

Il figlicidio.

Fenomenologia della vita emozionale tra riconoscimento e disconoscimento

LAURA ZIMMARI¹

La riflessione sul fenomeno del figlicidio impone di doversi interrogare sulla motivazione di tale azione, frutto di una situazione al limite dell'irrazionalismo morale, dove l'etica della responsabilità è dapprima adombrata e successivamente negata dall'atto che separa l'io dal tu e si rifugia in un'etica senza ontologia.

Naturalmente è la riflessione sulla persona, come *res filosofica*, il campo e l'oggetto della nostra indagine che conduce ad interrogarsi sulla natura teoretica e sulle tematiche gnoseologiche che la investono nella sua globalità. Ciò comporta indagare oltre la motivazione dell'azione, l'ethos morale, la finitudine, la colpa, il conflitto, l'agire intenzionale, e sul piano interrelazionale, la capacità di accedere all'altro attraverso l'empatia.

A questo proposito nella madre figlicida l'esclusione del rapporto dialogico acuisce una totale opposizione all'oggetto-soggetto del proprio interesse che è percepito come causa della propria finitudine e impedimento alla libertà individuale.

In questo porsi-contro l'agire responsabile si svuota dell'etica della responsabilità, vi è un regresso dell'unipatia, così che la *conceptio* assume un valore negativo, l'io acquista un comportamento cinico tanto che «*il sistema interiore dell'istinto (incontra) l'esteriorità come ostacolo del tutto inammissibile che fa rovesciare il sistema nella morte [...] la morte sarebbe una trascendenza radicale*»² e la sua generazione implica la volontà, anche di natura affettiva, perciò l'io, che «*dipende dalla*

¹ Università di Lecce.

² E. Levinas, G. Marcel, P. Ricoeur, *Il pensiero dell'altro*, trad.it.di M.Pastrello, Ed.Lavoro, Roma, 1999, p.42.

sua vita»³, esercita la sua opera di disconoscimento e si dissolve nell'atto compiuto. Ne consegue che l'intenzionalità dell'atto affettivo è un compiacersi-contro, «*un'esegesi del non senso o insensato*»⁴ che induce allo squilibrio, alla fragilità affettiva e all'odio. L'io si carica della corrispondenza tra l'io-amore per sé, l'io-amore per l'altro e nello stesso tempo di io-odio per il tu, così che identifica l'agire verso l'altro con uno squilibrio emozionale che «*sprofonda in un'indicibile oscurità*»⁵.

Ora se l'atto d'amore trova nella relazione di alterità la sua esistenza, esso non può che avere origine e aderenza al valore-altro che è proprio del valore della persona. La scelta del procreare ha in sé un valore universale che è relativo alla vita e risponde di un'intenzionalità fondata su un agire morale, che nel movimento di volontà, obiettivizza l'alto valore dell'agire inerente al significato che ogni essere dà all'esistenza. Diversamente, dovremmo supporre che il tutto è legato al solo atto istintivo e ciò svuoterebbe di significato la stessa esistenza; l'essere mancherebbe della propria origine e della fondazione della persona.

L'atto procreativo richiamerebbe un'etica materiale dei valori dove la coscienza non vive la specificità dell'intenzione ma è prigioniera del relativismo morale. Ciò determina anche l'assenza di un'etica della vita emozionale fondata sull'agire morale, dato che lo stesso sentimento è privo del supporto della volontà, che è movimento verso, ma s'identifica nel vivere per vivere. Prevale l'istinto del corpo e viene reso impotente lo spirito al quale è tolta la forza e l'energia. L'atto d'amore è vissuto come scelta unidirezionale che si perfeziona totalizzando sull'oggetto dell'amore la falsa idea che l'esistere del figlio abbia valore solo se profondamente connesso all'onnipotenza materna. La nascita, dunque, diviene dominio possessivo, appartenenza totalizzante e onnipotenza che fa della maternità un'esperienza di vita che si esprime nella materialità istintiva e nell'esistenza della madre che genera una dimensione interiore la quale porta ad escludere l'affettività per cui «*gli atti [della madre] [...] sono resi impotenti, irresponsabili*».⁶

³ Id., p.56.

