



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>Leterologa 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

SIGNIFICATO DELLA VITA, ECLISSI DELLA RAGIONE SAPIENZIALE E TRIONFO DELLA RAGIONE STRUMENTALE

FABRIZIO TUROLDO

1 | BREVE PREMESSA STORICA

La cultura greca antica, così come quella cristiana medievale, era caratterizzata da una concezione polifonica del sapere, basata sulla convivenza di diversi registri intellettuali in armonia tra loro. Non solo perché singoli autori potevano coltivare diverse discipline, come facevano Talete, Pitagora, Euclide e tanti altri che, oltre alla geometria e alla matematica, coltivavano anche la filosofia. Era l'idea stessa di sapere ad avere un significato multivoco e analogico. Aristotele, forse più di ogni altro, aveva perseguito questa idea sinfonica dei saperi, mettendo insieme, in una feconda relazione dialettica, scienza, sapienza, intelletto, arte e saggezza. Com'è noto Aristotele faceva una prima distinzione tra scienza, intelletto e sapienza da un lato e saggezza e arte dall'altro. Le prime tre forme di sapere, infatti, hanno a che fare con le realtà immutabili, mentre le ultime due riguardano quelle mutevoli. Entrando più nello specifico, Aristotele precisava che la scienza dirige la dimostrazione in maniera certa ed evidente verso una conclusione, a partire da principi primi veri e immediati; che l'intelletto coglie quei principi che stanno alla base delle dimostrazioni della scienza e che, infine, la sapienza è l'insieme di intelletto e scienza. L'arte, inoltre, è, secondo Aristotele, quella disposizione accompagnata da ragionamento vero che dirige il produrre e, infine, la saggezza «è una disposizione vera, accompagnata da ragionamento, che dirige l'agire, concernente le cose che per l'uomo sono buone o cattive»¹.

Questa concezione aristotelica del sapere ha avuto molto seguito, per molti secoli, sino alla modernità, che ha segnato, da questo punto di vista, uno stacco netto e quasi irreversibile.

¹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr. it. di M. Zanatta, VI 5, 1140 b 4-6, Rizzoli Milano 1986.

Nella modernità, un certo tipo di sapere, quello scientifico, ha progressivamente conquistato un'egemonia tale da far sì che tutti gli altri ne venissero fagocitati. Il sapere scientifico, infatti, conquistava le coscienze per effetto dei risultati che produceva, attraverso le sue applicazioni tecnologiche. Inoltre, il sapere scientifico era in grado di produrre consenso, come nessun altro riusciva a fare. Gli scienziati, ad esempio, non stavano a discutere tra di loro sulla definizione di triangolo o di numero, così come i filosofi discutevano sulla definizione del bene o della giustizia.

Nella modernità i filosofi cercavano di imitare quanto più possibile gli scienziati. Baruch Spinoza voleva essere l'Euclide della morale, procedendo in etica per assiomi e teoremi, così come Euclide aveva fatto nel campo della geometria. In questo senso si può dire che l'*Ethica geometrico ordine demonstrata* costituisce un'opera paradigmatica del pensiero moderno. Allo stesso modo Thomas Hobbes voleva essere il Galileo Galilei della politica, procedendo in questo campo analogamente a quanto Galileo aveva fatto nel campo della fisica. Anzi, si può in un certo modo dire che le due grandi correnti del pensiero moderno, empirismo e razionalismo, a cui appartengono, rispettivamente Hobbes e Spinoza, siano in fondo accomunate dal riferimento al sapere scientifico come paradigma di tutti i saperi. La differenza tra empirismo e razionalismo sta solo nel tipo di scienza che ciascuno di essi assume come modello: per l'empirismo il modello è quello della scienza empirico-induttiva di tipo galileiano, mentre per il razionalismo il paradigma è quello della scienza ipotetico-deduttiva di tipo euclideo. Tuttavia, al di là di questa differenza specifica, razionalismo ed empirismo sono accomunati dal riferimento alla scienza e al metodo scientifico come paradigma di tutti i saperi.

Persino Immanuel Kant, che giunge al termine della parabola moderna e che contrappone empirismo e razionalismo, condivide con queste due correnti, che egli si propone di unificare, la predilezione per il metodo scientifico. Kant, infatti, è alla ricerca di un sapere che condivide, al tempo stesso, le basi empiriche, care all'empirismo, e la tensione verso l'universalismo, propria del razionalismo ipotetico deduttivo, che sosteneva l'esistenza di idee innate, non generate dall'esperienza. Per Kant il giudizio veramente scientifico è quello sintetico a priori, che è allo stesso tempo fonte di nuova conoscenza (come l'esperienza empirica) e universale e necessario (come la scienza ipotetico deduttiva). L'incarnazione migliore di questo modello, secondo Kant, si poteva trovare nella fisica newtoniana, che diventava così, per Kant, il vero paradigma del sapere. A questo modello anche la filosofia doveva, possibilmente, cercare di avvicinarsi. E, infatti, la domanda fondamentale di Kant è se possa darsi una metafisica come scienza, intesa appunto nel senso newtoniano del termine. Esistono, in altri termini, dei giudizi sintetici

a priori di tipo metafisico? La risposta di Kant, come sappiamo, è no. Con questa amara constatazione, infatti, si conclude la *Dialettica trascendentale*, ovvero la terza parte della *Critica della Ragion Pura*, dedicata alla dottrina delle antinomie della ragione.

