



anthropologica

ANNUARIO

DI STUDI
FILOSOFICI

2016

COSE O PERSONE?

SULL'ESSER FIGLI AL TEMPO
DELL'ETEROLOGA

A CURA DI
LUCA GRION

EDIZIONI MEUDON

anthropologica

*A Piero Viotto,
maritainiano
appassionato
e instancabile.*

| DIRETTO DA

Giovanni GRANDI e Luca GRION

| COMITATO DI DIREZIONE

Andrea AGUTI, Luca ALICI, Francesco LONGO, Fabio MACIOCE, Fabio MAZZOCCHIO,
Giovanni GRANDI, Luca GRION, Alberto PERATONER, Leopoldo SANDONÀ,
Gian Paolo TERRAVECCHIA, Pierpaolo TRIANI.

| SEGRETERIA DI REDAZIONE

Lucia BEZZO, Stefano MENTIL, Francesca ZACCARON

| COMITATO SCIENTIFICO

Rafael ALVIRA (Università di Navarra); Enrico BERTI (Università di Padova);
Calogero CALTAGIRONE (Università di Roma-LUMSA);
Giacomo CANOBBIO (Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale); Carla CANULLO (Università di Macerata);
Gennaro CURCIO (Istituto Teologico di Basilicata); Antonio DA RE (Università di Padova);
Gabriele DE ANNA (Università di Udine); Mario DE CARO (Università di Roma Tre);
Giuseppina DE SIMONE (Pontificia Fac. Teologica dell'Italia Meridionale);
Fiorenzo FACCHINI (Università di Bologna); Andrea FAVARO (Università di Padova);
Maurizio GIROLAMI (Facoltà Teologica del Triveneto); Piergiorgio GRASSI (Università di Urbino);
Gorazd KOCIJANČIČ (Lubiana); Markus KRIENKE (Facoltà Teologica di Lugano);
Andrea LAVAZZA (Centro Universitario Internazionale di Arezzo); Franco MIANO (Università di Roma-
TorVergata); Marco OLIVETTI (Università di Foggia); Paolo PAGANI (Università di Venezia);
Donatella PAGLIACCI (Università di Macerata); Gianluigi PASQUALE (Pontificia Università Lateranense);
Roger POUIVET (Università di Nancy 2); Gaetano PICCOLO (Pontificia Università Gregoriana);
Roberto PRESILLA (Pontificia Università Gregoriana);
Vittorio POSSENTI (Università di Venezia); Edmund RUNGALDIER (Università di Innsbruck);
Giuseppe TOGNON (Università di Roma-LUMSA); Matteo TRUFFELLI (Università di Parma);
Carmelo VIGNA (Università di Venezia); Susy ZANARDO (Università Europea di Roma).

| DIRETTORE RESPONSABILE

Andrea DESSARDO

anthropologica
ANNUARIO
DI STUDI
FILOSOFICI | 2016

COSE O PERSONE?
SULL'ESSER FIGLI AL TEMPO DELL'ETEROLOGA

A CURA DI
LUCA GRION

EDIZIONI **M**EUDON

Questo volume è stato pubblicato con il sostegno
della Regione Friuli Venezia Giulia,
del Progetto Culturale della CEI - Fondi 8x1000 della Chiesa Cattolica
e della Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate

© 2016 Edizioni Meudon
Istituto Jacques Maritain
Via San Francesco, 58
34133 - Trieste (TS)
www.edizionimeudon.eu
segreteria@maritain.eu
tel. +39.040.365017 - fax +39.040.364409

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della legge n. 633 del 22.04.1941.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means including information storage and retrieval systems without permission in writing from the publisher, except by a reviewer who may quote brief passages in a review.

Stampa a cura di F&G Prontostampa - Trieste
Progetto grafico e copertina a cura di Piero Pausin

ISBN 978-88-97497-19-6 ISSN 2239 - 6160

INDICE

Luca Grion <i>Dalla parte di chi non ha parola. Una riflessione sul nascere tra natura e artificio</i>	9
Luciano Sesta <i>L'origine sospesa. Questioni etico-antropologiche nella fecondazione eterologa</i>	23
Massimo Reichlin <i>Le radici etiche della legittimazione dell'eterologa</i>	39
Mario Picozzi, Federico Nicoli, Vittoria Viganò <i>Il dono tra desiderio e ragione</i> <i>Una riflessione sui principali nodi bioetici connessi alla fecondazione eterologa</i>	49
Paolo Ferliga <i>Fecondazione eterologa: il corpo come luogo simbolico dell'origine</i>	61
Marco Olivetti <i>Il liberismo etico conquista il palazzo (della Consulta)</i>	79
Laura Palazzani <i>Il diritto del nascituro a conoscere le proprie origini vs. il diritto all'anonimato del donatore</i>	105
Stefano Mentil <i>La maternità surrogata alla prova del "principio responsabilità"</i>	117
Lorenza Violini <i>I nuovi modelli di matrimonio, famiglia e procreazione nell'era della rivoluzione tecnologica</i>	131

