

Decisione abortiva e *actus debendi*: per un'ontologia (debole) dell'evento embrionale

Fabrizio Aprile

1. «Del tutto ignaro, chi figli non ha, se sia dolce la prole per gli uomini o sia una cosa funesta»¹

Nel celebre sogno di Gàbaon, re Salomone chiedeva al Signore la sapienza di rettamente giudicare e il dono del giusto discernimento etico². Magari se anche tutti noi, come il saggio sovrano di Israele, potessimo esserne ben forniti e ne potessimo godere! – senza illuderci, tuttavia, che assai spesso si è chiamati ad assumere decisioni – e la decisione abortiva è una di queste – in cui “distinguere il bene dal male” può sembrare arduo, insufficiente (quando non un atto di audacia *tout court*), e in cui lo sforzo discernitivo deve percorrere sentieri altri.

La delicata e dilaniante questione dell'aborto e di quella che Luc Boltanski chiama “condizione fetale”³ si trova sovente affidata a principi teorici o a proclami ingenuamente moralistici, più raramente all'ascolto della *different voice*⁴, a ciò che le donne dicono (o tacciono), sperimentano, vivono e soffrono intorno a tale questione – quando per molte di esse, troppe, rimanere incinte e ospitare una vita che sorge non è quel lieto evento di certa zuccherosa retorica (che non spiega, ad esempio, il “*baby blues*”, la diffusa depressione *post partum*), quel motivo di stupore da cui origina la *curiositas* filosofica; ma, all'opposto, un'angoscia, un aspro conflitto, una “cosa funesta” – come nel dramma di Medea, antico e attuale – da cui liberarsi al più presto⁵. Bisogna dunque muoversi con discrezione, in silenzio, quasi con vergogna, appena rimanendo sulla soglia... giacché è proprio sulla soglia, come afferma Emil Cioran, che si dicono le grandi verità.

¹ Euripide, *Medea*, vv. 1094-1096.

² *1Re* 3,9.

³ L. Boltanski, *La condizione fetale. Una sociologia della generazione e dell'aborto* (2004), tr. it. di L. Cornalba, a cura di T. Vitale, Feltrinelli, Milano 2007.

⁴ È il titolo originale del saggio di C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità* (1982), tr. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1991.

⁵ Penso anche all'inquietante film *Quando la notte* diretto nel 2011 da Cristina Comencini e interpretato da Claudia Pandolfi nel ruolo di una madre che confessa la propria “scandalosa” inadeguatezza alla cura del figlio.

2. «Ma questo: la morte, la piena morte, prima della vita...è indescrivibile»⁶

La genesi della singolarità umana è irriducibile a ogni concettualizzazione. Un'ontologia dell'inizio del "fenomeno umano", in senso teilhardiano, è intrinsecamente aporetica: sfida il pensiero e provoca la coscienza in un moto irrequieto. La vicenda dell'aborto, inteso come interruzione volontaria del processo genetico-formativo di quel fenomeno, ne amplifica e ne ribadisce la refrattarietà euristica. Bisogna metodologicamente essere consapevoli di questo se non si vuole cedere alla costante tentazione dell'astratta semplificazione ideologica; ci si muove, infatti, in un sentiero accidentato che non consente facili scorciatoie, ma che neppure consente di deragliare in un nichilismo etico e di stendere una comoda e disimpegnante *epoché* contemplativa e avalutativa. Saremmo autorizzati a questa conclusione se trascurassimo che l'aborto è un atto umano e, come tale, latore di un significato etico; riguarda, più precisamente, la decisione assunta da una donna circa un essere della stessa specie che ha generato con un uomo e che, non ancora nato, si sta formando nel suo utero. Si tratta chiaramente non di una decisione qualunque, bensì di una decisione *critica* (se mai consentito dall'etimologia), di una decisione eminentemente *tragica* poiché concernente la morte; anzi, come noterebbe Heidegger, si tratta proprio dell'opzione fondamentale, della più autentica delle decisioni, assumendo l'esistenza umana come *Sein-zum-Tode*, come necessaria possibilità della morte – la morte *prima* della vita, come canta terribilmente Rilke, che neppure Jankélévitch ha saputo o potuto tematizzare – e, pertanto, come esistenza che può essere annullata.

Da quando la tecnologia ha reso possibile vedere un embrione e seguirne per immagini l'intero sviluppo – da quando, ossia, la condizione fetale si è affrancata dall'occulta e impenetrabile oscurità uterina, rendendo manifesto ciò che *per saecula saeculorum* era appartenuto al segreto regno dell'insondabile e del magico⁷ – l'osservatore risulta quantomai coinvolto in ciò che osserva e ne partecipa, husserlianamente, come "fatto di coscienza" [*Erlebnis*]: per usare la suggestiva espressione di Aldo Schiavone, innanzi a un embrione umano siamo "spettatori dell'inizio"⁸, dell'inizio [*arché*] di una storia e del suo destino [*télos*], di un muto annuncio iscritto in un orizzonte di *senso* che attende di essere accolto, ascoltato e decifrato. Appare forse più corretto, semplicemente, parlare di "evento", di cui il

⁶ R. M. Rilke, *Elegie duinesi*, IV, vv. 83-85.

