



anthropologica

ANNUARIO

DI STUDI
FILOSOFICI

2016

COSE O PERSONE?

SULL'ESSER FIGLI AL TEMPO
DELL'ETEROLOGA

A CURA DI
LUCA GRION

EDIZIONI MEUDON

anthropologica

*A Piero Viotto,
maritainiano
appassionato
e instancabile.*

| DIRETTO DA

Giovanni GRANDI e Luca GRION

| COMITATO DI DIREZIONE

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

| SEGRETERIA DI REDAZIONE

Lucia BEZZO, Stefano MENTIL, Francesca ZACCARON

| COMITATO SCIENTIFICO

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

| DIRETTORE RESPONSABILE

Andrea DESSARDO

anthropologica
ANNUARIO
DI STUDI
FILOSOFICI | 2016

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

A CURA DI
LUCA GRION

EDIZIONI **M**EUDON

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

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

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

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

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

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

INDICE

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

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

DALLA PARTE DI CHI NON HA PAROLA UNA RIFLESSIONE SUL NASCERE TRA NATURA E ARTIFICIO

LUCA GRION

La pratica della fecondazione eterologa – sia che ad essa faccia ricorso una coppia eterosessuale, sia che vi faccia ricorso una coppia omosessuale – interroga in profondità le coscienze dei singoli e rende urgente una seria riflessione pubblica. La posta in gioco è altissima: ne va del senso umano del nascere, del rapporto tra desiderio e diritto, della differenza tra cose e persone¹.

Affrontare in modo esaustivo una problematica così complessa richiede di mettere in dialogo diverse competenze disciplinari: dalla riflessione etico-antropologica alla psicologia, dalla sociologia al diritto e financo alla teologia. Ovviamente il breve spazio di un saggio introduttivo non è il luogo nel quale svolgere puntualmente un simile compito; quello che qui proverò a offrire è piuttosto una prima mappatura del territorio che consenta poi di ordinare i diversi approfondimenti tematici presenti in questo volume.

1 | LA LOGICA DEL DESIDERIO

La delicatezza del tema richiede, innanzi tutto, di disporsi in ascolto della vita, per cogliere le domande e i bisogni che la attraversano. Esige di comprendere il desiderio di quelle coppie che decidono di ricorrere alla procreazione ar-

¹ La letteratura sull'argomento è ricca. Per una prima esplorazione del territorio si veda: J.-L. Bruges, *La fecondazione artificiale: una scelta etica?*, SEI, Torino 1991; M. Reichlin, *Le tecniche di micromanipolazione nella procreazione assistita: considerazioni morali*, in "Rassegna di Teologia", 38, 1997, pp. 49-68; S. Vegetti Finzi, *Volere un figlio. La nuova maternità fra natura e scienza*, Mondadori, Milano 1997; R. Ferrigato, *Il terzo incomodo. Critica della fecondazione eterologa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015; M. De Tilla, L. Militerni, U. Veronesi (a cura di), *Fecondazione eterologa*, Utet Giuridica, Assago 2015; L. Muraro, *L'anima del corpo. Contro l'utero in affitto*, La Scuola, Brescia 2016.

tificiale per aggirare l'impossibilità di diventare genitori attraverso la procreazione naturale. Richiede, anche, di confrontarsi con le motivazioni di coloro che avvertono come ingiusto e discriminante ogni ostacolo frapposto alla realizzazione di un simile desiderio; coloro che ritengono che ciascuno debba poter coronare i propri desideri, persuasi che quanto non può essere donato dalla natura possa, legittimamente, venir richiesto alla tecnica.

L'invito all'ascolto, però, andrebbe fatto valere anche nei confronti delle ragioni di quanti avanzano dubbi e perplessità in merito alla liceità di simili pratiche; non è raro, infatti, che a questi ultimi – specie se già genitori – venga invece obiettato che è troppo facile porre freni al desiderio altrui quando non si è avuto alcun problema a veder realizzato il proprio. Se solo coloro che sperimentano un disagio o una difficoltà avessero il diritto di esprimersi al riguardo, è chiaro che la nostra capacità di comprensione e di risoluzione dei problemi verrebbe enormemente diminuita.

Le cose, tuttavia, non sembrano assumere una piega troppo diversa se a prender parola per criticare la pratica della fecondazione eterologa sono coppie che, pur ferite dal dolore dell'infertilità, hanno optato per lo strumento dell'adozione, e lo hanno fatto nella persuasione che vi sia una differenza radicale tra “dare dei genitori ad un figlio” e “dare un figlio a dei genitori”. A tale posizione, molto spesso, si ribatte sostenendo che una scelta non esclude l'altra e che alle due opzioni dovrebbe venir riconosciuto uguale diritto di cittadinanza. Alla fin fine (e questa sembra essere la risposta con la quale si pretenderebbe di chiudere ogni ulteriore discussione) se uno, in coscienza, non reputa giusto ricorrere ad una determinata pratica non può impedire che un altro scelga diversamente; come ha ben sintetizzato Luigi Alici, «se tu non vuoi, perché devi impedire che io possa?»². Tuttavia, e lo stesso Alici lo sottolinea con efficacia, tale chiusa lascia in realtà invariati molti più problemi di quanti non sembri risolvere. Il dilagare di un “individualismo delle preferenze”, che sottopone ad una torsione libertaria il principio dell'autonomia, mina alle basi la possibilità di convenire su un comune che accomuni³.

Infine: mettersi in ascolto della vita significa, anche, trattenersi dalla tentazione di considerare un problema il desiderio di paternità/maternità in quanto tale. Se fosse così verrebbe paradossalmente posta in discussione tanto la bontà dei sentimenti di disponibilità e di accoglienza dei genitori nei confronti dei figli, quanto il bisogno di questi ultimi di sapere d'essere stati desiderati e voluti dai propri genitori. Ciò che fa problema – questa è la tesi che proverò a sostenere – non è

² L. Alici, *Il fragile e il prezioso. Bioetica in punta di piedi*, Morcelliana, Brescia, 2016, pp. 27-28.

³ *Ibidem*. Su questi temi mi permetto anche un rimando a: L. Grion, *Divisi dal bene comune*, in F. Pizzoloto, P. Costa (a cura di), *Il lato oscuro della sussidiarietà*, Giuffrè, Milano 2013, pp. 1-28.

dunque il desiderio (in sé), ma il nostro modo di rapportarci ad esso ed il costo reale, spesso non correttamente valutato, che la soddisfazione puntuale di tale desiderio può comportare. Il problema, se così posso esprimermi, è l'irrazionalità a cui il desiderio rischia d'essere abbandonato o, per usare un'immagine, l'immatùrità del desiderio che fatica a "farsi adulto", assumendosi le proprie responsabilità. Per provare a sciogliere i molti nodi che rendono ingarbugliata la riflessione sulla fecondazione eterologa credo quindi importante, innanzi tutto, soffermarci a riflettere su quella che potremmo chiamare la "logica del desiderio".

Il desiderio si struttura, essenzialmente, come una tensione al bene; come un anelito nei confronti di ciò che la coscienza intercetta come una positività di cui, auspicabilmente, poter godere. Da questo punto di vista è chiaro, che non si può mettere il desiderio – in quanto tale – sul banco degli imputati. Esso, semplicemente, ci abita, ci attraversa, ci muove sospingendoci a ricercare la nostra piena realizzazione. Ciò che possiamo (dobbiamo) chiederci è, piuttosto, se quel desiderio sia in grado di ottenere ciò che davvero potrà soddisfarlo. Non è raro, infatti, restare delusi dopo aver conseguito l'oggetto desiderato: perché quest'ultimo si è rivelato meno appagante del previsto o umanamente troppo costoso. La fruizione di un bene, infatti, può impedire il godimento di altri, più preziosi, ma può anche comportare conseguenze negative. Il ladro che insidia il patrimonio altrui è attratto da ciò che, ai suoi occhi, appare come bene desiderabile, ma è chiaro che soddisfare quel desiderio in quel modo implica un male oggettivo per la vittima. Analogamente, colui che cerca pace e sostegno nell'alcol non è in grado di valutare, al di là del sollievo momentaneo, tutto ciò che quella dipendenza riuscirà a sottrargli. Tutto questo rimanda alla necessità di una circolarità feconda tra desiderio e ragione poiché, come sa bene la riflessione filosofica fin dall'epoca classica, *logos* e *orexis* non sono soltanto le cifre costitutive della condizione umana, ma sono anche due dimensioni che solo dialogando tra loro possono condurre alla piena fioritura dell'umano⁴. Il desiderio deve quindi essere capace di dare ascolto alla ragione per poter sperare di trovare autentica soddisfazione; è la ragione, infatti, che può mostrare al desiderio ciò ch'esso, avendo occhi solo per il bene immediato, potrebbe non scorgere in modo adeguato.

Tornando al nodo della fecondazione eterologa, pur riconoscendo nel desiderio di genitorialità un tratto "fisiologico" dell'umano – in quanto non si può certo parlare di una "patologia del desiderio" in relazione alla volontà di diventare padre/madre, di dare continuità alla propria famiglia, di prendersi cura di un figlio – dovremmo chiederci se ci siano valide ragioni per porgli un freno. Perché,

⁴ Cfr. C. Vigna, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, 2 voll.

questo è il punto, potrebbe essere saggio, e umanamente opportuno, rinunciare alla soddisfazione di quel desiderio se ciò fosse necessario a proteggere un bene più grande. Essere adulti, in fondo, significa proprio questo: saper accettare la frustrazione del desiderio se questo è riconosciuto come il prezzo necessario alla tutela di qualcosa di davvero prezioso.

2 | PERSONE O COSE?

I fautori dell'eterologa sostengono che il bene conseguito con tale tecnica procreativa non presenti "effetti collaterali" tali da rendere ragionevole una frustrazione del desiderio di genitorialità.

Molto spesso la questione viene derubricata a semplice problema medico: l'infertilità è una malattia e come tale può essere curata facendo ricorso alle risorse messe a disposizione dal progresso tecno-scientifico, ivi comprese le tecniche di procreazione assistita che facciano uso di gameti esterni alla coppia. L'eterologa appare dunque come una semplice terapia in grado di porre rimedio ad un delicato problema procreativo.

Per altro verso si tende a sostenere che lo stato di salute di una coppia sia un valore che chiede d'essere messo al riparo dai rischi connessi ad una diagnosi d'infertilità; l'impossibilità di procreare può essere infatti fonte di profondo disagio e incrinare la relazione di coppia mettendola seriamente a rischio⁵. Anche da questo punto di vista la fecondazione eterologa rappresenterebbe una risorsa più che un problema, nella misura in cui offrirebbe lo strumento in grado di tutelare la serenità della coppia⁶.

