

CONSULTORIO FAMILIARE ONLUS
DI VIA VOLTURNO - BRESCIA

CORPI VICINI E CORPI LONTANI

I mutamenti della società
multi-etnica e multiculturale

a cura di
NICOLA NEGRETTI

gabrielli EDITORI

**Il presente volume è stato pubblicato con il contributo
della Fondazione della Comunità Bresciana onlus.**

© 2011 Il Segno dei Gabrielli editori
Via Cengia, 67 - 37029 S. Pietro in Cariano (Verona)
tel. 045 7725543
fax 034 6858595
e-mail info@gabriellieditori.it
www.gabriellieditori.it

ISBN 978-88-6099-121-8

Stampa
Il Segno dei Gabrielli editori, Febbraio 2011

Progetto grafico copertina
Lucia Gabrielli

INDICE

INTRODUZIONE

Come è nato questo quaderno di Nicola Negretti 7

PRIMA PARTE

Corpi vicini e corpi lontani. L'esperienza del corpo e la crisi della prossimità nella società globalizzata di Nicola Negretti 13

SECONDA PARTE

La persona, l'“impersonale” e il problema dei diritti 45

Il corpo e l'identità della donna nel vissuto della maternità e nell'esperienza dell'emigrazione

- Introduzione di Blanca Gomez 47
- Interventi di Maria Luisa Cattaneo e Sabina dal Verme 49
- Dibattito 69

La fecondità umana tra i desideri e le paure di donne e uomini e la potenza della tecnica. Riflessioni sulla fecondazione assistita

- Introduzione di Nicola Negretti 72
- Intervento di Chiara Valentini 77
- Dibattito 90

La persona e l'“impersonale” nella società dei diritti e nelle questioni di bioetica

- Introduzione di Nicola Negretti 93
- Intervento di Roberto Esposito 96
- Dibattito 106

TERZA PARTE

Le donne straniere, la maternità e la clinica transculturale di Blanca Gomez 109

QUARTA PARTE

L'umanità multiculturale e il problema delle "identità" 127

*Essere cittadino, essere umano: i diritti di cittadinanza
e l'umanità multiculturale*

- Introduzione di Elisabetta Donati 129
- Intervento di Carlo Galli 132
- Dibattito 143

*La condizione della donna nella emigrazione: "segno
di contraddizione" nell'incontro e nello scontro tra le culture*

- Introduzione: "Italy – Sacro all'Italia raminga"
di Giovanni Pascoli 146
- Interventi di Ileana Montini e di Patrizia Farina 148
- Slides di Patrizia Farina 167
- Dibattito 178

*Coppie miste, figli misti: nuovi paradigmi della famiglia
e della comunità*

- Introduzione di Nicola Negretti 181
- Intervento di Mara Tognetti Bordogna 183
- Dibattito 198

CONCLUSIONE

Il consultorio, le famiglie straniere e le loro figlie
di Nicola Negretti 203

BIBLIOGRAFIA 209

APPENDICE

Schede bio-bibliografiche degli autori 215

INTRODUZIONE

COME È NATO QUESTO QUADERNO

di Nicola Negretti

Cambiamenti epocali

Negli ultimi decenni, l'immagine delle nostre città e delle nostre campagne è velocemente cambiata. Volti di etnie diverse, differenti fogge del vestire, linguaggi sconosciuti, altri usi e costumi hanno reso il nostro paesaggio umano variegato, multicolore, segnato dalla novità, dall'evoluzione creativa, dalla contraddizione e dal conflitto. Ma tali cambiamenti, dovuti al fenomeno della massiccia immigrazione straniera, sono soltanto l'epifenomeno, il sintomo o, se si vuole, la "punta dell'iceberg" delle profonde trasformazioni che, a seguito dei processi della globalizzazione, stanno gradualmente e inarrestabilmente investendo l'occidente e, in prospettiva, l'intero pianeta. Non solo le comunità e le relazioni sociali si diversificano per la presenza degli stranieri, ma stanno rapidamente mutando anche i nostri stili di vita, i nostri modelli culturali di riferimento, il nostro stesso modo di vivere e di pensare, che dalla cornice omogenea della tradizione passa alla pluralità, all'instabilità e al relativismo di oggi.

È illusorio ritenere che le nostre certezze siano messe in discussione esclusivamente dall'esterno, dal confronto spaesante con altre culture e tradizioni, e che basti erigere barriere per "salvare" la nostra consolidata identità. No, esse sono messe in crisi dall'interno, dal venir meno delle "grandi narrazioni" (religiose e politiche), che ci hanno accompagnato per secoli, dalla mobilità del mercato e dalla logica dei consumi, dalla sempre più avvertita precarietà di ogni progetto e di ogni fondamento. Non c'è alternativa alla necessità della ricerca e dell'invenzione, al rischio di giocarsi in prima persona, all'accettazione di non avere risposte assolute e definitive, all'avventura del dialogo

con chi è diverso da noi, per costruire verità relative e umanamente fruibili. Nessuna alternativa, a meno che non si intenda cedere alla paura del cambiamento e non ci si voglia chiudere in fortini indifendibili.

Il nostro consultorio

Pur nella sua particolarità locale ed esperienziale, anche il nostro consultorio¹ si è trovato e si trova a doversi confrontare con i cambiamenti della società globalizzata e a fare i conti con gli interrogativi di fondo, che essi pongono a tutti. Quindi anche a una struttura di base, come la nostra. E questo per un duplice ordine di fattori. Prima di tutto, perché dall'applicazione delle norme sui ricongiungimenti familiari in poi, l'afflusso in consultorio degli stranieri, in particolare delle donne, delle coppie immigrate e, adesso, delle seconde generazioni va gradualmente aumentando e va sollevando una molteplicità di problemi nuovi. In secondo luogo, perché ascoltando con attenzione i bisogni, le difficoltà, le aspirazioni delle persone non solo straniere ma anche italiane, constatiamo che dalle trasformazioni, in atto nel mondo globalizzato, viene radicalmente investito, tra l'altro, lo stesso oggetto di lavoro di un consultorio, con una chiara provocazione a uscire dagli schemi collaudati e ad avere il coraggio dell'inventiva.

Di che cosa si occupa un consultorio? Dei rapporti di coppia e familiari, delle esperienze della sessualità, della fecondità e della genitorialità, delle problematiche connesse con le scelte della bioetica, quali la contraccezione, la fecondazione assistita, l'aborto. Ora, sotto le spinte del mercato globale e delle possibilità offerte dalla tecnica, sono proprio le abitudini di vita, le regole di comportamento e i modelli interpretativi, concernenti queste dimensioni, a non essere più ancorati a principi

¹ Il Consultorio Familiare ONLUS di via Volturmo a Brescia, nato nel 1973, è accreditato presso la Regione Lombardia e, in un'ottica di attenzione alla globalità della persona, realizza interventi di tipo medico, psicologico, giuridico e sociale per il singolo, la coppia e la famiglia, nella direzione sia dei soggetti italiani sia di quelli immigrati. Svolge inoltre attività di formazione, di ricerca e di sensibilizzazione culturale sui temi della sessualità, del legame amoroso, dei rapporti tra le generazioni, della bioetica e della condizione straniera.

stabili e assoluti, bensì ad essere permeati dalla precarietà, dalla revocabilità, dal relativismo, se non dalla logica del piacere individuale e dell'immediato, a un punto tale che oggi si potrebbe parlare di "liquidità" (Zygmunt Bauman) dell'esperienza umana. Partendo da un quadro così in movimento, il lavoro in una struttura consultoriale, impegnato com'è ad adeguare la problematica generale ai singoli casi, si trova ancora di più di fronte alla necessità del confronto intersoggettivo tra gli operatori, gli utenti e i fermenti della società, in quanto unica via verso soluzioni indubbiamente fragili, ma attente all'essere umano concreto.

Le attività consultoriali

Oltre alla normale attività, che gli compete per dovere istituzionale e che ha ricevuto particolari caratteristiche dalla sua storia, il nostro consultorio ha recentemente deciso di muoversi in due specifiche direzioni, riferibili alle questioni sopra indicate. Una prima direzione, più operativa, è consistita nell'apertura, in consultorio, di un servizio ostetrico-ginecologico, rivolto alle donne straniere, che devono affrontare la prospettiva della gravidanza e della maternità. Insieme con il supporto sanitario, si sono poi volute aiutare le donne a non vivere in solitudine, ma a condividere la loro esperienza, tramite un gruppo di incontro femminile e un sostegno psicologico e di mediazione culturale. È noto, infatti, che le donne straniere in gravidanza si trovano in condizioni di grande fragilità e vulnerabilità, perché non solo hanno a che fare con i cambiamenti psicofisici, connessi con la gravidanza, il parto e il puerperio, ma devono altresì fare i conti, a causa dell'emigrazione, con la perdita dei riferimenti sociali della terra d'origine e della solidarietà di altre donne.

Un'altra direzione, più culturale, si è concretizzata in un percorso di riflessione sulle problematiche, implicate non solo nella condizione straniera ma anche nei processi di trasformazione, che segnano il diverso modo di sentire il corpo, le relazioni, la società, l'etica in un mondo globalizzato. E questo tramite la realizzazione di due cicli culturali, dove gli operatori, presenti in consultorio o attivi sul territorio, hanno elaborato la propria esperienza con gli utenti anche alla luce degli stimoli, che

provengono dalla società in trasformazione e la cui eco veniva espressa da esperti appositamente chiamati sui vari temi. Il primo ciclo culturale², svoltosi nel periodo situato tra il novembre 2007 e l'aprile 2008, si è concentrato sul tema della "persona" e dei suoi diritti, con un'ampia angolazione, che va dal diritto alla cittadinanza al diritto alla vita. Il secondo ciclo culturale³, avvenuto nell'autunno del 2009, è stato dedicato al problema delle "identità" nel quadro di un occidente, in cui le culture si incontrano e si scontrano.

Il presente quaderno

Di questo complesso cammino teorico-pratico del nostro consultorio, che è ancora in atto, il presente quaderno intende dare parziale (inevitabilmente parziale) resoconto. Tenendo conto dei vari ambiti, che sono stati toccati nel percorso, e della loro concatenazione, abbiamo pensato utile conferire al materiale raccolto la seguente impostazione.