⁴ P. Ricoeur, *La persona*, trad.it.di I.Bartoletti, Ed. Morcelliana, Brescia, 1990, p.171.

⁵ Id., p.167.

⁶ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, trad.it.di M.Girardet, Ed. Il Mulino, Bologna, 1960, p.477.

Il figlio diviene presenza ingombrante che limita la libertà e obbliga la madre al riconoscimento del neonato, la condiziona e le impone l'obbligo della responsabilità al di là dell'affettività.

Il neonato reclama per sé una responsabilità di tipo ambientale in quanto egli «*unisce in sé il potere autolegittimantesi del già esserci e l'impotenza esigente del non-essere-ancora, l'incondizionato essere fine-a-se-stesso di ogni creatura vivente e il dover-divenire delle relative facoltà di adeguarsi a quel fine*»⁷.

In quest'ottica, l'obbligazione al riconoscimento dell'altro è vissuta dalla madre figlicida come «*limite della facoltà di agire*»⁸.

Sullo sfondo rimane un desiderio di felicità per le scelte inesprese, che è sentito come colpa. Il figlio diviene, nell'immaginario materno, impedimento assoluto e inibente della libertà e della sua autonomia.

Il potere del figlio sta nell'adesione totale della madre all'esserci già e ciò comporta un dover fare per protrarre la vita.

Il rapporto connesso alla progenie è autonomo e l'assistenza altruistica sembra «*non (necessitare) di alcuna deduzione da un principio ma ci viene potentemente inculcata dalla natura*»⁹; all'atto della procreazione scaturisce un'obbligazione di responsabilità verso l'esserci del figlio che implica un dovere verso l'esserci dell'umanità futura (persino indipendentemente dal fatto che essa includa nostri discendenti). «*Nella morale tradizionale esiste un caso [...] di un'elementare non-reciproca responsabilità e obbligazione che viene riconosciuta e praticata spontaneamente: quella nei confronti dei figli che sono stati generati e che senza la continuazione della procreazione nelle cure e nell'assistenza morirebbero*»¹⁰.

Tutto questo comporta un'incondizionata obbligatorietà di tale esistenza che lega la madre indissolubilmente ad un dover fare fondato sul dovere e non sulla scelta. Il dover fare, se non supportato dall'etica dell'intenzione e dall'etica della responsabilità, può generare il figlicidio

⁷ H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it. di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino, 1990, p.166.

⁸ E. Levinas, G. Marcel, P. Ricoeur, *Il pensiero dell'altro*, cit., p.27.

⁹ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p.49.

¹⁰ Id., p.50.

dato che viene escluso il valore della scelta intenzionale per il perseguimento e l'affermazione della vita in se stessa.

Va sottolineato che nella società odierna l'essere in sé è costretto a vivere la propria dimensione nell'opacità di un "esserci" dominato da una comunità impersonale. L'apparire ha occupato il posto della ricerca della pienezza della vita personale e la coscienza e i valori sono messi in discussione da tutte quelle forme di disgregazione sociale che rendono opaca la dimensione dell'esserci, tanto che, nell'esistere odierno la coscienza è immersa in quella zona di penombra che, di fatto, limita la concezione positiva della vita e rende l'agire votato al fallimento.

Il malessere odierno è malessere ontologico. Ne deriva che l'ambiguità dell'essere, che presenta se stesso senza alternative, finisce per adeguarsi acriticamente a quest'esistenza che dà il senso del nulla e della limitatezza.

La persona «*ignora il mondo esteriore, non per ignoranza che confina con la coscienza, ma per un'ignoranza assoluta, per assenza di pensiero*».¹¹ Il nulla annulla la ricerca dei valori positivi, l'agire sfugge ad ogni riflessione, conseguentemente l'etica, che appartiene a quella zona interiore, nel frastuono assordante del mondo contemporaneo, difficilmente può essere avvertita dall'essere persona. La procreazione dà significato all'esistenza e non può essere relegata ad un agire istintivo che svuoterebbe il significato della vita. L'atto procreativo è un'azione con valore morale perché è espressione di un io-persona ed un io-spirituale che va al di là della sfera della natura. La specificità dell'intenzione e del movimento della volontà tesa al valore, anche se si configura in uno spazio materiale, riveste un'etica nella scelta del procreare, poiché questa ha in sé un valore universale che è relativo alla vita.