Se poi spostiamo l'attenzione dai genitori al figlio, di nuovo gli aspetti positivi sembrerebbero prevalenti rispetto a quelli negativi: nascere, purché in buona salute, è infatti preferibile a non nascere affatto. Nascere amati e accolti, poi, è qualcosa di buono e sicuramente preferibile a tante situazioni "naturali" nelle quali il figlio viene al mondo senza essere stato desiderato o nelle quali si ritrova – per scelta degli adulti di riferimento o l'avversità del fato – privato di uno o entrambi

⁵. Queste sono alcune delle motivazioni che hanno portato i giudici della Corte Costituzionale a intervenire su punti essenziali della L. 40/2004.

⁶. In questa direzione sembra guardare la sentenza della Corte Costituzionale quando scrive che: «L'impossibilità di formare una famiglia con figli insieme al partner mediante il ricorso alla fecondazione di tipo eterologo può incidere negativamente, in misura anche rilevante, sulla salute della coppia». Sentenza Corte Costituzionale n. 162 del 9 aprile (10 giugno) 2014, in "Gazzetta Ufficiale", n. 26 del 18 giugno 2014.

i genitori. Ancora una volta sembrerebbe che la ragione faccia buon gioco al desiderio, confortandolo nella sua scelta.

La liceità dell'eterologa quale strumento adeguato alla soddisfazione del desiderio di genitorialità trova infine conforto e sostegno in una concezione libertaria dell'etica, secondo la quale deve essere garantito il diritto del singolo alla libertà procreativa, così come dev'essere tutelato il valore dell'autodeterminazione. Ciascuno, in coscienza, deve essere libero di orientare le proprie scelte di vita, avendo come unico limite l'uguale libertà di ciascun altro individuo. Ma è chiaro che la decisione del singolo di ricorrere alla fecondazione eterologa non lede la libertà di nessun altro "attore sociale" se si realizza grazie al contributo libero di un "donatore" e all'assistenza tecnica, ugualmente libera, del medico che offre un simile servizio. Nessun adulto consenziente vede impedita o ferita la propria libertà di autodeterminazione ma, al contrario, tale valore viene così promosso e rispettato. Il desiderio di paternità/maternità assume quindi la forma del diritto alle cure capaci di ovviare all'impossibilità di procreare, traducendosi, da ultimo, nella forma del diritto al figlio (e al figlio geneticamente sano).

Tutto bene dunque? In realtà le cose non sono così semplici e lo stesso linguaggio utilizzato per descrivere le diverse fasi della fecondazione eterologa pone in evidenza un primo aspetto assai problematico. Mi riferisco al modo in cui, ordinariamente, ci si riferisce all'oggetto della fecondazione eterologa.

Il tema del linguaggio non è secondario in questo contesto. Il modo in cui parliamo delle cose concorre alla formulazione dei nostri giudizi. Parlare dell'eterologa come di una mera terapia medica, dei genitori biologici come di semplici fornitori di materiale genetico, della vita nascente come di un prodotto di laboratorio, della selezione degli embrioni come di banale *screening* genetico, incide sulla percezione etica dei fatti. In generale, un linguaggio che parla di tecniche e di cose anziché di vita e di persone (benché quel lavoro tecnico conduca, come suo esito ultimo, alla nascita di una nuova vita) produce una sorta di "depotenziamento" della coscienza morale, rendendo accettabile l'incontro tra desiderio di paternità/maternità e tecnica della fecondazione eterologa. Compito della riflessione critica, a mio avviso, è però quello di aiutare a capire se tale assunto sia corretto e, in ogni caso, dove conduca se coerentemente sviluppato.

Torniamo quindi a riflettere sul linguaggio che, per lo più, dà parola al dibattito pubblico sull'eterologa. Come detto l'embrione prodotto *in vitro* – o, secondo alcuni, il cosiddetto pre-embrione⁷ – viene descritto come un semplice ammasso

7. In questo contesto non possiamo affrontare la delicata ma fondamentale questione relativa allo statuto ontologico dell'embrione; basti dunque un rinvio a quanto esposto, in modo a mio avviso persuasivo, da Vittorio Possenti nel suo *Il nuovo principio persona* (Armando Editore, Roma 2013, capitolo V) e da Luciano

di cellule, fabbricato grazie al concorrere del materiale biologico messo a disposizione da uno dei partner e da quello di un soggetto esterno alla coppia. In questo modo la generazione di un figlio viene descritta in analogia alla produzione di un artefatto; un processo di reificazione della vita che ricorda molto il concetto marxiano di “mercificazione”. È ancora l’uso linguistico a suggerire questa tesi: la materia prima viene ricercata con cura, conservata in “banche” (del seme o degli ovuli), scelta su cataloghi promossi attraverso efficaci campagne di marketing pubblicitario e acquistata sul mercato. Il prodotto finale, poi, per meritarsi un adeguato prezzo di vendita, deve garantire determinati standard qualitativi, poiché l’adulto committente ha “diritto” ad un figlio geneticamente sano (in caso contrario, potrebbe far causa al medico). Affinché tale “diritto” possa essere soddisfatto è quindi necessario produrre più embrioni, selezionando quelli privi di difetto e distruggendo quelli difettosi o non più necessari (ogni processo produttivo, si sa, genera scarti). Infine, nel caso della gestazione per altri, il prodotto della fecondazione eterologa viene accudito “pro tempore” nel rispetto di precise clausole contrattuali che normano l’affitto dell’utero.

Nei fatti, anche se non sempre nella coscienza dei singoli, il prezzo pagato al desiderio quando si affida la sua realizzazione a questa fattispecie tecnica è dunque la riduzione della vita a merce; riduzione che umilia la dignità di ciò che dovrebbe essere sottratto alla logica dello scambio tra equivalenti⁸. Quando ciò non accade, quando cioè si accetta l’idea che la vita nascente sia semplice materiale biologico, risulta complicato spiegare perché non si dovrebbe liberalizzare ogni forma di compravendita dei gameti, di produzione di embrioni realizzati in conformità ai *desiderata* dei genitori (quanto a sesso e caratteristiche psico-fisiche), di sperimentazione tesa a realizzare un’umanità potenziata. Non a caso non mancano le voci di quanti ritengono non soltanto lecito, ma addirittura doveroso per un genitore

Sesta nel suo *L'origine controversa. Un'indagine sulla fecondazione in vitro* (Phronesis, Palermo 2008, capitolo II). Per una rassegna complessiva sul dibattito rimando inoltre al documento redatto dal Comitato Nazionale per la Bioetica dal titolo: *Identità e statuto dell'embrione umano*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1997. Molto utile, infine, un rimando a M. Reichlin, *Aborto. La morale oltre il diritto*, Carocci, Roma 2007.

⁸ Michael Sandel osserva in modo convincente che se tutto ha un prezzo, nulla ha davvero valore. In altre parole, nella misura in cui non siamo più in grado di riconoscere che ci sono dei beni (moralì, relazionali) che per loro natura devono essere sottratti alla logica di mercato, perdiamo la capacità di riconoscerne l’autentico valore. Infatti, sostiene il filosofo di Harvard «quando decidiamo che certi beni potrebbero essere comprati o venduti, decidiamo, almeno implicitamente, che è appropriato trattarli come merce, come strumenti di profitto e di consumo», con la conseguenza inevitabile di una loro corruzione. Cfr. M. J. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare* (2012), Feltrinelli, Milano 2013, p. 15.

mettere al mondo un figlio dotato delle maggiori capacità di *performance* consentite dal progresso tecno-scientifico⁹.

Il linguaggio dell'eterologa, dunque, parlando di cose anziché di persone, riduce il dibattito al contrapporsi dei diritti degli adulti, eliminando dall'orizzonte la figura del terzo, ovvero di quella nuova identità personale che sembra abitare solo la dimensione del futuro (in quanto realizzazione del desiderio di genitorialità), ma non trova spazio nel presente della vita prodotta e manipolata.

3 | DESIDERIO, DIRITTO, RESPONSABILITÀ

La riflessione critica, oltre che sul linguaggio, può concentrare la propria attenzione anche su un secondo elemento, non sempre adeguatamente messo in luce: quello del potere.

Ancora una volta, senza che i protagonisti se ne rendano necessariamente conto, il modo con cui si sta diffondendo l'accettazione pubblica dell'eterologa lascia intravedere, dietro a ciò che sembra un mero fatto tecnico, il dispiegarsi di un autentico conflitto: tra desiderio e diritto, tra adulti e nuove generazioni. Un conflitto che, come da copione, vede sconfitta la parte più debole. Per un verso abbiamo, infatti, un desiderio – quello dell'adulto – che rivendica il titolo di diritto; per altro verso abbiamo un diritto – quello del figlio – che viene derubricato a bene condizionale, tutelabile nella misura in cui non contrasta con l'interesse degli adulti. Una palese discriminazione di chi, letteralmente, non ha voce né possibilità di far valere i propri diritti; una discriminazione che, e questo è l'elemento più paradossale, viene perpetrata in nome del “principio di non discriminazione”. Spesso, infatti, per giustificare la liceità della fecondazione eterologa, si invoca la disparità di trattamento rispetto alla fecondazione omologa; così come per giustificare la liceità della genitorialità omosessuale o monoparentale si invoca il diritto a non vedersi discriminati a motivo del proprio orientamento sessuale o delle proprie scelte di vita o, ancora, il diritto della coppia infertile a non essere discriminata rispetto alle coppie fertili. Ma quando il figlio da *soggetto* di diritto è ridotto a *oggetto* di diritto da parte degli adulti, quando gli viene negata la dignità

⁹. Cfr. J. Savulescu, *Procreative beneficence: why we should select the best children*, in “Bioethics”, 15, 2001, pp. 413-426; N. Agar, *Liberal Eugenics. In Defence of Human Enhancement*, Blackwell, London 2004 e A. Grossini, *Etica e nuova genetica*, Bruno Mondadori, Milano 2011. Per quanto concerne le voci critiche si rimanda invece a M. J. Sandel, *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Vita e Pensiero, Milano 2008. Al tema del potenziamento umano è dedicato il numero monografico di “Anthropologica” 2011: A. Aguti (a cura di), *La vita in questione. Potenziamento o compimento dell'essere umano?*, La Scuola, Brescia 2011.

di persona, quando è fatto oggetto di selezione in base alle proprie caratteristiche fisiche, non siamo di fronte alla più acuta forma di discriminazione?

L'esercizio del potere da parte degli adulti si traduce, dunque, nell'arbitrarietà con la quale vengono riconosciuti i diritti del figlio: in primo luogo quello di poter conoscere le proprie radici.

Ciascuno, si ritiene, dovrebbe aver diritto a conoscere la verità sulle proprie origini. Tuttavia, nel caso dei figli dell'eterologa, non mancano voci critiche, persuasive che tale pretesa sia in realtà espressione di una curiosità puerile¹⁰, che sopravvaluta ciò che in realtà ha scarsa importanza. Ciò che conta, infatti, non è l'origine del patrimonio genetico che ci costituisce, ma la rete di relazioni affettive che ci hanno accolto e nutrito.

