

## I VALORI DELLA FAMIGLIA IN ALCUNI PENSATORI CONTEMPORANEI

La famiglia è essenzialmente comunità di amore: chi non capisce l'amore non può capire la famiglia. Analizziamo, sia pur brevemente, come alcuni filosofi contemporanei di diverso indirizzo hanno visto il fondamentale valore dell'amore con tutti gli altri valori che esso implica. Capiremo, così, forse meglio aspetti non secondari della mentalità diffusa, oggi, sui valori della famiglia, specie a livello di mezzi di comunicazione di massa. Non possiamo nasconderci che da molte parti oggi vengono distruttivi attacchi ai valori familiari, perciò credo che prima si imponga una premessa alla luce della verità cristiana, perché rinnegare l'amore autentico e la famiglia significa rinnegare e colpire gravemente l'uomo che solo nell'amore e nella famiglia nasce, cresce, vive e può realizzare pienamente se stesso.

Nella prima lettera di S. Giovanni leggiamo che « chi odia suo fratello è nelle tenebre, cammina nelle tenebre e non sa dove va, perché le tenebre hanno accecato i suoi occhi » (2, 11).

Sappiamo che Giovanni usa il verbo odiare nel senso ebraico di non amare. Ma è questo non amore che provoca lo sprofondare nelle tenebre e cioè il chiudersi alla luce che è Dio (cf. 1 Gv. 1, 5) oppure è il rifiuto della « luce vera che illumina ogni uomo » (Gv. 1, 9) che costituisce un accecamento tale che conduce a non amare i fratelli?

Cioè è il rifiuto del Padre che porta a rifiutare i fratelli o viceversa? C'è un altro passo della stessa lettera che lascia

aperte entrambe le ipotesi interpretative: « Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore » (4, 8).

Ma nel Vangelo giovanneo è detto chiaramente che la cattiva condotta morale — e quindi, possiamo dire, essenzialmente il non amore — porta al rifiuto di Dio, che è la verità, la luce che è venuta nel mondo in Gesù Cristo: « la luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce, perché le loro opere erano malvagie. Chiunque infatti fa il male, odia la luce e non viene alla luce perché non siano svelate le sue opere » (Gv. 3, 19-20).

È una precisa opzione esistenziale, a cui la conoscenza è strettamente collegata, che, in base ad una cattiva condotta morale, porta a rifiutare la verità e quindi Dio. Ma, d'altra parte c'è almeno un altro passo neotestamentario che rovescia l'implicanza: è il rifiuto di riconoscere la verità e cioè il manifestarsi della potenza e della perfezione di Dio nel creato, che costituisce una tale perversione della ragione, da condurre l'uomo ad abbandonarsi ad un comportamento la cui immoralità si può sintetizzare nel non amore. Dice infatti S. Paolo nella lettera ai Romani: « ...E poiché hanno disprezzato la conoscenza di Dio, Dio li ha abbandonati in balia di una intelligenza depravata, sicché commettono ciò che è indegno, colmi come sono di ogni sorta di ingiustizia, di malvagità, di cupidigia, di malizia; pieni di invidia, di omicidio, di rivalità, di frodi, di malignità; diffamatori, maledicenti, nemici di Dio, oltraggiosi, superbi, fanfaroni, ingegnosi nel male, ribelli ai genitori, insensati, sleali, senza cuore, senza misericordia. E, pur conoscendo il giudizio di Dio, che cioè gli autori di tali cose meritano la morte, non solo continuano a farle, ma anche approvano chi le fa » (Rom. 1, 28-32).

C'è da dire che questo quadro non edulcorato e realistico, che S. Paolo ci fa, vale anche per il nostro tempo, almeno in parte, perché c'è anche, per chi lo vuol vedere, il comportamento dei « figli della luce ».

Forse però il nostro tempo è caratterizzato dal fatto che cresce il numero di coloro che teorizzano, approvano e fanno propaganda a certi comportamenti che sono indegni dell'uomo.

Ma, per tornare alla nostra alternativa esegetica, dobbiamo, credo, rispondere che nel Nuovo Testamento c'è una reciproca implicanza tra il rifiuto di vivere nell'amore e il rifiuto di Dio. Così anche a proposito di diversi pensatori contemporanei si può dire che in loro si implicano a vicenda l'apologia del rifiuto di vivere nell'amore e il rifiuto di Dio.

Consideriamo due pensatori « atei » del nostro tempo, la cui influenza sulla mentalità e sulla cultura di oggi non è da trascurare: Sartre e Freud. Sinteticamente possiamo dire che, nonostante il contributo delle loro analisi parziali, che, in quanto tali possono essere anche assunte da una visione integrale dell'uomo, essi non hanno capito l'uomo. Infatti, avendo rifiutato il Padre non hanno visto gli uomini come fratelli e non hanno capito come questi possano vivere nell'amore.

### 1. *Lo scacco di J. P. Sartre*

Per Sartre l'uomo è radicale finitezza, essenziale inadeguatezza tra la coscienza della perfezione<sup>1</sup>, della totalità e la propria condizione di mancanza: « Che la realtà umana sia mancanza basterebbe a provarlo l'esistenza del desiderio come fatto umano »<sup>2</sup>. E ancora: « ...l'avvenimento puro per cui la realtà umana sorge come presenza al mondo è percezione di se stessa come *propria mancanza*. La realtà umana si percepisce come essere incompleto nella sua venuta all'esistenza »<sup>3</sup>.

Questo coglimento della finitezza non è per Sartre coscienza della condizione creaturale dell'uomo, ma, essendo unito al rifiuto ateo, conduce il filosofo francese a parlare di non senso, di non valore, di assoluta casualità della esistenza umana. Cosa altro infatti è la « fattità » o la « completa gratuità » di cui, secondo Sartre, l'uomo diviene cosciente tramite l'angoscia, se non il percepirti « come ciò che *vi è per niente*, come ciò che è *di troppo* »<sup>4</sup>?

<sup>1</sup> J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Parigi 1943; trad. it. di G. Del Bo, 1980<sup>6</sup>, p. 124.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 135. Sottolin. dell'A.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 129.

Radicale non senso che l'uomo cerca di superare, secondo Sartre, nel tentativo vano e impossibile di essere fondamento di se stesso, di farsi Dio. La realtà dell'uomo è, per Sartre, « ossessionata »<sup>5</sup> dalla impossibile pretesa della propria autoasoluziazione.