⁷ La *Vorstellung* eco-tomo-fotografica del feto (penso alle splendide e ormai "classiche" immagini di Lennart Nilsson) ne ha di fatto riempito il vuoto della rappresentazione artistica. Fra l'altro, da quando la nascita non costituisce più l'indicatore ontologico del nuovo essere umano, da quando, cioè, l'espulsione fetale dall'alveo materno non provoca più lo squarcio definitivo del velo di invisibilità e di ignoranza che accompagnava la gestazione (e ne alimentava la mitologia), si pongono inediti problemi anche di carattere giuridico, relativi, ad esempio, ai contorni del delitto di infanticidio o alla problematica della rianimazione del feto che sopravvive all'interruzione della gravidanza. Rinvio su tali questioni a P. Borsellino, *La tutela giuridica della vita prenatale. Alcune considerazioni in prospettiva filosofico-giuridica*, in «Bioetica», n. 4, 2000, pp. 640-650.

⁸ A. Schiavone, *Storia e destino*, Einaudi, Torino 2007, pp. 11-14.

fenomeno embrionale sembra mutuare tutte le caratteristiche; in verità, le parole “fenomeno” e “evento” compongono un lieve ossimoro, poiché, in effetti, quando l’embrione si rende visibile (“appare”) è già compiuto, è già “accaduto”, cosicché l’osservazione è sempre *post eventum*, è sempre preceduta dal suo oggetto. Ci si approssima all’inizio ma non lo si “vede”, è dato, è anticipato, è *già* quando *non ancora* è disponibile – considerato altresì che la fecondazione dell’ovulo non è circoscritta a un preciso momento cronologico (tutt’al più, a un momento “cairologico”), per cui sia legittimo riferirsi a un “prima” e a un “poi”, ma si articola in un *continuum* dinamico (l’attimo faustiano!) di cui è difficile se non impossibile scorgere le singole fasi. Ecco allora che la categoria dell’evento appare più appropriata, specie se si approssima all’accezione heideggeriana di *Ereignis*, che aiuta a intendere l’ “esserci” embrionale sia quale accadere *storico* incondizionato (*Da-sein*, l’essere nel “qui-ora” della contingenza fattuale o, meglio, della “fatticità”) che, nell’oscurità del nulla, dilata lo spiraglio luminoso entro cui l’essere stesso si rivela come esistente⁹; sia quale evento *linguistico* e, dunque, ermeneutico (*Sprachleib*, “corpo vivente linguistico”, direbbe Husserl) e simbolico (che dà da pensare, direbbe Ricoeur), per cui esso appare altrettanto incondizionatamente come silenzioso annuncio, come “voce di dentro” (per dirla con Eduardo), nondimeno da ascoltare e decifrare¹⁰. Per queste caratteristiche Heidegger definisce l’*Ereignis* (a differenza di

⁹ Cfr. F. Tomatis, *Escatologia della negazione*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 52-53. Ritengo di potermi avvicinare alla formula heideggeriana della *Lichtung* – pressoché intraducibile, se non, approssimativamente, come “radura”, “rischiaramento”, “aprimento” – che richiama quell’orizzonte chiaroscurale, quella radura luminosa che rende visibile l’atto di disvelamento dell’ “esserci”. La *Lichtung* emerge in un gioco inestricabile e complementare di luce e di oscurità, poiché non è luminescenza su sfondo buio, ma è essa stessa luce oscura, umbratile (la “nera luce” di Lombardi Vallauri), che contiene in sé la traccia della sua stessa oscurità. La *Lichtung* può anche essere intesa come radice errante, radice veritativa dell’essere, che, appunto, si dis-vela (*alétheia*) e si ri-vela. Ritengo questa immagine adeguata a rappresentare emblematicamente l’evento embrionale, una sorta di “radura” che appare invisibile, partecipandone, nel fondo dell’oscurità uterina. In questo specifico senso credo di scorgere un efficace tentativo di traduzione artistica della *Lichtung* nell’enigmatica installazione di Marcel Duchamp intitolata *Dati: 1) la caduta d’acqua 2) il gas d’illuminazione* [Étant donnés: 1) la chute d’eau 2) le gaz d’éclairage] ed esposta dal 1969 al Museum of Art di Filadelfia. Lo spettatore è invitato a sbirciare in una fessura di un vecchio portone serrato, attraverso cui lo sguardo incrocia una donna nuda, senza volto, anonima, che ostenta il proprio sesso e sorregge una vecchia lampada a gas, che si illumina nell’installazione tramite un collegamento elettrico. L’intuizione dell’artista consiste nel collegare misteriosamente e segretamente – per oltre un portone chiuso e inaccessibile, se non attraverso una “imenica” fessura – una fonte di luce con l’ “origine du monde” (il sesso femminile archetipico, come il dipinto di Gustave Courbet cui Duchamp si è evidentemente ispirato), ove si cela il mistero della vita. L’osservatore, peraltro, chiamato a guardare oltre la fessura del portone e a così soddisfare provocatoriamente il proprio voyeurismo, diventa egli stesso parte integrante dell’opera d’arte (nel momento in cui altri spettatori vedono una persona sbirciare dietro a un portone), finendo quindi con il “coappartenere” idealmente alla rappresentazione.

¹⁰ Si tratta, detto altrimenti, di qualcosa che allude al parallelismo tematizzato da Wittgenstein tra parola e mondo, tale per cui questo è *alles was der Fall ist*, l’insieme delle occasioni, degli eventi che possono essere enunciati, di cui la coscienza costituisce il limite estremo.