Donatella Pagliacci <i>La dignità del generare ai tempi della fecondazione assistita</i>	147
Fabrizio Turoldo <i>Significato della vita, eclissi della ragione sapienziale e trionfo della ragione strumentale</i>	159
Maurizio Chiodi <i>L'eterologa come espressione sintomatica di un disagio antropologico</i> <i>Per una riflessione teologica</i>	177
Abstract	189
Profili degli Autori	199
Indice dei nomi	203

LA DIGNITÀ DEL GENERARE AI TEMPI DELLA FECONDAZIONE ASSISTITA

DONATELLA PAGLIACCI

«Quel che c'è di più proprio
si unifica nel contatto e nelle carezze degli amanti,
fino a perdere la coscienza,
fino al togliimento di ogni differenza;
quel che è mortale ha deposto il carattere della separabilità,
ed è spuntato un germe dell'immortalità,
un germe di ciò che da sé eternamente si sviluppa e si procrea,
un vivente»
G. W. Hegel, *Die Liebe*

I recenti e vivaci dibattiti in materia di fecondazione eterologa e maternità surrogata chiedono di impegnarci in una riflessione che intendiamo, brevemente, declinare esplorando in particolare le implicazioni antropologiche sottese alla complessa trama di rapporti di filiazione e genitorialità che, attraverso tali pratiche, vengono ridefiniti e trasformati.

In tale prospettiva riteniamo opportuno articolare il nostro breve percorso riflessivo attorno a due nuclei tematici che possono mettere a fuoco rispettivamente la questione della potenza e dell'impotenza del desiderio, ma anche il significato della generatività e della donazione di sé implicata nei legami parentali.

1 | POTENZA E IMPOTENZA DEL DESIDERIO

Uno degli elementi essenziali capaci di dar vita e senso alle numerose e complesse dinamiche relazionali è la forza e la tensione del desiderio. Il desiderio umano è una realtà complessa, la cui interpretazione non è mai univoca, né

scontata, perché l'attività desiderante genera e crea una tensione capace di elevare e istituire un legame, almeno ideale, tra desiderante e desiderato, senza dimenticare, per dirlo con Lyotard, la sua peculiare connotazione di «movimento di qualcosa che va verso l'altro come verso ciò che manca»¹.

Ecceденza e mancanza, oltrepasamento e vuoto, sono connessi al desiderio che si profila come una tensione che alimenta e vivifica l'attività teorica e pratica degli esseri umani. Il desiderio consente di andare verso la realtà desiderata, consente di mantenersi presso di sé ma anche di protendersi verso l'altro, è essere presso di sé e verso l'alterità. Il desiderio, a differenza della volontà che, come osserva anche Vigna, «è una forma intenzionale *interna* alla vita del desiderio»², sostanzia la vita degli esseri umani che aspirano e tendono costantemente a raggiungere e conseguire ciò che ritengono opportuno e proficuo realizzare per soddisfare il proprio benessere personale³.

Il desiderio ha il potere di sostenere il nostro agire e di motivarlo, esso dirige l'essere verso un oggetto altro. Le scelte di ciascuno di noi sono generalmente determinate dai nostri desideri di realizzazione, soddisfazione, piacere, per tali ragioni il desiderio figura come il movente più forte del nostro agire.

L'analisi fenomenologica si preoccupa di rilevare la potenza e il potere del desiderio interpretandolo come un impulso, un appetito, un conato, un che di insaziabile, un impeto a possedere e compiere incessantemente ciò che conosce, intravede o solo immagina come possibilità di conseguire la felicità, consentendo di scoprire che «posso persino desiderare ciò che mi si dice impossibile, e in qualche modo mi appare tale, anche se con la segreta speranza che l'impossibilità sia solo il primo apparire della cosa»⁴.

Come è stato sottolineato⁵ tutta l'esistenza dell'essere umano si realizza e si dispiega come desiderio; il venire al mondo e l'esserci stesso mostra e manifesta un essere in relazione ad altri, primi fra tutti coloro che hanno permesso e reso possibile il nostro venire al mondo. Accanto a ciò occorre considerare che

¹. F. Lyotard, *Perché la filosofia è necessaria*, Raffaello Cortina, Milano 2013, p. 5.