Nella madre figlicida la tensione ed i conflitti rivolti ai valori vitali contro l'io-altrui produce un movimento di volontà che esclude la coscienza e, nel desiderio totalizzante o nel rifiuto dell'altro, si manifesta nella forma di «*egoismo ampliato*»¹².

Il dominio possessivo diviene causa dell'agire irrazionale il quale

¹¹ E. Levinas, G. Marcel, P. Ricoeur, cit., p.40.

¹² M. Scheler, *Amore e odio*, trad. it. di A. Zhok, Ed. TascoVarese, 1993, p.136.

contamina l'essere proprio dell'uomo. Il figlio «*rimane un corpo estraneo nell'eidetica dell'uomo*»¹³. L'atto d'amore, che è portatore del valore etico bene, subisce l'indifferenza della coscienza e ciò impedisce quell'atto cognitivo che riconosce e scopre nella persona l'oggetto d'amore e la forza etica dell'amore stesso.

Mancando la dimensione dell'intenzionalità della coscienza la persona finisce per avvolgersi su se stessa e ciò promuove quel malessere che esilia sia la coscienza sia l'autocoscienza.

Quest'ultimo, appartenendo al vuoto interiore, nel delirio dell'azione figlicida viene ad esprimersi nell'inautenticità della vita, carica di angoscia, dove l'intimità della coscienza è lacerata.

Trasgredendo la legge morale, la madre dà senso al proprio dramma esistenziale. Può dunque risolversi il tutto nell'agire solo in funzione di se stessi? Ha senso oggi indagare la dimensione interiore? L'esistenza ha ancora valore in sé? Non vi è dubbio che nel frastuono odierno la crisi esistenziale della madre fa sì che si percepisca come «*soggetto agente e sofferente*»¹⁴ che nega l'identità-persona del figlio e nello stesso tempo nega se stessa.

In questo negarsi taglia il cordone dialettico tra l'esserci del figlio, il suo corpo e la propria coscienza così che esclude da sé l'altro e rimane imprigionata in un agire irresponsabile, «*privo della capacità di rispondere di qualcosa*»¹⁵. Solo tenendo presente l'essenza della persona nella vita di co-amore e di esperienza inter-emozionale, si può giungere alla ricerca fenomenologica dell'alterità e quindi alla comprensione della comunicazione emozionale che nella madre si manifesta come istintualità ma anche, e soprattutto, come presa di coscienza dell'affettività positiva. L'amore è agire morale che sopravvive al frutto del concepimento e lo trascende in quanto gli riconosce valore. L'amore materno, dunque, è il dono di se stessi verso l'io-altrui con il quale s'instaura un con-vivere, una unipatia speciale nell'assoluta comprensione dell'io soggetto e oggetto del proprio darsi. La persona nell'atto d'amore, oltre a riconoscere

¹³ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p.13.

¹⁴ P. Ricoeur, *La persona*, cit., p.57.

¹⁵ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p.118.

il valore dell'esistenza del figlio, è portatrice del bene e, trascendendo l'oggetto stesso dell'amore, attraverso la coscienza comprende il figlio come «*essere più che la [sua] vita*»¹⁶.

Questa comprensione comporta un ripiegamento o movimento di riflessione della coscienza in grado di scavare nei meandri della propria interiorità per comprendere il senso del vivere e l'essenza dei valori sovravitali che sono legati alla procreazione.

Questo ripiegarsi individua nell'alterità l'esistenza-valore dell'altro e attraverso l'affettività ne promuove l'incontro. Ne consegue che la riflessione agisce sulla coscienza formulando l'immagine che l'esistere, oltre ad essere per sé, è proiettato all'essere per il tu.