Vorgang quale “processo” distaccato e oggettivo) come evento non oggettivabile (anche qui con lieve tratto ossimorico), ma solo sperimentabile come “donante”, in termini di un “consegnarsi” incondizionato (ed essenzialmente libero, come ha poi chiarito Pareyson) alla cura della coscienza cui si manifesta e con la quale, nel momento stesso in cui viene colto, intesse un’inestricabile relazione di mutua coappartenenza¹¹.

Questo forse è il problema: quando si parla di embrione (o di feto, a seconda della fase di sviluppo) si tende a “oggettivizzarlo” oltremodo, a considerarlo quale mera *res extensa* pressoché aionica, atemporale, trascurandone l’intimo vincolo di “appartenenza” alla donna, in simbiosi [*Miteinander*] con il suo corpo. Non si è forse riflettuto a sufficienza su questo aspetto: l’embrione, senza una donna che lo porti in grembo, non sopravvive; esso, di per sé, più che un sussistere, è un “farsi presente” [*Anwesen*] privo di autonomo statuto ontologico, che necessita, per essere, di affidarsi a un altro organismo che se ne assuma la cura [*Fürsorge*] – almeno fin tanto che non sarà inventato, assai improbabilmente, un utero artificiale che risolva a monte, almeno *in parte qua*, la differenza sessuale e di genere riguardo alla generazione. Anche provando a recuperare l’antica definizione aristotelica di sostanza, per cui essa è la causa prima dell’essere e ciò che gli dà forma, l’embrione non sarebbe sostanza *stricto sensu*, perché dipende radicalmente da un altro-da-sé che, simbioticamente, lo fa essere. Si pensi altresì alle suggestioni della metafisica di Lévinas: l’evento embrionale appare un’autentica “sporgenza” (quasi ne ripete la forma, un nodulo della mucosa uterina, una morula annidata tra le sue pieghe) tratta dall’essere anonimo, quasi un “peso” che rifrange nella notte del “*il y a*” da cui la coscienza della madre lo ha strappato per farlo essere. Solo una soggettività cosciente, infatti, può strappare l’esistente al “*il y a*”, essendo fin troppo ovvio che l’embrione non ha coscienza ed esiste, husserlianamente, in funzione e in virtù di una coscienza che lo fa sussistere e che, come padrona dell’essere, può decidere, infine, che non sia¹². L’evento embrionale compendia perciò un’ontologia *debole*, più o meno nel senso attribuito a tale aggettivo da Gianni Vattimo; è un corpo mistico – esprimibile, ossia, in termini non propriamente ontologici, ma sineideticici, di sentimento, di *Erlebnis* – un corpo virtuale, quasi meontico, poco più che nulla, poco più che ombra, puro silenzio che, in quanto tale, è *ohne Begriff*, sfugge a riposanti concettualizzazioni.

¹¹ Heidegger scrive *Er-eignis* con il trattino quando vuole attribuirgli lo specifico senso di “evento appropriante”, di “appropriazione”.

¹² È ciò che Lévinas definisce “orrore”, paura di essere, paura dell’essere, *horror metaphysicus*, all’origine, forse, di quella già notata irrepresentabilità artistica della pratica dell’aborto. Si rinvia per ulteriori approfondimenti a G. Galeotti, *Storia dell’aborto*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 10-51.

3. «Vedo già la forma leggiadra di un gentile omino che gesticola»¹³

Ogni indebita ipostatizzazione, ogni visione “cosale”, come direbbe Maurizio Mori, dell’embrione ne confonde i labili contorni e si presta a derive ideologiche¹⁴. Serve ribadire che esso non è un essere strutturale, ma un *darsi relazionale* – argomento spesso trascurato da certo dibattito bioetico – che si costituisce, appunto, in un’unica ed esclusiva relazione interpellante la donna che lo assume in sé. L’evento embrionale, incondizionato eppure radicalmente (e sorprendentemente) dipendente, proietta se stesso nell’ambito della *necessità*; la posizione della donna si mantiene invece nel mondo del possibile e, dunque, della *libertà*. È in quest’area dialettica, instabile, conflittuale, limbica, tragica, tra libertà e necessità, tra *Sein* e *Sollen*; è in questo “spazio bianco”¹⁵, in questo “non luogo”, che si iscrive la decisione abortiva e che ne viene posta in risalto l’abissale problematicità etica¹⁶. Non si tratta da parte

¹³ W. Goethe, *Faust*, II, atto 2.