Kant, da un certo punto di vista, segna un'importante svolta. Prima di lui i filosofi avevano provato a costruire dei nuovi contenuti filosofici attraverso l'applicazione del metodo scientifico alla filosofia. Così, Hobbes aveva prodotto un'intera filosofia politica e Spinoza una straordinaria opera di filosofia morale, oltre che di metafisica. Kant, al contrario, afferma che il metodo scientifico non può essere applicato al campo filosofico per eccellenza, ovvero a quello della metafisica. Applicare i concetti dell'intelletto al di fuori dell'esperienza, sostiene infatti Kant, produce i cosiddetti "fantasmi della ragione". La riflessione sui grandi temi della metafisica speciale, quali quelli di Dio, del mondo e dell'anima, è inevitabilmente antinomica, come dimostra l'ultima parte della *Critica della Ragion Pura*. La ragione teoretica, infatti, va criticata in quanto rimane pura, ovvero astratta dall'esperienza, cosa che invece non accade nella scienza, dove la ragione è impura, ovvero radicata nell'esperienza.

Dopo Kant la tendenza, infatti, sarà sempre più frequentemente quella di negare la scientificità della filosofia, per l'impossibilità di una sua integrale assimilazione alla scienza. Se l'unico metodo veritativo è quello scientifico e se la filosofia non può far suo questo metodo, ne consegue che la filosofia non è scientifica, ovvero che essa è privata di qualsiasi valore aletico. Non esistono infatti altri metodi, altre forme valide di razionalità, se non quella scientifica. Questo è in fondo il dogma univocistico a cui conduce, alla fine della sua parabola, il pensiero moderno.

In questo senso possiamo dire che il neopositivismo logico del Circolo di Vienna costituisce il frutto maturo di questo lungo processo storico. Secondo gli autori del Circolo di Vienna, come sappiamo, l'unico criterio possibile di verità è il principio di verificazione. Tutte le parole che sono prive di un correlato empirico sono dei gusci vuoti, dei suoni privi di senso. Così come le proposizioni vere sono quelle il cui contenuto può essere empiricamente verificato. Rudolf Carnap, nel 1932, scrive un saggio intitolato *Il superamento della metafisica tramite l'analisi logica del linguaggio*², per dimostrare che parole come "Dio" sono completamente prive di senso. I metafisici, con le loro teorie, esprimono, in fondo, solo dei sentimenti; sono simili a musicisti privi di talento, che, non potendo esprimersi

² R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache*, in "Erkenntnis", 2, 1931, pp. 219-241.

attraverso la grande musica, esprimono il proprio sentimento attraverso le teorie metafisiche.

Negli stessi anni Ludwig Wittgenstein pronunciava la sua famosa *Conferenza sull'etica*³ (1929)⁴, nella quale portava a termine un'opera di demolizione analoga a quella di Carnap. Se Carnap aveva dichiarato insensata la metafisica, Wittgenstein pronuncia la stessa sentenza nei confronti dell'etica. La base logica della critica di Wittgenstein è la stessa di quella adottata da Carnap: il principio di verificazione e la concezione referenziale del linguaggio, che conducono a definire insensato tutto ciò che risulta privo di correlati empirici. Anche l'etica, infatti, non ha correlato empirico, così come la metafisica. L'etica, infatti, si occupa di ciò che "deve essere", non di ciò che è. Ma se ciò che è può essere verificato, perché è qui di fronte a noi e può essere visto, sentito, toccato; allora ciò che deve essere ancora non è, oppure è solo come ideale e non come reale.

L'etica, secondo il Wittgenstein della *Conferenza sull'etica*, pretende di andare al di là del mondo, ovvero al di là del linguaggio significante, oltre i limiti stessi del linguaggio. Quando ci inoltriamo nei discorsi di etica è come se cercassimo di avventarci contro le pareti della nostra gabbia, che è la gabbia del linguaggio significante. Il linguaggio morale non ha alcun riscontro nel mondo, poiché il mondo è costituito da oggetti, da ciò che è, mentre il linguaggio morale riguarda i valori, ciò che deve essere. Per questo esso è insensato.

L'insegnamento del primo Wittgenstein influenza altri autorevoli autori, che faranno scuola, soprattutto nel mondo anglosassone, quali Alfred Ayer e Charles L. Stevenson. Ayer sostiene infatti che i giudizi morali servono solo ad esprimere le emozioni di chi parla. Dire che qualcosa è male, per Ayer, equivale a dire che quel certo qualcosa mi ripugna. Stevenson, da parte sua, riduce il linguaggio morale a tecnica di persuasione, di propaganda o di manipolazione. Secondo questo autore non esiste disaccordo morale, ma semplice differenza di gusto morale. Stevenson infatti sintetizza le tesi di Ayer con quelle del pragmatismo americano, che ha elaborato una teoria psicologico-causale del linguaggio, secondo cui il linguaggio è capace di causare determinati processi psicologici nei vari interlocutori.

³. L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1976.

⁴. In realtà non è certo se la conferenza sia stata pronunciata nel 1929 oppure nel 1930.

2 | LA PERDITA DI SIGNIFICATO DELLA SESSUALITÀ

Il risultato di questo processo storico, che qui è stato esposto per sommi capi, è stato quello di portare all'estrema svalutazione di tutte le forme di sapere che non coincidono con la scienza e alle quali non può essere applicato il metodo scientifico. Secondo questa prospettiva è conoscenza vera solo quella che può essere cartesianamente formulata attraverso idee chiare e distinte. L'ideale della chiarezza analitica riduce il conoscibile all'empiricamente misurabile.

In passato, al contrario, il sapere per eccellenza era quello capace di cogliere, attraverso l'occhio dell'anima, il significato recondito dell'essere, il *logos* che in esso traluce. La natura era custode di significati reconditi, le sue forze venivano personificate e divinizzate. Il rapporto tra uomo e natura non era un rapporto di dominio, ma di rispetto e di autentica alterità.

