia particolare-universale, cfr. anche l'utile riflessione di T.H. Knox, *Hegel's Philosophy of Right*, Oxford 1965 [1952], nota 61 a § 141, pp. 345-6.

³ «La famiglia intesa come la *sostanzialità immediata* dello spirito ha di lui *senziente sé*, l'amore, per propria determinazione»; Hegel, *Filosofia del diritto* (Marini) cit., § 158, p. 140. Hegel distingue l'amore coniugale dall'amore platonico, in cui l'amore fisico è assente, e l'amore romantico in cui è presente ma in forma instabile ed egoista. Nell'amore coniugale l'individuo trova la capacità di trascendere l'individualità ed entrare a far parte di un'unione basata sulla cooperazione, la generosità, la tranquillità. Inoltre, «dall'amore coniugale emana l'attività verso altri, più ampi scopi»; G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts, die Vorlesung von 1819-20 in einer Nachschrift*, a cura di F. Henrich, Frankfurt a. M. 1983, p. 135, citato da Mancina, *Differenze nell'eticità* cit., p. 191. Per le diverse versioni della *Filosofia del diritto* e per una sua completa contestualizzazione, cfr. K.H. Ilting, *Hegel diverso*, a cura di E. Tota, Bari 1977.

li. La famiglia entra così in una dialettica essenziale sia con la società civile sia con lo stato, e viene assunta dentro l'orizzonte politico, l'orizzonte dell'eticità⁴.

Per Hegel, la famiglia «si completa» sotto tre aspetti: matrimonio, proprietà familiare, ed educazione dei figli⁵. Nella sua trattazione, queste tre fasi combinano elementi tradizionali e rivoluzionari. Il matrimonio è un legame etico-legale della massima importanza, ma «poiché il matrimonio contiene il momento del sentimento, esso non è assoluto, ma oscillante, e ha in sé la possibilità dello scioglimento»⁶.

All'interno del matrimonio e della famiglia, la donna rimane subordinata all'uomo. Hegel riconferma, sebbene in altra forma, la visione aristotelica della divisione sessuale delle sfere della responsabilità e dell'attività. La famiglia rimane il luogo della donna, l'unica dimensione della sua autorealizzazione:

L'uomo ha perciò la sua vita sostanziale nello stato, nella scienza e simili, e altrimenti nella lotta e nel lavoro con il mondo esterno e con se stesso, così ch'egli soltanto movendo dalla sua scissione consegue combattendo l'autonomia unita con sé, la cui tranquilla intuizione e l'eticità soggettiva vivente nel sentimento egli ha nella famiglia, nella quale la *donna* ha la sua destinazione sostanziale e in questa pietà la sua disposizione d'animo etica⁷.

L'*Antigone* di Sofocle costituisce il modello di «femminilità» e anche di «*pietas* familiare» che Hegel idealizza sebbene egli riconosca che la dedizione di Antigone ai valori della famiglia, alla «legge degli antichi dei» è in opposizione a «la legge manifesta, la legge dello stato; un'opposizione che è la suprema opposizione etica e pertanto la suprema opposizione tragica»⁸. Così, a questo punto della *Filosofia del diritto*, ma non in seguito (come vedremo), Hegel ammette la possibilità di un tragico conflitto di interessi tra le due *koinonía* (famiglia e stato), che la visione di Aristotele delle loro relazioni offusca.

Se la posizione di Hegel su donne e politica è altrettanto negativa di quella di Aristotele, l'educazione dei figli è da lui descritta, in modo

⁴ Mancina, *Differenze nell'eticità* cit., p. 10. Altri commentatori includono M. Weber, *Zur Theorie der Familie in der Rechtsphilosophie Hegels*, Berlin 1986, soprattutto pp. 79-99; M. Westphal, *Hegel's radical idealism: family and state as ethical communities*, in *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*, a cura di Z.A. Pelczynski, Cambridge 1984, pp. 77-92; J.B. Landes, *Hegel's conception of the family*, in Elstain, *The Family in Political Thought* cit., pp. 125-44.

⁵ Hegel, *Filosofia del diritto* (Marini) cit., § 160, pp. 140-1.

⁶ Hegel, *Filosofia del diritto* (Messineo) cit., § 163, *Aggiunta* di Gans, p. 404.

⁷ Hegel, *Filosofia del diritto* (Marini) cit., § 166, p. 145. «Se le donne stanno a capo del governo, lo stato è in pericolo; poiché esse non trattano secondo le esigenze dell'universalità, ma secondo una tendenza e un'opinione accidentale» (Hegel, *Filosofia del diritto* (Messineo) cit., § 166, *Aggiunta* di Gans, p. 406).

⁸ Hegel, *Filosofia del diritto* (Marini) cit., § 166, p. 145.

sorprendentemente moderno, come un apprendistato all'indipendenza e all'autonomia: «i figli sono *in sé* liberi, e la loro vita è l'immediato esserci soltanto di questa libertà, essi appartengono perciò né ad altri, né ai genitori come cose». Ne deriva che «come in *fondamento* della vita etica, l'animo abbia vissuto la sua prima vita in amore, fiducia e obbedienza». L'intento finale dell'educazione è quello di innalzare il figlio «all'autonomia e alla libera personalità e con ciò alla capacità di uscire dall'unità naturale della famiglia»⁹.

Con la crescita dei figli verso l'età adulta, siamo a uno dei passaggi cruciali della *Filosofia del diritto*, quello che Hegel chiama l'*Auflösung*, la disintegrazione o dissoluzione della famiglia nella società civile. Su questa relazione-chiave, della famiglia con la società civile, ritorneremo estesamente. La versione di Hegel è insieme affascinante e fonte di possibile confusione. Man mano che i figli divengono adulti, la famiglia perde quell'unità che era la sua forza etica, ma che significava anche che ognuno è presente «in essa non come persona per sé, bensì come *membro*»¹⁰. L'indipendenza significa la fine dell'appartenenza alla famiglia d'origine e l'origine di un nuovo ciclo di vita familiare. I figli

vengono riconosciuti come persone di diritto e come capaci vuoi di aver propria libera proprietà, vuoi di fondar proprie famiglie – i figli come capi e le figlie come mogli – una famiglia, nella quale essi ormai hanno la loro destinazione sostanziale, di fronte alla quale la loro prima famiglia retrocede come soltanto primo fondamento e punto di partenza¹¹.