¹⁴ Senza pretesa di sviscerare la questione, che porterebbe lontano, l’argomento della sacralità della vita umana fin dal concepimento e quello, contrapposto, della materialità del feto come mera *portio mulieris* costituiscono le due polarità entro cui si articola la rilevanza morale dell’aborto, polarità che, in larga misura, attingono a una visione ipostatica dell’embrione e mostrano perciò non pochi limiti. A quanto perniciosi lidi possono approdare in questo senso gli esiti di certo personalismo “disinibito” (che sottomette il *bonum prolis* al talento genitoriale) è efficacemente illustrato da G. Mazzocato, *Il tema del corpo nel rinnovamento personalista della morale sessuale*, in «Teologia», n. 25, 2000, pp. 55-61. D’altro canto, la tesi della sacralità della vita embrionale, se portata alle sue estreme (e però coerenti) conseguenze, imporrebbe sia di sanzionare penalmente sempre e comunque la pratica dell’aborto (ma non sembrano orientarsi in questa direzione il *sensus fidelium* e le legislazioni di pressoché tutti i Paesi occidentali), sia di valutare le ulteriori notevoli ricadute giuridiche: si dovrebbe, ad esempio, ravvisare un omicidio colposo nella condotta della donna incinta che, cadendo accidentalmente, procurasse la morte del feto; un omicidio doloso per omissione nel caso del medico che, innanzi all’aborto spontaneo della paziente per mancato annidamento dell’ovulo fecondato, non ne tentasse l’impianto artificiale; così come dovrebbe oltremodo allarmare (e imporre strategie contenitive e di “protezione civile”) la quotidiana “strage degli innocenti” embrioni che, per i più disparati motivi, non giungono a maturazione e – *insciente domina* – vengono emorragicamente espulsi. Non proseguo oltre, limitandomi a rinviare per altre considerazioni sull’essenza dell’embrione e, in particolare, sul suo presunto carattere di “uomo in potenza”, al breve ma intenso saggio di E. Severino, *Sull’embrione*, Rizzoli, Milano 2005, pp. 48-62.

¹⁵ È il titolo del romanzo di Valeria Parrella pubblicato da Einaudi nel 2008 e da cui Francesca Comencini ha tratto l’omonimo film con Margherita Buy che interpreta una donna alle prese, da sola, con una problematica maternità.

¹⁶ È quella che Martin Buber chiama “sfera dell’interrelazione” (*Zwischen*), quale luogo fondativo di ciò che avviene tra gli uomini. Ecco perché, insistendo sul paradigma lévinasiano, l’etica precede l’ontologia e perché l’essere è, in sé, costitutivamente etico; in particolare lo è l’essere “all’inizio essenziale” [*Anfang*] del suo essere stesso: si pensi soltanto al duplice significato di *arché*, che vuol dire “inizio” ma anche “comando”. Ed ecco anche perché la dimensione paradossale dell’essere embrionale – ove la sua potente fragilità (evento incondizionato ma necessitato) incontra la potenza fragile della donna (coscienza libera ma interpellata) – arriva a spiegare come l’*esistenza* sia sempre apertura alla *trascendenza* e come questa sia sempre fondamento dell’altra. Secondo Jaspers, infatti, non si dà esistenza senza trascendenza che la comprenda, così come non si dà trascendenza che non sia per l’esistenza; e poiché la cifra ultima della trascendenza è il silenzio, ecco che si ritorna circolarmente all’origine silenziosa dell’*Ereignis* embrionale, indicibile, ineffabile come tale, se si tiene

della donna di mettere a disposizione il proprio corpo affinché si compia, in termini crudamente fisico-biologici, la simbiosi con l'embrione (poiché, in questo specifico senso, niente e nessuno potrebbero imporle tale sorta di *habeas corpus* per consentire ad altri di vivere, non essendo l'ospitalità moralmente esigibile¹⁷), bensì, come precisa Caterina Botti, di rendersi disponibile a intrecciare l'intima correlazione fondativa con il prodotto del concepimento¹⁸. Ma la questione è tutta qui: è una relazione cui la donna deve poter decidere di sottrarsi? È un interpellare che non può pretendere di trovare sempre risposta conforme e che non può aspettarsi necessariamente un agire responsabile?

Come appare lecito supporre, la gravidanza reca di frequente con sé un conflitto di volontà, la compresenza di due volontà opposte e giustapposte, peraltro in un piano assiologico asimmetrico: la volontà dell'embrione di essere, quella della madre di eventualmente sottrarsene¹⁹. Si potrebbe parlare anche di rapporto *dialogico*, non nel senso *politically correct* della parola, ma sottolineandone il *διά-*, ossia l'idea di penetrante e lacerante separazione. Si tratta forse di un'eccessiva metaforizzazione, difficilmente potendosi attribuire a un embrione una "volontà" nel senso compiuto del termine, quasi fosse un ente in condizione di coscientemente volere, e non piuttosto, e più semplicemente, un "omuncolo gesticolante", un'irreversibile *dynamis* inflattiva scandita e dettata dalla grammatica sequenziale dei geni. Più che alla "nuda" categoria della volontà, mi sembra più coerente ricorrere a quella – non priva anch'essa di generalizzazione, ma che ritengo prestarsi meglio a un'indagine fenomenologica della "condizione fetale" – alla categoria, dicevo, del *debito*.

Conosce il diritto la cruciale distinzione tra creditore volontario e involontario²⁰: il primo è colui che, nell'economia "commutativa" dello scambio, dà credito a un altro soggetto aspettandosi da lui una controprestazione, qual è il venditore che si aspetta dal compratore il pagamento del prezzo e che ha il legittimo diritto di pretenderlo; il secondo è il creditore "controvoglia", colui che, avendo subito un danno, ne chiede il risarcimento. La volontà, è chiaro, gioca un ruolo essenziale nel primo caso, non anche nel secondo, ove il creditore esercita una pretesa *malgré lui*, una pretesa di cui avrebbe volentieri fatto a meno. Nella prima delle situazioni sta un contratto – che, semplificando, è sempre un accordo, uno

fede all'imperativo di Wittgenstein di tacere su ciò di cui non si può parlare. Si rammenterà inoltre che il silenzio, come dice Plotino, è compagno del demiurgo e dunque soprassedie a ogni evento creativo, generativo, originario.