In ogni caso, secondo i critici, tale diritto a conoscere le proprie radici genetiche deve contemperarsi con altri, a ben vedere prevalenti: il diritto alla *privacy* del datore dei gameti unitamente al diritto di vedersi posto al riparo da future rivendicazioni (economiche quanto affettive) dei suoi discendenti genetici; il diritto alla *privacy* della coppia sterile, desiderosa di evitare tanto lo stigma sociale quanto i disagi di una verità che, qualora rivelata, metterebbe a rischio la serenità familiare. In tutti questi casi ad avere la precedenza sono, ancora una volta, i diritti degli adulti, con buona pace delle grandi dichiarazioni di principio in base alle quali bisognerebbe sempre riconoscere la priorità agli interessi dei fanciulli¹¹.

Non solo, l'adulto, oltre a far prevalere i propri interessi, non di rado tende a sottrarsi alle proprie responsabilità. Paradigmatica, in questo senso, la figura del "donatore", o meglio di colui che fornisce il materiale biologico alla coppia. Con troppa facilità a mio avviso, per descrivere la cessione dei propri gameti si abusa del termine "dono", spesso equiparando la cessione di sperma o di ovuli alla donazione del sangue. L'analogia, però, non regge non solo per la natura evidentemente ipocrita di compensi mascherati da rimborsi spese ma, soprattutto, ed è questa una ragione ben più radicale, per la profonda differenza che distingue ciò

¹⁰ È questa, ad esempio, l'opinione espressa da Carlo Flamigni nella sua nota al documento del Comitato Nazionale per la Bioetica dal titolo *Conoscere le proprie origini biologiche nella procreazione medicalmente assistita eterologa* (25 novembre 2011), quando afferma che «è il principio della genitorialità basata sulla responsabilità, che se correttamente applicato dovrebbe creare rapporti familiari esenti da carenze di conoscenza e di curiosità, secondo il principio per cui la storia di ciascuno di noi inizia dove è possibile registrare un atto d'amore, la ricerca degli antenati discende da sentimenti troppo stupidi da poter immaginare che abbiano a che fare con la moralità».

¹¹ Si veda, ad esempio, l'art. 3 della Convenzione ONU dei diritti del fanciullo, in base al quale «in tutte le decisioni relative ai fanciulli, di competenza delle istituzioni pubbliche o private, di assistenza sociale, dei tribunali, delle autorità amministrative o degli organi legislativi, l'interesse superiore del fanciullo deve essere una considerazione preminente».

che è parte (vitale) di un organismo da ciò che è principio di nuova vita. Nei due casi l'oggetto della fornitura – per usare un lessico volutamente brutale – implica livelli di responsabilità ben diversi: quando metto a disposizione il mio sangue, a prescindere che lo faccia in autentico spirito di gratuità o dietro compenso, sono responsabile solo della qualità di ciò che liberamente cedo (tant'è che rispondo del mio atto se ho taciuto problemi di salute che cagionano un danno al ricevente); non sono però responsabile in alcun modo della vita della persona a cui quel sangue sarà destinata. Quando invece cedo un gamete nella forma anonima della “donazione” di sperma o di ovuli, mi sottraggo di fatto alla responsabilità delle conseguenze prevedibili di quell'atto, ovvero la generazione di una nuova vita, e agli obblighi che ne discendono¹².

4 | LA GENITORIALITÀ È UN PREGIUDIZIO SOCIALE?

Uno degli aspetti più controversi del dibattito sull'eterologa riguarda infine i possibili effetti negativi che la disgiunzione tra genitorialità biologica e genitorialità sociale può arrecare allo sviluppo del bambino.

Potremmo chiederci, infatti: esiste una valenza normativa della genitorialità biologica? In altre parole: ci sono motivi per preferire l'identità tra genitore biologico, gestazionale e sociale? Se sì, è chiaro che quello diventa il modello di riferimento a cui tendere anche nei casi in cui non c'è la possibilità – come nell'adozione – di garantire l'identità tra genitore biologico e genitore sociale. L'attuale ordinamento, del resto, muove da un simile assunto quando sottopone i “candidati genitori” ad una selezione tesa a garantire al fanciullo adottato situazioni familiari analoghe (chiaramente non identiche) a quelle naturali. Di qui la necessità che ad adottare sia una coppia eterosessuale che ripropone il modello paterno/materno all'interno di un contesto familiare stabile e sano.

I critici obiettano che il “diritto” ad avere un padre e una madre rappresenta qualcosa di paradossale: se così fosse, si obietta, bisognerebbe considerare legittima l'azione dell'orfano che si adoperasse per vedersi riconosciuto un simile diritto (o, quanto meno, risarcito per l'impossibilità di vederlo riconosciuto).

¹² Vittorio Possenti ha evidenziato con efficacia questo aspetto, denunciando la radicale messa in discussione del principio di responsabilità in base al quale ciascuno è chiamato ad assumersi l'onere delle conseguenze prevedibili dei propri atti. In questo caso, invece, sembra prevalere un diritto alla irresponsabilità degli adulti nei confronti dei figli. Cfr. V. Possenti, *Considerazioni sulla sentenza della corte costituzionale sulla fecondazione eterologa*, in “Iustitia”, 2, 2015, pp. 143-152 e M. Casini, *Il “figlio a tutti i costi” e la “procreazione medicalmente assistita”. Così la Corte Costituzionale dimentica il primato degli interessi e dei diritti dei minori. La sentenza n. 162 del 2014 e il ritorno dell'eterologa in Italia*, in “Medicina e Morale”, 2, 2014, pp. 367-403.

A tale rilievo osservo: indubbiamente accade che, purtroppo, un figlio nasca in un contesto non ottimale. Tuttavia, di fronte a simili situazioni, siamo soliti riconoscere che sia venuto meno un bene che sarebbe stato dovuto e ci si adoperava, o ci si dovrebbe adoperare, per costruire le migliori condizioni possibili rispetto alla situazione di fatto. In altre parole resta l'idea di una preferibilità, di diritto, di un modello preso a norma regolativa di riferimento. E tale modello viene fatto valere quando le Istituzioni si assumono la responsabilità di scegliere per il bene del minore. Nel caso dell'adozione – spesso, ma a sproposito, equiparato al caso della fecondazione eterologa – è evidente tale logica, così come è indubbio che ciò che viene posto al centro è l'interesse prevalente del fanciullo, rispetto al quale gli adulti sono chiamati a conformarsi.

Nel caso dell'eterologa, invece, accade l'esatto opposto. Sono i figli che devono adattarsi al desiderio degli adulti. Nascere in una famiglia monoparentale, o in una famiglia con due genitori dello stesso sesso, o in una famiglia dove, accanto ai genitori sociali vi è la presenza fantasmatica di un genitore biologico o di una madre gestazionale, pone indubbiamente il figlio a doversi rapportare con tutta una serie di difficoltà di ordine psico-sociale¹³. A questo, spesso, si ribatte che il problema è della società che discrimina e di un approccio culturale – conservatore e antiquato – che andrebbe modificato, garantendo il diritto di cittadinanza a nuove forme di genitorialità. Senza voler entrare nel merito di simili affermazioni, resta il fatto che, all'intero di in tale contesto, l'implicito è che sia il figlio a doversi adattare al desiderio dei genitori.

C'è chi dice che la storia biologica non conta, e che i figli dell'eterologa non soffrono un disagio psicologico maggiore di quelli dell'adozione o del concepimento naturale. Ma la verità è che queste idee non poggiano su basi solide, condivise dalla comunità scientifica¹⁴, mentre sono innumerevoli le storie di figli che si mettono disperatamente in cerca dei loro genitori biologici. E, in ogni caso, stante anche solo l'incertezza quanto alla possibilità di eventuali futuri danni alla salute psico-fisica dei figli, è interessante notare come a prevalere non sia un principio precauzionale posto a protezione del soggetto più vulnerabile, ma la tutela del diritto all'autonomia e all'autodeterminazione dell'adulto, rispetto alla quale al figlio è richiesto, nei fatti, di adeguarsi.

¹³ L'identità personale si radica nella natura biologica la quale, in quanto umana, non è mai “nuda natura”, ma sempre intreccio di natura e cultura. Cfr. A. Aguti, L. Alici (a cura di), *L'umano tra natura e cultura*, Ave, Roma 2015.

¹⁴ Su questo punto si rimanda alle osservazioni sviluppate da Paolo Ferliga ne *Il corpo è il luogo simbolico dell'origine. Alcune note sulla fecondazione eterologa* (saggio incluso in questo volume).

Al netto di queste osservazioni, credo andrebbe discussa la convinzione secondo la quale, nelle vicende umane, la dimensione culturale prevale sempre sulla natura, quasi che queste due dimensioni dell'umano possano essere facilmente disgiunte e arbitrariamente modulate¹⁵. La preoccupante svalutazione della genitorialità biologica, a vantaggio di una concezione puramente simbolica e sociale dell'essere genitori, oggi sembra guadagnare i favori di un pubblico sempre più consistente. Si diffonde infatti l'idea che "vero" genitore sia colui che si comporta come tale: che accoglie, che accudisce, che ama; non tanto colui che genera.

Ora, fermo restando che per essere un buon genitore non basta generare fisicamente, ma è necessario, anche, "generare spiritualmente", ovvero essere protagonisti tanto sul piano biologico che su quello simbolico-sociale, resta il fatto che una simile distinzione ha senso solo nella misura in cui la genitorialità sociale interviene come doveroso complemento di quella biologica; appunto perché non basta "fare" un figlio per essere un "autentico" genitore. Oppure ha senso quando interviene per porre rimedio ad una sua inevitabile mancanza, come nel caso dell'adozione (istituto che, non a caso, prevede che i nuovi genitori si comportino "come se" fossero i veri genitori).

Sempre a proposito dell'adozione, spesso chiamata in causa in questo tipo di dibattiti: osservo che mentre quest'ultima interviene per porre rimedio ad una mancanza involontariamente subita, dando dei genitori ad un bambino che li ha persi, nel caso dell'eterologa siamo di fronte, invece, ad una mancanza procurata e voluta per dare un figlio a chi vuol essere genitore.

5 | CONCLUSIONE

Da quanto sin qui detto credo sia emerso con sufficiente chiarezza come, a mio avviso, ciò che fa problema non è in generale la pretesa che un desiderio rivendichi la possibilità di essere riconosciuto come "nuovo diritto". La storia dell'uomo ci parla di molti desideri di giustizia e di uguaglianza che hanno, faticosamente, conquistato un riconoscimento giuridico. Il punto, però, è capire se ogni desiderio di autorealizzazione possa essere elevato al rango di nuovo diritto oppure se ci siano buone ragioni per porre un limite al desiderio. La mia impressione è che questo sia esattamente il caso dell'eterologa, e che il prezzo pagato sia, da un lato, la tendenza a subordinare i diritti dei bambini al desiderio dell'adulto e, dall'altro, la riduzione delle persone a cose.