Comunque, questo è soltanto uno dei processi che si vanno realizzando in questo momento-chiave della *Filosofia del diritto*. Un altro, dominante, è quello in cui i maschi adulti della famiglia entrano nella società civile come individualità indipendenti, ognuno in competizione con gli altri. La visione hegeliana della società civile è fortemente basata sulla realtà storica del suo tempo, su una società civile che germoglia in flusso costante, che ha distrutto la vecchia società degli ordini e minaccia i tradizionali legami della famiglia e la sua autosufficienza economica. In questa società civile hegeliana la famiglia sembra quasi cessare di esistere. In effetti, a livello logico, e qui siamo al terzo processo in corso, essa *deve* cessare di esistere, perché nella dialettica la società civile è la negazione del primo momento dell'eticità, cioè della famiglia:

⁹ *Ibid.*, § 175, p. 149.

¹⁰ *Ibid.*, § 158, p. 140.

¹¹ *Ibid.*, § 177, p. 150.

l'*ethos* qui è perduto nel suo esterno, e l'unità della famiglia è frammentata in una pluralità¹².

Il termine *Auflösung* dunque deve portare il peso di un processo triplo: il passaggio dalla famiglia d'origine a quella di procreazione, l'ingresso dei maschi adulti nella moderna società civile, la negazione della famiglia come momento originario dell'eticità. Non ci si può sorprendere che più di un commentatore si sia confuso a questo punto, interpretando la «dissoluzione» della famiglia nella società civile come una dissoluzione o disintegrazione in senso letterale, come se la vita familiare fosse stata distrutta e la società civile rappresentasse la sua negazione completa¹³. Ma le «persone autosufficienti» di Hegel, attive nella società civile, sono di fatto maschi *capi-famiglia*¹⁴.

La posizione di Hegel del rapporto tra famiglia e società civile, in cui la prima è pesantemente subordinata alla seconda, emerge abbastanza chiaramente nel paragrafo 238 della *Filosofia del diritto*:

In un primo momento – scrive Hegel (e qui il momento è sia cronologico che logico) – è la famiglia l'intero sostanziale [...]. Ma la società civile strappa l'individuo a questo legame, estrania i membri di esso l'uno all'altro, e li riconosce come persone autonome; essa sostituisce inoltre in luogo della esterna natura inorganica e del terreno paterno, nel quale il singolo aveva la sua sussistenza, il di lei terreno, e assoggetta il sussistere dell'intera famiglia stessa alla dipendenza da lei, all'accidentalità [...] [la famiglia] nella società civile è un che di subordinato e pone soltanto la base¹⁵.

Dunque, nella società civile la famiglia non cessa di esistere, ma nella concezione hegeliana della loro relazione l'una viene a dominare l'altra.

Dopo questa forse lunga ma necessaria discussione dell'*Auflösung*, è possibile ora passare alla società civile per sé. Per Hegel, le principali

¹² Hegel, *Filosofia del diritto* (Messineo) cit., § 184, *Aggiunta* di Gans, p. 411. Cfr. le indicazioni di K.H. Ilting, *The dialectic of civil society*, in Pelczynski, *State and Civil Society* cit., p. 214: «La descrizione di Hegel dello sviluppo dell'«idea etica» nella *Filosofia del diritto* corrisponde ovviamente alla sua descrizione dell'*Idea* in quanto tale nella *Logica*. Lì l'*Idea* allo stadio di concetto è descritta come Idea della vita, mentre qua essa appare come istituzione familiare. Lì, allo stadio di differenziazione, l'*Idea* appare come processo cognitivo mentre qua è il processo di formazione della società civile; infine la pienamente sviluppata Idea assoluta della *Logica* appare nella *Filosofia del diritto* nella forma dello stato».

¹³ Cfr., ad esempio, H. Marcuse, *Ragione e Rivoluzione*, Bologna 1966, pp. 235-6: «La famiglia trova la sua «realità esterna» nella proprietà, ma la proprietà a sua volta demolisce la famiglia. I figli crescono e si creano famiglie loro proprie e una loro proprietà a parte. L'unità naturale della famiglia si spezza dunque in una moltitudine di gruppi proprietari in concorrenza tra di loro, i quali tendono essenzialmente a raggiungere i propri interessi particolari ed egoistici. Questi gruppi conducono alla società civile, che entra in scena quando ogni etica viene perduta e negata».

¹⁴ Mancina, *Differenze nell'eticità* cit., p. 14.

¹⁵ Hegel, *Filosofia del diritto* (Marini) cit., § 238, pp. 185-6 e Id., *Filosofia del diritto* (Messineo) cit., § 238, *Aggiunta* di Gans, p. 426.

principali caratteristiche che compongono la società civile sono molto specifiche; è opportuno delinearle in successione, perché in questa sede considereremo la sua visione in modo comparato. Il primo momento della società civile è il «sistema dei bisogni»¹⁶, il regno dell'individualismo acquisitivo, un campo magnetico di attrazione irresistibile:

La società civile è la forza straordinaria che trascina in sé l'uomo, esige da lui che egli lavori per essa, e che egli sia tutto, attraverso essa e tutto faccia per suo mezzo¹⁷.