Nella *prima parte* si presenta un contributo di riflessione generale, a firma di Nicola Negretti, che tra l'altro è servito da avvio a tutto il processo, dove si legge il fenomeno della globalizzazione secondo la categoria di "crisi della prossimità". Una tale categoria, accettata o combattuta, all'origine dei cambiamenti, ma pure degli irrigidimenti culturali presenti nella nostra società, è pervasiva e connota il modo di agire, di pensare e di pensarsi delle persone.

La *seconda parte*, che riunisce i risultati del primo ciclo culturale, con l'intervento di alcuni esperti, quali Maria Luisa Cattaneo, Sabina dal Verme, Chiara Valentini e Roberto Esposito, affronta il problema dei diritti della persona, in rapporto sia alla condizione straniera sia alle sfide della bioetica, e constata che il concetto di "persona", per la sua storica dicotomia, non è in grado di garantire una concreta e autentica giustizia, che ten-

² Il ciclo culturale, realizzato presso la Sala Piamarta, in via San Faustino a Brescia, portava il titolo: 'Corpi vicini e corpi lontani. L'esperienza del corpo e la crisi della prossimità nella società globalizzata. Riflessione e confronto tra operatori.

³ Attuato nella stessa sede del precedente, questo ciclo culturale aveva come titolo: 'L'umanità multiculturale e le identità di confine'.

ga conto dei corpi, dell'”impersonale”, della nostra animalità.

Nella *terza parte*, Blanca Gomez, psicoanalista del consultorio, offre una descrizione e un primo bilancio del lavoro di sostegno sanitario, psicologico e di mediazione culturale, con cui vengono seguite in consultorio le donne straniere in gravidanza. Una particolare attenzione viene attribuita, in questa di-sanima, al metodo di “clinica transculturale”, secondo il quale agiscono i vari operatori nell'accogliere le richieste e i bisogni delle donne e delle coppie immigrate.

La *quarta parte*, che raccoglie i dati del secondo ciclo culturale, con l'apporto di altri esperti, quali Carlo Galli, Patrizia Farina, Ileana Montini e Mara Tognetti Bordogna, enuclea la problematica delle culture, del multiculturalismo e delle “identità”, saggiandola su alcuni binomi fondamentali, come essere cittadino/essere umano, essere uomo/essere donna, essere adulto/essere minore, e domandandosi in quale maniera tali binomi possano essere terreno non solo di conflitto, ma anche di dialogo.

A conclusione di questa panoramica, si esprimono alcune considerazioni su quello che può fare una struttura di base, come il consultorio, a proposito di un problema dell'integrazione, che è già presente sotto i nostri occhi, ma è destinato a segnare ampiamente il prossimo futuro. Si tratta delle relazioni dialettiche, se non conflittuali, che possono intercorrere nelle famiglie straniere tra i genitori e le loro figlie e in cui gli attriti culturali della nostra epoca vengono messi alla prova sul terreno della condizione femminile. È la cosiddetta questione delle “seconde generazioni”, una questione molto delicata, perché chiama in causa non solo i comportamenti individuali e familiari, ma le stesse tradizioni e i modelli di vita della comunità di appartenenza.

PRIMA PARTE

CORPI VICINI E CORPI LONTANI

L'esperienza del corpo e la crisi della prossimità nella società globalizzata

di Nicola Negretti

Introduzione

Brescia, una città che cambia

Brescia ha cambiato improvvisamente volto. Da una città di provincia, come è stata fino a due decenni fa, è diventata un territorio multietnico e multiculturale, con fermenti innegabili di novità e vistose contraddizioni. Le vicende accadute nella nostra città e provincia nell'agosto del 2006: gli omicidi di Hina Saleem, di Aldo Bresciani, di Elena Lonati, della famiglia Cottarelli nel giro di pochi giorni, pur nella loro diversa e tragica concretezza, evidenziano un disagio di fondo, forse epocale, che segna non solo l'ambiente bresciano ma tutta la società italiana e, più in genere, umana.

Il disagio di fondo, cui alludo, potrei definirlo come “crisi della prossimità”, una categoria complessa, che credo debba essere considerata almeno da due punti di vista. Prima di tutto, essa si concretizza nello sfaldarsi delle comunità tradizionali a causa dei processi di globalizzazione, processi che sono all'origine di molti fenomeni, tra cui quello della massiccia immigrazione, che ha trasformato il volto dell'occidente, sotto vari aspetti della vita comunitaria. Ma, in un senso più ampio, essa chiama in causa il venir meno di culture di riferimento comuni, entro le quali i singoli e le collettività hanno compreso se stessi, hanno individuato valori di riferimento e regole di comportamento, hanno costruito una convivenza ospitale. E insieme con

questa perdita, ci fa toccare con mano la difficoltà a elaborare nuovi modelli.

Lo scenario di crisi della prossimità riguarda non solo gli stranieri, che per varie ragioni hanno dovuto lasciare la loro terra e si sono stabiliti nella nostra, ma concerne altresì noi bre-sciani, che li abbiamo accolti nel nostro mondo. Quello che è importante sottolineare è che le cause del nostro cambiamento e delle nostre difficoltà non sono da imputare esclusivamente all'arrivo degli stranieri tra noi (come una lettura miope, affrettata e difensiva tende a far credere), anche se non è affatto da sottovalutarne l'impatto dirompente, ma derivano soprattutto dal fenomeno della "crisi della prossimità", connesso con i processi di globalizzazione, che hanno segnato la vita degli stranieri in un certo modo e la nostra vita in altro modo. In fondo, siamo tutti stranieri.

Su questa profondità della condizione straniera, una struttura di base come un consultorio è chiamato di necessità a riflettere e a interrogarsi. Di necessità, dico, perché se è vero che un consultorio si occupa della corporeità umana nelle sue diverse accezioni: individuale, relazionale, familiare e sociale, è proprio questa che viene direttamente investita dalla crisi della prossimità. Prossimità e corporeità si interpellano a vicenda.

Prima sezione

Il corpo tra prossimità e globalità

L'esperienza del corpo, per l'essere umano e per ogni vivente, non è mai un'esperienza neutra. Dalla condizione, dal contesto, dall'ambiente, dalla relazione, in cui si trova collocato, il corpo riceve coloritura, significato, linguaggio. Esso è la nostra singolarità vivente, ma attraverso di esso noi siamo in contatto con gli altri, le cose, gli animali, il cielo, la terra, l'universo, Dio. Esso è il nostro mondo e, attraverso di esso, esiste il mondo.

Ma se è così, ogni cambiamento del mondo comporta anche un cambiamento della percezione del nostro corpo, della nostra autocomprensione concreta. Ovviamente, non qualsiasi cambiamento settoriale, ma quello generale, che coincide con il manifestarsi di un nuovo orizzonte. Di questo tipo è il fenomeno della

globalizzazione che, connesso con l'espansione di modelli tecnologici a livello planetario, ha messo in crisi le forme della "prossimità", sulle quali è stata finora improntata la nostra esistenza.

Il processo è in funzione. Globalità e prossimità si contendono il campo e determinano una complessa dialettica di fermenti, di contraddizioni, di possibilità, di regressioni, di avanzamenti. Non sappiamo quali potranno essere gli sviluppi di queste trasformazioni. Li possiamo solo intuire. Ciò che attualmente ci si impone, è la necessità di puntare l'attenzione e di interrogarci su questo processo, che incide non solo sui nostri stili di vita ma anche sulle categorie con cui ci autocomprendiamo.

La "prossimità"

Fino all'avvento della società industriale e tecnologica, le comunità umane sono impostate secondo il modello della "prossimità". Che cosa si intende per "prossimità"? S'intende la possibilità di costruirsi un mondo ospitale, in cui l'altro ci è "prossimo", ha un volto riconoscibile, attraverso l'adozione degli stessi usi e costumi, delle stesse regole di vita, delle stesse leggi. Tramite questa appartenenza i singoli acquistano una propria identità, esibiscono un corpo "vicino", "domestico". E proprio questa appartenenza permette di distinguere, di identificare e di separare anche chi non è vicino, il "lontano", chi appartiene a un'altra prossimità. Non importa quanto sia grande o piccola la convivenza di cui si fa parte. Ciò che conta è il fatto che è la "propria" città, la "propria" comunità, la "propria" terra.

Il senso di appartenenza, che è centrale nell'esperienza della prossimità, non deriva solo dall'essere obiettivamente inseriti in un determinato "mondo", ma dal partecipare a una precisa cultura, che amalgama, spiega e codifica, attraverso racconti, rituali, tradizioni (per lo più religiosi) i vari momenti della vita. Soprattutto il corpo, in tale contesto, assume un linguaggio e le sue espressioni fondamentali, quali la nascita, la crescita, la sessualità, la fecondità, la malattia, la mortalità non sono più soltanto meri fatti biologici, naturali, ma eventi culturali, dotati di un significato, che viene trasmesso, scambiato e che permette alle persone di riconoscersi, di reggere di fronte alle novità, talora sconvolgenti, dell'esistenza, di scoprire il proprio compito o destino, di ricevere il sigillo della solidarietà comune. Così, il

corpo identifica, allo stesso tempo, l'individuo, la comunità di cui fa parte e la sua collocazione dentro la comunità.

Ma la comunità, di cui l'essere umano fa parte, non solo definisce la sua cittadinanza, differenziandola da altre cittadinanze. Serve anche a delimitare lo spazio "umano" rispetto alla natura. La città, cinta di mura e circondata dal breve tratto della campagna coltivata, è separata dalla natura selvaggia, estranea, e costituisce l'unico e intero ambito della responsabilità umana. Da essa viene esclusa la natura, che è ritenuta in grado di provvedere a se stessa. Sulla base della visione espressa soprattutto dalle religioni monoteistiche, l'uomo della prossimità concepisce la natura come semplice mezzo al suo servizio e se stesso come fine a cui sono subordinate tutte le cose. Rispetto alla natura egli non ha alcun dovere. All'interno della città, dunque, la morale nasce con una impostazione assolutamente antropocentrica.