Il fatto che l'uomo resta insoddisfatto nel finito, con la conseguente tensione tra il proprio limite e l'aspirazione all'infinito, genera secondo la dottrina platonica dell'*éros*, una dialettica ascensiva che conduce l'uomo ad appagarsi solo nel rapporto con la divina pienezza e perfezione del mondo delle Idee, e porta S. Agostino a ritenere il cuore umano insoddisfatto finché non riposi in Dio.

Questa tensione è efficacemente descritta da Sartre come caratterizzante l'uomo. Sembra quasi un presagio, un'attesa, un'invocazione del mistero — centrale nel cristianesimo — dell'adozione filiale dell'uomo da parte di Dio con la conseguente chiamata a partecipare alla vita divina. Ma, a causa della opzione ateistica cioè del rifiuto del Padre, tutto ciò si risolve in Sartre nella pretesa di farsi Dio: « ...si può dire — egli scrive — che ciò che rende meglio concepibile il progetto fondamentale della realtà umana, è che l'uomo è l'essere che progetta di essere Dio [...]. Dio è innanzitutto "sensibile al cuore" dell'uomo come ciò che lo annuncia e lo definisce nel suo progetto ultimo e fondamentale [...]. Essere uomo significa tendere ad essere Dio; o, se si preferisce, l'uomo è fondamentalmente desiderio di essere Dio »<sup>6</sup>.

La coscienza però della vanità della pretesa di farsi Dio porta Sartre a parlare dell'uomo come « passione inutile »<sup>7</sup>, che dunque è « per natura coscienza infelice senza possibile superamento dello stato di infelicità »<sup>8</sup>. Sicché proprio nelle pagine conclusive de *L'essere e il nulla* si afferma esplicitamente che gli uomini « sono condannati alla disperazione » e allo « scacco »<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 680.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 738.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 752.

Perciò quando in *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946) Sartre cerca di difendersi dall'accusa di pessimismo disperato, non appare convincente, se si tiene fermo l'impianto teoretico de *L'essere e il nulla* che vede l'uomo definito dal progetto — destinato allo scacco — di farsi Dio<sup>10</sup>. A ciò si aggiunga il nihilismo morale, connesso direttamente con l'ateismo (« Effettivamente tutto è lecito se Dio non esiste »<sup>11</sup>, per cui, anche a causa dello scacco cui è destinato ogni atto dell'uomo « tutte le attività umane sono equivalenti [...] è la stessa cosa ubriacarsi in solitudine o guidare i popoli »<sup>12</sup>), ed inoltre la definizione delle relazioni tra gli uomini come essenzialmente conflittuali, per spiegare da quale visione filosofica nasce il violento rifiuto della paternità e della vita che Sartre pronuncia ne *Le parole* (1964). Dopo aver scritto che la morte del padre gli diede la libertà, Sartre così prosegue: « Un buon padre non esiste, è la norma, non si accusino gli uomini bensì il legame di paternità che è marcio. Fare figli, non c'è cosa migliore; averne, che cosa iniqua! Se fosse vissuto, mio padre si sarebbe steso lungo sopra di me e m'avrebbe schiacciato. Per fortuna è morto prematuramente... »<sup>13</sup>. Quale dimostrazione più chiara del fatto che il rifiuto di Dio è la disumanizzazione e la morte dell'uomo? In questa prospettiva, che ne è dell'amore tra gli uomini in generale e tra l'uomo e la donna in particolare? Riguardo a questi rapporti interumani Sartre si sofferma in lunghe analisi che, se ben si sa discernere, hanno anche qualcosa da insegnarci, ma è la visione di fondo che è distorta.

Essa si può sintetizzare nell'affermazione contenuta a conclusione del suo dramma *A porte chiuse*: « L'inferno sono gli altri ».

<sup>10</sup> Questo progetto che cosa è se non la pretesa connessa alla tentazione luciferina? Di ciò, cioè di questo impianto de *L'essere e il nulla*, non sembra tener conto F. Fergnani quando, per difendere Sartre, se la prende con Marcel parlando di « perbenismo cattolico e spiritualista » (*Presentazione a J. P. Sartre, L'esistenzialismo è un umanismo*, trad. it., Milano 1978, p. 10).

<sup>11</sup> J. P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, trad. cit., p. 62.

<sup>12</sup> *L'essere e il nulla*, cit., p. 752.

<sup>13</sup> J. P. Sartre, *Le parole*, trad. it., Milano 1964, p. 17.

Che cosa vuol dire? Vuol dire che la conclusione delle sue ampie analisi sui rapporti intersoggettivi è negativa: « L'essenza dei rapporti tra le coscienze non è il *Mitsein* (l'Essere-con) ma il conflitto »<sup>14</sup>. Ed ancora: « Il conflitto è il senso originario dell'essere-per-altri »<sup>15</sup>. « Invano, quindi, la realtà umana cercherrebbe di uscire da questo dilemma: trascendere l'altro o lasciarsi trascendere da lui »<sup>16</sup>.

Il rapporto cioè di ogni uomo con l'altro si risolverebbe o nell'assimilarlo — in qualche modo dominandolo — al proprio progetto oppure nel lasciarsi assimilare da lui. Questo esito conflittuale si capisce in Sartre, nella cui prospettiva la coscienza pretende di essere assoluta e di realizzarsi come libertà assoluta, che non abbia niente dinnanzi a sé da rispettare, giacché non riconosce alcun valore ma pretende di creare il valore con le sue scelte. Ma se ogni coscienza ha questa pretesa, inevitabilmente entrerà in conflitto con le altre. Come si vede l'esito conflittuale dei rapporti tra gli uomini è logicamente connesso con l'ateismo. Secondo Sartre io nel rapportarmi all'altro, progetto o di oggettivarlo, cioè di ridurlo ad oggetto, o di assimilarlo in modo che la sua libertà si identifichi senza essere costretta con la mia. L'amore si riduce per Sartre a questo progetto di assimilazione. In esso « ...io, con il mio semplice *essere* [...] voglio ottenere dall'altro, dalla sua piena libertà, non sollecitata dalla mia libertà [...] ma semplicemente per quello che io sono in me stesso, io voglio ottenere che l'altro decida di volere ciò che io voglio »<sup>17</sup>. Nell'amore, secondo Sartre, io voglio impadronirmi della libertà dell'altro: « Se l'amore, infatti, fosse puro desiderio di possesso fisico, potrebbe essere, nella maggior parte dei casi, facilmente soddisfatto. L'eroe di Proust, per esempio, che fa abitare con sé la sua amante, può vederla e possederla in ogni ora del giorno, ed ha saputo porla in una completa dipendenza materiale, non dovrebbe essere tormentato dall'inquietudine ».