Si tratta di una concezione basata fondamentalmente sul libero gioco delle forze del mercato. Come ha scritto Alan Ryan, «la società civile [per Hegel] è il luogo del mercato: è dove ci indirizziamo con quello che abbiamo ottenuto per vedere cosa possiamo ottenere in cambio di esso»¹⁸. In tale società, è inevitabile che qualcuno trionfi e altri no, ed è questa natura arbitraria e competitiva della *bürgerliche Gesellschaft* che conduce Hegel a esprimere un famoso giudizio negativo su di esso:

La società civile [...] offre lo spettacolo in pari modo della dissolutezza, della miseria e della corruzione fisica ed etica comune ad entrambe¹⁹.

Comunque, la società civile non è solo un sistema di bisogni. Hegel introduce nella sua trattazione altri elementi che riducono la sua negatività e temperano gli «spiriti animali» del sistema dei bisogni attraverso i controlli normalmente associati con il potere statale. La società civile, come ha osservato Riedel, non potrebbe essere civile «se non fosse ordinata e tenuta unita in una forma giuridica, etica e politica»²⁰.

La società civile hegeliana, dunque, non è una zona franca tra famiglia e stato. È un'area in cui, da un lato, la famiglia continua ad esistere, in un modo subordinato e minacciato, e in cui dall'altro lato il potere politico organizzato interviene per regolare e garantire la «civiltà» della società civile. Gli elementi necessari per questo secondo processo sono l'amministrazione della giustizia e l'esistenza della polizia²¹. La società civile, moderata da questi interventi, assume sufficiente coerenza anche per esercitare un ruolo virtuoso di fronte alla famiglia. Nei paragrafi 238-9

¹⁶ Hegel, *Filosofia del diritto* (Marini) cit., § 188, p. 159.

¹⁷ Hegel, *Filosofia del diritto* (Messineo) cit., § 238, *Aggiunta* di Gans, p. 426.

¹⁸ A. Ryan, *Hegel on work, ownership and citizenship*, in Pelczynski, *State and Civil Society* cit., p. 192.

¹⁹ Hegel, *Filosofia del diritto* (Marini) cit., § 185, p. 156.

²⁰ M. Riedel, *Studien zur Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1969 (trad. it. *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, Bari 1974); p. 146.

²¹ Come Riedel e altri commentatori hanno rilevato, l'uso di Hegel del termine *polizia* è molto diverso dal nostro, essendo più vicino al concetto di pubblica amministrazione; cfr. Riedel, *Hegel fra tradizione e rivoluzione* cit., p. 146 e §§ 231-49 della *Filosofia del diritto*.

della *Filosofia del diritto* essa viene descritta come una «famiglia universale»²², e l'individuo diviene un «figlio della società civile» (e qui figlio significa realmente figlio). La società civile come «famiglia universale» diviene una forza organizzativa ed ideologica nel suo proprio diritto, con poteri che non sono soltanto semplicemente distruttivi ma costruttivi:

Essa ha il dovere e il diritto, di fronte all'*arbitrio* e all'accidentalità *dei genitori*, di avere sorveglianza e influenza sull'educazione, nella misura in cui questa si riferisce alla capacità di divenir membri della società²³.

Qui qualsiasi caratterizzazione semplicistica della trattazione in Hegel della società civile come puramente negativa in relazione alla famiglia, va abbandonata.

Un ultimo elemento della società civile merita la nostra attenzione per la sua relazione con la famiglia. Si tratta della corporazione (o gilda), che non dipende per il suo sviluppo dalla forza esterna dello stato, ma fiorisce spontaneamente all'interno della società civile. È tanto positivo il suo ruolo che Hegel la eleva al rango di «seconda famiglia»:

la corporazione ha, sotto la somiglianza della pubblica autorità, il diritto di provvedere ai suoi propri interessi, racchiusi all'interno di essa, di accettare i membri secondo la qualità oggettiva della loro abilità e rettitudine, in un numero determinantesi attraverso la connessione generale, e di sostenere per gli appartenenti ad essa la cura contro le accidentalità particolari, così come per l'educazione alla capacità di venir assegnata ad essa – in genere di intervenire per essi come *seconda* famiglia, la quale collocazione resta più indeterminata per la società civile generale (la quale ultima è più remota dagli individui e dal loro bisogno particolare)²⁴.

È il riconoscimento di queste qualità a portare Hegel a conferire alla corporazione, insieme alla famiglia, una qualità etica:

Accanto alla *famiglia* la *corporazione* costituisce la seconda radice *etica* dello stato, la radice poggiata nella società civile.

E, aggiunge:

La santità del matrimonio, e l'onore nella corporazione, sono i due momenti intorno ai quali ruota la disorganizzazione della società civile²⁵.

²² Hegel, *Filosofia del diritto* (Marini) cit., § 238-9, pp. 185-6.

²³ *Ibid.*, § 239, p. 186. Nell'*Aggiunta* di Gans, Hegel commenta «Il limite tra i diritti dei genitori e della società civile è molto difficile tracciarlo qui»; Hegel, *Filosofia del diritto* (Messineo) cit., § 239, *Aggiunta* di Gans, p. 427.

²⁴ Hegel, *Filosofia del diritto* (Marini) cit., § 252, p. 291. Per un'utile analisi della concezione di Hegel delle corporazioni nel più ampio contesto della riflessione politica sul ruolo delle ghilde in Europa, cfr. A. Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, London 1984, pp. 202-9.

²⁵ Hegel, *Filosofia del diritto* (Marini) cit., § 255, p. 193. Knox, *Hegel's Philosophy of Right* cit., p. 362, nota 96, commenta: «Hegel usa qui una metafora tratta dal sistema solare: il

Famiglia e corporazione, dunque, sono entrambe radici dello stato ed è a questo stadio della *Filosofia del diritto* che lo stato entra in tutta la sua magnificenza. Lo stato hegeliano, come si sa più che bene, rappresenta la risoluzione del conflitto tra i precedenti due momenti dell'analisi, la riconciliazione del particolare con l'universale, la realizzazione obiettiva dell'Idea:

Ciò che importa è, che la legge della ragione e della libertà particolare si compenetrino e che il mio fine particolare divenga identico all'universale; altrimenti, lo stato resta campato in aria²⁶.