La globalizzazione

Un tale quadro della "prossimità" viene, gradualmente e inesorabilmente, messo in crisi dai processi della globalizzazione. Non è nostro compito descrivere qui, in modo articolato, un fenomeno così complesso. Basta ricordare che, comportando l'introduzione a livello mondiale della tecnica e una pari omogeneizzazione nel segno della produzione e del consumo, esso determina conseguenze che toccano alla radice la prossimità tradizionale: la comunicazione globale di merci e di informazioni, lo spostamento di grandi masse di popolazione da un contesto all'altro, una messa in crisi delle culture locali, il diffondersi di una "koiné" comportamentale e mentale, tipica delle metropoli, che condiziona tutti, ma non identifica nessuno. Ciò che è evidente, in maniera inequivocabile, è che la nostra convivenza, l'immagine delle nostre città, i nostri modelli di vita stanno cambiando sotto numerosi aspetti.

La crescente immigrazione avvicina, sul nostro territorio, persone e gruppi di etnie diverse e li mette in contatto tra loro e con noi. Ma questa pluralità di presenze, per la sua incalzante precocità e per la carenza o inadeguatezza degli strumenti di dialogo, non ha dato finora luogo a scambi culturali significativi. Anzi, il rischio prevalente è che, sull'onda della paura, della diffidenza, di un crescente clima di insicurezza e di violenza,

ogni gruppo irrigidisca la propria identità, metta in atto meccanismi di difesa e si chiuda in se stesso. È proprio il caso di dire: corpi vicini e corpi lontani, fisicamente vicini e culturalmente lontani. Alla base, però, di questa difficoltà del dialogo, dietro questa percezione di estraneità e di chiusura, che impedisce agli stranieri di sentirsi in una terra ospitale e a noi di riconoscerci nel nostro ambiente, non c'è soltanto xenofobia o razzismo. Vi è, più in profondità, quel vissuto di smarrimento, di spaesamento interiore, quella perdita delle radici e dei confini, che segna tutti e che è uno degli effetti soggettivi più rilevanti della globalizzazione. Siamo diventati stranieri a noi stessi.

La civiltà della tecnica ha già modificato noi occidentali nel rapporto con il nostro corpo. Ma velocemente sta condizionando anche gli immigrati. Nel vivere le esperienze della sessualità, della fecondità, dei legami amorosi e parentali, della mortalità, vengono meno i riferimenti, con cui la prossimità permetteva a ciascuno di esprimere i linguaggi del corpo e di riconoscersi dentro una comunità. Ora il corpo non ha più un linguaggio proprio, ma parla il linguaggio delle tecniche che lo riguardano e che lo curano. Sganciato dalla comunità, l'individuo non ha una competenza sul proprio corpo, ma ce l'ha l'esperto, a cui si affida. I rituali e le narrazioni, con cui collettivamente si accompagnava la vita del corpo, ora sono solo ricordo, nostalgia, folklore, oblio. Che possibilità ha l'individuo di recuperare quel mondo? E che aiuto può dare in tal senso l'esperto della tecnica, accostando le proprie competenze a quei vissuti?

Questo mutato rapporto della tecnica con il corpo e i suoi linguaggi si iscrive anche nel diverso modo di guardare alla natura. L'uomo non è più al centro e al di sopra della natura, com'era nella visione della prossimità, ma ne fa totalmente parte. La natura non è più imm modificabile. Anzi, nelle mani della tecnica, la natura diviene "materia" e l'essere umano stesso "la più importante delle materie prime", come sosteneva Heidegger nel 1951. Lo scenario, che si dischiude con la tecnica, non è più il potere dell'uomo sulla natura, ma il potere della tecnica sull'uomo e sulla natura. Il corpo rischia, così, di perdere la sua concretezza, per indossare l'"astrazione" della tecnica. Mi chiedo se non sia un segno dei tempi il fatto che, mentre, da un lato, nel nostro stile di vita, aumentano a dismisura le possibilità di

incontro, dall'altro lato i contatti e il corpo stesso si riducono sovente a "una realtà virtuale", grazie alla rete informatica.

Seconda sezione **La vita "liquida"**

I mutamenti, legati alla globalizzazione, sono sconvolgenti. E forse, fino ad ora, non abbiamo dato ad essi il giusto peso. La nostra convivenza sta radicalmente cambiando. Il volto delle nostre città sta diventando una multiforme mescolanza di facce, di colori, di costumi, di odori. Ma dietro a queste immagini, c'è ormai anche la multiformità delle nostre consapevolezze, la loro fragilità, la loro non apodittività. Più che con un unico punto di vista, solido e incontestato, abbiamo a che fare con una mescolanza di punti di vista. La crisi della prossimità, non solo degli stranieri ma anche nostra, ci ha portati a questa precarietà. Constatiamo che ci sono altri "mondi", che il nostro non è l'unico, e veniamo contestati nelle nostre pretese di unicità. Ci rendiamo conto che le nostre certezze, insieme con i nostri modelli di vita, non sono più così sicure. La "verità" non è più una potenza che ci appartiene e con cui possiamo ipotizzare il confronto con l'altro, ma è il leggero, sempre rivedibile, variopinto risultato del confronto stesso.

Bauman parla a questo proposito di "vita liquida", intendendo con ciò non solo una condizione in movimento, ma soprattutto un modo d'essere in cui nulla è garantito, evocando come metafora non il percorso degli "zatterieri" che scivolano tra gli argini del fiume, ma il viaggio dei marinai che navigano nel mare aperto. E non sempre con la guida di una stella polare. Una categoria molto dibattuta nell'ambito della globalizzazione è quella di "individualità" o "identità", che in mezzo a tanti cambiamenti sembra offrire alla persona una residuale certezza. Di essa, nella crisi della "prossimità", in particolare della prossimità comunitaria, che permetteva un suo corposo e concreto riconoscimento, i modelli democratici tentano di codificare i diritti, astrattamente universali. Ma un conto è l'individualità "*de jure*", un altro conto è quella "*de facto*". La logica del consumismo è finalizzata ai bisogni di uomini e donne che

lottano per costruire, mantenere e rinnovare la loro individualità e che tanto più raggiungono questo obiettivo, quanto più sono in grado di stare al passo delle sempre nuove offerte di consumo.

Tuttavia, accanto alla linea di produzione che sforna consumatori felici ce n'è un'altra, meno pubblicizzata ma non per questo meno efficiente, che fabbrica persone squalificate ed escluse sia dalla festa dei consumi che dalla corsa dell'individualizzazione. E, d'altra parte, la polarizzazione è ormai troppo avanzata perché sia ancora possibile elevare la qualità della vita della popolazione del pianeta a quella dei paesi privilegiati dell'Occidente. Se le cose stanno così, l'individualità è, e resterà presumibilmente per un bel po', un *privilegio*. È perciò quasi scontato che tutti coloro i quali (e sono legioni) hanno probabilità remote (se non addirittura nulle) di saltare sul carro dell'individualizzazione, vedano in una disperata resistenza all'"individualità" e a tutto ciò che essa rappresenta, l'opzione più ragionevole, e addirittura l'esito "naturale" della propria condizione. Il "fondamentalismo", che sceglie di tenersi strettamente aggrappato all'identità ereditata e/o attribuita, è un prodotto naturale e legittimo dell'individualizzazione imposta a livello planetario.

Questo è vero, dolorosamente vero nell'immediato. E sembrerebbe che, nell'attualità e per la situazione a livello planetario, sia davvero difficile uscire da questa logica di esclusione, di contrapposizione, che permette a pochi di vedere nella precarietà e nell'insicurezza della globalizzazione il privilegio di essere se stessi, e a tantissimi invece di verificare la condanna dell'alienazione. Ma dovremo pensare che sia così ovunque e sempre? Che non sia possibile, magari in contesti limitati, ma declinati su persone concrete, su esperienze concrete, costruire destini diversi, forse forieri di qualcosa di "nuovo"? Che la "liquidità", di cui qui si parla, invece di produrre discriminazione e chiusura, possa favorire nuove "chances", aperture, confronti, interazioni? È questa, credo, la "speranza" alla quale si ispira chi lavora in piccoli contesti, come possono essere un quartiere, un paese, una comunità o una realtà di base come un consultorio.

Guardando alle tematiche della corporeità, che intendiamo

approfondire in Consultorio e che possono essere considerate alla luce delle trasformazioni relative alla crisi della prossimità e alla globalizzazione, credo che si possa presentare il quadro particolare, che sotto viene descritto. E presentando questo quadro, mi rendo conto che, più che dare risposte, esprimerò soprattutto interrogativi, dubbi, intuizioni, derivanti dalla mia esperienza professionale, fiducioso di potere incontrare l'interesse dei colleghi per una comune ricerca.

Il corpo e lo spazio dell'individualità

Il corpo vive di immagini, non solo di cibo o di gesti. L'immagine, al pari dei sogni e delle parole, possiede una potenza comunicativa e trasformativa tale da far sì che la presenza e le esperienze del corpo possano essere rappresentate al singolo, alla comunità, al mondo. L'immagine trae lo spirito dalla materia e rende luminoso il corpo attraverso i suoi simboli. Il corpo che nasce, che cresce, che desidera, che partorisce, che si ammala, che muore non esprime solo fatti biologici, ma ci parla di eventi carichi di forza e di emozioni, di radicamento nel mistero della vita, di coinvolgimento collettivo, di metafore universali. Nel contesto della prossimità questo immaginario è abbastanza stabile e, identificandosi con la comunità, offre al singolo la capacità di riconoscere un significato alle proprie vicende esistenziali e di definire lo spazio dell'individualità in termini sicuri e unitari.

Non è più così nell'ambito della globalizzazione, dove i contesti significanti vengono facilmente messi in crisi e possono sfaldarsi. Sotto i colpi della razionalità tecnica le immagini sbiadiscono. Il corpo, ormai immemore o incerto di ciò che lo abita, si offre docile al potere della tecnica ed è portato a guardare più alla funzionalità che al significato delle proprie esperienze. La gravidanza diventa una sequela di ecografie e di accertamenti. Il soggetto, privo di un contesto significante entro cui riunire la molteplicità delle esperienze, è lasciato a se stesso, ostaggio dell'immediato, di reazioni e controveazioni. Lo spazio dell'individualità non è più a portata di mano, ma diviene un'impresa, una costruzione solitaria, talora un dramma esistenziale. L'individuo è solo. In tale situazione, il corpo, più che essere veicolo del rapporto con il mondo, rischia di diven-

tare rifugio, chiusura, opaca copertura del disagio, luogo delle stereotipie.