². C. Vigna, *Introduzione all'etica*, Vita & Pensiero, Milano 2001, p. 121.

³. Per un'analisi fenomenologica del desiderio si rimanda al lavoro di Vigna che offre un quadro esaustivo e coerente sulla complessa realtà del desiderio. *Ivi*, pp. 119-153.

⁴. *Ivi*, p. 126.

⁵. Nell'analisi condotta sul concetto di amore in Agostino, Hannah Arendt definisce il rapporto tra desiderio e bene osservando: «Da un lato, il bene è ciò a cui aspira il desiderio, ossia un che di utile, che si può trovare nel mondo e di cui si spera di entrare in possesso; dall'altro, ciò che determina il bene deriva dalla paura della morte, dalla paura che la vita nutre circa il proprio annientamento». H. Arendt, *Il concetto di amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, Se, Milano 1992, p. 29.

«le relazioni tra uomini e cose e degli uomini tra loro non sono mai relazioni fredde. Il mondo, infatti, si configura come apertura della possibilità in quanto si presenta come desiderabile [...]. Noi siamo un segmento di vita nella vita, perciò originariamente desideranti, e il mondo libera e attiva la nostra potenza»⁶.

Due sono gli elementi connessi alla dinamica del desiderio che acquistano una certa rilevanza per la nostra analisi: il primo concerne la questione del limite, cioè se sia possibile porre un limite al desiderio e, in secondo luogo, qual è la relazione tra desiderio e generazione.

Sulla scia di Agostino si potrebbe osservare che un primo tipo di limite al desiderio scaturisce dalla relazione all'oggetto di cui si teme la perdita. La finitezza dell'oggetto, la possibilità di essere privati del bene dell'altro mortifica l'aspirazione del desiderio che anela a possedere e a godere indefinitamente del bene dell'altro. Qui, oltre al riconoscimento che l'altro in quanto altro è sempre e comunque un bene, si ammette anche che il desiderio dell'altro può essere condizionato dalla paura della perdita, ossia dal timore per la perdita del bene che ci deriva dall'aver ed essere con l'altro. In tal senso si può riconoscere che Agostino ha ben colto nel *metus*, come rileva appunto la Arendt, un limite non trascurabile al desiderio.

Il limite, così importante per definire la realtà del desiderio non può essere, tuttavia, inteso in senso eminentemente negativo⁷. Aspirazione e tensione, timore della mancanza e sottrazione dell'altro sono aspetti connessi e sottesi al desiderio che, accanto alla potenza, deve costantemente fare i conti con una prima, ma importante forma di impotenza che lo costituisce: il non poter realizzare tutto ciò a cui aspira.

I motivi appena esposti ci pongono dinanzi alla peculiare condizione del desiderio che si misura e si confronta, in modo essenziale, con il limite, vuoi che si configuri come mancanza o che sia connesso al timore della perdita, in ogni caso il desiderio sembra doversi seriamente misurare con le possibilità e impossibilità che lo contengono e ridimensionano. Da qui scaturisce un primo interrogativo che sembra essere sotteso a molte rivendicazioni odierne, che, per così dire, con disinvoltura ammettono la possibilità di garantire un diritto che non coincide con il bene individuale. Si tratta in altre parole di ammettere che i diritti garantiscono le scelte individuali che nascono da desideri spesso fragili e incompatibili con il

⁶ S. Natoli, *La felicità di questa vita. Esperienza del mondo e stagioni dell'esistenza*, Mondadori, Milano 2000 (ristampa 2010), p. 15.

⁷ «L'attitudine a riconoscere e distinguere i limiti è tuttavia un'arte che va coltivata e praticata con cura, lasciandosi guidare, nello stesso tempo, dall'adeguata conoscenza delle specifiche situazioni, da un ponderato giudizio critico e da un vigile senso di responsabilità». R. Bodei, *Limite*, il Mulino, Bologna 2016, p. 121.

bene, come osserva anche Dworkin⁸. Siamo dinanzi ad un bivio che apre due problemi cruciali. Per un verso, infatti, ci domandiamo come possiamo legittimamente rivendicare che il nostro desiderio possa e debba essere garantito come un diritto, quando occorre anzitutto e fondamentalmente fare i conti con i limiti che lo costituiscono. Il che equivale ad osservare, come fa Charles Taylor, che l'odierna «cultura del narcisismo vive un ideale che sistematicamente tradisce»⁹, nel senso che il crescente porre al centro di tutto l'essere umano i suoi desideri di realizzazione e di autodeterminazione di esercizio della libertà non conduce ad una maggiore consapevolezza e coscienza di sé, al contrario spinge verso un «circolo vizioso, che ci conduce a un punto in cui l'unico grande valore che ci resta è la scelta stessa»¹⁰. Per un altro verso, per dirlo con le parole di Dworkin, siamo anche convinti che i diritti debbano essere presi sul serio, nella misura in cui l'istituzione dei diritti «rappresenta la promessa della maggioranza alla minoranza che la dignità ed eguaglianza saranno rispettate»¹¹.