Proprio perché la versione hegeliana dello stato nell'ultima parte della *Filosofia del diritto* consiste in questa sintesi trionfante, troviamo poca attenzione dedicata a possibili tensioni tra l'azione statale e gli interessi della famiglia. In contrasto con la complessità e la tensione dell'analisi della dissoluzione della famiglia nella società civile, questa seconda relazione critica, tra la famiglia e lo stato, è notevole solo per essere assunta come tranquilla. L'una istituzione – la vita familiare – è parte della preparazione per l'altra – la vita nello stato; sia la famiglia che la società civile trovano la loro realizzazione in quell'entità più grande di loro: lo stato. In nessun luogo ciò è più chiaro che nella singolare metafora hegeliana del sistema nervoso:

Se noi compariamo questi rapporti naturali con quelli spirituali, la famiglia deve coincidere con la sensibilità, la società civile con l'irritabilità. In terzo luogo, viene lo stato, il sistema nervoso per sé, organizzato in sé; ma esso vive soltanto, in quanto i due momenti, qui la famiglia e la società civile, siano sviluppati in esso²⁷.

La famiglia e lo stato, dunque, esistono in una relazione di reciproca armonia; ma non dobbiamo certo dimenticare che dietro tale armonia si nasconde un potere statale totalizzante che Hegel rende assolutamente esplicita:

Questa unità sostanziale è assoluto immobile fine in se stesso, nel quale la libertà perviene al suo supremo diritto, così come questo fine ultimo ha il supremo diritto di fronte agli individui, il cui *supremo dovere* è d'esser membri dello stato²⁸.

solo è un punto fisso il cui potere di attrazione previene l'allontanamento dei corpi celesti che gli girano intorno e così conferisce unità al sistema».

²⁶ Hegel, *Filosofia del diritto* (Messineo) cit., § 265, *Aggiunta* di Gans, p. 434.

²⁷ *Ibid.*, § 263, *Aggiunta* di Gans, pp. 433-4.

²⁸ Hegel, *Filosofia del diritto* (Marini) cit., § 258, p. 195. Mancina sottolinea come per Hegel la famiglia agisca in qualche modo con un'influenza moderatrice dello strapotere statale: «La famiglia non è pacificamente e totalitaria totalitariamente ordinata ad una supremazia dello Stato sulle ragioni individuali. Al contrario, può talvolta perfino apparire come un principio di disturbo nei confronti della comunità politica, perché è nella sua essenza da

5. Marx, Hegel e la famiglia.

Anche da questa parziale e necessariamente incompleta trattazione del rapporto tra famiglia, società civile e stato nella *Filosofia del diritto*, dovrebbe essere ovvio quanto sia fertile e suggestivo l'approccio di Hegel alla famiglia e alla politica. Mentre sia Aristotele che Hegel rigettano la tesi del Platone della *Repubblica* sulla necessità di distruggere la «particolarità» della vita e della proprietà familiare per creare la polis ideale, entrambi condividono una visione dello stato come la più alta espressione della socialità umana e conferiscono ad esso suprema autorità morale ed estesi poteri.

Comunque, l'insistenza di Hegel sugli intricati legami e sulle fratture tra i suoi tre momenti di analisi è in vivace contrasto con quel *continuum* teleologico che Aristotele propone per il passaggio dalla famiglia al villaggio alla polis. All'insistenza di Aristotele sul fatto che la polis ha la stessa qualità delle precedenti associazioni dalle quali deriva, Hegel risponde con una ricchezza di differenziazioni e di conflittualità tra i tre principali momenti dell'associazionismo, in particolare tra i primi due. Inoltre, la natura spiccatamente tripartita dello schema hegeliano, in contrasto stridente con una semplice contrapposizione pubblico-privato, l'uno politico l'altro no, accorda un differente e precedentemente negato status alla socialità domestica. Forma e contenuto, dunque, come Hegel avrebbe voluto, trovano qui una fruttuosa unità.

Fin dove sia arrivato Hegel in questo campo può essere visto attraverso un breve confronto con il suo più grande critico. È stato raramente notato come la stringente ed efficace critica del giovane Marx alla *Filosofia del diritto* comincia solo al paragrafo 261 del lavoro hegeliano, cioè *dopo* la discussione su famiglia e società civile¹. Né la sezione che Marx analizza, quella sullo stato, compensa l'esclusione, perché come abbiamo visto è proprio sul rapporto famiglia-stato che Hegel ha meno da dire. L'originaria omissione della famiglia dalla riflessione politica marxiana non è mai compensata nella sua successiva attività teorica, e *Le origini della famiglia, della proprietà privata e*

essa autonoma. Differenziandosi sostanzialmente da Platone, Hegel ne fa un principio di contemperamento delle esigenze assolutizzanti della vita statale» (p. 16). Comunque, non ho trovato un riscontro testuale per tale affermazione nella *Filosofia del diritto* e del resto la stessa Mancina non elabora ulteriormente questo punto.

¹ K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Roma 1983. L'analisi di Marx finisce al paragrafo 313. Sorel, nel suo *I tre sistemi storici di Marx*, Palermo 1903, p. 243, notava come Marx «sopprime il primo elemento considerato da Hegel».

dello stato di Engels², fondamentalmente di ispirazione antropologica, non può certamente riempire questa lacuna dell'analisi politica di Marx.