¹⁵ Cfr. Alici, *Il fragile e il prezioso*, pp. 18-31.

Prima di chiudere mi permetto un'ultima osservazione, che, per così dire, cerca di leggere in filigrana alcune logiche sottese al dibattito sull'eterologa. Fin dall'alba della riflessione filosofica il desiderio umano è stato oggetto di indagini appassionate. Platone, ricorrendo all'immagine dell'otre bucato¹⁶, ne ha evidenziato una caratteristica essenziale: l'inesauribilità del desiderio che nessun bene finito può saturare. Esso è, ad un tempo, desiderio *infinito* (appunto perché non si arresta con la conquista di alcun bene, per quanto prezioso) e *di infinito* (nel senso che solo un infinito reale potrebbe soddisfare tale anelito). Di qui tre diverse strategie possibili per “gestire” il desiderio umano.

La prima, rappresentata ad esempio dalla via aristotelica, invita a “domare” il desiderio. Bisogna sapersi accontentare, suggerisce lo Stagirita, poiché la felicità a cui l'uomo può ragionevolmente ambire è una felicità propriamente umana, ovvero finita, fragile, vulnerabile. Il desiderio deve quindi accettare di convivere col limite, pena perdersi nell'irrazionalità¹⁷.

La seconda strategia è quella inaugurata dal cristianesimo, il quale ha legato la soddisfazione del desiderio alla gratuità della grazia divina, ovvero di un infinito reale che si offre all'uomo. In un simile contesto il limite viene riconosciuto e accettato come tratto costitutivo dell'umano, nella speranza che non rappresenti, però, la parola definitiva. Anche in questo caso l'uomo fa pace col limite, ma lo fa con uno slancio di speranza, non frenato dalla rassegnazione.

La terza via è quella gnostica, in cui l'uomo confida nella possibilità di salvarsi da solo, auto-elevandosi (ovvero divinizzandosi). In una simile prospettiva il limite viene concepito come il male da vincere, l'insensato per antonomasia. Con esso non si può venire a patti: il limite può essere subito, ma questo è esattamente il male che affligge l'uomo; oppure lo si può sconfiggere, e questo è il bene promesso. Da ciò consegue la persuasione che l'uomo possa, grazie alla propria intelligenza, superare ogni limite, realizzando con le proprie mani la soddisfazione del desiderio d'infinito che lo abita. È questa una prospettiva che, con una eco hegeliana, ho altrove definito nei termini di un cattivo infinito¹⁸. Un'eresia della ragione, prima che della religione, oggi rinnovata dalla filosofia postumanista che, non a caso, si configura come una filosofia dell'illimito¹⁹.

¹⁶ Cfr. Platone, *Gorgia*, 492B

¹⁷ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro I, 1101a.

¹⁸ Cfr. L. Grion, *Postumanesimo: un neognosticismo?*, in “Hermeneutica”, 2012, pp. 333-352.

¹⁹ Cfr. L. Grion, *Postumanesimo o umanesimo integrale? Interrogativi sul futuro dell'umano*, in Id. (a cura di), *Questione antropologica. Gli ostacoli sulla via di un nuovo umanesimo*, Edizioni Meudon, Trieste 2015, pp. 195-204.

Tre strategie, dunque, per gestire il desiderio: due auspicano ch'esso riesca a far pace col limite, una terza lo sfida nella persuasione che la felicità si conquisti rifiutando ogni limite. Non mi pare che quest'ultima sia la migliore delle tre opzioni.

L'ORIGINE SOSPESA

QUESTIONI ETICO-ANTROPOLOGICHE NELLA FECONDAZIONE ETEROLOGA

LUCIANO SESTA

1 | UN'ASSENZA INGOMBRANTE: IL FIGLIO CHE NON C'È

«Dammi dei figli, se no io muoio» (*Gn* 30, 1). Così Rachele, nella Bibbia, si rivolge al marito Giacobbe, facendo eco a un grido che, nella storia, ha lacerato il cuore di tante donne e di tanti uomini colpiti dalla ferita della sterilità. Una ferita tanto più sofferta quanto più radicato è il desiderio di essere padre e madre, iscritto nella più naturale dinamica del rapporto di amore fra un uomo e una donna.

L'esperienza comune, oltre a un'ormai abbondante letteratura sull'argomento, documenta che la scoperta di essere sterili provoca molteplici reazioni psicologiche, tra le quali «sorpresa, *shock*, incredulità, negazione, frustrazione, collera, perdita di controllo e ansietà, senso di colpa, imbarazzo, disappunto, isolamento, depressione, afflizione, lutto»¹. Reazioni pienamente comprensibili, se pensiamo anche al ruolo che la genitorialità e la procreazione svolgono «nello sviluppo dell'autostima, del riconoscimento dell'identità sessuale, dell'accettazione della propria immagine corporea e del ruolo sociale»².

Quando, a essere sterile, è uno solo dei due membri della coppia, questi avverte «di essere colpito nel più profondo della sua virilità o femminilità. Si sente colpevole nei confronti del congiunto a cui infligge la propria "infermità". Interrompe la catena familiare, tradendo così ciò che percepisce, senza dubbio in

¹ M. L. Di Pietro, A. Mancini, A. G. Spagnolo, *La consulenza etica nella sterilità di coppia*, in "Medicina e Morale", 6, 2002, p. 1021.

² *Ivi*, p. 1022.

maniera confusa, come un imperativo di continuità. Per colpa sua, l'eredità non sarà più trasmessa ad altri»³.

L'uomo e la donna, sappiamo anche questo, vivono la propria sterilità in modi differenti. Alcuni fanno notare, per esempio, che mentre la donna, «anche a motivo dell'associazione storica tra sterilità e corpo femminile, sembra meglio predisposta di fronte all'eventualità di non poter generare figli, l'uomo tende a vivere questa esperienza in modo più sofferto e frustrante, soprattutto per la nota associazione che si determina a livello inconscio tra sterilità e impotenza»⁴. Per altri, invece, è la donna a subire il colpo più duro: «Il grembo materno può essere vuoto. Mai la mente. Prima di esistere nel corpo il figlio vive nell'immaginario [...] da dove nulla potrà espellerlo»⁵. Benché si possa dire che un figlio mai concepito e mai nato, non essendo mai concretamente esistito, sia un'astrazione, per la donna questo “essere mai esistito” è in realtà una presenza ingombrante. L'esperienza femminile della sterilità, in tal senso, «è simile al lutto, benché non ci sia alcun estinto»⁶. Ciò avviene perché la donna stessa accusa, oltre alla mancanza di un figlio, anche l'impossibilità di “essere incinta”. In alcune donne sterili che si sono sottoposte alla fecondazione assistita (d'ora in poi FA), per esempio, si riscontra un diverso vissuto rispetto ai vari momenti della fecondazione, della gestazione, del parto e del rapporto con il neonato: «È come se fosse indispensabile soltanto il momento della fecondazione, cioè il sapere di essere feconde, come se il desiderio di sentirsi gravide, “piene”, prevalesse su quello di avere un bambino»⁷.

Spesso, nel dibattito sulle tecniche di FA, il desiderio di prole della coppia sterile è denunciato come “egoistico” al fine di respingerle, oppure è enfatizzato come un “diritto” allo scopo di legittimarle. In entrambi i casi, però, si finisce per

³. J.-L. Bruges, *La fecondazione artificiale: una scelta etica?*, SEI, Torino 1991, p. 109.

⁴. M. Reichlin, *Le tecniche di micromanipolazione nella procreazione assistita: considerazioni morali*, in “Rassegna di Teologia”, 38, 1997, pp. 49-68, qui p. 56.

⁵. S. Vegetti Finzi, *Volere un figlio. La nuova maternità fra natura e scienza*, Mondadori, Milano 1997, p. 120.

⁶. *Ivi*. L'autrice riporta le parole angosciate di una donna sterile durante una seduta di psicoterapia, che esprimono, in modo efficace e toccante, l'esperienza di questa paradossale presenza del figlio mai concepito: «Avverto talora uno strano silenzio nella stanza, come se qualcuno se ne fosse andato da poco o stesse per arrivare. Questo silenzio mi chiama: sento che il mio bambino non c'è, non è mai nato, ma è come se, in qualche modo, fosse lì accanto a me o dovesse sopraggiungere da un momento all'altro» (*Ivi*, p. 119).

⁷. A. Panzavolta, *La Procreazione medicalmente assistita in Italia. Dubbi, pregiudizi, scenari del futuro*, <http://www.braingiotto.com/BIOETICA/Introduzione.HTML>.

liquidare la complessità di un vissuto che non si lascia sbrigativamente moralizzare come “giusto”, da un lato, o “sbagliato”, dall’altro lato.

Perché mai un uomo e una donna sterili non dovrebbero avere lo stesso desiderio che ha qualunque coppia fertile, e cioè quello di diventare padre e madre di un bambino nato dalla loro relazione? Un tale desiderio è di per sé indice di buona salute affettiva, e a preoccupare dovrebbe essere non la sua presenza, ma la sua mancanza. Pensare di dover assecondare in ogni caso il desiderio di un figlio, tuttavia, potrebbe essere una forzatura, soprattutto se diventa il principale motivo per tenere insieme la coppia, per liberarsi da un senso di colpa o per rispondere a una pressione psicologica e sociale. Inseguire la realizzazione del desiderio, in tal senso, potrebbe rappresentare solo il sintomo di un disagio più profondo⁸, che spinge a vedere nella sterilità un ostacolo da superare a ogni costo per riabilitare la propria immagine (agli occhi del partner o di altri), risparmiando alla coppia l’esperienza, potenzialmente feconda, che un limite accettato e condiviso può inaspettatamente regalare⁹. L’insistenza sulla necessità di soddisfare il desiderio di un figlio, aggirando le complesse questioni che esso pone a livello psicologico e affettivo, rischia invece di lasciare irrisolte le tensioni e le sofferenze che lo attraversano e che, prima o poi, riemergeranno in altra forma.