2 | TRA POSSEDERE E DONARE

Giunti a questo punto potrebbe essere opportuno ricollocare il desiderio entro la cornice appropriata delle possibilità e delle potenzialità dell'essere umano. Si tratta cioè di considerare un'altra importante ed ineludibile condizione con cui si misura il desiderio e cioè la realtà del nostro essere ed avere un corpo.

«Il corpo è infatti fisicità, fame, sete, freddo, caldo; è sessualità, desiderio del corpo dell'altro. È inoltre desiderio dell'altro in quanto altro, così com'egli si an-

⁸. Nel tentativo di sviluppare una teoria coerente in grado di spiegare come deve comportarsi uno Stato che rispetti i diritti. «Per chiarire questo punto devo richiamare l'attenzione su un problema noto ai filosofi, ma spesso ignorato nei dibattiti politici: la parola *diritti* ha una forza differente a seconda dei contesti. Nella maggior parte dei casi, quando diciamo che qualcuno "ha il diritto" di fare qualche cosa intendiamo dire che sarebbe ingiusto interferire nelle sue azioni, o almeno che occorrono motivazioni speciali per giustificare un'interferenza. Uso questo significato forte di diritto quando dico che tu hai il diritto di spendere i tuoi soldi giocando d'azzardo, se lo vuoi, anche se potresti spenderli in un modo migliore. Intendo dire, cioè, che sarebbe ingiusto per chiunque interferire con i tuoi piani se tu ti proponi di spendere il tuo denaro in un modo che io ritengo sbagliato». R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, il Mulino, Bologna 2010, p. 275.

⁹. Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 66.

¹⁰. *Ivi*, p. 81.

¹¹. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, p. 297.

nuncia nel suo *volto*. Nel volto, l'altro mi si mostra e al tempo stesso mi si sottrae, è lontananza, perfino assenza: eppure è lì, innanzi a me, e mi guarda»¹².

Il riconoscimento del legame tra desiderio ed essere corporeo rinvia e istruisce un'altra questione di grande rilevanza, dal momento che è proprio il corpo «quello che sta in rapporto al mondo come maschio e femmina. Dobbiamo, dunque, lasciarci un po' guidare dalla simbolica del corpo, femminile e maschile, *come corpo desiderante*»¹³.

Da questo angolo di visuale si tratta di rileggere la peculiare modalità di esprimersi del desiderio e soprattutto del suo rapportarsi alla dimensione della generazione. È in questo ambito che si avverte la distanza maggiore tra un desiderio che aspira a possedere e un desiderio che si realizza nel dono di sé all'altro.

Desiderio di generare e gestazione sono due momenti che a tratti si uniscono e si alimentano reciprocamente, a tratti si distinguono e si differenziano ospitando possibilità infinite di espressione e di donazione.

Per un verso, infatti, come è stato osservato, il desiderio di generazione di un figlio unisce e distingue gli uomini dalle donne, nella misura in cui entrambi desiderano generare, ma proprio la gestazione è «ciò che afferra dal profondo una donna»¹⁴. Il desiderio motiva e spinge i corpi all'unione, l'essere con e presso l'altro nel modo più intimo e profondo possibile è l'aspirazione e la ricerca massima a cui tende il desiderio. L'unione, che non è finalizzata esclusivamente alla generazione, manifesta e realizza nel generare un'ulteriore possibilità del desiderio che, attraverso i corpi, compie e realizza un'alterità con cui esprime la sua parziale vittoria sul *metus*.

Occorre distinguere il “fatto” dal “senso” del nascere e dell'essere generati. Non è difficile costatare che esistono diverse possibilità con cui si può anche intervenire per realizzare il venire al mondo di un essere umano. La ricerca scientifica ha certamente fatto passi da gigante in materia di fecondazione assistita e diverse sono le varianti che consentono oggi a molti esseri umani di soddisfare il loro desiderio di avere un figlio. Ecco che proprio quest'ultima affermazione “avere un figlio” ha bisogno di essere disambiguata, perché chiede anzitutto di riflettere se, e fino a che punto, la generazione può essere ascritta alle forme dell'avere e se, e fino

¹² Natoli, *La felicità di questa vita*, p. 16.