La modernità, al contrario, ha operato il passaggio dalla natura maestra alla materia schiava, dove tutto diventa prodotto e persino l'uomo diventa prodotto di se stesso. L'essere diventa materia da plasmare ed energia da sfruttare. Dall'idea platonica secondo cui esiste un'anima della natura si passa alla teoria cartesiana della natura macchina, dell'animale macchina e persino del corpo umano come macchina. La deriva a cui conduce questa concezione è, evidentemente, quella della manipolabilità integrale dell'essere, della natura, del corpo umano e del mondo animale.

La persona, in questa prospettiva, è l'*homme machine* di Julien Offray de La Mettrie, ovvero un insieme di rotelle, o meglio, diremmo oggi, di geni, di processi chimici, di scambi cellulari e molecolari. Ne l'*homme machine* risulta sempre più difficile scorgere un mistero, un qualche cosa d'oltre, che traspaia in filigrana dalla materia. Anche la sessualità umana, in quest'ottica, viene ridotta a qualche cosa di idraulico. Si tratta in fondo pur sempre di un corpo-materia ricco di energia libidica in eccedenza, che deve essere scaricata tramite processi di tipo idraulico. Luigi Lombardi Vallauri vede nel libertinismo e nel pensiero del Marchese De Sade l'esito ultimo, in campo sessuale, della riduzione moderna dell'uomo a macchina, come si evince dalla seguente pagina, davvero efficace, che qui risulta opportuno riportare per intero:

«Si scopre che quella parte della materia che è il corpo umano sessuato contiene una preziosa energia che può esserne estratta, e cioè la voluttà. Non essendoci remore ontologiche, cioè doveri di rispetto particolari nei confronti di quel corpo, proprio o altrui, quell'energia preziosa può essere estratta in tutti i modi che si rivelino efficaci: potranno essere i modi della tenerezza come quelli della durezza,

della dolcezza come della crudeltà, dell'amplesso come della manipolazione. Si estende al corpo umano sessuato lo stesso tipo di trattamento che viene riservato in laboratorio alla materia non umana. Si tratta, appunto, di trasformare la materia in energia, usando i corpi belli, i corpi piacevoli, o comunque i corpi adatti a sprigionare energia: possono essere anche brutti, anche volgari, anche osceni, perché ci può essere più carica nell'osceno che nel nobile, ci può essere una specie di fremito, di ferocia che si compiace proprio della degradazione o della depravazione, tutto questo non ha rilevanza, tutto ciò che conta è estrarre dalla miniera del corpo l'energia del piacere. Ci sono molti passi in Sade che potrei citare e che illustrano questo atteggiamento.

Alcune conseguenze, o alcuni aspetti, della visione del corpo come materia più energia voluttuosa sono: primo, scissione della sessualità dalla trasmissione della vita, dalla paternità e dalla maternità biologiche; secondo, scissione dalla cura parentale e dall'educazione, cioè dalla maternità e dalla paternità in senso sociale; terzo, scissione dall'impegno interpersonale definitivo, al di là delle fluttuazioni psicologiche; quarto, scissione dal rapporto, dalla compagnia, dalla diacronia, cioè dalla vicenda lungo il tempo, privilegiamento della temporalità e dell'istante; quinto, abolizione della differenza dei sessi e in particolare della femminilità. Questo è molto evidente in Sade, comunque è una conseguenza dei primi quattro punti: là dove non ci sia fecondità, che è legata ovviamente alla donna, là dove non ci siano una funzione paterna e una funzione materna, restano i corpi, sprigionatori di piacere, e questi corpi si avvicinano sempre più al corpo maschile, cioè al corpo che non resta incinto e che non genera.

Ed ecco infatti la teorizzazione, da parte dei libertini, dell'universalità della sodomia: è chiaro che anche l'organo genitale femminile, una volta che non sia più fecondo, che per programma non lo sia, diventa in sostanza un orifizio, un luogo da sfruttare per il piacere, e allora uno vale l'altro. Questo comporta uno spostamento verso l'omosessualità di tutte le esperienze, anche di quelle anatomicamente eterosessuali; si tratta del tipo di manipolazione che può avvenire tra un corpo maschile e un corpo femminile, essendo del tutto simile, con piccolissime varianti, a quello che può avvenire tra due corpi maschili e tra due corpi femminili. [...]

Ho detto omosessualità di tutte le esperienze, ma è dubbio se non sia poi in fondo autoerotismo – questo potrebbe essere il sesto o il settimo carattere –, perché se l'altro è un oggetto, uno strumento del mio piacere, io non lo incontro realmente come altro, perlomeno non come altro io; lo uso come eccitante, in un atto non diadico, ma monadico, solitario. [...] Sade insiste molto su questo: io devo essere solo quando godo, tanto che mi dà fastidio se gode anche l'altro, per-

ché allora la mia posizione assolutamente dominante viene diminuita, mi sento di fronte qualcuno con scopi suoi propri, non regno più sovrano»⁵.

Questo processo di riduzione dell'*homme* alla *machine* ha certamente esercitato un forte potere di seduzione in alcuni settori della cultura, sensibili al fascino della semplificazione e conquistati dall'idea di poter spiegare tutto in modo più facile, operando solo a partire da fattori elementari, empiricamente disponibili, quali materia ed energia. Eppure, dobbiamo chiederci: la fenomenologia dell'esistenza umana ci restituisce solo questo? L'esperienza che abbiamo dell'esistenza umana può veramente essere ridotta solo a questo? Certo, l'uomo è un organismo biologico, alla pari degli altri animali; ma perché diciamo che l'animale si nutre e l'uomo pranza, che l'animale si accoppia e l'uomo fa l'amore, che l'animale crepa e l'uomo muore? Perché chiamiamo carogna l'animale morto e cadavere l'uomo morto e prevediamo degli specifici reati, quali il vilipendio di cadavere, per tutelare ciò che resta di un corpo umano privo di vita?