Sappiamo che lo spazio dell'individualità corporea può venire insidiato e compromesso da esperienze negative nelle relazioni primarie, dallo scacco del desiderio che, faticando a raggiungere l'altro, rifluisce all'indietro, dalla incapacità ad accogliere ed elaborare il dolore, il quale rimane muto. E ci rendiamo conto che tutto ciò può sfociare in patologie, ben visibili nei sintomi del corpo (anoressia e bulimia, compulsioni, tossicodipendenze, attacchi di panico, autolesionismo fino al suicidio). Ma c'è da chiedersi se nella difficoltà a mentalizzare il desiderio e il dolore e a scongiurare la deriva della somatizzazione, non intervenga alla radice proprio quella crisi dei contesti significanti, che sono connessi con la crisi della prossimità. Così possiamo assistere, in taluni, a un irrigidimento delle "immagini" tradizionali, che segnano il corpo (soprattutto gli stranieri difendono i loro usi e costumi, anzi accentuano la loro "diversità" rispetto alla società globale); in molti, a una sottomissione quasi totale ai modelli e alle procedure del sapere tecnico, come se fosse l'unico sapere possibile (che dire degli atteggiamenti fideistici nei confronti degli strumenti non solo medici, ma anche psicologici?); infine, soprattutto nei comportamenti dei giovani, a una riduzione del corpo a "nuda superficie", che invece di esprimere il simbolismo di un mondo ospitale, diventa la lavagna su cui vengono scritte effimere appartenenze.

Mi domando se chi deve "curare" i diversi disagi del corpo e favorirne il superamento, oltre ad applicare le tecniche della sua professione (medica, psicologica, giuridica), non sia chiamato anche a svolgere un'opera di "risignificazione", per permettere alla persona di ritrovare davvero se stessa. Forse non possiamo fare a meno di una qualche prossimità. Solo che quella tradizionale non ci sostiene più. Si tratta di trovarne una alternativa, che possa utilizzare tanti "resti" e accettare nuove intuizioni, una prossimità in movimento, un'identità in movimento, basata sugli scambi possibili, in cui il corpo possa ancora tornare a parlare e comunicare il linguaggio della propria individualità. La "risignificazione", che può avvenire attraverso il dialogo interpersonale e collettivo, sembra ormai l'unica strada per costruire contesti significanti e una nuova prossimità.

La coppia e la relazione sessuale

Il corpo non può essere che sessuato. Nella sua individualità un corpo interpella l'altro, per somiglianza e differenza. Il maschile chiama in causa il femminile, e viceversa. E una tale connessione, alla radice, spiega e significa la dinamica del desiderio umano, la forza dell'attrazione sessuale, quel riconoscimento della soggettività, che è insito nello scambio amoroso. La dimensione maschile e quella femminile, di per sé, potrebbero rappresentare una feconda polarità nelle varie espressioni della vita e favorire il costituirsi, nell'uomo e nella donna, di identità duttili per le quali il "maschile" e il "femminile", più che a un destino, alluderebbero a una "differenza" in movimento e al ritmo di un gioco perenne. Ma nelle società tradizionali del passato e, in diversi casi, ancora attuali, che si sono costruite sulla base delle categorie della prossimità, la differenza non fu quasi mai affidata al libero scambio della coppia, ma venne sottoposta a un unico principio d'ordine e identificata con la diversità e la complementarietà dei "ruoli" sessuali, che a partire dalla diversa biologia furono attribuiti all'uomo e alla donna.

Quell'unico principio d'ordine, che puntava a garantire l'unità della famiglia, la legittimità dei figli e la stabilità del quadro comunitario, era il modello patriarcale. Una conseguenza subito evidente fu che al maschile e al femminile, collocati dentro le esigenze di "ruolo", vennero assegnate funzioni fisse e non sovrapponibili nella produzione sociale: al primo spettò il compito di procurare i beni materiali e immateriali per la vita collettiva, al secondo il compito di generare e far crescere la prole. Un'altra conseguenza fu che il ruolo femminile, circoscritto alla sfera privata, venne subordinato al ruolo maschile, al quale toccò in sorte non solo di vigilare sulla famiglia ma di occuparsi pure della sfera pubblica. Dentro la logica dei ruoli l'esercizio della sessualità non poteva non essere finalizzato, quasi esclusivamente, alla legittima fecondità e non riflettere quel dislivello, che vigea nell'organizzazione sociale. Oltre a ciò, i ruoli sostenevano sicuramente e mantenevano dentro saldi confini lo sviluppo psicosessuale degli individui. Ma davano anche luogo al formarsi di identità rigide, esclusive, se non addirittura contrapposte.

Nell'epoca della globalizzazione, la tradizionale realtà della coppia è radicalmente mutata. Le rapide trasformazioni di vita e di lavoro, la disimplicazione tra sessualità e fecondità per via della contraccezione, la graduale emancipazione della donna, che con la professione è uscita di casa ed è entrata a pieno titolo nella società, la crescita dell'instabilità della coppia, hanno incominciato a mettere in discussione, anzi a rendere obsoleti, i ruoli sessuali e la loro rigidità. Almeno culturalmente, se non sempre nei comportamenti. C'è da pensare che la fluidità, le incertezze o la labilità, relative all'identità sessuale, oltre che da ricondurre alle vicende della crescita individuale o a eventuali traumi nello sviluppo psicosessuale, com'è giusto considerare in un'ottica intrapsichica, siano altresì da interpretare alla luce della crisi dei ruoli, i quali non costituiscono più un vero punto di riferimento per l'identità delle persone. Anche perché la crisi dei ruoli incide concretamente nella dinamica psichica di costruzione dell'identità: un genitore, incerto della propria identità, non aiuta certo un figlio a definire la sua.

“Essere maschio”, “essere femmina” non è più così chiaro e definito. Mentre la donna sembra decisa ad affermare la propria autonomia (ed è innegabile che una delle più grandi trasformazioni della nostra epoca riguarda appunto la condizione della donna), l'uomo risulta essere la parte della coppia più in difficoltà: a seguito della messa in crisi dei ruoli tradizionali, pare aver perso, insieme con il proprio potere, anche una chiara consapevolezza identitaria. Come si affronta allora il problema, costituito dalla “liquidità” dell'identità sessuata? Ribadendo i ruoli tradizionali e chiudendosi difensivamente in essi, come fanno certe comunità immigrate? Oppure accettando questa incertezza come una sfida che prepara il “nuovo” e, quindi, come un'ipotesi di ricerca? È chiaro che, se si vogliono individuare nuove prospettive, queste non possono basarsi su presupposti consolidati e stabili, ma sono affidate al dialogo della coppia, ovviamente non lasciata a se stessa, ma inserita in contesti solidali, che la possono sostenere.

La famiglia e i rapporti generazionali

I rapporti generazionali non sono a senso unico, ma comportano uno scambio. Dare la vita significa anche ricevere la

vita, generare rimanda all'essere generati. E questo non solo per pura fattualità. La madre che mette al mondo un figlio, fisicamente e affettivamente, mette al mondo anche se stessa, in una nuova maniera. Il figlio, da lei generato, la conduce in un nuovo mondo. Il padre che educa il proprio figlio adolescente, perché si inserisca nel mondo, impara nel dialogo con lui a vedere il mondo con occhi nuovi. Egli scopre diversamente la vita. Se il dialogo intergenerazionale funziona, è assolutamente vero che il minore ha bisogno dell'adulto, ma pure che l'adulto ha bisogno del minore. Non si tratta però di un dialogo fatto solo d'intesa e di continuità. Accanto alla continuità, deve avere spazio anche il conflitto, per significare lo scarto del cambiamento. Le generazioni, oltre a rispecchiarsi, si contrappongono e, in questa relativa contrapposizione, mettono in moto la vita e allargano i confini della nostra umanità.

Nelle culture del passato, segnate dal modello della prosimità, si è privilegiata la continuità ed è quindi prevalso un orientamento unidirezionale del rapporto generazionale. Le società erano "tradizionali", nel senso che la generazione antecedente trasmetteva ("tradere") alla generazione successiva un lascito da mantenere invariato nella sostanza. Cambiavano i personaggi, ma lo scenario del mondo rimaneva stabile. L'azione educativa era improntata al principio d'autorità. I padri dovevano essere ascoltati perché raccoglievano in sé la sapienza, ereditata dagli avi, che avrebbe permesso ai figli di proseguire nella loro strada. Il filo della continuità era solido. Ma la conflittualità non era esclusa. Anzi, di fronte a tanta potenza dei padri, essa era sempre in agguato. Se si prescindeva dalla conflittualità di "addestramento", che permetteva al figlio di acquisire coraggio, la conflittualità radicale, quella dello scontro aperto tra padri e figli, era rara. Ma quando si scatenava, provocava un cataclisma e coincideva sovente con una rottura. Il "parricidio" non era uno sbocco insolito.

Nell'epoca della globalizzazione il quadro cambia. Là dove nulla è solido, ma tutto è in veloce cambiamento, dentro il flusso della società "liquida", la "tradizione" perde il suo significato e la sua funzione. La continuità non è più un bene, ma un intoppo. L'autorità, che conserva e stabilizza, rischia di apparire una caricatura. Questo deprezzamento, però, non incide

solo sul piano della continuità. Nel mondo globalizzato anche la conflittualità sbiadisce. Le persone vengono valorizzate per la loro competenza tecnica, che deve stare al passo con i tempi, non per la loro maturità umana, che risulta poco funzionale al sistema. Se questo è vero, il conflitto tra le generazioni non viene affrontato e risolto dai contendenti in campo, ma collocato e deciso su un altro piano. In una certa misura, padri e figli vengono “scippati” del conflitto generazionale. Nonostante gli innalzamenti dell’età pensionabile, per dichiarare superato l’anziano, non è necessaria la contestazione giovanile: basta la sentenza del mercato.

In un tale contesto, se la funzione accuditiva del materno conserva ancora la sua importanza (anzi, rischia talora di debordare), la funzione autoritativa del padre perde i suoi connotati e il suo valore. I padri, destituiti della loro autorità, trattano i figli oscillando tra un patetico permissivismo, desunto impropriamente da moduli materni, tra la “partnership” egualitaria e l’anacronistica riedizione di un pesante autoritarismo, che a questo punto, privo com’è di contenuti efficaci, assume le caratteristiche di un atteggiamento difensivo. Si sa, poi, che la crisi paterna si riflette sulla figura della madre, o attribuendole una responsabilità quasi unica, di fronte alla latitanza del padre, o relegandola nella funzione di colei che osserva o è complice, nel caso della violenza paterna. I professionisti, che lavorano con gli adolescenti, si trovano non di rado a constatare, nella psiche e nei comportamenti del minore, le conseguenze di queste oscillazioni genitoriali.