¹³ C. Vigna, *Antropologia trascendentale e differenza sessuale*, in R. Fanciullacci, S. Zanardo (a cura di), *Donne e uomini. Il significare della differenza*, Vita & Pensiero, Milano 2007, p. 217.

¹⁴ *Ivi*, p. 218.

a che punto, il desiderio dell'averne possa e debba in ogni caso essere soddisfatto, indipendentemente dai limiti che vi sono connessi¹⁵.

A nessuno verrebbe in mente di affermare che non sia legittimo superare i limiti delle nostre condizioni o di taluni ostacoli fisici che impediscono di essere pienamente soddisfatti e felici, ma è anche legittimo interrogarsi sul limite che, legittimamente e, per quanto detto, inevitabilmente, deve essere connesso al desiderio.

Due brevi considerazioni possono guidare la nostra riflessione; la prima proviamo ad istruirla sulla scia del pensiero kantiano e della distinzione tra il fine, che è la dignità dell'essere umano, e i mezzi che talvolta finiscono per prendere il posto del fine, trasformando la dignità personale in strumento dei diversi fini. La seconda può essere ripercorsa grazie a Paul Ricoeur e alla sua riflessione sul riconoscimento e, dunque, alla rilevanza che la storia di vita riveste per ciascuno di noi.

Per affrontare entrambe le questioni potrebbe essere opportuno rileggere almeno uno dei tanti racconti di storie di vita che la cronaca, quasi quotidianamente, racconta, per offrire una chiave di lettura di un fenomeno diffuso per ora solo al di fuori dell'Italia, ma certamente accessibile a molti. Il *Corriere della Sera* nel 2016 ha dedicato un Reportage al caso di una donna di 34 anni che in California muore per dare la vita ad un figlio non suo¹⁶. La donna, infatti, a causa delle complicazioni subentrate per una gestazione su commissione, muore lasciando un marito e tre figli suoi.

Il tema è quello della maternità surrogata, ossia della possibilità offerta a coppie omosessuali e/o eterosessuali di avere un figlio mediante il ricorso ad una

¹⁵ Come sottolinea anche Pietro Prini, occorre, infatti, considerare quanto «il nuovo corso della civiltà, assegnando il primato dei valori *al fare piuttosto che all'essere*, all'efficienza ed alla produttività piuttosto che all'arte ed al gusto della vita, lancerà l'uomo moderno alla conquista dei beni materiali, fino alla dimenticanza di se stesso». P. Prini, *Il corpo che siamo. Introduzione all'antropologia etica*, SEI, Torino 1991, p. 11.

¹⁶ «LOS ANGELES – Morire a causa delle complicazioni di una gravidanza. Succede ancora oggi. Ed è sempre una tragedia indicibile. Ma Brooke Lee Brown, 34 anni, non ha perso la vita nel tentativo di dare alla luce un figlio suo. La donna, che viveva a Burley in Idaho, era una madre surrogata di quelle che vengono definite seriali: aveva già avuto otto gravidanze, di cui cinque su commissione. Alla fine del 2014, si era concessa solo tre mesi di pausa prima di sottoporsi a un nuovo transfer per conto di una coppia spagnola. Purtroppo a pochi giorni dal parto programmato di due gemelli, lo scorso 8 ottobre la placenta di Brooke si è rotta. Per lei e per i suoi bambini non c'è stato nulla da fare. Su GoFundMe le "sorelle di surrogata", come si autodefiniscono, hanno lanciato una raccolta fondi per aiutare il marito della donna e i tre figli a sopravvivere. L'obiettivo è di raggiungere 10mila dollari ma finora siamo sotto i 7mila. Si parla poco di questi casi negli Stati Uniti dove il business della gestazione per altri aumenta a ritmo esponenziale: più di 2000 bambini nati ogni anno, il triplo di 10 anni fa, molti dei quali per coppie straniere. I costi sono da capogiro: dai 135mila ai 200mila dollari. Le testimonianze delle madri per altri grazie anche all'arrivo di tutte quelle coppie straniere che nel proprio Paese non possono farlo». M. Ricci Sargentini, *Usa: viaggio tra le donne che affittano l'utero. Per alcune è un dono ma arriva il primo decesso*, Reportage del Corriere della Sera 2016.

madre diversa dalla committente e dalla donatrice, che viene identificata come madre gestazionale. Le persone implicate in questa pratica generativa complessa sono, nella migliore delle ipotesi, accumulate dal desiderio, nel senso che ciascuna è sorretta dal proprio desiderio e ciascuna, evidentemente, desidera qualcosa di diverso per sé: avere un figlio, avere un compenso, avere una sicurezza per il proprio futuro. Accanto a ciò potremmo anche dire che ciascun soggetto si serve, in qualche modo, di qualcosa: del denaro per poter realizzare il proprio desiderio, ma anche del proprio corpo, che viene usato come un contenitore per altri. Tutto ciò ci interpella e ci rimanda ad una pagina memorabile di Kant il quale invita, con lucida determinazione, a non confondere mai il fine con i mezzi. Kant, nella *Metafisica dei costumi*, tra le altre cose ci ricorda che