Pensiamo anche al concetto di parentela. La parentela ha certamente una base biologica, perché i parenti naturali condividono parte del nostro DNA, ma la parentela umana va certamente oltre questa base puramente biologica. Si pensi, per esempio, al rapporto tra la cagna ed il suo cucciolo. Tutti sappiamo che il cucciolo riconosce sua madre come tale sino a che dipende biologicamente da lei, per soddisfare il suo bisogno fondamentale di essere nutrito e protetto. Una volta diventato adulto, tuttavia, il cane, che non è più cucciolo, può diventare il partner sessuale di sua madre, procreando nuovi cuccioli. Nulla interviene per fermare questo processo sul piano istintivo. Nell'uomo, invece, le cose vanno diversamente e, infatti, il tabù dell'incesto è uno dei più diffusi e dei più universali. Che cosa sta esattamente a significare il tabù dell'incesto? Che la parentela umana va oltre la biologia e che esiste una parentela simbolica, che rimane per sempre, anche quando non ci sono più ragioni biologiche a sostenerla.

Potremmo dire qualcosa di simile anche a proposito della sessualità umana. Anche in questo caso possiamo osservare qualcosa che sporge oltre il puro dato biologico. Se la sessualità fosse solo questione di energia eccedente che tende allo scarico, nei modi più diversi e vari, allora non potremmo comprendere un fenomeno tipicamente umano quale quello della gelosia. Nel mondo animale, al contrario, osserviamo la pura forza dell'istinto all'opera nel campo della sessualità. La lotta tra gli esemplari maschi per la conquista di una femmina avviene, ovviamente, prima dell'accoppiamento. Questa lotta (pensiamo alle battaglie che

⁵ L. Lombardi Vallauri, *Il pensiero moderno sulla sessualità umana*, in "Rivista di sessuologia", vol. 35, n. 3, 2011, p. 227.

fanno i cervi, scontrandosi con le corna) ha una ragione biologico-evolutiva ben precisa: il maschio vincitore è quello più forte e, dunque, quello dotato del miglior patrimonio genetico; sarà dunque lui ad accoppiarsi per primo, consentendo alla specie stessa di ottenere un beneficio, attraverso la trasmissione alla progenie dei geni migliori. La spinta alla lotta trova inoltre il suo carburante nella pulsione libidica, rappresentabile come una forza fisica che spinge l'animale a tergo, facendolo muovere in una direzione precisa.

Una volta scaricata l'energia eccedente, l'animale è soddisfatto. Non è spinto da alcuna forza fisica a combattere con altri maschi per impedire loro di accoppiarsi con la stessa femmina dopo di lui. Nell'uomo accade invece proprio questo: il legame di coppia assume un valore simbolico, che va oltre il semplice dato biologico, proprio come accade per la parentela. All'uomo non basta aver trasmesso i propri geni, od aver scaricato l'energia libidica eccedente. L'uomo ha anche bisogno di essere riconosciuto come unico ed insostituibile. Questa necessità, però, sporge oltre le necessità di tipo biologico. Per questo motivo l'essere umano è spesso geloso della propria donna, in particolare se la ama e se sente il bisogno di essere riconosciuto da lei. Per questo il conflitto con gli altri maschi (o con le altre femmine per le femmine) non avviene solo prima dell'accoppiamento, ma perdura lungo tutto il corso della relazione e può prescindere persino dall'esistenza di relazioni sessuali all'interno della coppia.

Anche il tastare dell'animale è diverso dal tocco e dalla carezza umani. Questo tema ci riconduce ancora alla differenza tra la sessualità animale e la sessualità umana. La tenerezza, di cui parla Paul Ricoeur, nel saggio *Sexualité, la merveille, l'errance, l'énigme*⁶ rientra certamente in questa dimensione.

Ma rientra in questa dimensione anche la fenomenologia della sessualità descritta magistralmente da Jean-Paul Sartre ne *L'essere e il nulla*, nelle pagine che riportiamo qui sotto e che hanno destato l'ammirazione e suscitato i commenti di tanti autorevoli autori, a partire da Jacques Lacan. Sartre, in queste pagine, distingue il fenomeno complesso della sessualità umana dalle reazioni psico-fisiologiche dipendenti dalla natura dei nostri organi genitali:

«Né la turgescenza del pene, né alcun altro fenomeno fisiologico possono spiegare o provocare il desiderio sessuale – più di quanto la vaso-costrizione o la dilatazione della pupilla (né la semplice coscienza di queste modificazioni fisiologiche) possono spiegare o provocare la paura. Qui come là, benché il corpo abbia una parte importante, bisogna, per comprendere bene, rifarci all'essere-nel-mondo e

⁶ P. Ricoeur, *Sexualité, la merveille, l'errance, l'énigme*, in "Esprit", n. 289, novembre 1960, pp. 1665-1675.

all'essere-per-altri: io desidero un essere umano, non un insetto o un mollusco, e lo desidero in quanto è ed io stesso sono situato nel mondo, ed in quanto è un altro per me, ed io sono per lui un altro»⁷.