<sup>14</sup> *L'essere e il nulla*, cit., p. 521.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 447.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 521.

<sup>17</sup> A. Bausola, *L'uomo e gli uomini in Sartre*, in A. Bausola, *Natura e progetto dell'uomo*, Vita e Pensiero, Milano 1977, p. 93.

tudine. Si sa, invece, che è rosso dalla preoccupazione. È con la sua coscienza che Albertine sfugge a Marcel, proprio quando egli le è accanto, ed è per questo che egli non ha tregua se non quando la contempla nel sonno. È quindi certo che l'amore vuole imprigionare la "coscienza" [...]. Vuole possedere una libertà come libertà »<sup>18</sup>.

Ciò vuol dire che l'amante vuole essere tutto il mondo per l'amata, l'assoluto valore, anzi il fondamento oggettivo di tutti i valori e perciò l'unico degno di amore. Pretende cioè di essere considerato come l'assoluto: « vuole essere l'oggetto nel quale la libertà dell'altro accetta di perdere, l'oggetto nel quale l'altro accetta di trovare la sua seconda fattità, il suo essere e la sua ragion d'essere »<sup>19</sup>.

Solo così Sartre ritiene che l'uomo nella sua radicale contingenza potrebbe essere riscattato perché giustificato, per così dire, e voluto dall'altro che lo riconosce come il fondamento del proprio essere. Altrimenti l'esistenza dell'uomo rimane ingiustificata, senza senso, senza alcuna ragion d'essere: « Mentre prima di essere amati eravamo inquieti per questa protuberanza ingiustificata, ingiustificabile che era la nostra esistenza, mentre ci sentivamo "di troppo", ora sentiamo che questa esistenza è ripresa e voluta nei suoi minimi particolari da una libertà assoluta che essa condiziona nello stesso tempo — e che proprio noi vogliamo con la nostra libertà. È questo il fondo della gioia d'amare, quando esiste: sentirsi giustificati d'esistere »<sup>20</sup>. Perciò all'obiettivo di essere amato in questo senso mira la seduzione cercando di « risvegliare nell'altro la coscienza della sua nullità di fronte all'oggetto seducente. Con la seduzione, cerco di costituirmi come un pieno d'essere, ed a farmi riconoscere come tale »<sup>21</sup>.

Sartre è profondo nel mettere in luce la radicale esigenza che l'uomo, proprio a causa della sua contingenza, ha di essere amato, voluto da qualcuno e quindi giustificato nella sua esi-

<sup>18</sup> *L'essere e il nulla*, cit., p. 450.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 451.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 455.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 456.

stenza che altrimenti resterebbe consegnata al non senso, all'assurdo. Ma quando, come in Sartre, l'uomo cerca di ottenere questo « riconoscimento » della propria esistenza, da un suo simile ugualmente bisognoso dello stesso riconoscimento cioè ugualmente bisognoso di essere amato, riducendone la libertà sotto il proprio dominio, l'esito sarà comunque conflittuale, contraddittorio, deludente e disumanizzante: conflittuale, perché il progetto di assimilazione inevitabilmente si scontrerà con lo stesso progetto dell'altro; contraddittorio perché l'intento di non usare violenza si rivela strumentale ai fini di una sottomissione che invece fa violenza all'esistenza dell'altro; deludente, perché anche se il disegno di assimilazione riuscisse senza incontrare resistenza, l'altro, nella sua fragilità, mutevolezza e caducità mai potrebbe assicurare una stabile giustificazione della mia esistenza; disumanizzante, perché la pretesa di un uomo di essere l'assoluto per l'altro uomo, calpesta comunque la dignità di entrambi riducendo il primo a idolo ed il secondo ad adoratore di un idolo. Su quest'ultimo punto c'è da aggiungere che in effetti nel discorso sartriano si tocca la suprema violenza implicita nell'idolatria, perché l'amante pretende che l'altro si annulli davanti a sé al punto da violare qualsiasi norma morale.

In effetti Sartre riconosce che l'amore, come egli lo concepisce, è contraddittorio e impossibile. Perciò egli ritiene che dal suo fallimento possono nascere altri tentativi, ugualmente destinati allo scacco, di assimilare me stesso all'altro, come il masochismo e il sadismo. Nel masochismo si ha « un soggetto che rinuncia alla propria soggettività, che vuole essere solo oggetto, solo cosa nelle mani dell'altro »<sup>22</sup>. Nel sadismo si ha il tentativo di asservimento della libertà dell'altro, dominandolo con la violenza e facendolo diventare solo carne. E addirittura, secondo Sartre, non c'è altra possibilità nel rapporto tra i sessi oltre a questi tentativi distruttivi e impossibili: tutta la sessualità è ritenuta da Sartre sadico-masochistica. È questo l'esito dell'analisi sartriana che conferma la tesi già enunciata: ogni rapporto tra gli uomini è conflittuale e si risolve o nella sopraffazione

<sup>22</sup> A. Bausola, *op. cit.*, p. 101.

zione o nella sottomissione servile. E sappiamo che la prospettiva non muta sostanzialmente, a questo riguardo, quando Sartre, con la *Critica della ragione dialettica* (1960), tenta di avvicinarsi al marxismo.