2 | LA FECONDAZIONE ETEROLOGA FRA DIRITTO, TECNICA E DESIDERIO

A dispetto dei problemi accennati, e forse sulla base dell’implicito assunto secondo cui ciò che è tecnicamente possibile e socialmente richiesto tende a essere considerato anche moralmente legittimo, la FA è una pratica ormai di *routine*. Consentendo di aggirare il sofferto problema della sterilità, le tecniche di FA sono ritenute una prestazione medica “dovuta” e, di conseguenza, un “diritto” per ogni coppia che ne faccia richiesta. E come tali sono previste dalle legislazioni di quasi tutti i Paesi del mondo, che pure, nella consapevolezza dei problemi medici, etici, psicologici e sociali che esse pongono, stabiliscono alcune restrizioni finalizzate

⁸ Cfr. S. Vegetti Finzi, *Bioteologie e nuovi scenari familiari. Una prospettiva psicanalitica e femminista*, in “Bioetica”, 2, 1994, pp. 60-82.

⁹ G. Cesari, *La fecondità nella sterilità*, in “Medicina e Morale”, 1, 1993, pp. 283-291.

a tutelare i valori personali e familiari in gioco nell'ambito della procreazione umana¹⁰.

Una delle limitazioni legali su cui si discute sempre di più, almeno nei Paesi in cui è presente, è il divieto della FA eterologa¹¹. Com'è risaputo, le tecniche di FA sono dette "omologhe" quando i gameti utilizzati (ovulo e/o spermatozoi) provengono dalla stessa coppia richiedente, "eterologhe", invece, quando i gameti utilizzati appartengono a donatori esterni alla coppia. Nel primo caso, il nuovo nato sarà figlio biologico e genetico della coppia che si è sottoposta alla FA, nel secondo caso, invece, il figlio avrà un legame genetico e biologico solo con uno dei due membri della coppia, oppure con nessuno dei due, qualora siano entrambi sterili. È questo il caso estremo, e raro, di una FA eterologa con "maternità surrogata", in cui cioè la coppia richiede non solo i gameti, ma anche una donatrice di utero, la quale, al termine della gravidanza, consegna il bambino alla coppia committente. Come nella FA eterologa in cui vi è un donatore di un solo gamete, anche qui la mancanza della genitorialità biologica sarebbe compensata dalla genitorialità morale o adottiva, sulla base del principio che genitore è soprattutto chi cresce un bambino, e non solo chi lo genera biologicamente¹².

Assumendo tale principio, la tendenza della giurisprudenza, sia a livello europeo che a livello nazionale, va nella direzione di una piena legittimazione della FA eterologa, nonostante essa risulti ancora vietata in alcuni Paesi, fra i quali, com'è noto, c'è anche l'Italia (Legge 40/2004). Ultimamente, il divieto di FA eterologa contenuto nella legge italiana è stato infatti considerato incostituzionale. Da recenti ordinanze di tre Tribunali italiani e, soprattutto, dalla Sentenza 162/2014 della Corte Costituzionale¹³, emergono quelli che possono essere considerati i principali argomenti etico-giuridici e sociali utilizzati allo scopo di liberare la FA eterologa dalle riserve morali che hanno indotto il legislatore a vietarla. Appel-

¹⁰ Prescindendo dal punto di vista etico e giuridico, già dal punto di vista medico, lungi dall'essere routinaria, la FA, soprattutto in vitro, può essere considerata ancora una tecnica in fase sperimentale, con percentuali di complicanze e di problemi di salute, sia per le donne che per i nati, sensibilmente più elevate rispetto a quelle che si presentano nella procreazione naturale. Per un'ampia e articolata rassegna di tali problemi mi permetto di rinviare a L. Sesta, *L'origine controversa. Un'indagine sulla fecondazione "in vitro"*, Phronesis, Palermo 2009.

¹¹ E. Dolcini, *La fecondazione assistita "eterologa". Una questione aperta*, in F. Poggi (a cura di), *Diritto e bioetica. Le questioni fondamentali*, Carocci, Roma 2013, pp. 15-36, qui p. 17.

¹² A. D'Aloia, P. Torretta, *La procreazione come diritto della persona*, in S. Canestrari, G. Ferrando, C. M. Mazzoni, S. Rodotà, P. Zatti (a cura di), *Trattato di biodiritto. Il governo del corpo*, Tomo II, Giuffrè, Milano 2011, pp. 1341-1371, qui p. 1356.

¹³ Corte Costituzionale, *Sentenza n. 162 del 9 aprile (10 giugno) 2014*, in "Gazzetta Ufficiale", n. 26 del 18 giugno 2014.

landosi agli artt. 2, 31 e 32 della Costituzione, infatti, il divieto, contenuto nella Legge 40/2004, di ricorrere a donatori di gameti, è per la Corte lesivo 1) del diritto di formarsi una famiglia con figli, 2) del diritto alla salute e 3) del principio di uguaglianza e non discriminazione fra cittadini. Dopo aver affermato che la decisione di avere un figlio, anche per una coppia sterile, è “incoercibile”, la Corte aggiunge che «l'impossibilità di formare una famiglia con figli insieme al partner mediante il ricorso alla fecondazione di tipo eterologo può incidere negativamente, in misura anche rilevante, sulla salute della coppia», salute che va perciò intesa in senso psichico oltre che fisico. Inoltre, concedere la FA omologa e negare l'eterologa, come prevede la Legge 40/2004, significa, secondo la Corte, discriminare fra coppie sterili che possono avere un figlio con FA omologa perché il loro tipo di sterilità lo consente, e coppie sterili che, avendo bisogno di un donatore esterno, non possono accedere ad alcun tipo di FA. Poiché si tratta in entrambi i casi di sterilità, si dice, non avrebbe senso trattare in modo diverso situazioni uguali.

Per quanto riguarda invece gli interessi del concepito, i cui diritti la legge italiana chiede di rispettare insieme ai diritti degli altri soggetti coinvolti (Legge 40 art. 1), la Corte si è limitata a stabilire che il genitore non biologico non può disconoscere il bambino nato con il gamete del donatore, di cui è però garantito l'anonimato. Si lascia, è vero, la possibilità di accedere, come nell'adozione, a informazioni sul genitore biologico, sia da parte dell'adottato che degli adottanti. Nel caso del donatore di gameti, tuttavia, il suo diritto all'anonimato ha sempre la precedenza sul diritto a conoscerne l'identità da parte del figlio.

Come si può notare, le argomentazioni giuridiche che giustificano il ricorso alla FA eterologa riflettono la convinzione che, a contare, siano essenzialmente gli interessi degli adulti – la coppia e il donatore – e non quelli dei bambini. Se così non fosse, in caso di conflitto non si darebbe la precedenza, come invece avviene, al punto di vista degli adulti rispetto a quello del minore. Nonostante ciò, sarebbe sbrigativo presentare il problema della FA eterologa come un problema di bilanciamento fra diritti degli adulti e diritti del bambino che nascerà. Qui, infatti, il diritto rivendicato dalla coppia è sin dall'inizio quello di accogliere e accudire un figlio, esercitando i propri doveri genitoriali nei suoi confronti. Bisogna pertanto ripartire dal desiderio della coppia, cercando di capire se la FA eterologa è in grado di realizzarlo così come la coppia stessa lo vive, ossia nella forma di un'aspirazione comune a diventare “entrambi” genitori del bambino che verrà. A diventare, dunque, persone impegnate a promuovere, “innanzitutto”, il bene del figlio.

3 | IL TERZO INCOMODO

Per chi ricorre alla FA eterologa, l'aspirazione a diventare genitori del bambino che nascerà deve misurarsi in primo luogo con la figura del donatore di gameti. Per comodità di esposizione, tralasciamo il caso della maternità surrogata e della donatrice di ovulo, e ci concentriamo sul caso di una coppia in cui la sterilità affligge l'uomo, e non la donna. Sempre per maggiore comodità di esposizione, chiamiamo i due partner Daniele e Marta.

Decidendosi per la FA eterologa piuttosto che per l'adozione, ciò che Marta e Daniele desiderano non è "un" figlio, ma il "loro" figlio. Quando però Daniele accetta di "farsi sostituire" da un donatore, si verifica un paradosso: sia lui che Marta cercano di ottenere il "proprio" figlio chiedendo che a concepirlo sia un "altro". La FA eterologa accentua così la "disparità" già esistente fra il partner fertile e quello sterile della coppia: il figlio che nascerà, infatti, sarà di Marta ma non di Daniele, ed entrambi si troveranno di fronte alla necessità di metabolizzare l'elemento estraneo che entra nel cuore della loro relazione, un "terzo" che, se «da una parte consentirà il raggiungimento dell'obiettivo, dall'altra sarà lì a ricordare la propria incapacità a generare, soprattutto per la persona risultata infertile»¹⁴.

La FA eterologa, come si può vedere, introduce uno "sbilanciamento" rispetto al bambino che nascerà, trasformando la solidarietà di destino della coppia in un intreccio precario di interessi individuali: fra Daniele e Marta, infatti, non c'è più la condivisione di una mancanza, né l'uguale condizione di genitore adottivo. Le loro strade, con l'eterologa, "si separano", e ognuno, d'ora in poi, avrà il "suo" problema: Daniele dovrà accettare di non essere il padre biologico del bambino di Marta, la quale dovrà invece fare i conti con la scomoda posizione di chi, avendo ottenuto grazie a un altro ciò che Daniele non poteva darle, finisce per accentuare il limite di Daniele. E, in effetti, per quanto Daniele possa essere consenziente, Marta finisce per imporgli il desiderio della propria maternità biologica come qualcosa di più importante del suo rapporto con lui. Tutto avviene come se la necessità di avere un legame genetico con il figlio fosse irrinunciabile solo per Marta, e non per il suo compagno, che, infatti, viene "messo da parte".

All'interno di questo delicato meccanismo, l'anonimato del donatore è finalizzato innanzitutto a proteggere la coppia. L'ignoranza di Marta su chi l'ha resa madre del bambino, che Daniele adotterà, è altrettanto importante dell'ignoranza dello stesso Daniele. Proprio questa ignoranza, istituzionalizzata dalla regola

¹⁴ R. Rossi, *Fecondazione eterologa: come il counseling psicologico può sostenere le coppie*, in "Il Fatto Quotidiano", 10 luglio 2014.

dell'anonimato, attesta la complessità di ciò che qui è in gioco. Ci sono azioni la cui natura specifica consiste non solo nel risultato che esse producono, ma nel fatto che a compierle sia proprio “io”, piuttosto che un altro¹⁵. La generazione di un figlio è una di queste azioni. Certo, se ciò che mi interessa è solo l'effetto dell'atto, ossia un bambino, posso chiedere che siano altri a compierlo. Il donatore, del resto, non deve certo avere un rapporto sessuale con il partner fertile della coppia. La tecnica consente di ottenere il risultato dell'azione liberandola dei suoi aspetti più scomodi e imbarazzanti, assicurandoci che l'altro rimane a distanza dall'intimità della coppia. Ma è davvero così?