¹⁷ Cfr. L. Boltanski, *La condizione fetale*, cit., p. 232.

¹⁸ C. Botti, *Aborto*, in E. Lecaldano (a cura di), *Dizionario di bioetica*, Laterza, Roma, Bari 2002, pp. 4s.

¹⁹ La "storica" sentenza della Corte Costituzionale n. 27 del 1975 in materia di interruzione volontaria della gravidanza (anticipatrice e ispiratrice della legge n. 194 del 1978) nega che possa darsi alcuna «equivalenza tra il diritto alla vita e alla salute di chi sia già persona, come la madre, e la salvaguardia dell'embrione che persona deve ancora diventare».

²⁰ Distinzione che origina dalla celebre definizione ulpiana della giustizia sia come *unicuique suum tribuere*, sia come *neminem laedere*. Distinzione cruciale, ho detto, perché ne derivano conseguenze che incidono sostanzialmente sulla natura del rapporto obbligatorio, in termini, ad esempio, di valutazione del dolo e della colpa, di prescrizione, di quantificazione del danno, ecc.

scambio di volontà negoziale – sicché il creditore, il quale “crede” nel suo debitore riponendovi fiducia, decide previamente di diventare tale, assumendosene il rischio; nella seconda sta invece qualcosa di radicalmente altro rispetto al negozio, un evento illecito per cui il danneggiato si trova accidentalmente a essere creditore, senza averlo affatto voluto. In questa singolare prospettiva, l’embrione è *creditore assoluto* della donna che incinge e questa, a sua volta, è *debitrice assoluta* di quel dinamico pugno di cellule in lei annidato²¹. L’embrione, si è visto, non è *causa sui*, ma se è in quell’utero è per una condotta della sua titolare, ossia, in base a quella dicotomia giuridica (che compie qui un respiro tragico, privo di alternative praticabili), o per un atto di fiducia nel suo “debitore” (una gravidanza felicemente voluta), o per una *défaillance* del progetto parentale (una gravidanza tristemente indesiderata)²². Emerge però una sensibile differenza. Nel fatto illecito l’autore dell’evento dannoso diventa *ipso facto* debitore del soggetto passivo, che diventa perciò creditore, ancorché “involontario”; non si configura, cioè, un atto di riconoscimento, da parte del debitore, del suo creditore, né questi, per pretendere il risarcimento del danno, deve attendere di essere riconosciuto. Semmai può porsi, sempre giuridicamente parlando, un problema di individuazione del debitore, allorché non si conosca chi abbia tenuto la condotta dannosa, ovvero di accertamento dell’effettiva responsabilità. Ma tutto questo non scalfisce comunque la circostanza che il creditore sia tale per il solo fatto di avere subito il danno²³. Al contrario, nel caso della donna incinta, nessun *favor creditoris* che tenga: è la debitrice a riconoscere il proprio creditore, che può dunque dirsi tale solo dopo un atto di assenso della “controparte”, pur tenuta, per così dire, alla prestazione.

4. «Leggero si aprì il tuo grembo, tacito si levò nell’etere un soffio»²⁴

Non si tratta, come potrebbe sembrare, di un esito paradossale. Torna utile in proposito il pensiero di Alexandre Kojève, la cui analisi fenomenologica del diritto²⁵

²¹ Che il debito abbia qualche arcano rapporto con il corpo è bene drammatizzato da Shakespeare ne *Il mercante di Venezia*, ove l’usuraio Shylock pretende – legittimamente, peraltro – che il debitore Antonio, a saldo del prestito ricevuto, adempia consegnandogli una libbra di carne del proprio corpo.

²² Sto molto semplificando. Il vissuto psicologico, l’insondabile *Stimmung* di una donna incinta (che posso ovviamente solo intuire, per evidenti ragioni biologiche) difficilmente si presta a simili “razionalizzazioni”, tipiche invece dell’ “asettico” pensare maschile: è una realtà, appena concepibile, quella per cui una donna non “decide” mai di avere un figlio, sicché questo, in un certo senso, non è mai voluto, né mai non voluto, agitandosi e oscillando nell’indefinito spazio amletico dell’*in*-decisione. Non posso non pensare a Oriana Fallaci e alla sua *Lettera a un bambino mai nato*, ripubblicata nel 2009 da Rizzoli. D’altronde, anche la splendida *Madonna del parto* affrescata da Piero della Francesca mostra il volto velato da una sottile inquietudine, che, nella scandalosa scultura *Alison Lapper pregnant* di Marc Quinn, prorompe sulla donna trasfigurandone il corpo.

²³ Tant’è che in questo caso al creditore non è imposto di mettere in mora il debitore (è un’ipotesi di *mora ex re*), come invece è richiesto per le obbligazioni contrattuali.