«disporre di se stessi come semplici mezzi in vista di uno scopo qualsiasi vuol dire svilire l'umanità nella propria persona (*homo noumenon*), alla quale tuttavia era affidata la conservazione dell'uomo (*homo phaenomenon*)»¹⁷.

La riflessione kantiana è particolarmente efficace per mostrare quanto la confusione tra mezzi e fine possa essere fuorviante sul piano dell'individuazione e del rispetto della dignità della persona.

L'aiuto, il sostegno e in generale il contributo che la tecnologia può offrire all'essere umano in ogni ambito dovrebbe essere utilizzato in modo equilibrato e nel rispetto della libertà, ovvero delle scelte individuali, ma anche della capacità che ognuno ha di poter esprimere il proprio consenso nella consapevolezza di ciò che rappresenta il nostro autentico bene e quello delle persone più prossime e fragili che abbiamo il compito di proteggere e preservare persino dal nostro stesso egoismo. Per questi motivi suonano come efficaci le considerazioni di Taylor quando ammette che «il lato oscuro dell'individualismo è il suo incentrarsi sull'io, che a un tempo appiattisce e restringe le nostre vite, ne impoverisce il significato, e le allontana dall'interesse per gli altri e la società»¹⁸. L'io e il suo desiderio possono essere dei pericolosi nemici del bene dell'altro – specie quando è vulnerabile e incapace di difendersi da solo – dal momento che ogni essere umano chiede essenzialmente riconoscimento e fiducia, sostegno e dedizione, disponibilità e incoraggiamento.

La realtà del riconoscimento è quella che offre maggiori spunti di riflessione e apre ampi orizzonti di comprensione. Per certi versi, infatti, come è stato afferma-

¹⁷ I. Kant, *Metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano 2006, p. 461.

¹⁸ Taylor, *Il disagio della modernità*, pp. 6-7.

to, le nuove tecnologie introducono elementi che operano delle trasformazioni, anche di tipo simbolico, nelle strutture familiari tradizionali¹⁹. Ci chiediamo se e fino a che punto ogni cambiamento debba essere visto in modo del tutto positivo, soprattutto se si svolge in modo eccessivamente rapido come nel caso della ridefinizione dei legami familiari nel contesto attuale, così come è legittimo interrogarsi sulla pluralità delle figure parentali che le tecniche di fecondazione assistita introducono²⁰.

3 | SUL MATERNO E SUL PATERNO

La gestazione si offre come un modello paradigmatico di relazione unica e irripetibile, perché in essa vi è uno scambio fisico e intimo, vissuto nella massima prossimità possibile: l'essere generato dell'uno dall'esistenza dell'altra. La madre e il figlio condividono non solo un corpo, per un periodo abbastanza lungo, ma soprattutto un'esperienza fatta di sensazioni e percezioni, emozioni e nutrimento. Il corpo non è un contenitore neutro ed è ben noto a tutta la letteratura psicologica e psicoanalitica cosa rappresenti per ogni essere umano il legame che una madre vive con la propria figlia o figlio, fin dal momento del suo concepimento. La madre dona al figlio il nutrimento e si lascia occupare in modo sempre più importante dall'altro; il grembo accoglie e si lascia trasformare dalla presenza di un altro, si modifica, si dilata in rapporto all'alterità. A mano a mano che il corpo si trasforma le relazioni diventano emotivamente più intense, con l'altro si istituisce un legame fatto di donazione e fiducia, perché è nella passività del suo essere totalmente consegnato alla madre che il figlio si dona e affida all'altra il compito della sua esistenza. La vita prenatale e perinatale costituisce e custodisce qualcosa di unico e inaccessibile. Il figlio si nutre in senso fisico e simbolico della madre, l'intensità e significatività dei gesti e dello stesso contatto fisico costituiscono un'esperienza irriducibile, non riproducibile ed insostituibile della quale ogni essere umano ha bisogno, il cui significato riposa nel "come" e non nel "cosa" viene donato.

Per questo la madre che genera è unica ed insostituibile come madre, dal momento che, per dirlo con le parole di Recalcati si può con dedizione ed efficienza nutrire un bambino appena nato, ma non si può sostituire ciò che la madre dona

¹⁹. Cfr. C. Mancina, *Oltre il femminismo. Le donne nella società pluralista*, il Mulino, Bologna 2002, p. 113.