Sartre ribalta completamente la prospettiva fisicalistica dell'*homme machine*: l'uomo non è un essere sessuale perché ha un sesso, ma, al contrario, può avere un sesso solo perché è un essere fondamentalmente sessuale. La sua sessualità non è un accidente, ossia qualcosa che dipende dal mero fatto di possedere quel determinato corpo. Ecco, infatti, come Sartre si esprime, in polemica con Heidegger, che riduce la sessualità ad una pura contingenza:

«Come le strutture differenziate del corpo (mammifero, viviparo, ecc.) e, perciò, la struttura particolare del sesso (utero, trombe, ovaie, ecc.) appartengono al dominio della contingenza assoluta e non dipendono affatto dall'ontologia della "coscienza" o del "Dasein", sembra che sia la stessa cosa per il desiderio sessuale. Come gli organi sessuali sono una forma contingente e particolare del nostro corpo, così il desiderio che vi corrisponde sarebbe un modo contingente della nostra vita psichica, cioè non potrebbe essere descritto che nell'ambito di una psicologia empirica basata sulla biologia. [...] Per questo i filosofi di orientamento esistenziale non si sono preoccupati della sessualità. Heidegger, in particolare non vi fa la minima allusione nella sua analitica esistenziale, di modo che il suo "Dasein" ci appare asessuato»⁸.

Nel desiderio sessuale, secondo Sartre, non si desidera semplicemente un corpo, non si desidera mai solo una *femme machine* od un *homme machine*, perché il corpo non è desiderabile se non sullo sfondo di una coscienza che lo permea di sé:

«Si può dire che il desiderio è desiderio di un *corpo*? In un certo senso non lo si può negare. Ma bisogna distinguere. Certo, è il corpo che turba: un braccio o un seno intravisto, anche un piede forse. Ma bisogna considerare il fatto che non desideriamo mai solo il braccio o il seno scoperto, se non sullo sfondo della presenza di tutto il corpo come totalità organica. [...] Ed il mio desiderio non si inganna: si dirige non verso una somma di elementi fisiologici, ma verso una forma totale; meglio ancora: verso una forma *in situazione*. [...] Ma proprio per questo, noi non desideriamo il corpo come puro oggetto materiale: il puro oggetto materiale,

⁷ J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1997, p. 435.

⁸ *Ivi*, p. 434.

infatti, non è *in situazione*. [...] Così la totalità organica che è immediatamente presente al desiderio, non è desiderabile, se non in quanto manifesta non solo la vita, ma anche la coscienza adattata. [...] Certo, si può desiderare una donna che dorme, ma solo in quanto il sonno appare sullo sfondo della coscienza. La coscienza rimane quindi sempre entro l'orizzonte del corpo desiderato: ne forma il *senso* e l'unità. Un corpo vivente come totalità organica in situazione con la coscienza all'orizzonte: questo è l'oggetto al quale si *rivolge* il desiderio⁹.

Tutte le funzioni biologiche, e non solo quelle sessuali, sono trasfigurate in quell'animale simbolico e razionale che è l'uomo. Nulla è pura e semplice biologia. Nemmeno il mangiare. Abbiamo bisogno di una certa ritualità simbolica che accompagni il nostro nutrirci. Riteniamo umilianti certe modalità di somministrazione del cibo. Se qualcuno ci lancia del cibo a terra quando siamo affamati, percepiamo questo gesto come una forma di disprezzo e di umiliazione, tanto da farci talvolta rifiutare quel cibo nonostante la fame, e andando, in questo modo, contro alla spinta biologica tendente all'autoconservazione. Difficilmente un animale farebbe la stessa cosa. Il cibo, nelle vicende umane, spesso assume un carattere del tutto simbolico, solo parzialmente legato alla nutrizione. L'uomo ha sempre segnato i passaggi fondamentali della sua esistenza attraverso dei rituali in cui viene utilizzato il cibo come elemento di condivisione: il pranzo di nozze, di battesimo, della circoncisione, di laurea, ecc.

Heidegger ha molto insistito su questa fenomenologia¹⁰, spiegando che la definizione aristotelica di animale razionale non va intesa come un'aggiunta di razionalità ad un animale la cui animalità rimane indifferente a questa integrazione. Al contrario, la razionalità ha un tale effetto di retroazione sull'animalità da trasfigurarla totalmente. Tutte le nostre funzioni biologiche sono inserite in un ordine simbolico, linguistico e razionale che le permea e le trasforma. Non a caso, al centro della riflessione di Heidegger c'è il tema della morte, che può essere banalmente intesa come un normale processo biologico che caratterizza tutti gli esseri viventi che nascono, si riproducono e muoiono. Tuttavia Heidegger non è a questo che fa riferimento, ma all'"essere per la morte", che caratterizza nello specifico l'essere umano (il *Dasein*), rendendo il suo morire qualitativamente diverso dal crepare dell'animale. L'uomo, infatti, in virtù del pensiero è in grado di anticipare la propria morte, intesa come la possibilità dell'impossibilità di tutte le

⁹ *Ivi*, p. 437.

¹⁰ Vedi M. Heidegger, *Lettera sull'"Umanismo"*, Adelphi, Milano 1995.

possibilità. Questo rende la sua vita profondamente diversa da quella puramente biologica.

Certo, pensatori come La Mettrie o come i neopositivisti, dalla loro prospettiva scientifica e riduzionistica, risponderrebbero che la dimensione che sporge oltre l'uomo, inteso semplicemente come pura materia ed energia, non può essere oggetto di osservazione e di sperimentazione empirica. Tuttavia essi non possono concludere che questa dimensione, per il fatto che sfugga allo sguardo empirico della scienza, non esista affatto. Una cosa, infatti, è dire che la scienza empirica non è in grado di riconoscerla, un'altra cosa è dire che non esiste o che parlarne è un discorso del tutto privo di senso.