²⁴ P. Celan, *Con tutti i miei pensieri*, vv. 13-15.

approda a una peculiare teoria antropogenetica – fondata su un'evidente traccia hegeliana e, in particolare, sulla figura dialettica del servo-padrone della *Phänomenologie* – secondo cui il singolo uomo comprende se stesso quando avverte il desiderio di *essere riconosciuto* dagli altri, desiderio innescente la "lotta per l'umanizzazione" che può risolversi o con la morte di uno dei contendenti (l'aborto?) o, appunto, con il riconoscimento dell'altro. Il diritto che sorge al termine del violento scontro – che evoca il *bellum omnium contra omnes* di hobbesiana memoria²⁶ – si presenta come un processo in sé contraddittorio (nella lotta ancestrale per l'umanizzazione ciascun combattente contraddice il diritto dell'altro a essere riconosciuto) e, quindi, aperto all'alterità (che, appunto, è fichtiana contraddizione dell'Io) sotto la specie del *debito di riconoscimento*, sotto la peculiare forma dell'*actus debendi*: il soggetto di diritto è tale se può esercitare il suo diritto a vedersi riconosciuto e se, corrispondentemente, il resto della collettività riconosce di essere debitore verso di lui a tale titolo. E poiché tutti gli uomini in questo senso devono riconoscersi debitori, il debito assurge a fonte dell'eguaglianza quale categoria fondamentale della giuridicità²⁷. L'essere uomini non è qualcosa di scontato o di automaticamente conseguente alla biologia o al diritto naturale (e alle sue evanescenti categorie), ma passa attraverso un atto di riconoscimento: l'identità del singolo in tanto si configura in quanto si dà nell'*actus debendi*, in un previo e insindacabile giudizio di appartenenza al consorzio umano. Zygmunt Bauman²⁸ ha efficacemente insistito sulla necessità di rendersi

consapevoli che l'«appartenenza» e l'«identità» non sono scolpite nella roccia, non sono assicurate da una garanzia a vita, che sono in larga misura negoziabili e revocabili [...]. In altre parole, alla gente non viene in mente di «avere un'identità» fintanto che il suo destino rimane un destino di «appartenenza», una condizione senza alternative.

Nell'ambito della "condizione fetale" descritta da Boltanski, questo principio si colloca a ritroso, all'alba dell'ontogenesi umana, agli incerti confini della "singolarizzazione" dell'individuo: l'uomo iscritto nella "carne" [*sárx*] della donna, l'embrione appena annidatosi nell'utero, attende di essere iscritto nella "parola"

²⁵ A. Kojève, *Linee di una fenomenologia del diritto* (1982), tr. it. a cura di F. D'Agostino, Jaca Book, Milano 1989.

²⁶ Nonché la lucida conclusione cui perviene Walter Benjamin, per il quale «creazione di diritto è creazione di potere, e in tanto un atto di immediata manifestazione di violenza» (W. Benjamin, *Angelus Novus* (1921), tr. it. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1995, p. 24). La costruzione regge anche alla verifica etimologica: il termine *pólis*, inteso nella sua accezione più ampia (connotante per Aristotele la vocazione sociale dell'uomo), condivide la stessa radice di *pólemos*. In senso metafisico si tratterebbe della violenza quale *male elementale* che, come dice Lévinas, è intrinseco alla volontà di essere anche a scapito degli altri.

²⁷ Cfr. A. Franchi, *Metafisica del giusto*, Morcelliana, Brescia 2006, p. 76. Aggiungerei che il debito è anche fonte *lato sensu* della solidarietà; d'altronde, l'articolo 1294 del Codice Civile afferma che i condebitori sono tenuti tra di loro solidalmente (ciascun debitore, ovvero, può essere chiamato anche per tutti gli altri) alla prestazione in favore del creditore.

²⁸ Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, Laterza, Roma, Bari 2003, p. 6.

[lógos], e solo questo critico passaggio performativo (giovanneo!), questo salto dell' "orrendo, largo fossato", consente di declinare il destino "umano" del concepito²⁹ – se è vero, come afferma Elfriede Jelinek, che le donne non si limitano ad *avere* un destino, ma anche a *ricevere* il destino di altri. È giusto perciò sostenere che la condizione fetale mette in gioco i fragili contorni dell'intera condizione umana; il "particolare" rapporto donna-figlio al tempo della gestazione diviene paradigma della condizione "universale" dell'umanità – come se davvero l'ontogenesi embrionale ricapitolasse la filogenesi di tutta la specie umana.

Il "terribile diritto" di decidere da parte della donna incinta risiede dunque nella possibilità di scalfire fattivamente la metabasi performativa dalla "carne" alla "parola"; e, quando è autorizzato, questo passaggio viene a consistere in un duplice atto ricognitivo: da un lato, la madre decide di *riconoscere il figlio*, iscrivendolo nella "parola" e attribuendogli perciò identità umana; dall'altro, decide di *riconoscersi nel figlio*, diventandone debitrice e con ciò assumendone la relazione fondativa. Se è così – se viene ribadito, in senso gadameriano, che comprendere è sempre *comprendersi*, che decidere è sempre *decider-si* – risulta evidente come la donna, nel decidere sul feto e nell'esercitare così il suo potere decisionale, intervenga in maniera non neutrale sulla sua stessa condizione, nella misura in cui decidere di proseguire la gravidanza oppure di interromperla è decidere su se stessa, è scegliersi, è operare la ripresa creativa del sé riempito dalla nuova vita, posto che l'evento embrionale accadutole, comunque vada a finire, è un punto di non ritorno destinato a incidere irrimediabilmente nella sua esistenza.