Si forma l'autoconsapevolezza che il figlio è incarnazione del proprio io, appartenenza e alterità al di fuori di sé al quale, quale persona, si riconoscono radici ontologiche, assiologiche e relazionali. Nella madre figlicida prevale invece «*il sentimento di differenza [che lascia] l'alterità al di fuori di sé*»¹⁷ e negando la dimensione relazionale si esalta la propria individualità nell'esserci per sé, in altre parole, si richiama sul sé la totalità dell'esperienza umana: il figlio è percepito come reciprocità-rivale che limita lo spazio vitale e inconsapevolmente rivela alla madre la finitezza del vivere in quanto il suo esistere, come vita appena iniziata, evidenzia la finitezza del vivere materno. Si tratta di una presa di coscienza della finitezza dell'uomo che nella madre causa paura e sofferenza determinando un confronto-scontro con il sé esistente destinato a morire e il tu del figlio, invece, di contro che è origine di una nuova esistenza.

È come se il figlio fosse la condizione del decadimento e della finitezza della madre e non invece «*la presenza che si oppone all'annientamento di se medesima*»¹⁸.

L'opposizione all'alterità nasce dunque dal conflitto tra l'esigenza di

¹⁶ E. Mounier, *Revolution personaliste et communautaire*, Ed. Comunità, Milano, 1995, p.81.

¹⁷ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté I: le volontarie et l'involontaire*, Paris 1963, p.234.

¹⁸ R. Rocco, *Dalla responsabilità alla complessità. L'etica del futuro nell'età della tecnica*, Ed. Capone, Lecce, 2002

coltivare il sé persona e la precarietà che conduce alla fragilità di una sorta di considerazione che l'È del neonato è il non-essere della madre. Questa sofferenza, di fronte all'essere e all'esistere, nella consapevolezza di un vivere finito, non dà all'«uomo [madre] la Gioia del sì nella tristezza del finito»¹⁹ ma la espone allo sconforto tanto da proiettare sul figlio la propria debolezza. È come se la madre, posta di fronte al sé finito, comprenda che il figlio sia causa e immagine della propria finitezza, che si evidenzia quale esistenza che già decade, mentre al figlio è attribuita tutta la potenzialità dell'esistenza come vita di permanenza dell'umanità futura.

La precarietà e la riflessione sulla nascita e la morte compongono la tristezza del finito così che l'uomo soffre una tensione e accende un conflitto tra il sé esistente e il sé destinato a morire. Questo vissuto, se nella maggior parte delle situazioni, al termine di una dialettica concreta si risolve con la presa d'atto della fallibilità e limitatezza, altre volte determina un confronto-scontro che rende l'uomo costruttore di simboli idolatrici che lo illudono in una sorta di pseudo-infinitezza.

La coscienza viene a trovarsi in una dimensione simbolica che la fenomenologia della fallibilità ha concepito come *iato tra valido e non valido*: tra simbolica del bene e del male.

La limitatezza e finitezza vissuta dalla madre portano ad una condizione di decadimento e deviazione che discende dall'incapacità di cogliere, attraverso il movimento della coscienza, quei valori che sono connessi alla vita o meglio all'affermazione di essa.

L'azione motrice della coscienza, che per identificare i valori opera una mediazione tra «*l'Esprit et les choses sensibles*»²⁰, nella madre figlicida subisce uno squilibrio che provoca quel movimento di rottura capace di offuscare i valori che sono connessi all'agire etico e fa emergere le tensioni istintuali. Viene così a cadere quel sistema di certezze basate sulla conoscenza dei valori, si nega l'essenza profonda che appartiene ad ogni vita e ci si lascia guidare dal pre-giudizio. Inevitabilmente, di fronte all'immanenza della crisi della coscienza, l'io falsamente idealizzato

¹⁹ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p.235.

²⁰ Cfr. G. Madinier, *Coscienza et mouvement. Etude sur la philosophie française de Condillac a Bergson*, Ed. Nouwelarerts, 1967.

allontana ogni sentimento altruistico, in una sorta di indifferenza e si decade in quello spazio vuoto nel quale consapevolmente o inconsapevolmente la madre rinuncia ad essere tale negando il valore positivo della maternità: il concepito diventa una cosa inutile se non ingombrante.