In assenza di ogni specifica riflessione sul tema, la famiglia nell'elaborazione matura di Marx diviene semplicemente parte della sovrastruttura, modellata (se non determinata) dalla struttura economica che è la forza motrice nella sua interpretazione della storia³. La straordinaria e illuminante critica di Marx della società capitalistica incide molto più della riflessione di Hegel sulla società civile, ma non c'è dubbio che la trattazione della famiglia in Hegel è assai più stimolante che in Marx. Questo non vuol certo dire che la versione hegeliana del rapporto tra famiglia, società civile e stato vada accettata acriticamente nella forma o nel contenuto. Molte obiezioni vengono immediatamente in mente. Quanto alla forma, l'attento lettore della *Filosofia del diritto* resta profondamente insoddisfatto dalla brevità dei passaggi dedicati alla famiglia, ai paragrafi 158-81, ovvero nelle ventun pagine della recente edizione Cambridge. Sempre riguardo alla forma, è importante riflettere sulla recente critica di Cohen e Arato, secondo i quali Hegel ha separato artificialmente la famiglia dalla società civile: «sarebbe stato meglio includere la famiglia nella società civile, come sua prima associazione»⁴. Su questa fondamentale obiezione ritorneremo fra poco.

Quanto al contenuto, ci sono ovviamente molti punti nel discorso di Hegel su cui il lettore moderno ha difficoltà a trovarsi in accordo. L'assenza di ogni conflittualità nei rapporti familiari, che vengono presentati esclusivamente come armoniosi e dominati dall'amore, la discriminazione femminile nella famiglia e nella società civile, la natura

² F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, Berlin 1949 [1891] (trad. it. *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Roma 1953).

³ Nella sua critica di Hegel Marx è attento a far sì che la famiglia e la società civile siano entrambe soggetti attivi del processo storico, e non espressioni dell'«Idea attuale». Nella *Filosofia del diritto*, secondo Marx, «l'Idea è ridotta a soggetto. E il reale rapporto della famiglia e della società civile con lo Stato è inteso come interna, immaginaria attività dello stato». Ma egli liquida questo come «misticismo logico panteistico». In realtà, secondo Marx, «la famiglia e la società civile si fanno nello stato. Loro sono la forza attiva» (Marx, *Critica della filosofia hegeliana* cit., p. 26). Presto, però, nello sviluppo del pensiero di Marx, la famiglia come forza attiva scomparirà, venendo sussunta nella società civile, e diverrà l'espressione di relazioni economiche. Cfr., ad esempio, la lettera molto esplicita a P.V. Annenkov del 28 dicembre 1846: «Presupponga gradi determinati di sviluppo della produzione, del commercio e del consumo, e Lei avrà una forma corrispondente di ordinamento sociale, una organizzazione corrispondente della famiglia, dei ceti o delle classi, in una parola avrà una società civile corrispondente» (K. Marx - F. Engels, *Opere*, XXXVIII, Roma 1972, p. 459).

⁴ J.L. Cohen - A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge Mass. 1992, p. 631, nota 48.

classista del potere politico all'interno dello stato, tutto ciò è stato spesso oggetto di critica e non richiede un trattamento specifico in questa sede. La cosa forse più sconcertante della *Filosofia del diritto*, però, è un'altra: il suo carattere teoreticamente ibrido. Come è stato giustamente osservato da Ilting, la grande riflessione di Hegel cerca di combinare una teoria deduttiva delle istituzioni dello stato moderno con «una fenomenologia della coscienza della libertà», cioè con «una ricostruzione filosofica del modo in cui un individuo possa divenire consapevole della sua libertà, quale viene realizzata in uno stato moderno»⁵. Questo tentativo porta a difficoltà infinite, sicché il lettore spesso non riesce ad individuare su quale piano – filosofico, storico, logico – sia portata avanti l'argomentazione. Tale miscuglio di piani è particolarmente evidente nel momento cruciale della «dissoluzione» della famiglia nella società civile. Infine, il lettore non è mai del tutto sicuro se le varie sezioni della *Filosofia del diritto* siano un viaggio verso un più vasto insieme, o se questo più vasto insieme esista già prima che il viaggio abbia inizio.

6. Solo connettere.

Nondimeno, il tentativo di Hegel serve meravigliosamente ad aguzzare la mente ed a portare la famiglia al centro dell'analisi politica. La *Filosofia del diritto* sembra essere un invito, non solo ai filosofi ma anche agli storici; un invito ad applicare gli strumenti del loro mestiere ad una serie di relazioni, di connessione o di conflittualità, tra individui, famiglie, società civile e stato. Potremmo leggerlo come uno stimolo a non chiudere in un recinto l'analisi storica, a non separare la storia della famiglia dalla storia politica, o la storia sociale da entrambe, ma a cercare come priorità metodologica la connessione tra di esse.

Una proposizione metodologica del genere comporta immediatamente una serie di problemi. Uno è la collocazione della famiglia: dal punto di vista analitico, deve essere considerata come una parte della società civile, o come una forma separata da essa? Può darsi che Cohen e Arato abbiano ragione, che la famiglia vada considerata all'interno della società civile, come sua prima associazione. Ma c'è il forte rischio che, sussumendo la famiglia nella società civile, la specifi-

⁵ Ilting, *The dialectic of civil society* cit., p. 217.

cità della vita familiare e le sue interconnessioni non siano mai indagate pienamente. Mantenere la separatezza analitica della famiglia, invece, significa riconoscere la sua unicità quale istituzione sociale, la sua centralità nella vita di ogni individuo, le caratteristiche e le emozioni particolarissime su cui essa si basa¹.

Se esaminiamo in dettaglio la serie delle relazioni individui-famiglie-società civile-stato, è del tutto ovvio che alcune di esse sono state al centro di recenti ricerche analitiche, altre molto meno. Per esempio, le relazioni infra-familiari, ed in particolare l'identità familiare della donna, hanno costituito uno degli interessi principali della moderna scuola femminista. Allo stesso modo non è necessario perdere tempo a ricordare al lettore quanto sia ricca la storiografia sulla relazione tra individuo e stato. Ma sono quelli che potremmo chiamare i «legami *mancanti*», le relazioni condannate al silenzio o al casuale riferimento, che più ci interessano qui. In particolare sono i nessi famiglia-società civile, società civile-stato, famiglia-stato che reclamano con forza una maggiore attenzione e chiarezza analitica.