²⁰. Ci riferiamo *in primis* alla pluralità semantica del materno. Rispetto all'unicità della figura materna per esempio oggi si parla, come è noto, di una pluralità di soggetti generativi: la madre committente, donatrice e gestazionale, come abbiamo visto.

mediante il suo seno, ciò perché «la dimensione delle cure non può mai appagare l'esigenza di essere riconosciuto come soggetto che si esprime nella domanda d'amore»²¹.

Ogni essere umano che ha vissuto l'esperienza dell'incontro dello sguardo della madre sa che è nello sguardo d'amore della madre che è custodito il senso della propria esistenza. Lo sguardo può essere rivelativo e accogliente, oppure spaventato e respingente e questa differenza è decisiva per il modo con cui ogni essere umano impara a divenire prossimo o distante da se stesso. Lo sguardo riconoscente della madre intenziona l'esistenza del figlio, può rassicurarlo accogliendolo, oppure terrorizzarlo e farlo sentire abbandonato nel mondo. Questo legame di ogni vita umana con lo sguardo dell'altra, della madre, è decisivo per il modo nel quale avvertiamo il nostro senso e compito, per il modo di intenzionare la nostra vita, decidendo di realizzarla o disperderla.

Il figlio non è un prodotto della madre, come un gioiello è disegnato, progettato e realizzato dall'orefice. Il figlio è prezioso e unico, ma il suo essere generato esprime un'appartenenza ed un'alterità, un venire da altro ed un essere altro, di altri con altri. La generazione di un figlio ci rimanda all'irriducibile esperienza dell'alterità. Nessuna donna genera in modo veramente autonomo e la riduzione dell'altro a seme rilancia in modo drammatico la questione dell'oggettualizzazione e della fungibilità di un essere umano.

L'idea di poter scegliere un certo numero di "semi" disponibili sul mercato per la riproduzione trasforma tutte le esperienze umane, sia quelle simmetriche che quelle asimmetriche. Le prime perché si crede e si cerca di fare a meno dell'altro, del compagno, amante, marito, affermando l'idea di autosufficienza oltre che di autodeterminazione, sconfessata dalla stessa esperienza della maternità, dove non si può e non si vuole fare a meno dell'altro. Ma tale apparente disponibilità trasforma e riduce anche l'esperienza asimmetrica, perché sembra confermare l'irrelevanza della figura paterna.

La paternità si offre, oggi più che mai, come opportunità di pensare e vivere la relazione ad altri nel segno del rispetto e della distanza. Il padre non vive la stessa intimità resa possibile alla madre dalla gestazione e per questo può introdurre nel panorama dei legami un diverso modo di pensare e di vivere la relazione con l'altro. Le parole di Lévinas restituiscono dignità ed efficacia alla relazione paterna, mostrando come la minore intimità non minaccia l'intensità del legame, né lo rende meno significativo, perché chiarifica come la relazione paterna sia

²¹ M. Recalcati, *Le mani della madre. Desiderio, fantasia ed eredità del materno*, Feltrinelli, Milano 2015, p. 51.

«la relazione dell'io con un me stesso, che è tuttavia estraneo a me. Il figlio infatti non è semplicemente opera mia, come un poema o come un oggetto da me costruito; non è neppure mia proprietà. Né le categorie del potere, né quelle dell'aver sono in grado di designare la relazione col figlio. Né la nozione di causa, né la nozione di proprietà permettono di cogliere il fatto della fecondità. Io non ho mio figlio; io sono in qualche modo mio figlio»²².

Si ristabilisce quell'equilibrio del donare e dell'essere presso l'altro che una certa interpretazione della maternità, come abbiamo visto, minaccia. Il figlio, anche grazie al padre, vive e scopre una relazione di somiglianza e di alterità, in cui è in gioco la reciproca fiducia che si realizza nel donarsi del padre. Alla radice di questo spingersi del padre verso il figlio c'è ancora il desiderio, un desiderio che si differenzia da quello femminile, perché gli manca l'esperienza della condivisione corporea e che può essere importante anche per difendere «la vita dal soffocamento delle relazioni simbiotiche in cui una donna può precipitare, a furia di inseguire la continuità della vita»²³.