Accade che s'interrompe quel movimento dell'amore mediante il quale la madre tende a ricercare l'oggetto dell'amore che è l'essere stesso dell'amore. La caratteristica dell'oggetto dell'amore, che è rappresentato «*dal movimento nella direzione dell'essere superiore del valore*»²¹ nel quale si ripone una determinazione ideale, subisce il movimento inverso che porta all'odio, quindi all'esclusione del tu.

I caratteri di quest'atto sono espressione di un comportamento che «*si verifica in modo esclusivo*»²², all'amore è sostituito il deprezzamento dell'altro sia nella sfera empirica che in quella spirituale. L'odio accentua sul figlio tutti gli istinti malvagi che causano quel movimento nella direzione dell'attuazione del figlicidio. Di fronte a quest'atto contrario alla vita, si erge tutto il peso della colpa che è «*il momento ontologico*»²³ mentre solo più tardi si è incalzati dal movimento di colpevolezza che è «*il momento soggettivo della colpa. [...] la colpa non sarà mai altro che il castigo stesso anticipato, interiorizzato, e che più pesa sulla coscienza*»²⁴; inoltre, logorando quest'ultima, mostra il fallimento della persona che, trasgredendo i valori etici, si spoglia dell'identità profonda dell'etica.

La madre figlicida allontana da sé il peso specifico dei valori rimanendone indifferente e modellando la propria dimensione interiore sulla passione dell'istinto; sorda al dialogo interiore, rinuncia a sviluppare quell'equilibrio armonico che realizza il sé e coglie l'essenza profonda dei valori. La coscienza è sacrificata dall'elaborazione di un pensiero che fonda se stesso nella compiacenza del proprio esistere in un monologo d'autopossesso che disconosce il figlio. Il predominio del sé limita l'esigenza di relazionalità e d'amore, afferma un'identità individuale che

²¹ M. Scheler, *Essenza e forma della simpatia*, trad.it.di L. Pusci, Città Nuova, Roma, 1980, p.240.

²² Id., p.253.

²³ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p.354.

²⁴ Id., p.355.

si esaurisce nel proprio essere per cui subordina la persona secondo un proprio fine. Negando «*l'apertura relazionale, [quindi] un'ontologia relazionale*»²⁵ determina un interesse egoistico causa di conflitti che, nel disordine morale, rendono la madre insensibile e capace di varcare la soglia dell'etica nell'illusione di ritrovarsi quale persona. La preoccupazione dell'autoaffermazione si combina così con la negazione dei valori morali, in quanto alla coscienza le è stato impedito di compiere l'atto di riflessione per individuare i valori positivi e, in questo caos che determina il disconoscimento dell'etica, si concreta la violenza verso l'altro e verso se stesso.

La realtà materiale, nel disordine morale, fa sì che la madre non colga, attraverso l'atto d'amore il valore della persona, della sua esistenza, allontanandola dall'agire etico. Vi è l'affermazione dell'io che s'inebria «*dei piaceri dell'avere che sono quelli della persona autonoma ma senza arricchirsi nell'essere*»²⁶.

Ma com'è possibile che una madre possa disconoscere il figlio? Quali meccanismi operano in modo tale da adombrare il sentimento di comunione che è proprio della maternità? Quale degenerazione e quale offuscamento della coscienza può indurre alla negazione della vita? L'attenzione verso il sé viene a trovarsi in opposizione con il riconoscimento del figlio giacché a quest'ultimo non è attribuito alcun valore né per quello che rappresenta nell'immediatezza né per le potenzialità dell'esistenza come vita di permanenza dell'umanità futura e ciò comporta un'interpretazione autoreferente che legittima la scelta dell'atto in sé come se il figlio fosse l'oggetto di cui si può liberamente disporre. La possibilità di scegliere tra la vita e la morte che la madre avoca a sé «*riguarda il problema del dover essere ontologico dell'uomo che riconduce necessariamente alla questione se debba esistere qualcosa anziché nulla, [ma anche] la questione del perché [ella] lo abbia [generato]*»²⁷.