Esigere l'anonimato, a ben vedere, significa ammettere che il donatore non è affatto un “dispositivo umano” che la coppia utilizza per ottenere il proprio figlio¹⁶. Se davvero fosse così, se cioè chi dona il gamete non interferisse con l'intimità della coppia, non ci sarebbe alcun bisogno di esorcizzarne il contributo confinandolo nell'anonimato. È vero che anche nei casi di donazione degli organi o del sangue il donatore rimane ignoto. Ma in questi casi l'anonimato è un semplice fatto piuttosto che un principio, o, se è un principio – come nel caso di donazione di organi *ex vivo* – lo è per evitare che i riceventi contraggano un debito di riconoscenza troppo impegnativo nei confronti del donatore. Nei confronti del fornitore di gamete, invece, la coppia nutre un sentimento talmente ambivalente da non aver alcun desiderio di incontrarlo. Un suo eventuale manifestarsi alla coppia e al figlio, lungi dal confermare un sentimento di riconoscenza già presente, svelerebbe la scomoda verità che la coppia cerca di nascondere innanzitutto a se stessa, e cioè la consapevolezza che egli è il “vero” genitore del loro bambino.

Il dibattito su questo aspetto del problema è molto povero, e non è un caso. C'è da sospettare che si tratti di una rimozione, forse nel timore che, penetrando nel vissuto della coppia che ricorre all'eterologa, emergano aspetti difficilmente compatibili con la sua legittimazione sociale e giuridica. In un'ottica liberale, si potrebbe pensare che se Daniele acconsente, d'accordo con Marta, a fare ricorso a un gamete esterno, il problema sia risolto. Che Daniele sia talmente sensibile al desiderio di maternità di Marta da essere disposto a “mettersi da parte” affinché lei possa rimanere incinta, è certamente lodevole. Una FA eterologa, da questo punto di vista, esige un investimento morale ben più ricco di quello richiesto da una procreazione naturale. Una genitorialità libera, fortemente voluta e progettata, non è forse più responsabile di una che invece è spesso casuale e imposta dalla “natura”?

¹⁵ R. Ferrigato, *Il terzo incomodo. Critica della fecondazione eterologa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, p. 36.

¹⁶ *Ivi*, p. 37.

Al di là della buona fede delle coppie che si sottopongono alla FA eterologa, c'è qui il rischio di una pericolosa illusione. Non solo perché si separano astrattamente “natura” e “libertà” – come se la libera volontà di avere un figlio non affondasse le proprie radici nella stessa natura – ma anche, e soprattutto, perché in tal modo ci si espone agli ingovernabili “colpi di coda” di una natura che, messa da parte, si prende prima o poi la sua rivincita. Il ricorso alla FA eterologa mette in moto un processo che finisce per sfuggire di mano, e in cui il consenso libero e informato dei soggetti coinvolti risulta troppo fragile al cospetto della potenza del sangue. Se così non fosse, l'eventualità che il donatore rompa il segreto, venendo incontro allo speculare desiderio del figlio di conoscere il proprio vero padre, non equivarrebbe, come invece di fatto equivale, all'apertura di un vaso di Pandora. E, una volta che ciò avviene, la libertà della coppia di opporsi alla libertà del donatore e del figlio, per quanto giuridicamente tutelata, sarebbe destinata a soccombere: la voce del sangue, il tanto diffamato legame “puramente” biologico, finirebbe per imporsi come la cosa più umana. L'iniziale illusione di un gamete al servizio della coppia e del suo desiderio è lontana. Ciò che ha ormai preso corpo, infatti, è lo spessore di una relazione umana, e non soltanto biologica, fra un padre e suo figlio, relazione che trasforma la coppia da protagonista della scena in semplice e sbigottita spettatrice.

4 | MISERIA O GRANDEZZA DEL LEGAME BIOLOGICO?

Il figlio, nella FA eterologa, è “sospeso” fra il genitore adottivo e quello naturale, in un gioco incrociato in cui il primo compensa la mancanza del legame biologico con la presenza morale, mentre il secondo scongiura il legame biologico con la propria assenza fisica¹⁷. Secondo i sostenitori della FA eterologa ciò non costituisce un problema. Il carattere essenzialmente simbolico e sociale, prima che biologico, della paternità e della maternità, farebbe sì che nonostante l'intervento di terzi, tra operatori sanitari, madri surrogate, donatori di seme ecc., i veri genitori siano coloro che, dopo averlo fortemente desiderato, accolgono e crescono il figlio. D'altra parte, di fronte all'alternativa dell'adozione, si preferisce ricorrere alla FA rivendicando il diritto a partecipare biologicamente, sebbene ciò avvenga solo in parte, alla generazione del figlio.

L'ambivalenza di questa motivazione lascia intravedere la percezione, forse un po' confusa, che per il costituirsi dei legami familiari la dimensione biologica sia

¹⁷ *Il figlio sospeso* (2016) è il suggestivo titolo di un film del regista palermitano Egidio Termine, che tratta con estrema cura il tema della maternità surrogata.

tutt'altro che marginale. La stessa preoccupazione di garantire l'anonimato, come si è visto, implica l'ammissione del legame personale, e non solo biologico, che il donatore contrae con il bambino che nascerà grazie ai suoi gameti. Fra il bambino e il donatore "non dovrà" esserci alcun rapporto proprio perché qui si tratta non di un bambino e di un'entità biologica che ne ha reso possibile la nascita, ma di un figlio e del suo "vero" genitore. È proprio perché dal suo gesto nascerà un bambino destinato ad altri e che però è "suo" figlio, infatti, che il donatore deve essere tenuto lontano da lui. Il donatore, insomma, non riesce a rimanere confinato nel suo iniziale ruolo semplicemente biologico. Come nel caso, già visto, del figlio che non c'è, anche qui si tratta di una figura ingombrante, che non è mai del tutto assente, benché con la regola dell'anonimato si cerchi di mantenerla tale.

La distinzione fra genitorialità biologica e genitorialità sociale ha un senso quando la seconda rappresenta un necessario completamento della prima, oppure quando supplisce alla sua inevitabile mancanza. La normativa italiana sull'adozione e sull'affidamento, che pure dovrebbe valorizzare il legame sociale, e non biologico, fra genitori e figli, ribadisce il primato "morale" della filiazione biologica, presentandone la mancanza come una situazione di per sé indesiderabile, a cui la genitorialità sociale pone rimedio¹⁸.

È solo di fronte a casi di inadempienza grave di un genitore, per esempio, che sentiamo il bisogno di precisare che il "vero" genitore è chi si prende cura del minore e non chi lo ha generato biologicamente. Non avrebbe senso, tuttavia, dire che un legame biologico viene tradito se in esso non vi fosse già iscritto un significato morale: il genitore biologico che abbandona il proprio figlio non fa ciò che, in nome del legame "biologico", dovrebbe "moralmente" fare. Ed è per questo che la genitorialità biologica è il paradigma di quella sociale: sappiamo cosa significa essere padre o madre in senso sociale, infatti, solo quando vediamo che un uomo e una donna si comportano, nei confronti di un bambino che non è il loro figlio biologico, "come se" lo fosse.

Se le cose stanno così, allora bisogna forse cominciare a contestare quello che sembra divenuto ormai un vero e proprio dogma nel dibattito sul nostro tema, ossia che a essere importante non è il dato biologico in sé, ma il significato simbolico che si attribuisce ad esso. In realtà il rapporto di filiazione non è mai puramente biologico. Considerare come "soltanto" biologico un tale legame è frutto

¹⁸ Così, dopo aver affermato che «il minore ha diritto di crescere e di essere educato nell'ambito della propria famiglia» e che, per esempio, «le condizioni di indigenza dei genitori [...] non possono essere di ostacolo all'esercizio del diritto del minore alla propria famiglia», la legge prevede che lo Stato si adoperi «al fine di prevenire l'abbandono e di consentire al minore di essere educato nell'ambito della propria famiglia» (Legge 149 del 28 marzo 2001: *Modifiche alla legge 4 maggio 1983, n. 184*).

di un'astrazione che, in un secondo momento, operiamo su un rapporto che è sin dall'inizio semplicemente "umano". C'è qualcosa, nel legame biologico di filiazione, in cui ne va di ciò che siamo come persone, e non soltanto come esseri viventi. Chi, con apprensione, viene a sapere di avere un padre biologico che non conosce, non ha mai la sensazione di enfaticamente impropriamente ciò che ha scoperto, ossia di attribuire un significato simbolico a qualcosa che non lo avrebbe, magari perché, in se stesso, è "solo" biologico. Il legame biologico, saputo come tale, "non diventa", ma "è già" una faccenda personale.

Lo si potrebbe dire anche così: se è "umanamente" naturale voler conoscere il proprio padre "biologico", allora il proprio padre biologico non è mai "soltanto" biologico. Il "donatore" anonimo smette a questo punto di essere tale. Qui non c'è nessuno che stia facendo un dono, ossia qualcosa per cui chi riceve possa essere senz'altro riconoscente. Non c'è alcun gamete che viaggi, libero, nello spazio di una dimensione puramente biologica a cui si possa accedere mettendo fra parentesi le persone coinvolte. L'anonimo donatore di un impersonale gamete, lo si è visto, è solo una comoda astrazione. A esistere concretamente è piuttosto qualcuno che, mentre "dona" un gamete, "abbandona" suo figlio¹⁹. Tale è, in effetti, la logica dell'anonimato, che si incarica di cancellare quella stessa relazione umana che il dono del gamete ha aperto.

5 | DIRITTO ALL'ANONIMATO E DIRITTO DI SAPERE

Le complesse dinamiche relazionali provocate dal ricorso al donatore di gameti, come si può vedere, mettono in questione la vocazione genitoriale della coppia, ossia, come si è detto all'inizio, il suo dovere di cercare, in primo luogo, il bene del figlio. A tale proposito, le questioni discusse sono le seguenti: a) la possibilità di informare o meno il nato sulle modalità del suo concepimento; b) nel caso in cui si decida di informarlo, si può anche consentirgli, o non, di accedere alle informazioni genetiche che riguardano il donatore c) o, nel caso più estremo, di conoscerne l'identità e persino di incontrarlo. Si va dunque dal segreto totale sulle

¹⁹ Ne consegue che è la stessa logica dell'adozione a esigere «che si guardi in modo sfavorevole alla fecondazione eterologa che legittima l'irresponsabilità del genitore-donatore. La legge non può legittimare, e addirittura incoraggiare, l'abbandono dei figli» (M. Casini, *Il "figlio a tutti i costi" e la "procreazione medicalmente assistita". Così la Corte Costituzionale dimentica il primato degli interessi e dei diritti dei minori. La sentenza n. 162 del 2014 e il ritorno dell'eterologa in Italia*, in "Medicina e Morale", 2, 2014, pp. 367-403, qui p. 389).

modalità del concepimento, all'anonimato, parziale o completo, del donatore, sino allo svelamento della sua identità²⁰.