L'esito fallimentare di queste posizioni è riconosciuto quasi pienamente in quello che forse è l'ultimo testo di Sartre, e cioè in una conversazione con Benny Lévy, nella quale il filosofo francese ritratta parecchie delle sue idee di fondo. Basti rilevare che arriva a dire: « ogni coscienza ha una dimensione che io non ho studiato nelle mie opere filosofiche, la dimensione della costrizione. Nel momento in cui ho coscienza di qualche cosa e in cui faccio qualche cosa, agisco per una costrizione interiore che è una dimensione della mia coscienza. Questo è il punto di partenza della morale [...]. Caratteristica della morale è che l'azione anche quando sembra nascere da una costrizione, si dà come qualcosa che si sarebbe potuto non fare. Dunque, quando si compie un'azione, si fa una scelta, una libera scelta »<sup>23</sup>. È forse il riconoscimento dell'importanza dell'autodominio in base ad una decisione razionale, fondamentale per capire l'amore? Sartre arriva anche a parlare, rovesciando la posizione de *L'essere e il nulla*, di « fraternità » come del « rapporto primario » tra gli uomini, come coscienza di avere una origine e un fine comune. Ma è possibile parlare di fraternità se non si riconosce il Padre, senza cioè abbandonare l'ateismo? Il fallimento del progetto d'amore, infatti, non è connesso in Sartre con l'ateismo?

## 2. *L'amore liberante*

In quanto infatti un essere finito vuole ergersi ad assoluto per l'altro, non può non mirare a dominarlo, a fare violenza alla sua esistenza e libertà, anche se vuole lasciarlo libero. « Ogni potenza finita rende dipendenti »<sup>24</sup>, aveva osservato Kierkegaard. Non così nel rapporto — che è prima di tutto creaturale — dell'uomo con Dio.

<sup>23</sup> B. Levy, *J. P. Sartre, sottouomini non disperate*, trad. it., in « La Repubblica », 13-14 aprile 1980.

<sup>24</sup> S. Kierkegaard, *Diario*, trad. it. a cura di C. Fabro, Brescia 1962<sup>2</sup>, n. 1017.

Il riconoscimento esistenziale di questo rapporto è l'unico che libera l'uomo sia dalla precarietà e dal non senso della propria esistenza, sia dal disperato rifiuto di essa, perché con ciò la creatura « si fonda trasparente in Dio »<sup>25</sup>, nella gioiosa fiducia di chi sa che la propria esistenza ha senso e valore perché è voluta dall'Amore creatore di Colui che è sempre fedele al suo disegno generoso perché « non può rinnegare se stesso » (2 Tim. 2, 13): « ... l'esistenza concreta di ciascun uomo si trova giustificata nell'amore del Padre »<sup>26</sup>.

Riconoscimento liberante, perché solo il Dio vivente, il Dio dell'infinito amore onnipotente può — a differenza di ogni potere finito — nel suo originario rapportarsi all'uomo, renderlo libero. Ma su ciò conviene leggere una pagina efficace e molto ricca di Kierkegaard: « La cosa piú alta che si può fare per un essere [...] è renderlo libero. Per poterlo fare, è necessaria precisamente l'onnipotenza. Questo sembra strano, perché l'onnipotenza dovrebbe rendere dipendenti. Ma se si vuol veramente concepire l'onnipotenza, si vedrà che essa comporta precisamente la determinazione di poter riprendere sé stessi nella manifestazione dell'onnipotenza, in modo che appunto per questo la cosa creata possa, per via dell'onnipotenza, essere indipendente [...]. Soltanto l'onnipotenza può riprendere se stessa mentre si dona, e questo rapporto costituisce appunto l'indipendenza di colui che riceve. L'onnipotenza di Dio è perciò identica alla Sua bontà. Perché la bontà è di donare completamente ma cosí che, nel riprendere sé stessi in modo onnipotente, si rende indipendente colui che riceve [...]. L'onnipotenza [...] può dare, senza perdere il minimo della sua potenza, cioè può rendere indipendenti. Ecco in che consiste il mistero per cui l'onnipotenza non soltanto è capace di produrre la cosa piú imponente di tutte (la totalità del mondo), ma anche la cosa piú fragile di tutte (una natura indipendente rispetto all'onnipotenza) »<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, trad. it. a cura di C. Fabro, Firenze 1965, p. 301.

<sup>26</sup> M.-J. Le Guillou, *Il mistero del Padre*, Parigi 1973, trad. it., Jaca Book, Milano 1979, p. 57.

<sup>27</sup> *Diario*, cit., n. 1017.

Il Dio vivente non si manifesta solo attraverso la creazione, ma si è rivelato pienamente nel mistero pasquale del Cristo, in cui il progetto redentivo conseguente al peccato si inscrive nell'originario « disegno amorevole (*eudokía*), che egli aveva costituito in sé fin dal principio » (Ef. 1, 9), dell'adozione filiale dell'uomo.

L'amore di Dio, la sua paternità si manifestano nel donarci l'esistenza, e con essa tutto il creato, nel rigenerarla dopo il peccato, col chiamarci a partecipare, da figli, alla sua stessa vita senza fine, preparando, per chi accoglie il Suo amore « quel che occhio mai non vide, né orecchio mai udí, né mai cuore d'uomo ha potuto gustare » (1 Cor. 2, 9). Rivelandosi dunque nella storia della salvezza che culmina in Cristo, come l'Amore, Dio non ce ne dà una definizione verbalistica ma ci manifesta concretamente in che cosa consista: donazione generosa, gratuita, feconda, che non indietreggia nemmeno davanti al sacrificio, che vince il peccato e la morte. « È l'amore che non soltanto crea il bene, ma fa partecipare alla vita stessa di Dio: Padre, Figlio e Spirito Santo. Infatti, colui che ama desidera donare se stesso »<sup>28</sup>. Se è l'amore nel senso testè precisato all'origine della realtà, la legge di tutto il creato e in particolare dell'uomo sarà l'amore, non come imposizione esteriore ed eteronoma, ma come esigenza vitale, come norma, direi fisiologica. L'uomo può accettarla consapevolmente e liberamente, realizzandosi in pienezza di vita e di gioia, o rifiutarla, mutilando la propria esistenza e chiudendosi nell'infelicità. Ma come potrà l'uomo vivere nell'amore donativo (*agápe*), se, come diceva Platone e come abbiamo visto in Sartre, il suo amore (*éros*), nascendo essenzialmente dalla povertà, dal bisogno e mirando a colmare questo bisogno, non può che essere essenzialmente egocentrico?

L'obiezione sarebbe valida se l'uomo fosse comunque condannato a rinchiudersi nella sua finitezza, nella « prigione dell'immanenza ».