Che prospettive ci sono a questo proposito? Occorre riconoscere che né l’unidirezionalità della posizione autoritaria né la maschera dell’egualitarismo sono rappresentazioni adeguate del dialogo intergenerazionale. Anche per quel che concerne i rapporti intergenerazionali, così come abbiamo visto per i rapporti di coppia, risulta fondamentale accettare il criterio del confronto e dello scambio tra partners diversi ma tra loro profondamente legati: non solo i figli hanno bisogno della funzione genitoriale, ma anche i genitori hanno bisogno dei figli. Che cosa viene trasmesso nel dialogo intergenerazionale? Non c’è più un lascito assoluto da scambiarsi: a parte certi ambienti, le fedi religiose o politiche non accendono più gli animi. Ma a

giudicare dalla insistente tenacia con cui padri e figli si cercano (e anche quando non si trovano, si misura la dolorosa carenza dell'incontro), c'è da pensare che sono le diverse percezioni della vita e della morte, le esperienze e le speranze dello stare al mondo, le ferite e gli slanci, il rispecchiamento reciproco a giustificare un dialogo, in cui genitori e figli riconoscono se stessi e si riconoscono a vicenda.

I diritti di cittadinanza e la condizione umana

“Essere cittadino”, “essere uomo” sono due ambiti che non coincidono necessariamente, ma che sono tra loro in dimensione dialettica. Si tratta di ambiti che non coincidono, perché sono attraversati e segnati dalla differenza che intercorre tra sfera pubblica e sfera privata. Hannah Arendt, andando ben oltre la mera interpretazione sociologica, istituisce tra privato e pubblico un rapporto di chiuso e aperto, di oscuro e di luce, di protezione ed esposizione, di singolarità e pluralità. Ciò che sta nel privato, rispetto alla pienezza dell'umano che sta nel pubblico, possiede una sorta di “disumanità”. La dimensione del “disumano” va intesa come forza incontrollabile dell'istinto e della natura, assolutismo degli affetti e delle fedi, vincolo di sangue e di appartenenza etnica e culturale, incontrollato palesarsi nella singolarità dei nostri tabù, pregiudizi, amori e dolori. Ora, questa realtà, tanto intensa quanto straniante, va riconosciuta nella sua specificità e non livellata, perché costituisce la base e la ricchezza della vita. La nostra umanità ha bisogno della “disumanità”, per essere se stessa.

Ma sarebbe distruttivo, se tutto ciò che è straniante non fosse in qualche modo assunto e non ricevesse visibilità nella sfera pubblica. “Le più grandi forze della vita intima – afferma la Arendt - caratterizzano un tipo di esistenza incerta e nebulosa fino a quando non vengono trasformate, deprivatizzate e deindividualizzate, per così dire, in una configurazione che le renda adeguate all'apparire in pubblico”. L'umanità completa, secondo Nancy, è l'“essere singolare plurale”, l'“essere-con”. E questo sta a indicare che “ciò che è singolare”, privato, “altro” rispetto all'ordinata convivenza civile, è comunque orientato alla possibilità di incidere e d'essere integrato nella comunità, in “ciò che è comune”. Anzi, è proprio questa l'operazione fonda-

mentale del vivere collettivo, la quale riguarda non solo, come abbiamo visto, le potenze destabilizzanti, anarchiche della vita, come sesso, pulsione e morte, ma anche la presenza difforme dello straniero. Infatti, se non si vuole che si manifesti in modo “perturbante”, l’alterità, anche quella dello straniero, non va reificata o rimossa, ma analizzata, elaborata e, in qualche modo, recuperata nella vita degli individui e della collettività.

Nel mondo caratterizzato dalla prossimità vigevano (e vigono tuttora) gli stati-nazione. Lo spazio planetario era segmentato in spazi nazionali, che corrispondevano a territori in cui vivevano culture relativamente plurali, ma sostanzialmente omogenee. Lo stato, definito dai suoi confini, quindi come “particolarità” spaziale, poteva presentarsi come universalità giuridica a chi abitava al suo interno. La cittadinanza era un istituto giuridico che stabiliva inequivocabilmente chi era dentro e chi era fuori. Per chi era dentro, le norme dello stato avevano valore “erga omnes” e rappresentavano un modo di sentire condiviso. “Essere cittadino” ed “essere uomo” praticamente coincidevano e si manifestavano in una concezione rigida, tradizionale, costruita sulla separazione tra l’essere libero e l’essere schiavo, tra ruolo maschile e ruolo femminile, tra pubblico e privato. La cittadinanza era ambivalente, a doppio taglio, perché mentre includeva tutti coloro che ne godevano a pieno titolo, escludeva quelli che erano considerati “altri”: nel passato gli schiavi, fino a poco tempo fa le donne (che solo recentemente hanno acquisito il diritto di voto) e, naturalmente, gli stranieri.

Nell’epoca della globalizzazione, invece, la situazione è mutata. Gli strumenti e il concetto della statualità nazionale sono erosi. Nello stesso contesto sociale convivono etnie e culture diverse. “Essere cittadino” ed “essere uomo” non coincidono più. Anzi, se ieri si pretendeva di averne raggiunta una positiva composizione, oggi la presenza massiccia degli stranieri in mezzo a noi sta divaricando questi due concetti e si pone come segno di contraddizione radicale. Non si può più pretendere di recintare porzioni di spazio, imporre al loro interno norme particolari e decidere che esse vengano vissute come universali. Come conciliare, allora, la universalità dei diritti di cittadinanza con la particolarità delle culture e delle etnie? Come accordare l’“uniformità dell’essere cittadino”, sancito dalla legislazione, con la molteplicità e la

multiformità dell' "essere uomo"? Il problema è molto complesso e inevitabilmente connesso con quello della multiculturalità.

Abbiamo qui a che fare con un processo lungo e delicato, che esige la parziale e strategica non identificazione tra l' "essere cittadino" e l' "essere uomo/donna". È chiaro che la legge deve garantire una base uguale per tutti ("i diritti di cittadinanza"). Ma l'intera questione non può essere risolta con i soli strumenti legislativi: la legge non può né sancire né livellare tutte le differenze. Quando si tratta di affrontare problemi che implicano la multiculturalità, risulta necessario poter utilizzare strumenti non legislativi, che siano in grado di tener conto delle differenze, farle dialogare e renderle compatibili con i principi fondamentali. Dato che non ci troviamo più in un "uni-verso" omogeneo, ma in un "poli-verso", in società policentriche, la misura più adatta sembra quella di dare spazio a forme di regolazione flessibile. Forse, bisogna pensare, oltre che a interventi sociali e culturali, anche ad autorità pubbliche non statali, come tentativo di immaginare spazi istituzionali, non viziati da quei caratteri degli stati-nazione, che sono la coercizione, la rigidità e l'imposizione.

Terza sezione

Le sfide della bioetica

Parlando del corpo umano, inserito nella natura, abbiamo constatato come il punto di vista della prossimità, che coincide con quello delle grandi narrazioni religiose, sia decisamente antitetico al punto di vista, su cui si basano le scoperte scientifiche e le applicazioni tecnologiche, proprie del mondo globalizzato. Nel primo caso c'è una visione "sacrale", inviolabile della natura: essa sarebbe uscita, così come la constatiamo, dalle mani di Dio (è il suo creato) e come tale va rispettata. A dire il vero, abbiamo già notato che, per le religioni monoteistiche, è l'essere umano e il suo corpo, fatto "a immagine e somiglianza di Dio", a godere di un'assoluta intangibilità, mentre il resto della creazione, consegnato nelle mani dell'uomo, non gode di uguali diritti. Nel secondo caso, la visione è quella di una natura, umana e non umana, violabilissima, materia sottoposta al potere della conoscenza

e della manipolazione tecnica, utilizzabile per i più diversi scopi.

È chiaro che queste due posizioni sono diverse e che, portate all'estremo, si contrapporrebbero in maniera insanabile: da un lato, una natura umana intoccabile, come se fosse qualcosa di divino; dall'altro lato, una natura concepita come materia inerte, manipolabile all'infinito. Mi chiedo se la soluzione di questa antinomia non stia nel riconoscere l'"ambivalenza" essenziale della natura: essa è qualcosa di "divino" perché è la radice e l'ambito di ogni vita, anche di quella umana, e non possiamo distruggerla, senza distruggere noi stessi; essa è pure profondamente manipolabile, perché è in movimento, è incompleta e richiede l'intervento dell'essere umano, il quale non potrebbe vivere in essa senza farla sua e senza modificarsi insieme con essa. L'azione dell'uomo sulla natura non sarebbe qualcosa di esterno, ma solo un suo movimento interno.

Questi diversi modi di guardare alla "natura" e alle "leggi naturali", che andrebbero approfonditi nel loro significato storico e filosofico, generano diversi modi di intendere le norme etiche, relative al corpo e alle sue vicissitudini, come la sessualità, la fecondità, la mortalità.

La visione della sacralità della vita ritiene che la natura deve sempre seguire il suo corso "naturale" e che l'intervento umano non ha altra funzione se non quello di "aggiustare" e ripristinare il "normale" andamento delle cose, superando storture e deviazioni. Lo statuto di intangibilità, di cui gode il corpo dell'essere umano, deriva dal fatto che esso presentifica e rappresenta la "persona", voluta da Dio. Non a caso gran parte delle controversie della bioetica si concentra sulla nascita e sulla morte, sul momento in cui l'essere umano non sarebbe ancora persona e quello in cui non lo sarebbe più.

La visione della tecnica dà luogo a un'etica secondo la quale tutto ciò che è tecnicamente fattibile e operabile, è per ciò stesso lecito. Non avrebbe senso, secondo questo punto di vista, impedire gli avanzamenti della scienza e della tecnica, anche nel caso in cui entrassero in conflitto con abitudini e convinzioni consolidate. Prima o poi, queste ultime dovrebbero cedere il passo al "nuovo" che avanza. Ma in questa ineluttabilità e indiscutibilità della tecnica, più che annunciarsi una liberazione dell'"umano", sembrano rischiosamente prevalere logiche

di asservimento e di alienazione.