Da questi nessi emerge una lunga serie di domande e possibile ricerche: i modi in cui, e il livello con il quale, le famiglie interagiscono con la moderna società civile (e dietro queste questioni si profila la complessa suggestione hegeliana della «dissoluzione» dell'una nell'altra); come la società civile condizioni la famiglia, e dietro ciò il problema della principale relazione antitetica delle due proposte da Hegel: il livello e la qualità dell'intervento dello stato nella società civile, gravido di conseguenze per il rapporto famiglia-società civile; ed alla fine, la natura della relazione tra famiglia e stato, che difficilmente può somigliare – qualunque sia il carattere politico dello stato – all'estatica autorealizzazione hegeliana della famiglia nello stato.

Ciò che si propone, dunque, non è un'ipotesi che possa essere convalidata o meno dalla ricerca storica (un punto di vista hegeliano opposto a uno marxista o a qualunque altro), ma un visibile metodo di ricerca che ha il suo punto di partenza in Hegel e che ci conduce in acque molto poco frequentate; sconosciute, perché molte di queste relazioni sono state appena toccate, ma senza sistematici collegamenti e senza una chiara prospettiva analitica.

¹ Cohen e Arato parlano della famiglia come «l'associazione volontaria per eccellenza» (*Civil Society and Political Theory* cit., p. 629, nota 48), ma ciò mi pare sottovaluta la specificità delle relazioni primarie di parentela, che sono lungi dall'essere solo la più alta espressione dell'associazionismo volontario, poiché presentano elementi ascrivibili (non si scelgono i propri genitori) almeno tanto quanto scelte volontarie. Per un'analisi equilibrata del ruolo delle emozioni e della moralità nei rapporti di parentela, cfr. Finch, *Family Obligations and Social Change* cit., pp. 212-36.

7. Cos'è la società civile?

Per concludere, bisogna dire una o due parole sulla terminologia, con speciale riferimento alla «società civile». Prima, però, una breve chiarificazione del termine «famiglia». La questione su cosa sia la famiglia è stata riproposta così spesso da non giustificare una ripetizione in questa sede. Le numerose ricerche di storia e sociologia della famiglia ci hanno resi avvertiti di tutta una serie di pericoli: guardare la famiglia staticamente, o in termini «congelati»; confondere la famiglia con l'aggregato domestico; parlare de «la» famiglia, invece di osservare la sua plasticità e mutevolezza; trascurare il più vasto gruppo parentale; ignorare genere e classe, determinanti fondamentali della vita familiare. Avendo in mente tutte queste cautele, la recente definizione di Delphy e Leonard sembra essere un punto di partenza adeguato:

Il termine «famiglia», secondo l'uso delle società occidentali contemporanee, si riferisce sia a un gruppo di persone che vivono insieme e hanno un certo grado di coresidenzialità (che strettamente parlando costituisce un «aggregato domestico»), sia a quelli che appaiono collegati da matrimonio o accendenza da progenitori comuni (che gli antropologi chiamerebbero «lignaggio»). Usualmente il contesto definisce chi si ritiene sia incluso nel termine quando esso viene usato nella seconda accezione, ma esso può allargarsi dai figli di qualcuno, a tutti i loro nonni e genitori e fratelli e sorelle e zii e zie e a tutti i loro coniugi e figli. Più comunemente, comunque, la «famiglia», in quanto ideale sociale, si riferisce a una combinazione dei due significati: a un gruppo che vive in comune ed è correlato da matrimonio e stretta parentela, e specificamente a un gruppo domestico composto da un uomo, sua moglie e i loro figli¹.

Se la definizione di famiglia è necessariamente controversa, quella di società civile è ancor più problematica. L'interesse politico ed accademico verso il termine «società civile» è cresciuto con grande rapidità negli ultimi anni, e nella sua scia un vivace ed importante dibattito si è sovrapposto alle grandi divisioni del passato².

Ci sono almeno tre differenti maniere di avvicinarsi alla definizione di società civile; in termini di valori normativi, nell'esaminare le dicotomie del passato, nello stabilire chiare linee di demarcazione. Il primo approccio prende in considerazione i più significativi giudizi normativi sulla società civile. La visione profondamente negativa che Hegel esprime del suo primo momento della società civile, «lo spettacolo

¹ Delphy - Leonard, *Familiar Exploitation* cit., p. 4.

² Per una buona rassegna, cfr. Cohen - Arato, *Civil Society and Political Theory* cit., cap. I, pp. 29-82.

in pari modo della dissolutezza, della miseria e della corruzione fisica ed etica comune ad entrambe», visione solo parzialmente qualificata dal secondo e terzo momento della sua società civile, è già stata esaminata. Se noi la contrastiamo, come ha fatto Keane, con la celebrazione di Tom Paine della società civile circa quarant'anni prima, abbiamo un'idea della polarizzazione dei giudizi possibili, una polarità che è del XX secolo quanto del tardo XVIII e del primo XIX. Per Paine, nelle famose parole d'apertura del suo *Common Sense* (1776),

la società è prodotta dai nostri desideri, e il governo dalle nostre debolezze; la prima promuove positivamente la nostra felicità unendo i nostri affetti, il secondo negativamente limitando i nostri vizi. L'una incoraggia relazioni, l'altro crea distinzioni³.