Ma se, come abbiamo visto, l'uomo si fonda in Dio e nel

<sup>28</sup> Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica « Dives in misericordia »*, Roma 1980, n. 7.

suo amore, colma il suo bisogno ontologico e può andare verso l'altro uomo non solo per ricevere, ma anche per dare. Anzi se, inserendosi nell'amore divino, imparerà ad amare per primo, a donare senza aspettarsi di ricevere, facilmente toccherà il cuore dell'altro, che sarà indotto a fare lo stesso e si creerà così la reciprocità, lo scambio fecondo, in cui la diversità di ciascuno è dono per l'altro, in cui l'unione, la comunione saranno una nuova realtà — mirabile, rispetto alle persone chiuse nel proprio isolamento egocentrico — dove soltanto potrà trovarsi la piena realizzazione di ciascuno.

Questo sarà vero, si può ancora obiettare, per l'amore in generale, ma nell'amore tra l'uomo e la donna non si dovrà tener conto della *libido*, delle pulsioni istintuali, del principio del piacere, che comunque riconducono il rapporto ad una tensione egocentrica?

Vediamo se troviamo una risposta nel dialogo critico di Max Scheler con Freud.

### 3. *Max Scheler critico di Freud*

Non si tratta ovviamente di negare il contributo dato da Freud alla psicologia, con la scoperta dell'inconscio e della sessualità infantile, ed alla terapia delle nevrosi, ma di mettere in questione alcuni presupposti fisiologici, sottesi all'opera di Freud, che nulla hanno a che fare con la ricerca scientifica e che comunque non possono da essa essere giustificati: per esempio, il determinismo psichico negante la possibilità di libere scelte, per la cui confutazione sarebbe interessante seguire Sartre.

Qui ci limitiamo a mettere in questione, con l'aiuto di Max Scheler, la pretesa freudiana di porre il principio del piacere come molla di tutta l'attività psichica; infatti il principio di realtà non è altro che l'adattarsi alla realtà, che la ricerca del piacere compie, e l'istinto di morte, l'aggressività sembra doversi ricomprendersi in qualche modo nella *libido* di natura sessuale essendo ricondotto comunque ad un impulso di natura egoistica. La *libido* in senso freudiano è l'impulso a produrre sensazioni

di piacere sessuale e da essa Freud tenta di « derivare le varie qualità dell'amore »<sup>29</sup>.

È il tentativo di ricondurre ogni atto anche il più elevato e apparentemente altruistico a questo impulso e cioè a spiegare l'amore a partire dall'egoismo, riducendolo a quest'ultimo. Non a caso Freud parla di « oggetto sessuale » per designare l'altra persona che da parte del puro istinto, lasciato a se stesso, è ridotta a mero strumento. Se la *libido* non può trovare soddisfazione a causa di ostacoli di natura sociale allora essa viene o repressa o sublimata. Nel primo caso questa energia istintuale con i contenuti ad essa connessi viene ricacciata nell'inconscio, dove però continua ad agire causando la maggior parte delle nevrosi. Ma si può avere anche la sublimazione, che consiste nella deviazione dei suoi oggetti normali e nell'incanalamento di questa energia istintiva verso altri fini, altri oggetti che sono quelli della cultura, dell'arte, delle più alte attività spirituali.

Scheler in primo luogo riconduce l'interpretazione freudiana nell'ambito della teoria naturalistica dell'amore, che « applica a tutto il falso assioma fondamentale, secondo il quale ciò che di volta in volta è più semplice e di più basso valore [...] avrebbe il carattere di un *prius ontologico* e d'una "causa" ontologica: come se l'essere e i valori dovessero orientarsi secondo i bisogni di comodo di un "intelletto" schematizzante per fini pratici »<sup>30</sup>.

Questa teoria, secondo Scheler, falsifica la realtà umana in quanto si basa solo su alcuni fatti, trascurandone altri come quelli connessi con ciò che Scheler chiama « amore spirituale e sacro », che possiamo chiamare carità, o con ciò che lo stesso autore chiama « amore dell'anima individuale »<sup>31</sup>. Come esempio del primo caso Scheler cita S. Francesco e il suo amore di carità. Interpretare questi fenomeni come derivanti da istinti più o meno sublimati significa non vederli nella loro specificità irriducibile. « L'errore della teoria naturalistica non consiste nel fatto che essa vede sì i fatti designati con queste parole, ma li spiega in modo erro-

<sup>29</sup> M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, Köln 1923, trad. it. di L. Pisci, introd. di G. Morra, Città Nuova, Roma 1980, p. 298.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 265-266.

neo e inadeguato. No! Questi fatti essa non li vede affatto; è veramente cieca ad essi [...]. Se la teoria naturalistica vedesse i fenomeni dell'amore spirituale e dell'amore psichico, immediatamente vedrebbe pure che tale amore non può essere né spiegato né dedotto da alcun fatto che appartenga alla sfera e all'amore vitale »<sup>32</sup>.

Gli uomini che amano altruisticamente (purtroppo l'avverbio è necessario, a causa delle deformanti interpretazioni dell'amore) anche a costo di sacrificio e anche subordinando gli istinti vitali che sono di per sé egoistici, non sono degli inibiti o dei repressi ma delle persone che si realizzano pienamente vivendo dei valori più alti della mera istintività<sup>33</sup>. Ma la radice di questo superamento dell'istinto non può essere nell'istinto stesso. « L'amore [...] è un moto del sentimento e un atto spirituale »<sup>34</sup>.

Secondo Freud l'istinto si trasformerebbe — nella sublimazione — producendo atti di disinteresse, opere d'arte, idee metafisico-religiose, ecc. In questi atti si inserirebbe l'istinto, rafforzando la loro dinamica e trovando in essi un equilibrio alla propria tensione. Questo si può affermare a patto però di non porre nell'istinto il principio della subordinazione dell'istinto stesso a valori superiori e del suo incanalamento verso la loro realizzazione, come ha notato anche Romano Guardini<sup>35</sup>. Altri-

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>33</sup> Cf. *ibid.*, pp. 267-268: « ...gli uomini che di questo amore sono ricolmi non li vediamo soffrire corruggiati e con pena ogni dolore e morte, ma docili e beati; non vediamo uomini ai quali la vita non offre più alcun bene elevato [...] bensì uomini che amano come bene elevato solo un altro bene ancor più alto. Gli uomini che assolutamente patiscono il dolore non sono insensibili; questo "patire" il dolore, tuttavia, è in essi accompagnato, grazie all'amore e alla fedeltà che si esprime in tale patire che per essi è sacro, da una beatitudine al confronto del cui splendore ogni gioia e ogni felicità della vita non è che una cosa da nulla, un bene sbiadito ».