Questa differenza è venuta in chiaro anche a Wittgenstein ad un certo stadio della sua riflessione. Quello stesso Wittgenstein che negli anni '20 del '900, sia nel *Tractatus logico-philosophicus* che nella *Conferenza sull'etica*, negava al linguaggio morale ogni riscontro nel mondo, negli ultimi anni della sua esistenza cambia decisamente rotta. Nelle *Ricerche filosofiche*¹¹, uscite postume nel 1953, Wittgenstein infatti ripudia la sua vecchia concezione del linguaggio come raffigurazione del mondo, da cui nasceva la tesi dell'insignificanza conoscitiva del linguaggio morale, per passare alla teoria dei giochi linguistici. Secondo questa nuova teoria il significato delle parole dipende dal contesto e dagli scopi per cui esse sono utilizzate. Una parola, detto in altri termini, non assume significato in relazione ad un oggetto empirico a cui fa riferimento, ma assume significato in relazione ad altre parole che, assieme ad essa, costituiscono un gioco linguistico. Il gioco linguistico, a sua volta, assume significato in relazione alle pratiche da cui si è originato e in cui è sedimentato.

Dunque, in base alla teoria dei giochi linguistici, anche le parole del linguaggio morale assumono significato, in relazione al gioco linguistico della morale, che è intrinseco a tutto un insieme di pratiche morali. Allo stesso modo, noi possiamo dire che esiste il gioco linguistico della scienza sperimentale, che riduce il corpo all'*homme machine*, costituito da materia ed energia. Però, accanto ad esso, esistono altri giochi linguistici, che hanno a che fare con la dimensione simbolica dell'umano. Esistono inoltre diversi giochi linguistici che descrivono la realtà della sessualità umana. Essa può infatti venire descritta attraverso un discorso riduzionistico, basato su termini e concetti quali quelli di materia, forza, energia, ecc.; ma può essere descritta anche attraverso una costellazione concettuale e linguistica di tipo diverso, in cui entrano in gioco termini come quelli di riconoscimento, di scopo, di motivo, di coscienza incarnata, ecc.

¹¹ Vedi L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 2009.

Un tipo di descrizione non esclude l'altro. Ciascuno di questi giochi linguistici è in grado di cogliere un lato importante della cosa. Aristotele lo aveva capito per primo, perché metteva in relazione l'analogia dell'essere con l'analogia del vero: l'essere si dice in molti modi e anche la verità, di conseguenza, si dice in molti modi. Ognuna delle dimensioni dell'essere ha un metodo specifico attraverso cui può essere conosciuta.

3 | LA PERDITA DI SIGNIFICATO DELLA PROCREAZIONE

La stessa prospettiva riduzionistica che abbiamo visto all'opera nella descrizione e nell'analisi della sessualità può essere facilmente applicata anche nel campo della procreazione. «La nascita», come osserva molto bene Xavier Lacroix, «è il luogo in cui ciò che vi è di più spirituale incontra ciò che vi è di più carnale»¹². Capita, però, che una di queste due dimensioni venga esclusa da prospettive che indulgono verso un getto materialismo od uno sterile angelismo. Come osserva ancora Lacroix, «non c'è nascita senza corpo e senza processi biologici, ma, allo stesso tempo, non c'è nascita senza nominazione, senza riconoscimento, senza integrazione in una cultura e in un linguaggio»¹³.

Ciascuno di noi può provare a fare il seguente esperimento mentale, che mi è stato suggerito dalla lettura di un passo di Leon Kass¹⁴. Immaginiamo di non essere in grado di procreare attraverso un normale rapporto sessuale, a causa di un problema di grave impotenza, ma di avere, ciononostante, degli spermatozoi vitali e fecondi. Un medico ci dice che il problema è facilmente aggirabile attraverso un prelievo di spermatozoi ottenuto mediante specifiche procedure mediche, con la conseguente iniezione degli spermatozoi nell'utero di nostra moglie. Un'alternativa, più semplice, più veloce e meno invasiva rispetto a questo tipo di intervento, potrebbe essere quella di prelevare gli spermatozoi da nostro fratello gemello omozigote che, non essendo impotente, potrebbe donarli con meno difficoltà.

Ecco, se adottiamo il punto di vista riduzionistico dell'*homme machine*, non c'è alcuna differenza tra i nostri spermatozoi e quelli del nostro fratello omozigote, perché le nostre rispettive cellule germinali hanno lo stesso DNA. Tuttavia molti di noi preferirebbero utilizzare il proprio seme, anche se la cosa richiederebbe qualche difficoltà tecnica in più. Questa preferenza è data dal fatto che ci riesce

¹² X. Lacroix, *Naissance: pourquoi valoriser le corps?*, in "Laennec", 4, 2013, p. 20.

¹³ *Ivi*.

¹⁴ Vedi L. Kass, *Life, Liberty and the Defense of Dignity. The Challenge of Bioethics*, Encounter Books, San Francisco 2002, p. 96.

difficile ridurre il liquido seminale a pura materia biologica interscambiabile. Tendiamo infatti ad attribuire ad esso un significato simbolico e a sentirlo “nostro”, come sentiamo nostro tutto il corpo.

La lezione di Husserl sulla differenza tra *Leib* e *Körper* e la fenomenologia del corpo ci hanno abituato ad andare oltre la visione oggettivante della corporeità. Il nostro non è solo il corpo-oggetto dell’anatomia, analizzato dall’esterno da un osservatore estraneo ed ininfluenza. Il corpo è il corpo che noi siamo, non semplicemente il corpo che noi abbiamo. È il nostro corpo vissuto. Se noi inseriamo tutte le funzioni biologiche, dal nutrirsi al morire, all’interno di un orizzonte simbolico ed ermeneutico, non è possibile non fare altrettanto con il generare.