5. «Vorrei un figlio da te che sia una spada lucente...lievito del mio sangue»³⁰

La categoria dell'*actus debendi* cui ho inteso adattare il rapporto tra la donna e l'evento embrionale, consente un ulteriore approfondimento. Il concetto di debito, lungi dal ridursi al solo ambito giuridico, ha assunto segnatamente nel pensiero

²⁹ Estremamente affascinante l'analoga perifrasi cui ricorre Sergio Givone, secondo il quale, riguardo alla nudità originaria dell'uomo, non dobbiamo lasciarci «ingannare dal fatto che nasciamo nudi. Il vero atto di nascita, per noi, non è venire al mondo nudi, ma l'essere accolti da qualcuno che si prende cura di noi e ci veste. Così non fosse l'atto di nascita coinciderebbe con l'atto di morte e non saremmo qui a parlarne» (S. Givone, *Prima lezione di estetica*, Laterza, Roma, Bari 2003, p. 126). Credo sia consentito anche un altro ragionamento: se l'*Ereignis*, come si è visto, è evento linguistico-simbolico, si può allora pensare non tanto (e non solo) che la "carne" attende di essere "parola", quanto piuttosto che la "parola" iscritta originariamente nella "carne" attende di essere detta, pronunciata, narrata, declamata. Merleau-Ponty, come fa notare Carlo Sini, ha sostenuto che carne e parola condividono la medesima radice e sperano entrambe, per essere, nel "gesto", il gesto del dire, del parlare; la negazione di tale "gesto", il rimanere muti, costringe irreversibilmente al silenzio la parola incarnata, ricacciandola nel nulla donde proviene. Mi permetterei di sostenere che l'uomo non è, come volevano Aristotele e Kant, un ente che ha il dono della parola, ma una parola che ha il dono dell'essere e che, per questo, s'incarna o, come direbbe Ungaretti, "s'incaverna".

³⁰ A. Merini, *Genesi*, vv. 1-4.

contemporaneo³¹ un ampio spessore speculativo, a ripresa sintetico-simbolica dell'intera condizione umana. Mi richiamo ancora una volta a Heidegger che ha filosoficamente precisato (allo stesso modo di come Kafka aveva letterariamente intuito) come l'essere in debito [*Schuldigsein*] corrisponda allo stato originario di colpevolezza universalmente proprio dell'uomo (*Schuld*, come noto, significa sia "debito" che "colpa"), tale per cui non possiamo non riconoscere di trovarci in stato di indebitamento [*Verschuldung*], di essere debitori assoluti rispetto all'*Ereignis* che si dona incondizionatamente. Ricoeur parla in questo senso di "economia del dono", come dimensione sovraetica nella quale trova espressione il senso di reciproco debito [*mutuel endettement*] e di radicale dipendenza³². La dolce voce lirica di Wisława Szymborska rammenta, a conferma, che «Nulla è in regalo, tutto è in prestito. Sono indebitata fino al collo. Sarò costretta a pagare per me con me stessa, a rendere la vita in cambio della vita»³³.

Sulla scia di tali suggestioni, Attilio Franchi ha intessuto un peculiare rapporto tra debito e potere: da un lato, il potere si presenta come processo di "annientamento della contraddizione"³⁴, di quella radicale alterità che, nella nomogenesi kojèviana, è costitutiva della soggettività; dall'altro, il potere diventa «possesso che non riconosce abbastanza o non ammette di esser per costituzione debitore verso ogni altro»³⁵. Ritengo estremamente illuminante quest'ultima considerazione: la decisione abortiva è esattamente il *contrarius actus* dell'atto del debito, è il non riconoscimento dell'altro e quindi, in estremo esito, la sua distruzione, la sua sartriana nientificazione. Visto da un'altra prospettiva – quella della responsabilità, che, secondo Romano Guardini, rappresenta il costitutivo etico di qualunque atto decisionale³⁶ – il partecipare al debito e alla colpa universale non limita la libertà e la responsabilità ma, anzi, lasciando parlare Claudio Ciancio³⁷, le realizza compiutamente quando

accettiamo di rispondere anche di quello che non abbiamo deliberatamente voluto [...]. Certo incontriamo qui un paradosso, il paradosso della libertà finita, che per definizione

³¹ E non solo: penso soprattutto al cosiddetto "decreto" di Anassimandro, secondo il quale tutte le cose che esistono «nel tempo che è loro concesso, rendono giustizia l'una all'altra della loro stessa ingiustizia e, così, ne scontano il castigo» (traduzione mia).

³² P. Ricoeur, *Amore e giustizia* (1997), tr. it. di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 30-33. Risuona qui l'eco del discorso dello *stareč* Zosima, ne *I fratelli Karamazov* di Dostoevskij, per cui ogni idea di giustizia deve fondarsi sul principio della compassione reciproca, sicché anche l'uomo che giudica il colpevole deve riconoscersi non migliore di lui e a propria volta colpevole. Teologicamente parlando, si tratta della condizione creaturale che pone l'uomo, come tale, nella radicale impossibilità di "pretendere" alcunché da Dio creatore; san Tommaso proclama nella *Summa contra gentiles* (II, 28) che «*Non igitur creatio ex debito iustitiae procedit*». La parabola evangelica del servo spietato (Mt 18,23-35) attribuisce struttura eminentemente cristologica al debito universale.

³³ W. Szymborska, *Nulla è in regalo*, vv. 1-5.

³⁴ A. Franchi, *Metafisica del giusto*, cit., p. 50.

³⁵ Ivi, p. 41.

³⁶ R. Guardini, *Il potere*, Morcelliana, Brescia 2004, p. 120.