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>35</sup> « Ora l'istinto non potrebbe mai sganciarsi dal proprio oggetto immediato, volgersi ad un altro e produrre con la rinuncia e con l'autotrasformazione qualcosa che in prima istanza è estraneo a sé, se esso dovesse realizzare tutto ciò da se stesso » (R. Guardini, *S. Freud e la conoscenza della realtà umana*, in Id., *Ansia per l'uomo* (Würzburg 1966), trad. it. di A. Babolin, Morcelliana, Brescia, vol. II, p. 117).

menti se si pretende di vedere celato, sotto le vesti piú disparate, sempre un istinto, comunque velato, mascherato o sottilmente sublimato, non si capiscono certi fatti: « Ma perché, allora, questo istinto si è "velato", "mascherato", "sublimato", ad esempio, per il giovane Francesco, bello, forte, ricco, amato da tutti? Perché Francesco non ha fatto come i suoi compagni? [...]. La stessa cosa vale per l'amore psichico. La teoria naturalistica non può ovviamente spiegare quell'amore per l'anima individuale, comunque la si ponga, nell'amicizia, nel matrimonio, ecc. — amore che si mantiene nonostante il mutare delle passioni (con l'età, ad esempio, nel matrimonio e col mutare dei rapporti passionali nell'ambito del matrimonio medesimo) e non viene intaccato da esse »<sup>36</sup>.

La falsità del riduzionismo freudiano — nella misura in cui è tale, cioè in cui pretende di ridurre tutta la ricchezza della vita psichica dell'uomo alla *libido* — si evidenzia per Scheler proprio nella teoria della sublimazione che è una spiegazione la quale cade in un circolo vizioso. Infatti per spiegare la formazione delle idee morali Freud ricorre alla *libido* e dice che esse risultano dalla sublimazione della *libido*, e per spiegare la sublimazione della *libido* ricorre alle idee morali. Se pretendo di spiegare A ricorrendo a B e di spiegare B ricorrendo ad A cado in un vizio logico e non spiego niente: « è già difficile — osserva Scheler — capire in che modo — se la "libido" si arroga in ultima analisi (come in Freud) il carattere dell'energia psichica *totale* — si possa in generale arrivare dalla libido alla formazione di energie che sono intese addirittura, come pensa Freud, alla rimozione e all'arginamento della libido! »<sup>37</sup>.

Freud parla di « controlli morali dell'immaginazione » che dovrebbero limitare la *libido*, e allora Scheler incalza: « Ma come potrebbero essere anche solamente possibili le "idee morali" in base ai presupposti di Freud? Freud cade qui in un'evidente spiegazione *circolare*: tutti i sentimenti e compiti morali superiori, e quindi anche gli stessi motivi morali, devono essere un risultato

<sup>36</sup> M. Scheler, *op. cit.*, pp. 269-270.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 299.

della "libido sublimata". D'altro canto, però, per spiegare questa "sublimazione" Freud suppone che si dia una "morale", *in forza* dei cui precetti si possa compiere una rimozione della libido e in tal modo si possa anche convogliare la libido verso "compiti superiori" »<sup>38</sup>.

Andando oltre Max Scheler, possiamo dire che questa critica al riduzionismo freudiano in tanto ha valore in quanto evidenzia che l'amore è irriducibile alla pura istintività, alla ricerca egoistica del piacere, che fa inevitabilmente dell'altro uno strumento usabile e sostituibile. L'amore al contrario ha il suo principio nella dimensione spirituale dell'uomo che può ispirare un comportamento e, prima ancora, un atteggiamento interiore che supera l'immediatezza dell'istintività. Ciò non vuol dire ovviamente negare o semplicemente reprimere l'istinto, ma, nel caso dell'amore tra l'uomo e la donna, significa considerarlo e viverlo come mezzo — tale infatti è nella sua natura più vera e non pervertita — di una profonda comunicazione e donazione interpersonale che così non sarà sottoposta alla mutevolezza, al capriccio, alla strumentalizzazione della chiusura egoistica che impedisce di fare la meravigliosa esperienza dell'apertura all'altro, dell'incontro con l'altro. In questo senso, credo, si possa dire, come è stato detto, che « l'amore di Dio diventa infine il criterio dell'amore *per* Dio e dell'amore in genere: Agápe salva Éros »<sup>39</sup>. Se così il sesso viene visto a servizio dell'amore, di questo profondo rapporto di totale donazione interpersonale, allora si potranno capire e vivere i valori della fedeltà, dell'indissolubilità, della fecondità e dell'accoglienza della vita, strettamente implicati dal senso dell'amore autentico.

Cosa dire allora di Sartre e di Freud? e di quanti si ispirano alle loro idee?

Pascal diceva che « la fede cristiana a un dipresso afferma

<sup>38</sup> *Ibid.* Si potrebbe obiettare che il circolo non c'è perché Freud parla della pressione della società esterna all'individuo, ma è facile rispondere che la pressione esterna potrebbe solo spiegare la repressione, ma non la sublimazione, cioè l'indirizzare gli istinti verso valori superiori. Per far ciò c'è bisogno della mediazione delle idee morali.

<sup>39</sup> V. Melchiorre, *Dialettica dell'eros*, in *Id., Metacritica dell'eros, Vita e Pensiero*, Milano 1977, p. 112.

solo due cose: la corruzione della natura e la redenzione di Gesù Cristo »; ora questi autori « non servono a dimostrare la redenzione », ma « servono almeno [...] a dimostrare la corruzione della natura »<sup>40</sup> a causa del peccato. Ma, come Pascal stesso sostiene, è molto pericoloso e mutilante per l'uomo mostrargli solo la sua miseria, senza fargli vedere insieme la sua grandezza, derivante dal dono di Dio.