4 | LA FECONDAZIONE ETEROLOGA

Queste considerazioni ci conducono a trarre determinate conclusioni anche a proposito della fecondazione eterologa, tema che sta al centro delle riflessioni di tutti i saggi che sono stati raccolti all’interno di questo numero della rivista “Anthropologica”. È evidente, in base a tutto quanto è stato fin qui detto, che i gameti provenienti dall’esterno della coppia non sono un puro e semplice materiale biologico. Essi portano con sé, inevitabilmente, un forte carico simbolico, assieme al fantasma del loro donatore, che non potrà non accompagnare tutta l’esistenza del bambino così concepito. Esattamente come accade ai bambini che vengono adottati, che sentono spesso un desiderio irrefrenabile di avere notizie dei loro genitori biologici. Questo accade perché la dimensione biologica del nostro essere rimanda sempre a qualcosa che la trascende. La generazione biologica è, come afferma Xavier Lacroix, «il punto cieco dell’esistenza e, come tale, essa è sorgente di senso e di legami»¹⁵.

Un’inchiesta giornalistica condotta anni fa dal giornalista David Plotz sui bambini nati da fecondazione eterologa, sui loro genitori e sui donatori di seme, ci fornisce un riscontro puntuale di quanto sia rilevante il valore simbolico delle origini genetiche¹⁶. Plotz, al tempo in cui ha condotto questa inchiesta, era un editorialista di “Slate”, una rivista online. La sua attenzione si era concentrata in particolare sul caso del “Repository for Germinal Choice”, altrimenti noto anche come “la banca del seme dei premi Nobel”. Il fondatore di questa banca era un curioso personaggio di nome Robert Graham, arricchitosi attraverso l’invenzione

¹⁵ Lacroix, *Naissance*, p. 21.

¹⁶ I risultati di questa inchiesta sono riportati nel libro D. Plotz, *La fabbrica dei geni. L’incredibile storia della banca del seme dei Nobel*, Lindau, Torino 2006.

ed il brevetto di lenti infrangibili per occhiali, costruite in materiale plastico per sostituire le classiche lenti di vetro, più pesanti e più soggette a rotture accidentali. Graham era riuscito a reclutare tra i suoi donatori di seme anche William Shockley, vincitore del premio Nobel per la fisica nel 1956 per aver progettato il primo transistor. Graham voleva favorire la diffusione tra la popolazione dei geni migliori, in modo da poter far progredire la specie umana. Gli individui che lui considerava migliori e, pertanto, meritevoli più di altri di trasmettere i loro geni erano quelli come lui e Shockley, ovvero degli intellettuali e degli scienziati che fossero in grado di dare un risvolto pratico-applicativo alle loro ricerche. Questo tipo umano, a cui Graham guardava con tanta ammirazione, era quello che lui definiva “l’intellettuale leonardesco”.

La banca del seme di Graham nacque nel 1980 ad Escondido, in California, contribuendo alla nascita di oltre 229 bambini, tra il 1980 ed il 1999.

David Plotz, venuto a conoscenza di questa vicenda, la descrisse in un articolo, lanciando un appello a donatori, figli nati da quelle donazioni e madri che erano state clienti della banca, affinché si mettessero in contatto con lui. Questo appello non cadde affatto nel vuoto e ci furono tante persone che cercarono Plotz, perché per loro era importante avere notizie sui loro genitori biologici, o sui padri biologici dei loro figli o, ancora, sui figli nati dalle loro donazioni.

Significativa, tra le tante storie raccontate da Plotz, mi è sembrata, ad esempio, la storia di Sara. Sara era una donna sposata con un uomo poco realizzato professionalmente, con difficoltà a mantenere il suo lavoro, la quale aveva confessato al figlio che i suoi geni erano diversi da quelli del padre per spronarlo a non seguire il suo esempio e per instillargli maggiori ambizioni. In seguito a quella rivelazione Sara cominciò ad essere bersagliata dalle insistenti domande del figlio riguardo al donatore di seme. Tra le tante, alcune anche involontariamente ironiche, per noi che leggiamo, ma tremendamente tragiche per il bambino: «Che cosa pensava il mio papà biologico mentre donava? Perché lo ha fatto?». Domande decisive, queste, pur nella loro tragicità, perché riguardano il punto zero dell’esistenza, l’origine del nostro io, ciò a partire da cui solo possiamo costruire la nostra identità narrativa, il nostro romanzo familiare. E l’idea che ciò da cui ha origine tutto il nostro essere possa avere un carattere squallido e commerciale, non deve certo essere una buona premessa per la costruzione del proprio senso di autostima, contrariamente alle intenzioni materne di questo specifico caso.

In un altro caso, una donna di nome Beth racconta di aver portato nel 1991 sua figlia Joy a visitare la banca del seme, nella speranza di poter far incontrare Joy con il donatore anonimo che le aveva fornito il seme (identificato come il “donatore bianco”). Beth, infatti, era venuta a sapere dalla segretaria della banca, Dora

Vaux, che il donatore viveva nei pressi della banca. La segretaria, in questo caso, accettò di fare da tramite, chiedendo che la bambina fosse lasciata presso la banca per qualche ora, così da poter avvertire il donatore, che corse subito per vedere la bambina, rimanendone estasiato, lasciandole un dono e dicendo di desiderare che quel momento potesse protrarsi per sempre.

Beth rimase in contatto con il donatore bianco, mandandogli foto di Joy tramite la banca del seme, foto che il donatore conservava in un quadro. Beth, ad un certo punto, iniziò anche ad inviargli gli auguri per la festa del papà. Dopo il divorzio dal marito Beth decise di rivelare a Joy quali fossero le sue origini e la ragazza espresse immediatamente tutto il suo interesse per un possibile incontro con il suo padre biologico. Per questo motivo le due donne contattarono David Plotz, attraverso la rivista "Slate". Nella sua lettera a Plotz Beth spiegava che, dopo i primi contatti, la banca del seme, per ragioni di *privacy*, aveva posto un termine ai loro incontri. Beth, tuttavia, confessava di sentirsi molto legata a quell'uomo. Le due donne, inoltre, speravano di poter incontrare anche fratellastre e sorellastre nati dallo stesso donatore.