³⁷ C. Ciancio, *Del male e di Dio*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 48s.

appare contraddittoria: la libertà è infatti incondizionatezza, e dunque la libertà finita è un incondizionato condizionato. La contraddizione si supera riconoscendo che l'assunzione di ciò che siamo e di ciò che incontriamo, la trasformazione di ciò che non abbiamo voluto in oggetto della nostra libertà, non consiste nella semplice accettazione del fato, come volevano gli stoici, ma in un'effettiva trasformazione, per cui il dato diventa materiale, punto di partenza, spunto di libere scelte. Non si tratta di volere che sia ciò che è stato, ma di assumerne la responsabilità come condizione di esercizio della propria libertà.

La donna che, pur dolorosamente, iscrive nella "parola" ciò che è accaduto nella sua "carne", diventando "uditrice" di quella muta parola, si può dire compia un atto di *adozione*, per cui la scelta di diventare madre passa attraverso la decisione di "adottare" il concepito come proprio³⁸. In effetti, adottare qualcuno significa assumere un debito assoluto verso di lui, renderlo erede e, perciò, estremo creditore³⁹. Ecco quindi che può risultare sbagliato porre il problema della decisione abortiva in termini alternativi, di cenno nutativo, di "imperativo eretico"⁴⁰, di libertà arbitraria sull'interruzione della vita embrionale, quasi come se le due opzioni fossero in sé equivalenti. Se si rimane fedeli ai risultati fin qui conseguiti, la scelta di una donna di abortire – nella specie della decisione disconoscitiva del suo *status* esistenziale di debitrice verso l'*Ereignis* accaduto sotto le spoglie fetali – integra un atto di rinuncia all'appello della responsabilità, richiamando ancora le parole di Attilio Franchi, quale sorgente eziologica, "fondativa" [*Ansatz*], della libertà finita. La scelta della madre di riconoscersi debitrice del figlio – non solo di rispondere a lui, ma anche, come osserverebbe Lévinas, di rispondere *di* lui – e di partecipare *con* lui a quella relazione che ho detto simbiotica, finisce con il diventare (per quanto strano possa sembrare) scelta di libertà. Si assiste così, a mio parere, a un'insuperabile irriducibilità delle due situazioni, che pur appaiono equivalentemente alternative: non si tratta per la donna di esercitare un mero *ius vitae ac necis* sul feto che porta in grembo, una facoltà dispositiva che subordina la continuazione della gravidanza alla tenuta e alla coerenza di un progetto di vita [*Entwurf*]⁴¹. Non si chiede infatti a una donna di giustificare il suo essere madre, il fatto di avere voluto e partorito dei figli, poiché si ritiene che ciò risponda a una regola di normalità, che così debba essere *in rerum natura*; si chiede invece alla donna che ha abortito di

³⁸ Il diritto romano enunciava che *adoptio naturam imitatur*.

³⁹ Appaiono evidenti i riflessi teologici di tale assunto, riguardo al concetto paolino della "adozione a figli" degli uomini in conseguenza della redenzione operata da Cristo: cfr. *Rom* 8,23; *Gal* 4,5; *Ef* 1,5.

⁴⁰ Richiamo l'intelligente titolo del saggio di P. L. Berger, *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa* (1979), tr. it. di M. Marchetto, A. Altera, introduzione di G. De Nicolò Elledici, Torino 1987, a proposito del diritto "assoluto" di ciascuno alla libera scelta, alla libera determinazione decisionale.

⁴¹ Non voglio qui provocare sterili polemiche, ma solo segnalare che, secondo Luigi Lombardi Vallauri – che così interpreta provocatoriamente la *Filosofia del boudoir* di De Sade – l'affermazione del diritto di aborto avrebbe permesso alla madre di "riappropriarsi" dell'atavica appartenenza "reale" del figlio: cfr. L. Lombardi Vallauri, *Terre. Terra del nulla, terra degli uomini, terra dell'oltre*, Le Lettere, Milano 1989, pp. 106s.

rendere le ragioni di tale comportamento e di giustificarlo; eppure la legittimazione all'interruzione della gravidanza si regge, assai spesso, su un breve ma immenso "no" *sine glossa* (degnò nondimeno di rispetto e di umana *pietas*) a una relazione che si vorrebbe imposta dall'*outrageous fortune*, da una malaugurata congiuntura esistenziale.

Si è tentati allora di concludere – tautologicamente, me ne rendo conto – che la decisione di proseguire la gravidanza è rinuncia alla sempre presente possibilità di interromperla. Niente di più; ma anche niente di meno. E però questa rinuncia si fa *obbedienza* al muto annuncio [*ob-audire*] del figlio, proiettandosi in una dimensione responsoriale che trascende i limiti dell'opzione etica per collocarsi, finalmente, in un *milieu* sovraetico, quello dell'*amore* [*agápe*] – l'amore *per nulla*, come grida Giobbe⁴² – che, come bene sottolinea Ricoeur ispirandosi a Rosenzweig, precede ogni legge (compresa quella etica) e non si fonda che «su se stesso: è l'espressione sovra-etica di un'ampia economia del dono [che] sopravanza da tutte le parti l'etica»⁴³; l'amore per una sottile voce di silenzio che pure è e che, per dirla con Paul Celan, desidera solo di «starsene lì, all'ombra della gran cicatrice dell'aria [...] con quanto li trova spazio, anche senza lingua»⁴⁴.

⁴² *Gb* 1,9.

⁴³ P. Ricoeur, *Amore e giustizia*, cit., pp. 32-33.

⁴⁴ P. Celan, *Starsene lì*, vv. 1-9.