Diremo dunque che questi autori non hanno capito l'uomo perché hanno voluto prescindere dal rapporto con Dio. « Quale grande amore — leggiamo nella prima lettera di S. Giovanni — ci ha dato il Padre per essere chiamati figli di Dio, e lo siamo realmente! La ragione per cui il mondo non ci conosce è perché non ha conosciuto lui. Carissimi, noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è. Chiunque ha questa speranza in lui, purifica se stesso, come egli è puro » (1 Gv. 3, 1-3).

Chi non riconosce il Padre, come può conoscere la grande dignità dei figli e le loro quasi inesauribili capacità di amore, derivanti dal dono di Dio, opérante nella storia anche nei confronti di chi non ne è consapevole?

Non si può pretendere di definire l'uomo basandosi solo sulle miserie, sugli egoismi, sulle perversioni, sulle aberrazioni, sui delitti, sulle abiezioni che pur si riscontrano nella vita presente. Bisogna tener conto anche e soprattutto del fatto che l'uomo è chiamato ad essere figlio di Dio e che niente può cancellare questa sua dignità che è inalienabile perché fondata sulla fedeltà di Dio. Bisogna tener conto del fatto che l'uomo è capace di aprirsi a Dio e quindi di partecipare al Suo Amore, che è amore altruistico e donativo. Ciò è possibile come testimonia la dedizione — quotidiana ed eroica — agli altri di tanti uomini, di tante donne, di tanti giovani, dedizione che, per chi la vuol vedere, salva il mondo dallo sprofondare nella disumanizzazione, anche se di rado trova posto nelle cronache dei mezzi di comu-

<sup>40</sup> B. Pascal, *Pensieri* in B. Pascal, *Pensieri, opuscoli e lettere*, trad. it. di A. Bausola e R. Tapella; introd. e note di A. Bausola, Rusconi, Milano 1978, p. 523, n. 194.

nicazione di massa. Non solo, ma il passo biblico citato ci insegnava che non si può giudicare l'uomo solo in base a ciò che egli è nella vita presente, ma bisogna tener conto di ciò che egli sarà quando sarà pienamente manifestata la sua dignità di figlio di Dio con tutto ciò che essa implica. È il guardarlo da questo punto di vista che purifica l'uomo, perché lo restituisce alla sua realtà più vera, che corrisponde al pensiero ed al disegno che il Padre ha su di lui.

#### 4. *L'amore in Horkheimer e Adorno*

È significativo che si sono avvicinati ad una migliore comprensione dell'uomo e dei valori dell'amore autentico due tra i più interessanti filosofi del nostro secolo come i francofortesi Horkheimer e Adorno, i quali contemporaneamente, attraverso il travaglio della loro vita è della loro esperienza intellettuale, si sono andati a prendere all'invocazione ed al riconoscimento di Dio.

In linea generale questi Autori ritengono che il processo di disumanizzazione cui rischia sempre più di andare incontro la società contemporanea, sia l'esito di una dialettica storica — che essi chiamano « dialettica dell'illuminismo » — originata dall'accecamento egocentrico. Perciò essi ritengono che le vie per una liberazione non effimera debbano essere fondate sull'autocritica della ragione asservita alla logica del dominio e sull'apertura all'altro nell'amore donativo<sup>41</sup>. In senso più specifico per il nostro tema Adorno, nella sua opera *Minima moralia* (1951), denuncia come l'amore può essere corrotto dal demone del possesso, che riduce la persona amata ad un oggetto « ... suscettibile di essere scambiato con un possesso equivalente »<sup>42</sup>. In realtà questo attaccamento possessivo è astratto perché « ... si lascia sfuggire il proprio oggetto, proprio in quanto lo trasforma in oggetto, e manca la persona che degrada a "mia" »<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Per una concreta dimostrazione di quanto qui ho solo accennato rinvio al mio libro: U. Galeazzi, *La scuola di Francoforte*, Città Nuova, Roma 1978<sup>2</sup>.

<sup>42</sup> Th. W. Adorno, *Minima moralia* (1951), trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1954, p. 74.

<sup>43</sup> *Ibid.*

Il rapporto possessivo non lascia essere l'altro per quello che è, nella sua dignità e libertà, ma cerca di ridurlo a strumento impersonalmente funzionale al proprio egoismo; in tal modo si priva dell'esperienza dell'incontro misterioso e meraviglioso con l'altro, che è sempre nuovo perché personale e insostituibile. Colui per il quale l'altra persona è solo una cosa, in realtà resta sempre prigioniero nella gabbia del proprio egoismo, si mutila di tutta la possibile esperienza dell'amore e dell'apertura all'altro.

All'opposto, « se gli uomini non fossero piú un possesso, non potrebbero piú essere scambiati ». L'amore autentico non implica l'esclusività del possesso, ma un altro tipo di esclusività ed insostituibilità; in quanto rapporto specifico e determinato « è esclusivo in un altro senso: in quanto, pur senza vietarla, rende impossibile — in forza del suo stesso concetto — la sostituzione dell'esperienza indissolubilmente riferita ad esso »<sup>44</sup>. È l'insostituibilità — diremmo noi — della persona e del rapporto interpersonale. Dove non vige la fungibilità e la sostituibilità dell'uomo, per cui uno vale l'altro, si ha l'amore degno di questo nome, che è — dice Adorno — immunizzato « da ogni infedeltà »<sup>45</sup>.

Queste riflessioni di Adorno sono di grande interesse anche perché smascherano la vera natura di certi discorsi e di certe posizioni, in materia di amore, di erotismo ed in genere di rapporti umani, che pretendono di essere progressisti e rivoluzionari, che affermano di voler liberare l'uomo da vecchi tabù, ma che in realtà si rivelano perfettamente in linea con la logica sociale dominante, che tende a strumentalizzare ed a ridurre a cosa la persona. Il fatto è che non sempre ci si rende conto di una profonda verità che Adorno lascia intravedere e cioè che l'amore rappresenta e prefigura, entro questa società, una società migliore, però non come « oasi pacificata, ma come resistenza consapevole »<sup>46</sup>. Resistenza alla strumentalizzazione, alla mercificazione, al disprezzo della vita umana, che crescono nella nostra società, per cui, a ragione, Adorno può dire che « ... è solo nella fedeltà che la libertà si ribella all'ordine della società »<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 74-75.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>47</sup> *Ibid.*

E Max Horkheimer è in profonda sintonia con l'amico Adorno quando dice: « Il mio matrimonio si è svolto in modo tale che non solo mia moglie avrebbe dato la vita per me, ma ella pure è diventata per me la realtà più bella e più alta »<sup>48</sup>.