Penso, tuttavia, che sia possibile una terza visione, che chiamerei “intersoggettiva”. Quest’ultima non accetta né la “sacralità” intoccabile della natura né l’assolutezza indiscutibile della scienza. Considerando che l’essere umano non è al di sopra della natura, ma ne fa parte, e che la scienza dovrebbe essere, sempre e comunque, uno strumento nelle mani dell’uomo, questo punto di vista ritiene che tra natura e scienza, tra rispetto della natura e innovazioni scientifiche, sia possibile un accordo e che questo accordo sia, per l’appunto, rintracciabile a livello umano, intersoggettivo, a un livello che tenga conto dei diversi rapporti che l’uomo intrattiene con le cose, gli animali, gli altri esseri umani, il tempo, lo spazio, l’universo.

L’intersoggettività, di cui qui si parla, ha un valore sia di metodo che di merito. In questioni, così complesse e così nuove, come quelle della bioetica (fecondazione assistita, aborto, manipolazione degli embrioni, eutanasia), non è accettabile intervenire con “diktat”, ma occorre mettersi in atteggiamento di ricerca, di ascolto, di confronto continuo, con un metodo intersoggettivo, che non riguarda solo la comunità scientifica, ma la società umana nel suo complesso. Oltre a ciò, nel discriminare che cosa è o non è “persona”, che cosa è o non è “vita umana”, è fondamentale non limitarsi al solo aspetto biologico, ma tenere pure conto della possibilità che il soggetto umano abbia, almeno in misura minima, la capacità potenziale di interagire intersoggettivamente con gli altri, di provare sentimenti umani e, nel caso di un adulto, di trovare ancora un senso alla propria vita.

Accostiamo qui di seguito alcune questioni nevralgiche della bioetica, che oggi inquietano le coscienze e accendono il dibattito nell’ambito della società. E questo allo scopo di verificare come in concreto le visioni di fondo, sopra indicate, entrino in dialettica tra loro e possano illuminare la nostra esperienza clinica.

La contraccezione e il piacere sessuale

Nell’epoca attuale, l’accesso a una contraccezione efficace e di facile utilizzo ha non solo rivoluzionato la pratica sessuale delle persone e delle coppie, ma ha soprattutto determinato un cambio radicale di mentalità. Accanto all’ovvia disimplicazione

tra sessualità e fecondità, che è l'obiettivo primario della contraccezione, è stata parallelamente favorita e ha inciso fortemente sulla libertà dei costumi la disimplicazione tra sessualità e matrimonio, in contrasto con la visione tradizionale, che per ragioni di controllo sociale e religioso, da sempre ha legittimato la sessualità, per natura sua feconda, nell'ambito esclusivo del matrimonio. Tra gli aspetti principali della nuova mentalità, che sono in stretta connessione con altri fenomeni della società globalizzata, potremmo ricordare: una maggiore libertà della donna nella gestione del proprio corpo e del proprio desiderio, una crescita dell'autodeterminazione dell'uomo e della donna in ordine alla procreazione e alla maternità e paternità responsabili, un notevole valore, se non un primato, attribuito al piacere sessuale rispetto al "dovere" procreativo.

Il dibattito sulla contraccezione, da parte dei sostenitori della sacralità della vita, tende in modo prevalente a stabilire quali metodi contraccettivi siano eticamente ammissibili e quali no, invece che ricercare il significato umano della contraccezione stessa. Siamo di fronte a un dibattito fortemente impegnato da un ricorrente "biologismo". Chi segue il criterio della sacralità della vita, ritiene che un atto sessuale non possa mai essere artificialmente impedito di raggiungere l'obiettivo, che naturalmente raggiungerebbe. Con tale premessa, viene negata la liceità a tutti i metodi contraccettivi (pre-coitali e post-coitali), tranne che a quelli naturali, cioè all'uso della sessualità durante i periodi inferti della donna. Ciò che per questo punto di vista è discriminante sul piano etico, non è l'intenzione contraccettiva, che sussiste anche con i metodi naturali, ma il rispetto del processo biologico che, qualora venga messo in atto, lega la sessualità alla fecondità. In sostanza, nel concepire le "leggi naturali" e la "natura", questa posizione chiama in causa l'andamento fisiologico e lo eleva a regola, ovviamente interpretandolo come volontà di Dio, mentre esclude l'intenzionalità e la progettualità umane, che non si esprimano nel rispetto di quell'andamento.

Ma trattandosi di esseri umani, l'intenzionalità è fondamentale, anche nel caso della contraccezione. E l'intenzionalità veicola, al proprio interno, una serie di significati. Si potrebbe incominciare col dire che la contraccezione non necessariamente

è una negazione della fecondità, ma può altresì esprimere il desiderio di “umanizzarla”, di liberarla dai rigidi meccanismi della biologia per coordinarla con le esigenze della persona, con il dialogo della coppia e con le vicende della comunità. Essere madre, essere padre non è solo un soggiacere dell’individuo alla “volontà” della specie, che in tal modo raggiunge oggettivamente il suo scopo, ma una scelta di responsabilità e di progettualità, con cui il soggetto rende la generazione fortemente personale e comunitaria. Poter disgiungere la sessualità dalla fecondità sta dunque a significare che viene portato in primo piano il valore dell’individuo, del suo desiderio, della sua libertà, in particolare oggi della donna, che nel passato è stata identificata con la maternità.

Forse, nella società attuale, con una logica consumistica, si rischia di enfatizzare troppo un certo tipo di sessualità, ripetitiva, orgasmica, fine a se stessa, che non si assume alcuna responsabilità di fronte alla vita. Ma il significato forte della sessualità, di cui la contraccezione permette di avere consapevolezza, sta innanzi tutto nel “mettersi al mondo” dei due partners della coppia attraverso il piacere. Nell’incontro sessuale, l’uomo e la donna divengono soggetti adulti, si perdono l’uno nell’altra, per poi diventare se stessi, secondo quella logica d’amore la quale richiede di “perdere la propria vita per poi poterla ritrovare”. Si tratta di una dimensione difficile, ma intimamente feconda. Certe volte, la subordinazione della sessualità allo scopo generativo, più che un rispetto delle leggi della natura, può rappresentare una difesa, tramite la quale l’individuo si protegge dalla paura che gli suscita il gioco d’amore, dove per raggiungere se stessi bisogna transitare per quel fondo enigmatico e buio, che è l’altro da noi.

La fecondazione assistita e il desiderio di un figlio

Il problema della sterilità è un’esperienza dolorosa e destabilizzante per la coppia. Essa può avere ripercussioni molto pesanti sull’intesa sessuale tra i due partners e sulla stessa sicurezza identitaria dell’uomo e della donna. Benché tramite la contraccezione sia possibile separare sessualità e fecondità, pure esiste tra le due dimensioni un legame profondo. La delusione sul versante riproduttivo si riflette a boomerang su quello erotico, spegnendo

a poco a poco il desiderio. Non solo per le donne che coltivano il sogno, più o meno inconscio, di un bambino immaginario come simbolo di una sessualità feconda e della stabilità della relazione. Ma anche per l'uomo, il quale può ravvisare nella sterilità un marchio d'impotenza e l'angoscia di un fallimento esistenziale. Non è quindi strano che siano carichi di molte aspettative, di timori, di voglia di rivalsa e di riscatto i vissuti di quella coppia che, dopo vari tentativi e l'inutile attesa di un figlio, si decide a percorrere la strada della fecondazione assistita.

Di tutto ciò, oltre che delle risultanze di tipo scientifico e giuridico, è importante tenere conto, se vogliamo inquadrare correttamente il problema. Sappiamo che, nel caso della fecondazione assistita, la medicina mette a disposizione delle persone e delle coppie diverse tecniche (Fivet, Gift, Icsi), che peraltro sono difficili, di non garantita efficacia e di particolare fatica per la donna. Ora, questo massiccio intervento della tecnica in un ambito così delicato dell'intimità della coppia, mette a dura prova la tenuta e le motivazioni della coppia stessa, la quale per reggere non può basarsi solo sul desiderio di un figlio, ma deve pure fare riferimento a una buona solidità della relazione amorosa. Sarebbe doloroso se, per affrontare una tale sfida, la coppia avesse come viatico solo una serie di giudizi morali o di prescrizioni giuridiche sulla liceità o meno delle varie tecniche di fecondazione assistita e mancasse di quell'accompagnamento "partecipante", che le permetta di elaborare i propri dubbi e di leggere gli itinerari razionali e irrazionali, con cui è giunta alla scelta di un figlio "surrogato".

Di per sé, il desiderio di una coppia sterile di avere un figlio, è positivo e legittimo. Tuttavia, data la particolare complessità del percorso della fecondazione assistita, sembra essenziale capire più in profondità il significato e le vicissitudini di questo desiderio. E a questo proposito è necessario rilevare come vi sia in tale desiderio anche dell'ambivalenza. Chi chiede la fecondazione assistita (soprattutto omologa), è mosso dal plausibile desiderio di continuare la propria identità biologica nel figlio. Il figlio deve essere "proprio". Ora, una tale aspettativa, pur lecita e comprensibile, potrebbe innescare, soprattutto di fronte alle frustrazioni, il micidiale meccanismo del volere un figlio a tutti i costi, con scarso senso del limite e totale delega a una tecnica creduta onni-

potente (vedi il caso di ultrasessantenni che chiedono di divenire madri). Ma a questo punto il figlio non è più voluto per se stesso, ma come rimedio insperato alle ferite narcisistiche.

Oltre a ciò, soprattutto nel caso della fecondazione eterologa, il desiderio di un figlio non sfugge alla provocazione, costituita dall'imprescindibile necessità di dover accettare un figlio "non proprio", non diversamente da come avviene nella vicenda dell'adozione. Un figlio adottato è uno sconosciuto, che ancora di più di un figlio naturale, occorre avere immaginato, pensato, concepito mentalmente, affinché diventi oggetto del desiderio e non del bisogno. Per accogliere senza remore un tale bambino, occorre che il suo predecessore, l'immagine inconscia che organizza la predisposizione generativa femminile, sia stato congedato e che la coppia riconosca la propria mancanza e il proprio desiderio inappagato. L'elaborazione del lutto per l'assenza di un "bambino proprio" consentirà di costruire intorno al piccolo, che eventualmente verrà con la fecondazione eterologa, un clima affettivo di calda accoglienza.