²⁵ F. Bellino, *Persona e ragionevolezza dopo Mounier*, Ed. Levante, Bari, 2001, p. 123.

²⁶ Cfr. E. Mounier, *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, in *Oeuvres*, Tomo I, Paris, 1991, pp.423-424.

²⁷ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp.59-60.

Poiché il percorso di riflessione della coscienza si trova a dover subire la contraddittorietà tra ciò che è ritenuto il proprio bene e la natura del compito del dover essere madre «*la vigilanza morale [è tratta in inganno], la coscienza spende le sue energie in una singolare lotta con ciascuna di esse*»²⁸ e il tutto si risolve nel caos della coscienza che «*si fa carnefice di se stessa*»²⁹.

La madre figlicida esalta il disconoscimento per sfuggire al dover essere e all'essere, rifugiandosi in una sorta di giustificazione che risolve il tutto nella pretesa del possesso della vita e della morte del figlio. Paradossalmente le radici egoistiche del possesso producono un compiacersi che nega la reciprocità. La madre si sottrae principalmente alla coscienza del sé che tende a relazionarsi con il tu e alla responsabilità di un agire orientato verso il diritto alla vita riconosciuto come valore etico. «*Se noi non fossimo, quanto meno per predisposizione, emotivamente ricettivi nei confronti del richiamo del dovere, persino la dimostrazione più cogente del suo diritto, alla quale la ragione non può sfuggire, sarebbe impotente a rendere ciò che è dimostrato una forza motivante*»³⁰.

Nella madre il sentire emotivo «*rende il cuore permeabile al dovere*»³¹, ma se ciò è un «*compiere un dovere senza affetto*»³² emerge l'assoluta negazione della vita in quanto il sentimento, che dovrebbe operare un'opera di mediazione tra la coscienza e la ragione, viene ad essere minacciato e offuscato dal peso dell'obbligazione della responsabilità.

Ora se «*l'immanente dover essere del lattante*»³³ non è «*una scelta di ciò che sta a cuore*»³⁴ ma una responsabilità obbligata sentita come limitazione della libertà, se quest'ultima non è supportata dal sentimento e dalla morale, conduce a dover sentire il figlio come minaccia, per cui, per sfuggire ad esso, non vi è altra via che la sua soppressione. L'agire

²⁸ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p.402.

²⁹ Id., p.403.

³⁰ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p.109.

³¹ Id., p.132.

³² Id., p.132.

³³ Id., p.167.

³⁴ Id., p.132.

sfugge al sentimento e alla ragione e si rifugia nell'indeterminatezza di un dover essere derivante dalla negazione dei principi etici. Si fugge dal riconoscimento del valore vita e dalla responsabilità del dover fare che include inequivocabilmente l'aspetto della scelta del sì alla vita.

Bibliografia

- Bellino F., *Persona e ragionevolezza dopo Mounier*, Ed. Levante, Bari, 2001.
- Jonas H., *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 2000.
- Levinas E., Marcel G., Ricoeur P., *Il pensiero dell'altro*, Ed. Lavoro,
- Madinier G., *Coscienza et mouvement. Etude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, Éditions Nouvelarerts, Paris, 1967.
- Mounier E., *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, in: *Oeuvres*, Tomo I, Gallimard, Paris, 1961.
- Mounier E., *Revolution personaliste et communautaire*, Comunità, Milano, 1955.
- Ricoeur P., *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970.
- Ricoeur P., *La Persona*, Morcelliana, Brescia, 1990.
- Ricoeur P., *Philosophie de la volonté I: le volontarie et l'involontaire*, Gallimard, Paris, 1991.
- Rocco R., *Dalla responsabilità alla complessità. L'etica del futuro nell'età della tecnica*, Capone, Lecce, 2002.
- Scheler M., *Amore e odio*, Tasco, Varese, 1993.
- Scheler M., *Essenza e forma della simpatia*, Città Nuova, Roma, 1980.