### 5. G. Marcel: la famiglia come mistero di speranza e di fedeltà creatrice

All'amore come capacità di donazione, ad una « grande fondamentale generosità »<sup>49</sup> fa riferimento Gabriel Marcel quando deve parlare del « mistero familiare ». Mistero e non problema della famiglia, perché non si tratta di una questione i cui dati sono esteriori a me stesso, ma di una realtà intimamente legata alla mia esistenza, in cui ne va di me stesso, in cui sono effettivamente e vitalmente coinvolto. L'atto costitutivo della famiglia è « una fondazione »<sup>50</sup> riconducibile ad una decisione consapevole, ad un impegno della persona con l'altra persona: « Una famiglia si fonda, si edifica come un monumento, la cui pietra angolare non può essere né un istinto che si vuole appagare, né un impulso al quale si intenda cedere, né un capriccio al quale ci si abbandoni »<sup>51</sup>.

Solo l'impegno generoso, la donazione totale, che costituiscono il significato più vero dell'unione coniugale e che non possono implicare limiti di tempo o comunque riconducibili a chiusure egoistiche, non violano la dignità delle persone e ne promuovono l'autentica crescita. A ciò si deve aggiungere che l'unione coniugale trova « compimento e sanzione nell'apparizione di un nuovo essere nel quale gli sposi si attuano e si trascendono »<sup>52</sup>. Perciò « diventa evidentemente assurdo voler considerare naturale che questi stessi sposi riprendano la loro libertà quando le

<sup>48</sup> M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente Altro* (1970), trad. it. di R. Gibellini, Queriniana, Brescia 1972, p. 86.

<sup>49</sup> G. Marcel, *Homo viator*, Parigi 1944, trad. it., Borla, Torino 1967, p. 103.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 100-101.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 102.

condizioni esistenti all'epoca della loro unione venissero ad essere modificate per una qualche ragione. Essi non sono più legati solo da un atto reciproco riguardo al quale hanno il potere di mutar parere di comune accordo, ma dall'esistenza d'un essere di cui sono responsabili e che ha su di loro diritti imprescrittibili »<sup>53</sup>.

Perciò vivere la famiglia significa capire che essa, nel suo significato più profondo, è un mistero di fedeltà e di speranza<sup>54</sup>.

Infatti la speranza è « inscindibile da un mistero di comunione, e nello stesso tempo dal ricorso più o meno cosciente, più o meno esplicito, ad una potenza che sia garante di questa comunione. "Io spero in te per noi", tale è la formula autentica della speranza »<sup>55</sup>. Perciò la famiglia assume il suo pieno valore e significato quando è vista all'interno del riconoscimento della condizione creaturale dell'uomo, di un rapporto cioè propriamente religioso, « di cui i termini *paternità divina* costituiscono l'espressione misteriosa e insostituibile »<sup>56</sup>.

Quando si dice che la famiglia è un mistero di *fedeltà* non bisogna credere che quest'ultima sia volta alla mera conservazione di uno stato di fatto esistente, ché anzi all'opposto essa è essenzialmente *creatrice*. E ciò perché la fedeltà autentica « possiede il misterioso potere di rinnovare non soltanto colui che la esercita, ma anche il suo oggetto, per quanto indegno di lei questo abbia inizialmente potuto essere, come se la fedeltà avesse la probabilità [...] di renderlo alla lunga permeabile al soffio che pervade l'anima interiormente consacrata »<sup>57</sup>. Perciò la fedeltà è portata ad « aggrapparsi a qualcosa di sovrumano, a quella volontà d'incondizionalità che in noi è l'esigenza e il segno stesso dell'Assoluto »<sup>58</sup>.

Ma la fedeltà a buon diritto deve essere detta creatrice an-

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Ibid.* p. 106.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>58</sup> *Ibid.*

che perché essa implica che i coniugi si rendano disponibili all'accoglienza dei frutti del loro amore fecondo, abbandonandosi alla « corrente creatrice » che li permea. Accoglienza della vita, che, anch'essa, non è un fatto meramente biologico o istintivo — come non lo sono la paternità e la maternità — ma che risulta da una decisione etica, nascente da una « inalterabile fiducia nella vita concepita non tanto come un agente naturale, ma come una economia insondabile e divina nel suo principio »<sup>59</sup>. Economia che solo alla luce di Cristo acquista il suo pieno valore e significato. « Ma questo non deve impedirci di riconoscere che l'idea cristiana dell'opera della vita può anche limitarsi a raggiungere una coscienza imperfetta e relativamente confusa, al di qua di ogni formulazione dogmatica o confessionale, senza per questo perdere il suo valore autentico e stimolatore »<sup>60</sup>.

In questa luce anche il rapporto genitori-figli — come del resto quello tra i coniugi nella loro pari dignità — viene salvaguardato e promosso nella sua autentica dimensione umana. L'autorità, lungi dal degenerare in autoritarismo o dall'abdicare del tutto al suo compito, sarà vista come liberante e in funzione della crescita autonoma e personale dei figli. Questi non posso trattarli in funzione dei miei progetti, in modo che mi compensino delle mie aspirazioni mancate, come se « fossero qui per me, come se avessi dunque il diritto di decidere su quello che essi dovranno essere »<sup>61</sup>.

Al contrario, ogni nostro figlio ha una propria vocazione, un proprio servizio da compiere, che trascendono sia lui che i genitori. Non posso dunque trattarlo come « mio » in senso possessivo: « ... nostro figlio non è più nostro di quanto noi siamo di noi stessi [...] non è dunque qui per noi, ma anche e più ancora [...] non è qui nemmeno per sé, e [...] non bisogna dunque educarlo in modo che un giorno lui stesso possa affermare di se stesso che egli dipende solo da sé »<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>62</sup> *Ibid.*

Ciò vuol dire anche che non si può ridurre il rapporto genitori-figli ad un mero rivendicazionismo dall'una o dall'altra parte, quasi rapporto creditore-debitore, che turberebbe lo scambio vitale per la crescita dell'uomo, il clima autentico della famiglia, che è quello dell'amore donativo.

Umberto Galeazzi