Un secondo modo di avvicinarsi alla definizione di società civile è di considerare, come ha fatto Bobbio con grande chiarezza, il suo posto mutevole nelle dicotomie della teoria politica del passato⁴. Il primo e più duraturo uso è stato quello che abbiamo già incontrato in Aristotele, e che pone in contrapposizione società civile, che è società politica, e società naturale, che non lo è. La famiglia, come si è visto, fa parte della seconda. Molto spesso questa società civile era anche società «civilizzata», nel senso che veniva posta in contrapposizione a una società che non era solo naturale ma barbara o selvaggia. Al contrario, sia Rousseau che Hegel – sia pure in modi molto differenti – proposero una distinzione tricotomica, con la società civile collocata in mezzo; in Rousseau, tra la società naturale (non più vista negativamente) e la società politica; in Hegel tra la famiglia e lo stato. In Marx la dicotomia è tornata, ma su basi molto diverse rispetto alle precedenti formulazioni. La società civile ora è divenuta il primo momento della dicotomia, la struttura delle relazioni economiche e sociali, «la base reale» sulla quale viene edificata la «sovrastruttura giuridica» dello stato. Un adattamento generico di questa definizione, cioè la società civile come l'insieme di quelle istituzioni, relazioni ed attività che si collocano fuori dalla sfera dello stato, rappresenta l'uso attuale più comune; cosicché, come ha sottolineato elegantemente Bobbio, «il termine società civile è passato dall'essere il secondo termine della prima

³ T. Paine, *Common Sense* [1776], in *Political Writings*, Cambridge 1989, p. 3; cfr. anche J. Keane, *Despotism and Democracy*, in Id., *Civil Society and the State* cit., pp. 35-71.

⁴ N. Bobbio, *Società civile*, in *Dizionario di Politica*, a cura di N. Bobbio, N. Matteucci e G.F. Pasquino, Torino 1983², pp. 1084-90; cfr. anche N. Bobbio, *Sulla nozione di «società civile»*, in *De homine*, 1968, 24-5, pp. 19-36; M. Riedel, *Gesellschaft, bürgerliche*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, a cura di O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck, Stuttgart 1975, 2, pp. 719-800.

antitesi [stato di natura-società civile], all'essere il primo termine della seconda [società civile-stato]»⁵.

Comunque, quest'uso moderno del termine società civile, cioè

la sfera dei rapporti tra individui, tra gruppi, tra classi sociali che si svolgono al di fuori dei rapporti di potere che caratterizzano le istituzioni statali⁶,

pone seri problemi di demarcazione, ed è questo il nostro terzo approccio alla definizione di società civile. Uno dei più importanti di questi problemi di demarcazione è se il termine società civile includa la sfera delle relazioni economiche o no. L'uso principale di Gramsci, ad esempio, esclude la sfera della produzione e confina la società civile alle istituzioni sociali, culturali e religiose⁷. Un'altra variante è quella di Habermas che ha introdotto il concetto di «sfera pubblica borghese» (*bürgerliche Öffentlichkeit*) come una particolare e storicamente specifica parte della società civile: «La sfera dei privati uniti come pubblico, il germogliare di dibattito e la creazione della pubblica opinione nell'Inghilterra del tardo XVII secolo e nella Francia del XVIII secolo»⁸.

Uno dei meriti di Cohen e Arato nella loro importante opera sulla società civile è che essi provano a trattare direttamente di questi problemi di demarcazione. Per loro la società civile è da porre in contrapposizione non solo con lo stato (la seconda dicotomia), ma anche con la società economica e politica. La società politica, «partiti, organizzazioni politiche e opinione pubblica politica», e la società economica, «organizzazioni di produzione e distribuzione, ditte, cooperative, società ecc.» vengono distinti dalla società civile, «una sfera di interazione sociale tra stato ed economia, composta soprattutto dalla sfera intima (in particolare la famiglia), da quella delle associazioni (in particolare volontaria), dai movimenti sociali e dalle forme della comunicazione pubblica»⁹.

Per Cohen e Arato, dunque, la definizione di società civile viene ulteriormente ristretta; essa resta contrapposta allo stato, ma esclude le sfere economica e politica. Ma su un punto, per noi cruciale, la definizione include, non esclude: la famiglia è la «prima associazione della società civile».

⁵ Bobbio, *Sulla nozione di «società civile»* cit., p. 21.

⁶ Bobbio, *Società civile* cit., p. 1087.

⁷ Per l'uso gramsciano della «società civile», cfr. P. Anderson, *The antinomies of Antonio Gramsci*, in «New Left Review», 1976-77, 100, pp. 5-78 (trad. it. *Ambiguità di Gramsci*, Bari 1978); N. Bobbio, *Gramsci e la concezione della società civile*, Milano 1976 [1967].

⁸ J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1962 (trad. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari 1977).

⁹ Cohen - Arato, *Civil Society and Political Theory* cit., p. IX.

Trattando quest'ultima e più importante demarcazione torniamo in modo singolare al nostro punto di partenza. Ciò che è straordinario in gran parte della letteratura sulla società civile è la somiglianza a gran parte della storia contemporanea: ancora una volta la famiglia non è oggetto di discussione approfondita. Il libro di Keane ne tratta solo marginalmente. Il recentissimo *The Idea of Civil Society* di Seligman non discute affatto la famiglia; e si potrebbe continuare a lungo¹⁰.

Ci sono poche eccezioni a questo panorama generale. Una importante è quella di Habermas, che mostra come lo sviluppo della privatizzata famiglia borghese, basata sull'associazione volontaria, sull'amore e sul libero sviluppo della personalità conduca alla crescita della sfera pubblica borghese. Nel delineare questo processo, e la sua successiva distruzione, Habermas distingue tra la sfera intima della vita familiare (*Intimsphäre*) e la società civile, ma insiste che l'una è «inserita» nell'altra¹¹.