A questo riguardo, si tratta di capire se esiste un «diritto fondamentale del nato a conoscere le proprie origini, in contrapposizione all'eventuale interesse dei genitori a mantenere il segreto e dei donatori a conservare l'anonimato»²¹. Se così non fosse, peraltro, si giungerebbe ad affermare che non tutti i figli sono uguali, dal momento che la conoscenza dei propri genitori biologici, in linea di principio accessibile a tutti i figli, inclusi quelli adottati, sarebbe impedita per legge “solo” ai figli che hanno avuto la “sfortuna” di nascere con modalità eterologhe²². Si tratterebbe di una discriminazione particolarmente sgradevole, peraltro, visto che ne sarebbero responsabili persone che pur conoscendo una verità fondamentale per la vita di un'altra persona, gliela nascondono intenzionalmente, finendo per assumere, nei suoi confronti, un'indebita posizione di potere²³.

Per altri, invece, consentire al figlio di conoscere il donatore significherebbe alterare l'equilibrio delle relazioni familiari, esponendole a interferenze esterne che ne minaccerebbero la *privacy*. Si faciliterebbero inoltre forme di compravendita dei gameti, dal momento che un'eventuale trasparenza sarebbe più facile «da chiedere a chi fornisce il materiale genetico dietro un corrispettivo, che non a reali “donatori”, il cui gesto si presume basato sulla filosofia della donazione volontaria e gratuita, caratterizzata principalmente da altruismo e da solidarietà»²⁴.

Per quanto possa essere banale, occorre precisare che il desiderio di conoscere le proprie origini non nasce automaticamente, potendo subentrare solo quando il figlio scopre che entrambi i propri genitori, o solo uno dei due, in realtà non lo sono. I casi documentati di nati con FA eterologa sono ormai numerosi, e da tutti emerge che concepiti con gameti anonimi mostrano, diversamente metabolizzata, una sorta di vertigine, dovuta al venir meno di una base rintracciabile

²⁰ I. G. Cohen, *Prohibiting anonymous sperm donation and the child welfare error*, in “Hastings Center Report”, 41, 5, 2011, pp. 13-14.

²¹ Comitato Nazionale per la Bioetica, *Conoscere le proprie origini biologiche nella procreazione medicalmente assistita eterologa*, 25 novembre 2011. Il segreto sull'identità del donatore, naturalmente, va distinto dalla possibilità di accedere alle informazioni di carattere sanitario che, tracciando un profilo genetico del donatore stesso, possano risultare indispensabili per l'anamnesi di eventuali patologie del nuovo nato.

²² In tal senso «i figli dell'eterologa sarebbero l'unica categoria di persone a cui viene impedito legalmente di accedere a informazioni sui propri genitori biologici» (Casini, “*Il figlio a tutti i costi*”, p. 393).

²³ Comitato Nazionale per la Bioetica, *Conoscere le proprie origini biologiche nella procreazione medicalmente assistita eterologa*.

²⁴ *Ivi*.

della loro identità²⁵. Proprio questi casi dimostrano che il dibattito sull'anonimato del donatore e sul diritto a sapere del figlio si concentra impropriamente sui sintomi senza affrontare la causa. Se, a monte, si considera il ricorso a un donatore di gameti come un innocente rimedio alla sterilità di coppia, infatti, ci si troverà poi a valle con il problema dell'interesse alla verità, da un lato, e all'anonimato, dall'altro lato. Se esiste un conflitto fra diritti, insomma, ciò accade perché, sin dall'inizio, non si è voluto rinunciare alla FA eterologa, ossia a una pratica che, in se stessa, comporta la "necessaria" violazione dei diritti di almeno uno dei soggetti coinvolti, sia esso il donatore o il figlio. Ne è una prova il fatto che nei Paesi che hanno abbandonato la regola dell'anonimato, il numero dei donatori si è notevolmente ridotto²⁶.

Anche nel caso in cui si giungesse a un buon compromesso fra le due esigenze, o persino nel caso in cui al nuovo nato venisse garantito il pieno diritto di conoscere le proprie origini, il problema che ci si illuderebbe di aver risolto rimane intatto: non è detto, infatti, che la conoscenza della verità promuova il bene del figlio piuttosto che danneggiarlo ulteriormente, come può accadere quando, prima ancora che l'identità del donatore, si scopre di essere figli di un genitore che, pur essendoci, non c'è mai stato²⁷. Insomma, o si tutela il donatore, ma così si strumentalizza il soggetto più debole, nascondendogli una verità a cui egli ha diritto, oppure si tutela questo diritto, senza che tuttavia si possa risparmiare al nato il probabile trauma di una verità scomoda. Il legislatore italiano, nella Legge 40/2004, aveva intuito che un tale conflitto si sarebbe potuto risolvere non già regolamentando l'eterologa, ma vietandola del tutto.

6 | DIRITTO AL FIGLIO E DIRITTO DEL FIGLIO?

Un'ulteriore obiezione al divieto legale di FA eterologa è che ci sono già tanti bambini che vivono con uno solo dei propri genitori biologici, senza che questo minacci il loro benessere psicologico e sociale. Per non parlare, poi, dei minori

²⁵ A. D. Turner, A. Coyle, *What does it mean to be a donor offspring? The identity experiences of adults conceived by donor insemination and the implications for counselling and therapy*, in "Human Reproduction", 15, n. 9, 2000, pp. 2041-2051.

²⁶ I. De Melo-Martin, *The Ethics of Anonymous Gamete Donation: Is There a Right to Know One's Genetic Origins?*, in "Hastings Center Report", 44/2, 2014, pp. 28-35. Si veda anche Ethics Committee of the American Society for Reproductive Medicine, *Interests, obligations, and rights in gamete donation: a committee opinion*, in "Fertility and Sterility", 102, 3, 2014, pp. 675-681.

²⁷ Si veda, su questo, un sito interamente dedicato alla ricerca online del donatore: *Donor Sibling Registry*, [https:// www.donorsiblingregistry.com/](https://www.donorsiblingregistry.com/).

adottati. Se davvero rimanere privi di uno o di entrambi i propri genitori biologici fosse una violazione degli interessi del minore, allora occorrerebbe vietare l'adozione e "sanzionare" tutte le famiglie in cui, a causa di abbandono o separazione, i minori sono figli di uno solo dei due membri della coppia con cui vivono. Se nessuno osa proporre un intervento del genere, ciò accade perché in realtà a essere ritenuto importante non è il legame biologico fra la coppia e il minore, ma l'affetto e l'amore con cui la prima si prende cura del secondo. E la FA eterologa, non diversamente dall'adozione, è una particolare applicazione di questo assunto.

Il principale limite di ogni analogia fra la FA eterologa e l'adozione è di appellarsi a una privazione "involontariamente" subita per giustificare una "deliberatamente" provocata. Se non possiamo impedire che un bambino sia privato di una o di entrambe le figure genitoriali (come nei casi di morte, abbandono o separazione), possiamo però evitare di essere noi a provocare, volontariamente, questa privazione. Il paragone con l'adozione, in tal senso, costituisce un buon motivo non per accettare, ma per respingere la FA eterologa: mentre con il ricorso a un donatore di gameti e alla maternità surrogata siamo noi a "decidere", sin dall'inizio, che un bambino "non deve" vedere la madre o il padre che già ha; adottandolo, al contrario, gli stiamo "dando" un padre e una madre che egli "non ha".

Certo, è noto come la pratica dell'adozione, soprattutto in Italia, sia piuttosto complessa e burocraticamente farraginosa. Tuttavia c'è da chiedersi se essa non rimanga così indietro proprio a motivo di soluzioni pubblicizzate come più facili e gratificanti. Il sensazionale portato tecnico di queste soluzioni ha modificato a tal punto certe evidenze morali, che oggi, nella misura in cui incentiviamo la FA eterologa, ci troviamo nella sgradevole situazione in cui il "diritto" di un bambino ad avere dei genitori (adozione) è subordinato al "desiderio" dei genitori di avere un bambino (FA). Fa pensare, in tal senso, che in una società fortemente sensibile al «superiore interesse del bambino»²⁸, la promozione culturale dell'adozione, in cui si cercano dei genitori ai quali poter affidare un bambino, soccomba di fronte alla diffusione della FA, in cui «si creano dei bambini per soddisfare i desideri delle coppie»²⁹. Il semplice desiderio di qualcuno non dovrebbe mai prevalere sul

²⁸ Consiglio d'Europa, *Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea*, art. 24 c. 3. Cfr. anche la *Convenzione ONU dei diritti del fanciullo* (1989), art. 3; la *Convenzione europea sull'esercizio dei diritti dei fanciulli*, 25 gennaio 1996, ratificata e resa esecutiva in Italia dalla Legge 20 marzo 2003 e l'art. 1 della Legge italiana 184/1983 sull'adozione, aggiornata dalla Legge 149/2001, in cui si afferma che «ogni minore ha diritto alla famiglia».

²⁹ R. Liberman, *Quel avenir psychologique pour l'enfants nés des nouvelles techniques de procréation?*, in "Ethique", 3, 1992, pp. 83-93, qui p. 90.

diritto di un altro. Né, *a fortiori*, il desiderio di un adulto dovrebbe prevalere sul diritto di un bambino.

7 | UN'ULTIMA OBIEZIONE E I VANTAGGI SOCIALI DEL DIVIETO DI FECONDAZIONE ETEROLOGA

Pensare che il diritto di un bambino possa essere meglio rispettato astenendosi dal ricorrere alla FA eterologa, sostengono alcuni, significherebbe ammettere che ci sono situazioni in cui l'unico modo di rispettare il diritto di qualcuno è quello di impedirgli di venire al mondo. E, qualora venisse al mondo, non si può certo dire di aver violato i suoi diritti solo perché le modalità del suo concepimento non sono state quelle naturali. Senza la FA eterologa, infatti, un tale bambino non sarebbe mai nato. E non c'è dubbio, così prosegue l'argomento, che è pur sempre meglio nascere tramite FA eterologa che non nascere affatto³⁰. La FA eterologa, in tal senso, realizzerebbe «una situazione in cui tutti stanno meglio e nessuno sta peggio: i genitori sono ovviamente contenti per la nascita del figlio che hanno voluto, e per il figlio è meglio nascere grazie alla [FA eterologa] piuttosto che non nascere affatto»³¹.