In un altro caso ancora Plotz entrò in contatto con una donna che, dopo aver a lungo fantasticato sul donatore, desiderava poterlo incontrare e poi sposare, facendogli prendere quel posto che da troppo tempo lo aveva atteso all'interno della sua famiglia.

Le vicende raccontate da Plotz non sono uniche nel loro genere. Ormai in USA i nati da donatore sono più di un milione e si assiste ad una crescente richiesta dei figli dell'eterologa di conoscere i loro genitori biologici, tanto più pressante in quanto in USA l'accesso alla procreazione assistita è consentita anche a donne nubili o lesbiche. A un bambino allevato da una coppia eterosessuale è indubbiamente più facile nascondere la verità, ma in situazioni di questo tipo è molto più difficile.

La ricerca delle proprie origini biologiche è un fenomeno diffuso tra i bambini nati dall'eterologa, tanto che alcuni Paesi, come ad esempio la Gran Bretagna, hanno abolito il principio dell'anonimato del donatore.

Negli Stati Uniti ci sono molte cause pendenti legate all'inseminazione artificiale. Ci sono casi di mariti che, in seguito alla separazione, rifiutano di passare gli alimenti ai figli nati attraverso l'eterologa, sostenendo che non sono loro figli o che sono frutto di una relazione adulterina. C'è stato il caso, molto interessante, di una donna che desiderava un figlio, pur aborrendo l'idea del matrimonio o di relazioni sessuali con uomini, la quale era riuscita a convincere un conoscente a donarle il suo seme. Ebbene, dieci anni dopo questi fatti, il donatore si era rivolto

ad una Corte per chiedere che gli venisse riconosciuto il diritto a visitare regolarmente suo figlio.

Che cosa dimostrano tutti questi casi? Io credo che dimostrino il fatto che è impossibile pretendere di potersi liberare totalmente dalla materialità del corpo, assolutizzando solo ed esclusivamente il dato biografico. Si pretende che l'unica cosa importante sia, in fondo, l'adozione, la genitorialità biografica e che, alla fine, la genitorialità biologica conti poco o nulla. Eppure non è così perché spesso, come dimostrano questi casi, ciò che si getta dalla porta rientra poi dalla finestra. Pretendere di liberarsi definitivamente dal corpo, degradandolo a puro ed insignificante strumento, è un'impresa impossibile. Si tratta di una forma di angelismo speculare rispetto ad ogni forma di gretto materialismo. Noi non abbiamo un corpo, ma, come insegna la fenomenologia contemporanea, contro Cartesio e i moderni, siamo il nostro corpo ed il nostro corpo ci mette in ogni istante di fronte alle nostre origini genetiche. Però, si badi bene, sottolineare l'importanza del corpo non significa necessariamente ricadere in una forma di materialismo. Il corpo che conta è il corpo interpretato, il corpo con il carico del suo valore simbolico. È il corpo culturale, il corpo dell'animale razionale, trasfigurato in ogni sua cellula dalla razionalità che lo permea. Come nell'esperimento mentale che abbiamo proposto sopra, non è tanto il DNA presente nel liquido seminale che conta, ma il fatto che quei gameti sono i miei, anche se hanno lo stesso DNA di quelli del mio fratello omozigote.

Insomma, la scissione tra filiazione biologica e filiazione sociale, così come si configura nella fecondazione eterologa, non è mai un bene per il bambino. Certo, ci sono dei casi in cui le situazioni stesse della vita conducono a tale scissione, come accade per i bambini adottati. Tuttavia, in questi casi la scissione non è voluta, ma è subita. In questi casi si fa fronte ad una situazione difficile che è già data, che già esiste nei fatti. Nel caso della fecondazione eterologa, invece, la si programma. Dal fatto che queste situazioni esistono non si può concludere che è bene farle accadere, ovviamente. Nessuno, io credo, incoraggerebbe la gente a procreare deliberatamente solo al fine di far adottare dei bambini. Forse perché ci sembra ingiusto privare intenzionalmente un bambino delle sue origini, forse perché diamo un qualche valore a queste origini, anche se sono "solo" origini biologiche.

I bambini adottati devono fare un difficile lavoro psicologico per far fronte alla scissione e alla discontinuità che scoprono esistere tra la loro origine biologica e la loro origine sociale. Taluni riescono a riannodare i fili della propria identità narrativa, mentre altri non ci riescono. Il cammino di crescita, sviluppo e maturazione di questi bambini è ricoperto da ostacoli e il trauma della scissio-

ne originaria tra biologia e biografia è sempre pronto a riemergere. Le domande che faceva il figlio di Sara, nella storia raccontata da David Plotz (Cosa pensava il mio papà biologico mentre donava il seme? Perché ha deciso di donarlo?), per quanto strane, assomigliano alle domande di tutti i bambini, quando chiedono ai genitori: come vi siete conosciuti? Quando avete pensato di avere un bambino? Perché sono nato io? Tutte queste domande servono al bambino per costruirsi il suo romanzo familiare, sul quale poi egli innesterà la sua identità narrativa. Queste domande servono anche, forse innanzitutto, a far fronte ad alcune possibili angosce di abbandono.

La domanda finale, che Xavier Lacroix pone, su questo punto, e con la quale volentieri concludiamo, è la seguente: «La società, la collettività, possono esporre consapevolmente dei bambini a tali difficoltà a priori, difficoltà che poi verranno ad aggiungersi alle mille altre difficoltà dell'esistenza? Ne abbiamo veramente il diritto?»¹⁷.

¹⁷ Lacroix, *Naissance*, p. 22.