La trattazione di Habermas della famiglia, sebbene aperta sul piano storico a diverse critiche¹², è altamente significativa per il suo tentativo di mostrare come un mutamento nella forma della famiglia possa influenzare la forma della società civile. La famiglia borghese è presentata come «iniziatrice» del mutamento, il motore primo nella creazione della sfera pubblica borghese. L'opposizione con Hegel non potrebbe essere più grande. La famiglia trattata nel saggio di Habermas è di una classe sola, la famiglia e la società civile non sono necessariamente antitetici, l'una non è dissolta o subordinata all'altra. Al contrario, è precisamente la crescente intimità e *privacy* della famiglia borghese l'annuncio di un nuovo spazio pubblico¹³.

¹⁰ Keane, *Despotism and Democracy* cit., *passim*; A. Seligman, *The idea of Civil Society*, London 1992; E. Meiskins Wood, *The uses and abuses of «civil society»*, in «Socialist Register», 1990, pp. 60-84.

¹¹ Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica* cit., p. 45.

¹² Cfr. il paper inedito di N. Tadmor, *Privacy, sentiment and the family*, letto alla Conferenza anglo-americana tenutasi presso l'Institute of Historical Research London, nel luglio 1993. Tadmor, sulla base delle ricerche condotte dagli storici della famiglia, avanza seri dubbi su entrambe le premesse di Habermas alla sua concezione della famiglia borghese: la famiglia coniugale non emerge per la prima volta tra la *gentry* inglese del Seicento e la borghesia tedesca e francese del Settecento; la famiglia nucleare moderna non produce nuove forme di intimità e di soggettività. Se vi è una trasformazione strutturale della sfera pubblica nel Settecento, conclude Tadmor, essa non dovrebbe essere poggiata sulle fondamenta altrettanto incerte di questa storia della famiglia.

¹³ Nella *Storia e critica dell'opinione pubblica* Habermas non fa esplicito riferimento alla trattazione di Hegel dell'*Auflösung* nella *Filosofia del diritto* ma sottolinea come la sua descrizione differisca dal «modello greco» poiché la sfera intima della famiglia coniugale e non la sfera pubblica è «il sito genuino dell'umanità». Nell'ultima parte del suo lavoro Habermas delinea tanto la distruzione della sfera pubblica borghese, quanto quella della forma di famiglia virtuosa che – secondo lui – ha giocato un ruolo essenziale nel crearla. Comunque, in

A prima vista, un'altra eccezione alla generale trascuratezza della famiglia nel trattare la società civile sembra essere il lavoro di Cohen e Arato ma, da questo punto di vista, il loro lavoro si rivela una delusione. Avendo arditamente incluso la famiglia nella loro iniziale definizione, limitano la discussione su di essa a brevi critiche della trattazione di Habermas e Arendt, e sintomaticamente a una lunga nota a piè di pagina sulla distinzione tripartita di Hegel. È in questa nota che vengono enunciati i loro argomenti per l'inclusione della famiglia nella società civile, argomenti che si distinguono più per ottimismo politico che per chiarezza analitica:

perciò la famiglia potrebbe aver preso il suo posto come istituzione-chiave della società civile, quella che, se concepita in termini egualitari, potrebbe aver fornito agli individui autonomi che la compongono un'esperienza di solidarietà orizzontale, identità collettiva e uguale partecipazione¹⁴.

Estrarre una soddisfacente definizione di società civile dal dibattito precedente è un lavoro arduo, che compete molto di più al teorico della politica che allo storico. La sfera delle associazioni, dei movimenti sociali e delle forme di comunicazione pubblica, il centro reale della definizione di Cohen e Arato, è un punto di partenza sostanziale. All'interno di questo centro, le stesse qualificazioni di genere e di classe presenti nelle discussioni sulla famiglia devono essere riaffermate. Storicamente, la sfera dell'associazionismo nella moderna società civile è sempre stata delimitata da restrizioni e da selettività. Per citare solo un esempio, il lavoro di Mary Ryan sulle città americane del XIX secolo mostra proprio quanto le attività femminili nella sfera pubblica «fossero regolate sia da prescrizioni di genere sia da distinzioni di classe»¹⁵.

Al di là di questo nucleo della definizione, comunque, si delineano un certo numero di scelte molto difficili di esclusione o di inclusione della famiglia, delle relazioni economiche, della società politica nel

questo processo disintegrativo la famiglia non è più presente come soggetto ma solo come il terminale ricettivo del processo duale di «statificazione» della società e di «societizzazione» dello stato. Bombardata da queste trasformazioni la famiglia si spoglia delle sue funzioni di crescita, educazione, protezione, cura e guida e affonda in una «sfera di pseudo-privacy» divenendo poco più che una «comunità di consumatori». È un peccato che le controverse idee di Habermas sulle connessioni fra la famiglia, la società civile, la sfera pubblica borghese e lo stato siano scarsamente affrontate nella recente ampia discussione su questo lavoro; cfr. *Habermas and the Public Sphere*, a cura di C. Calhoun, Cambridge Mass. 1992. Per un recente uso storiografico dello schema di Habermas e per una critica femminista di esso, cfr. J. Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca 1988.

¹⁴ Cohen - Arato, *Civil Society and Political Theory* cit., p. 631, nota 48.

¹⁵ M. Ryan, *Women in Public: Between Banners and Ballots, 1825-1880*, Baltimore 1990, p. 16.

senso stretto dei partiti e delle organizzazioni politiche. Sugerirei, cautamente, che la famiglia rappresenta un'associazione di qualità differente da quelle che si possono trovare nella sfera delle associazioni civili e dei movimenti sociali, e che ci sono molte giustificazioni per tenerla analiticamente separata. D'altra parte, escludere le associazioni politiche ed economiche dalla «società civile» sembra restringere indebitamente la portata del termine. Ma forse a questo punto c'è un reale pericolo di soccombere ad una sorta di feticismo definizionista. Se i problemi di demarcazione sono stati effettivamente ventilati, e se le connessioni e l'interrelazione tra sfere differenti sono considerati come prioritari, allora gli storici contemporanei sono almeno sensibilizzati a un dibattito di rilevanza non secondaria per loro e per la loro attività.