Ma accanto ai vissuti della coppia, è importante farsi pure carico di quelli del bambino, soprattutto a livello delle fantasie edipiche. La rivelazione di non essere frutto di un rapporto sessuale tra i due genitori può essere accolta con molto favore da un piccolo, dilaniato dalla rivalità edipica, alimentare in lui il mito infantile di una origine diversa da quella reale, suscitare impulsi aggressivi e di delusione verso un padre considerato impotente. Ora, tutto ciò richiederà alla coppia non solo una capacità di chiarezza e di fermezza nei confronti del piccolo, ma anche una disponibilità a riscoprire le ragioni del proprio amore. In fondo, ciò che abilita i genitori a procreare, non è il desiderio soggettivo di realizzare le loro possibilità biologiche, ma l'alleanza che li lega l'uno all'altro: questo amore, che li rende capaci di spendere la propria vita l'uno per l'altro, è la sola giustificazione che i genitori possono fornire al figlio per averlo chiamato a vivere in un mondo nel quale, inevitabilmente, dovrà sopportare anche molte difficoltà e affrontare molte delusioni.

L'aborto e la crisi dei progetti di vita

La nostra vita è incerta. Sovente, più che progettarla, noi ne siamo progettati, condotti. All'improvviso ci possiamo trovare

di fronte a ciò che non avevamo previsto, a un imponderabile che cambia la prospettiva, a uno scossone che scompone il quadro, dentro il quale ci eravamo riconosciuti e organizzati. Oltre a ciò, nel gioco della vita, possiamo essere preda dell'illusione, di false aspettative, di "atti mancati", di disillusioni. E può capitare che quello che in un primo tempo ci sembrava possibile, si rivela impossibile, quanto era desiderato possiamo rifiutarlo, la fantasia più familiare ci diviene d'un tratto estranea. È in questo quadro esistenziale, che si collocano il discorso di un progetto e l'eventualità che esso possa essere messo in discussione. Si tratta di una sfida che può essere vera di qualsiasi progetto umano, che venga formulato e debba essere ritirato. Ma è soprattutto vera, drammaticamente vera del progetto concreto di una vita umana, incarnata in una gravidanza o in un neonato, che per gravi ragioni la donna o la coppia si trovano a domandarsi se debba essere accolto oppure no. È possibile reggere la sfida, accettando la novità, sia pure dolorosa, che ci si pone di fronte? Ci farà crescere oppure ci "rovinerà"? E come assumersi la responsabilità di una scelta negativa? Che riferimenti abbiamo per inoltrarci in un territorio così misterioso? È la problematica dell'aborto, che possiamo leggere come la crisi, forse estrema, di un progetto di vita.

La questione coinvolge senz'altro in primo piano la donna e la coppia, ma interpella fortemente l'intera comunità, soprattutto da quando il fenomeno è uscito dalla clandestinità ed è stato oggetto delle legislazioni nazionali. Ora, ciò che colpisce della fase attuale è il fatto che lo sguardo sul problema è così polarizzato tra posizioni contrapposte, così ideologizzato, che sovente si fanno proclami, si pronunciano anatemi, si predicano crociate e si perde di vista il vissuto concreto delle persone, che sono implicate nel dramma. Ma è appunto da questo che si deve partire, per capire davvero qualcosa, per non lasciare sola la donna o la coppia, per favorire il dialogo della comprensione e della solidarietà, per dare l'angolatura giusta all'intervento dei professionisti. Dare ascolto alla soggettività della donna e della coppia, poste di fronte a un dilemma così grave, significa aiutare le persone a esprimere quanto abbiano desiderato quel figlio e quanto no, ben sapendo che è soprattutto il desiderio e l'amore dei genitori, e non la sola vitalità biologica, ad attri-

buire valore e preziosità a quel grumo di cellule, che è il feto al primo stadio di vita. Vuol dire anche portare a parola la difficoltà concreta, lo smarrimento e l'angoscia, che sin dall'inizio o nel seguito hanno fatto sentire indesiderata quella gravidanza. Comporta infine accogliere la travagliata elaborazione, con cui la coppia cerca di mediare tra la propria accettazione del nascituro e la previsione dei futuri impegni, delle energie e delle mediazioni, che quotidianamente dovranno essere messi in campo.

Tali interrogativi si fanno estremamente acuti nel caso di feti o di neonati, segnati da malformazioni così gravi (sindrome di Down grave, spina bifida, anencefalia), da far dubitare che possano mai condurre un minimo di vita umana. È evidente che qui la percezione della donna, della coppia e dei professionisti, che l'assistono, è sottoposta a una progressione di drammaticità molto forte: se infatti procedere all'aborto nei primi mesi della gravidanza è già di per sé sconvolgente, appare ancor più destabilizzante per la coscienza umana prendere decisioni in merito alla vita di un neonato. Non solo, ma in questi casi estremi il conflitto tra il rispetto della "sacralità" della vita e la considerazione della "qualità" della vita possibile si fa radicale e si rivela in tutta la sua evidenza. Esso si interseca con il problema di sapere che cosa si intenda esattamente per "vita umana" e da quando in poi sia lecito attribuire a una vita incipiente la qualifica di "persona". A questo proposito, se il riferimento all'etica della sacralità della vita può basarsi su un insieme di principi abbastanza solidi, non altrettanto avviene per quanto concerne il criterio della qualità della vita. Non abbiamo qui un metro oggettivo, ma una misura morale e relazionale, e la stessa nozione di "vita umana" e di "persona" possiede un'oscillazione talmente ampia, che va dall'immagine dell'autocoscienza fino ai profili più semplici e più bassi.

Il dibattito sullo statuto ontologico dell'embrione umano e del feto è contrassegnato da posizioni contrapposte. Tra chi, partendo dal criterio dell'autocoscienza, nega che un embrione possa essere considerato persona, e chi credendo alla presenza dell'anima spirituale, attribuisce il carattere di persona alla vita umana sin dal concepimento, corre una logica del "tutto o nulla", che non porta da nessuna parte. È invece necessario uscire da questo "aut-aut", esclusivo e logorante, riconoscendo

che la vita è un “continuum” e che la formazione della persona, in corrispondenza con lo sviluppo neurologico del feto, è graduale e si muove in continua e lenta progressione dalla vita anonima dell’organismo a quella personalizzata dell’individuo. In questa direzione, la vita umana merita sempre rispetto, ma in termini relativi alla crescita, non assoluti, come sarebbe nel caso in cui il feto fosse persona sin dall’inizio e fosse quindi, sin dall’inizio, titolare di diritti inalienabili. Si tratta di una situazione molto difficile, soprattutto quando ci si pone di fronte al dilemma se far nascere una vita oppure no. Ma anche qualora ritenessimo che alcune vite non siano degne di essere vissute – per la sofferenza, il dolore e il disagio che arrecherebbero a chi le vive – occorre sempre distinguere tra la responsabilità, che ci assumiamo nei confronti di quelle vite, e la tentazione di tradurre quella responsabilità in un giudizio morale sul valore oggettivo della vita delle persone. Partecipare empaticamente delle sofferenze di una persona, anche con l’immaginazione, se non è ancora nata, va nella direzione opposta rispetto al giudicare del valore della sua vita.

L'eutanasia e il “diritto” di vivere e di morire

Nella nostra società, l’immagine della malattia e quella della morte sono esorcizzate e tendono sempre più a scomparire dal dialogo della vita umana. Esse sembrano ormai di esclusiva competenza della medicina. Si sono trasformate in patologie, che devono essere affrontate sul piano tecnico-scientifico e tramite l’intervento medico. Non pare esserci altro spazio e altro discorso se non la funzionalità delle cure impiegate per debellarle. E se queste non funzionano, prevale un silenzio imbarazzato e reticente. Che immagini umane possiamo chiamare in causa? Che significato attribuire a una morte che è sempre più tecnologica e impersonale? Perché la morte fatica così tanto a entrare nel circuito dell’amicizia, dell’amore e acquistare un volto sereno? Perché bisogna morire solo per cause organiche sotto l’unica giurisdizione della scienza medica? La morte è un evento che riguarda solo il mio organismo, oppure riguarda la mia vita, che non è fatta solo di organi fisici, ma soprattutto di vissuti, di amori, di amicizie, di stili, di rispetto di sé? A ben vedere, il problema dell’eutanasia è tutto qui.

Se la morte non riguarda solo il mio organismo, ma tutto me stesso, la morte mi costringe a chiarire il significato che io do all'esistenza, e a chiarirmelo proprio io. È allora legittimo che, nella misura del possibile, io desideri di evitare che le condizioni in cui sono costretto a morire, contraddicano l'immagine che ho di me stesso e secondo la quale ho vissuto. E se è giusto evitare l'orrore di una morte atroce, ho soprattutto il diritto di restare padrone della mia morte. Nessuno può stabilire per me se io debba vivere e come. In che cosa, infatti, consista la "qualità" della vita, e in particolare della mia vita, non deriva da un a-priori, ma è e deve restare una mia scelta soggettiva. Questo è almeno il sentire che si va diffondendo e che contesta l'onnipotenza della scienza medica. Proprio nel caso dell'eutanasia, il criterio dell'intangibilità o della "sacralità" della vita umana viene sempre più messo in discussione da un criterio della qualità della vita, che coincide con il rapporto che ogni individuo ha il diritto di avere con il proprio vivere e il proprio morire.

Il dibattito bioetico si fa particolarmente complesso nel caso di persone in coma irreversibile o in stato vegetativo permanente, per le quali si impone la necessità di stabilire se esistono ancora o se il corpo disteso sul letto, pur vivo e caldo, non sia il simulacro di un'esistenza ormai finita o, tutt'al più, il ricettacolo di organi funzionanti. È evidente che questa problematica, preoccupata di sapere quando un essere umano cessa di essere "persona", è speculare a quella che poco fa abbiamo toccato relativamente allo statuto ontologico dell'embrione, a proposito del quale ci siamo chiesti quando incomincia a essere "persona". E anche su tale questione la regola, in gran parte adottata, deriva dal funzionamento cerebrale. La legge italiana (578/1993) ha assunto la linea della "morte cerebrale", vale a dire dell'intero cervello (corteccia e tronco cerebrale), con conseguente cessazione delle funzioni vitali. Il che non corrisponde alla situazione di chi è in coma irreversibile, perché in tal caso le funzioni vegetative continuano. E queste nulla hanno a che fare con la coscienza, l'emotività, la capacità espressiva, relazionale e intellettuale di una persona. Ancor meno con il carattere e con l'identità di "quella" particolare persona, che noi amiamo.