L'indebolimento contemporaneo della figura paterna investe e modifica tutte le relazioni intersoggettive, perché comporta, anzitutto, la rinuncia ad un modo di vivere il legame con l'alterità, in quanto, come avverte ancora Lévinas,

«il figlio non è un evento qualsiasi che mi accade, come per esempio, la mia tristezza, la mia sventura o la mia sofferenza. Si tratta di un io, si tratta di una persona. Infine, l'alterità del figlio non è quella di un alter ego. La paternità non è una simpatia grazie alla quale io posso mettermi al posto del figlio. È per il mio essere che io sono mio figlio e non per la simpatia»²⁴.

Dalla funzionalizzazione del femminile si sta passando alla funzionalizzazione del maschile, dove ciò che accomuna è proprio l'errata percezione dell'altro come un elemento fungibile e funzionale al raggiungimento e al soddisfacimento del desiderio. Su questo fronte suonano come inquietanti e provocatorie alcune affermazioni di Martha Nussbaum, le quali ben si collegano con le nostre considerazioni, e che lasciamo e lanciamo al lettore come provocazione e sfida per promuovere ed incoraggiare una presa di posizione nei riguardi della stessa idea di generatività. L'autrice, infatti, dopo aver passato in rassegna varie figure ed immagini

²² E. Lévinas, *Il tempo e l'altro*, Il Melangolo, Genova 1979, p. 60.

²³ Vigna, *Antropologia trascendentale e differenza sessuale*, p. 221.

²⁴ Lévinas, *Il tempo e l'altro*, p. 60.

letterarie connesse alle diverse e possibili riduzioni degli esseri umani ad oggetti sessuali, ci richiama ad una realtà che, ritengo personalmente, non riguardi più solo la società americana, ma ci coinvolge tutti interpellandoci allo stesso tempo:

«Tutte le cose, nel ricco mondo americano, vengono viste come se avessero un cartellino del prezzo attaccato, come essenzialmente controllabili e utilizzabili, a patto di essere sufficientemente ricchi. Non c'è nulla che sia un fine in se stesso, poiché l'unico fine è l'opulenza»²⁵.

Ci chiediamo, in definitiva, se e fino a che punto siamo davvero disposti ad attaccare il cartellino del prezzo ad ogni gesto ed esperienza di vita, fino a che punto siamo interessati a vendere e a comprare ciò che dovrebbe o potrebbe essere massimamente irriducibile: l'unicità delle nostre esperienze, sensazioni e percezioni corporee; in sostanza, fino a che punto ci dichiariamo disponibili a soddisfare ogni richiesta proveniente dal desiderio umano?

4 | CONCLUSIONI

Potrebbe, conclusivamente, essere opportuno prendere sul serio e rilanciare alcune considerazioni e provocazioni che Hannah Arendt ha svolto sul tema del superamento della nozione di male radicale e sulla constatazione della ben più grave presa del male, derivante dalla mancanza di pensiero. L'autrice riconosce, come noto, che gli esseri umani dovrebbero prima di tutto evitare di sospendere la loro attività pensante. Pensare, infatti, consente all'uomo di instaurare un dialogo con se stesso, di ricordare e quindi di ritornare su cose passate, per essere capaci di rispondere ad una domanda radicale: «Cosa devo fare?». Questo consente di misurarci con le nostre scelte e decisioni, mettendo al centro non solo e non tanto il desiderio, quanto piuttosto la nostra capacità di vivere-con-se-stessi, dice Arendt, dove appunto «vivere con se stessi è qualcosa di più della coscienza o autocoscienza che sempre mi accompagna nel fare certe cose e nel dire che le sto facendo. Essere con se stessi e giudicare se stessi è qualcosa che concerne il pensiero, e ogni processo di pensiero è un'attività in cui io parlo con me stesso di tutto quanto accade e mi riguarda»²⁶.

²⁵ M. Nussbaum, *Persona oggetto*, Erikson, Trento 2014, p. 107.

²⁶ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2015, p. 58.

Pensare, essere con se stessi, essere capaci di riflettere sullo spazio da concedere alle spinte del desiderio possono essere indizi utili per circoscrivere e contenere la tensione desiderante e ricondurla dinanzi ai pericoli costituiti dalle seduzioni del potere e dell'aver. Ciò che intendiamo sostenere e riproporre è l'idea di un desiderio che cerca, nella reciprocità, di dispiegarsi nel segno del rispetto e dell'aver cura della verità irriducibile dell'altro, perché crediamo che il desiderio sia capace, quando si stabilizza nelle forme generative di un amore disinteressato, di vivere nel segno del legame, della fiducia e del rispetto, piuttosto che in quelle del possesso, della rivendicazione e della diffidenza, riuscendo anche a costruire autentiche storie d'amore e di rispetto reciproco, dove l'altro non è una merce di scambio, ma un autentico dono che merita uno spazio di serenità e di condivisione per poter svolgere e condurre la sua avventura nel mondo.