È questa vita vegetativa, che dobbiamo considerare vita

umana e chi ne è detentore “persona umana” a tutti gli effetti, oppure no? Purtroppo, non abbiamo certezze a questo riguardo. È chiaro che se definissimo il concetto di persona con la coscienza e scegliessimo la linea della “morte corticale”, dovremmo individuare la morte non già nella cessazione delle funzioni vitali del corpo, ma nella fine dell’identità cosciente. Un criterio che sembra troppo riduttivo, pericoloso e persino discriminatorio. Esso rischia di assimilare la vita psichica alla coscienza. Il che non è del tutto vero. Esistono, infatti, situazioni in cui la formazione della vita psichica o il suo progressivo degrado sono gradualità (come in alcune malattie neurologiche), in cui l’integrazione dell’io è oscillante e temporanea (come in alcune malattie mentali) o in cui semplicemente le capacità cognitive sono più elementari (come nei casi di handicap mentale). Probabilmente, in questo, come negli altri dilemmi della bioetica, che abbiamo analizzato, dobbiamo riconoscere che manchiamo della confortante tranquillità di riferirci a criteri assoluti per dirimere le questioni e che, di fronte a vicende di estrema sofferenza e degrado, non possiamo esimerci dallo “sporcarci le mani”.

L’eutanasia, non solo quella passiva, ma soprattutto quella attiva, è una grande sfida per la coscienza umana. E forse, prima o insieme con l’esigenza di giungere a scelte concrete di tipo legislativo, è il caso di lavorare, specialmente in Italia, per un cambio di mentalità rispetto alla situazione dei malati gravi e terminali. Prima di tutto, è importante valorizzare il rapporto medico-paziente, che non può essere sostitutivo di quello con le persone care, ma non può neanche essere demandato ai protocolli neutri dell’organizzazione sanitaria. Di fronte a situazioni irreversibili occorre saper adottare una linea di rifiuto dell’accanimento terapeutico e, nel contempo, mettere in azione le cure palliative (farmaci e strutture adeguate), che possano arginare il dolore. Oltre a ciò, è necessario rispettare l’autonomia del paziente. E questo implica, primariamente, seguire una regola che tenda a informare il paziente in merito alla prognosi, anche se questa è infausta. Non di rado i pazienti vogliono sapere della propria sorte, perché solo così possono elaborare l’angoscia, affrontare i rimpianti o i rimorsi di un’intera vita, perdonare e farsi perdonare. Ma, soprattutto, possono non mo-

rire da soli, irretiti in una serie di complicità familiari, che si ispessiscono fino a originare una “congiura del silenzio”, in cui a tutti è data la consegna di non far trapelare la verità; e il malato, che tale verità intuisce da mille segnali ma che non può verificare, resta solo con un dolore muto, cui è negata la condivisione. Dell'autonomia, poi, fa certamente parte anche la possibilità di veder interrotto il trattamento attraverso un testamento biologico, se e quando non si è più in grado di chiederlo direttamente.

Conclusione

La prospettiva del “meticciano” e del nomadismo

Nel considerare sia le questioni relative alla vita della coppia, della famiglia e della comunità sia i problemi concernenti le varie vicissitudini del corpo umano, di cui si occupa la bioetica, ci siamo resi conto che non possiamo più fare riferimento, nella società globalizzata, a orizzonti di senso stabili e universali, ma che ci troviamo di fronte a interrogativi, ipotesi, soluzioni discusse, necessariamente concordate e precarie. I panorami culturali non sono più univoci e omogenei, ma sono frastagliati, contraddittori, ricchi di fermenti, ma inquietanti, destinati a non offrire più una solida base di appoggio alle scelte individuali. Quello che avviene nel nostro modo di pensare e di orientarci nell'esistenza, non è molto diverso da quello che possiamo constatare nell'ambito della nostra vita sociale: le razze si mescolano, le fogge e gli abbigliamenti sono multicolori, le abitudini si differenziano. È difficile individuare terreni comuni di intesa, ma non possiamo esimerci dal cercarli, se vogliamo vivere insieme. Siamo segnati dai contrasti, ma siamo imprescindibilmente chiamati, direi costretti, alla condivisione.

Questo stato di permanente insicurezza e di precarietà può, certo, generare sentimenti di paura e alimentare atteggiamenti di chiusura. Ma questa reazione, pur comprensibile e diffusa nei comportamenti delle persone e della collettività, è atteggiamento di retroguardia e di corto respiro. Esprime la nostalgia per quei contesti rassicuranti e collaudati, che erano propri della “prossimità” e che ci permettevano non solo di riconoscerci

in una comunità circoscritta, ma anche di parlare un linguaggio e un pensiero comuni. Ora, invece, i linguaggi sono molteplici e diversificati e non possiamo aspirare, almeno nell'immediato ma forse anche per il futuro, a sintesi unificanti. La linea che ci si impone, è quella del "meticcio" e della ibridazione, sia per quanto riguarda le razze, sia per quel che concerne le regole della convivenza e gli stessi orizzonti di senso, che dovranno basarsi su una continua ricerca, su soluzioni ibride, provvisorie e sempre rivedibili. Come non esiste la "razza pura", sogno o incubo di passati regimi, bandiera anacronistica di politiche "apartheid", così non esistono il sistema di pensiero omogeneo o il modello di vita omogeneo, entro i quali interpretare e organizzare tutta la realtà. Siamo come i viandanti che nel loro continuo cammino, si devono accontentare di una sosta, per poi riprendere la strada, di misure temporanee, per poi rimettersi alla ricerca, di conquiste non definitive, ma pure importanti per orientarsi nel viaggio. Non abbiamo un territorio stabile, ma ce lo creiamo di volta in volta nel confronto con gli altri.

"Gli anni che stiamo vivendo hanno visto la globalizzazione del mondo e insieme hanno accennato a quel processo migratorio che confonderà i confini dei territori su cui si orientava la nostra geografia. Usi e costumi si contaminano e, se 'etica' vuol dire 'costume', è possibile ipotizzare la fine delle nostre etiche, fondate sulla nozione di proprietà, territorio e confine, a favore di un'etica che, dissolvendo recinti e certezze, va configurandosi come etica del viandante che si appella all'esperienza e all'uso il più possibile esteso e condiviso della ragione. Se appena la storia accelera i processi di recente avviati, che sono nel segno della 'deteritorializzazione', assisteremo alla nascita di un uomo nuovo, sempre più costretto a fare appello ai valori che trascendono la garanzia finora offerta dalla tradizione, dalla religione, dall'etnia, dal colore della pelle. Il prossimo, sempre meno specchio di me e sempre più 'altro', obbligherà tutti a fare i conti con la differenza, come un giorno ormai lontano nel tempo, siamo stati costretti a farli con il territorio e la proprietà. La diversità sarà il terreno su cui far crescere le decisioni etiche, mentre le leggi del territorio si attorciglieranno come i rami secchi di un albero inaridito. Fine dell'uomo come lo abbiamo conosciuto sotto il rivestimento della proprietà, del con-

fine e della legge, e nascita dell'uomo più difficile da collocare, perché viandante inarrestabile, in uno spazio che non è garantito neppure dall'aristotelico 'cielo delle stelle fisse', perché anche questo cielo è tramontato per noi" (Umberto Galimberti).

Bibliografia

- AA.VV., *Globalizzazione e diritti futuri*, Manifestolibri, Roma, 2004
- AA.VV., *Il desiderio e l'identità maschile e femminile. Un percorso di ricerca*, Franco Angeli, Milano, 2004
- Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 2004
- Agamben G., *L'aperto*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002
- Bauman Z., *Amore liquido*, Laterza, Roma-Bari, 2004
- Bauman Z., *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2006
- Benjamin J., *Legami d'amore*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1991
- Borgna P., *Sociologia del corpo*, Laterza, Roma-Bari, 2005
- Colombo A., Sciortino G. (a cura di), *Stranieri in Italia*, Il Mulino, Bologna, 2002
- Duden B., *I geni in testa e il feto nel grembo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006
- Esposito R., *Bios*, Einaudi, Torino, 2004
- Fornero G., *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Bruno Mondadori, Milano, 2005
- Foucault M., *Storia della sessualità*, I. II. III, Feltrinelli, Milano, 1978-1985
- Fumagalli V., *Paesaggi della paura. Vita e natura nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna, 1994
- Galimberti U., *Il corpo*, Feltrinelli, Milano, 1983
- Galimberti U., *La terra senza il male*, Feltrinelli, Milano, 1984
- Galimberti U., *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano, 1987
- Galimberti U., *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano, 1999
- Kristeva J., *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli, Milano, 1990
- Le Goff J., *Il corpo nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 2005
- Lerner G., *Tu sei un bastardo*, Feltrinelli, Milano, 2005
- Lévinas E., *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book, Milano, 1996
- Mancini E., Morelli A., *Le frontiere della bioetica*, Giunti, Firenze-Milano, 2004
- Nancy J.-L., *Corpus*, Cronopio, Napoli, 2001
- Nancy J.-L., *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino, 2001
- Piana G., *Bioetica. Alla ricerca di nuovi modelli*, Garzanti, Milano, 2002
- Pietropolli Charmet G., *I nuovi adolescenti*, Cortina, Milano 2000

Rella F., *Ai confini del corpo*, Feltrinelli, Milano, 2000
Rivera A., *La guerra dei simboli*, Dedalo, Bari, 2005
Rodotà S., *La vita e le regole*, Feltrinelli, Milano, 2006
Rusconi G. E., *Come se Dio non ci fosse*, Einaudi, Torino, 2000
Sen A., *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari, 2006
Singer P., *Ripensare la vita*, Il Saggiatore, Milano, 1996
Vegetti Finzi S., *Il bambino della notte*, Mondadori, Milano, 1990
Vegetti Finzi S., *Volere un figlio*, Mondadori, Milano, 1997
Zoja L., *Il gesto di Ettore*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000