A ben vedere, si tratta di un'obiezione astratta, perché non tiene conto del fatto che non concepire qualcuno non costituisce un danno per chi non viene concepito, dal momento che, per essere danneggiati, bisogna esistere. Quando si valutano vantaggi e svantaggi di un divieto di FA, pertanto, occorre guardare ai soggetti che già ci sono, non a quelli che, pur potendo esserci, non esistono. E i soggetti che già ci sono, com'è evidente, sono le coppie sterili in cerca di un figlio e i bambini privi di genitori che si trovano in attesa di affido. Una simile precisazione è importante, perché consente di acquisire un'ottica sociale, piuttosto che individualistica, sul problema. Ed è proprio in quest'ottica che si può rispondere pienamente all'obiezione riportata: mentre i bambini che non esisterebbero se vietassimo l'eterologa non sarebbero danneggiati dal non essere concepiti – visto che, per essere danneggiati, bisogna già esistere – i bambini che non vengono adottati se consentiamo l'eterologa, invece, poiché già ci sono, sarebbero danneggiati dalla mancata adozione. Insomma, se invece di promuovere la FA eterologa si snellisse-

³⁰ M. Mori, *La "novità" della bioetica*, in S. Rodotà (a cura di), *Questioni di bioetica*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 397-420, qui p. 410.

³¹ *Ibidem*.

ro le procedure di adozione, la quantità di bambini in cerca delle proprie origini diminuirebbe anziché aumentare.

Una società autenticamente sensibile al bene comune non può che incoraggiare soluzioni di questo tipo, che risparmierebbero non solo ai bambini orfani il dramma dell'abbandono, ma anche alle coppie sterili il calvario della provetta, con le relative complicazioni, i costi economici e psicologici e le scarse percentuali di riuscita. E se è vero, come ha detto Dietrich Bonhoeffer, che il senso morale di una società si misura da ciò che essa fa per i suoi bambini, allora una simile società sarebbe più vivibile non solo per i bambini, ma anche per gli adulti.

LE RADICI ETICHE DELLA LEGITTIMAZIONE DELL'ETEROLOGA

MASSIMO REICHLIN

La Sentenza n. 162 della Corte Costituzionale dell'aprile 2014¹, dichiarando l'illegittimità del divieto di fecondazione artificiale eterologa, contenuto nell'articolo 4, comma 3 della Legge n. 40 del febbraio 2004, ha svolto un lungo discorso di taglio essenzialmente giuridico; discorso che però rivela chiaramente l'influenza di alcune idee morali fondamentali. A riprova, una volta di più, dell'impossibilità di posizioni normativamente neutre nelle questioni di bioetica, la Corte ha di fatto preso posizione in favore di alcune concezioni e contro alcune altre; in particolare, in favore di alcune concezioni relative alle nozioni di paternità, libertà, dignità umana, salute, tutte questioni che presentano indubbi aspetti di carattere etico. Cerchiamo in queste pagine di focalizzare alcune di queste questioni e di valutare le considerazioni espresse in merito dalla sentenza.

1 | IL DIRITTO ALL'AUTONOMIA RIPRODUTTIVA

La stessa Corte muove dall'osservazione che i temi oggetto della sentenza sono «eticamente sensibili» e coinvolgono diverse contrapposte esigenze, tra le quali è necessario individuare «un ragionevole punto di equilibrio», tenendo come punto fermo il rispetto della dignità della persona umana. Volendo sostenere che la Legge 40/2004 non ha individuato un tale equilibrio ragionevole, e perciò risulta priva di fondamento costituzionale, la Corte argomenta a partire dall'interpretazione degli articoli 2, 3 e 31 della Costituzione, dai quali ritiene di poter desumere che la scelta «di diventare genitori e di formare una famiglia che abbia anche dei figli costituisce espressione della fondamentale e generale libertà

¹ La sentenza è pubblicata sulla *Gazzetta Ufficiale* del 18 giugno 2014 n. 26 e si può leggere sul sito della Corte Costituzionale alla pagina <http://www.cortecostituzionale.it/actionSchedaPronuncia.do?anno=2014&numero=162>.

di autodeterminarsi»; il carattere fondamentale di questa libertà – prosegue – fa sì che essa possa essere limitata solo quando tale limitazione è necessaria per tutelare interessi di pari rango: infatti, «la determinazione di avere o meno un figlio, anche per la coppia assolutamente sterile o infertile, concernendo la sfera più intima ed intangibile della persona umana, non può che essere incoercibile, qualora non vulneri altri valori costituzionali».

Alla luce di queste affermazioni, sembra corretto sostenere che l'idea centrale alla base della giustificazione dell'eterologa sia l'adesione alla tesi, autorevolmente proposta da vari bioeticisti di orientamento libertario², per cui esisterebbe un diritto soggettivo alla procreazione; un diritto morale, in quanto fondato sulla più generale caratteristica dell'autodeterminazione individuale, che deve però trovare una traduzione giuridica perché non si determini una violazione della dignità della persona³. Ora, a prescindere dalla ragionevolezza o meno della conclusione favorevole all'accettabilità giuridica dell'eterologa, l'affermazione di un simile diritto sembra altamente discutibile. Non si vuole certo negare che esista un legittimo interesse, da parte delle coppie, a ricercare la procreazione e che perciò vi sia, *prima facie*, un diritto di non essere ostacolati nel ricercare la realizzazione di un simile desiderio; tuttavia, far assurgere questo interesse al rango di diritto fondamentale, direttamente collegato al rispetto della dignità della persona e perciò tale da non poter essere limitato se non da diritti di pari rango, sembra concepibile solo all'interno di una prospettiva che pone la libertà individuale al vertice dei valori. È solo in questa prospettiva, infatti, che si giustifica lo schema argomentativo adottato dalla Corte: schema che postula il diritto fondamentale della coppia, assumendo quindi che l'onere della prova spetti a chi vuole dimostrare che nascere attraverso la fecondazione eterologa costituisca un danno tale da poter giustificare la violazione di questo diritto.

Si può osservare che questa logica risulta affatto contraria a quella utilizzata nel caso dell'adozione, e in generale nelle decisioni concernenti il rapporto genitori-figli: dove per lo più si assume che sia il migliore interesse del figlio a costituire la ragione preminente, alla quale i legittimi interessi dei genitori devono dimostrare di non costituire ostacolo. Il richiamo all'adozione è tutt'altro

² J. A. Robertson, *Children of Choice: Freedom and the New Reproductive Technologies*, Princeton University Press, Princeton 1994; J. Harris, *Rights and Reproductive Choice*, in Id. (a cura di), *The Future of Human Reproduction*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 5-37; D. Brock, *Shaping Future Children: Parental Rights and Societal Interests*, in "Journal of Political Philosophy", 13, 2005, pp. 377-398.

³ Opportunamente, V. Possenti rileva la torsione che così viene imposta alla Carta «tramite un'ermeneutica che si potrebbe chiamare libertaria» (*Considerazioni sulla sentenza della Corte Costituzionale sulla fecondazione eterologa*, in "Iustitia", 68, 2015, pp. 143-152, qui p. 146).

che impertinente; la stessa sentenza – sulla scia di molte discussioni bioetiche e giuridiche – si appoggia sull'analogia con questa pratica al fine di argomentare la tesi per cui il legame genetico non è condizione necessaria perché si possa parlare di una famiglia caratterizzata dalla presenza di figli, istituto cui l'ordinamento giuridico, in applicazione dell'articolo 31 della Costituzione, guarda con evidente favore. Ora, non v'è dubbio che la comunanza genetica non costituisca un requisito imprescindibile della famiglia stessa; occorre però tenere presenti, assieme alle analogie, anche le significative diversità tra i due contesti⁴. Mentre, infatti, nel caso dell'adozione si tratta di porre rimedio a una situazione negativa già esistente – quella per cui un fanciullo, per varie ragioni, si trova ad essere privo dei genitori – nel caso della procreazione eterologa, come più in generale nella procreazione medicalmente assistita (PMA), si tratta di generare un individuo che ancora non esiste. Sebbene la famiglia che ha un figlio nato con l'eterologa possa senz'altro costituire un esempio di quell'istituto cui l'ordinamento guarda con favore, si tratta di vedere se procedere alla generazione attraverso questa modalità sia una scelta che tutela a sufficienza gli interessi di tutti gli individui coinvolti, e in particolare dell'infanzia e della gioventù che, in base al secondo comma dell'articolo 31, devono essere oggetto di particolare protezione; per stabilire ciò, occorre valutare comparativamente gli interessi dei diversi attori. Parrebbe dunque sensato, proseguendo nell'analogia con l'adozione, porre al centro il benessere dei figli e il loro diritto di nascere in condizioni favorevoli per il proprio sviluppo fisico, psichico e sociale, valutando gli interessi procreativi dei potenziali genitori alla luce di queste considerazioni. Viceversa, la sentenza si basa sulla priorità del diritto dei genitori di ricercare la procreazione, subordinando a esso l'interesse dei figli; questa posizione sembra, paradossalmente, l'espressione di un approccio d'altri tempi, quando non ci si poneva affatto il problema di garantire a coloro che venivano generati delle condizioni sufficienti di benessere, ritenendo che l'esercizio dell'attività procreativa fosse cosa naturale e non sindacabile in termini di responsabilità. Nella condizione contemporanea, in cui si sottolinea giustamente l'esistenza di una precisa responsabilità dei genitori per le condizioni in cui il nuovo nato viene chiamato all'esistenza⁵, stabilire la netta priorità del diritto dei genitori sembra una mossa assai opinabile.

Nella letteratura bioetica internazionale, questa mossa viene giustificata con due strategie alternative. Le concezioni liberali sostengono in genere che, non

⁴. Per una valutazione comparativa tra queste due pratiche e quella dell'adozione prenatale degli embrioni, rimando a quanto ho scritto in *Adozione, adozione degli embrioni e fecondazione eterologa: analogie e distinzioni*, in "Lemà sabactàni?", 15, 2015, pp. 49-56.

⁵. Talvolta anche in misura eccessiva e paradossale, come avviene quando si sostiene il "principio di be-

essendo il futuro nato un individuo già esistente, i suoi interessi non possono contare, dal momento che semplicemente non esistono: perché vi siano interessi che meritano di essere considerati dal punto di vista morale, occorre che esista già un individuo dotato, se non della capacità di concepire i propri interessi come esistenti attraverso il tempo, quanto meno della sensibilità che consente una percezione soggettiva di un eventuale danno⁶. Il diritto dei genitori ha perciò la prevalenza perché è l'unico diritto attualmente esistente, l'unico interesse che può essere effettivamente tutelato. Le concezioni consequenzialiste tendono invece ad attribuire un certo peso agli interessi dei soggetti non ancora esistenti, dal momento che ciò che interessa queste teorie è in ogni caso far sì che le scelte riproduttive realizzino lo stato finale del mondo che contiene la maggiore quantità di benessere possibile. Tuttavia, esse osservano tipicamente che, poiché per il singolo individuo in questione l'alternativa a nascere in condizioni particolari, come ad esempio attraverso la PMA eterologa, è quella di non nascere affatto, nella stragrande maggioranza dei casi si dovrà concludere che la nascita costituisca comunque un beneficio non trascurabile. A patto, cioè, che le condizioni di vita non siano talmente negative da far sì che vivere così sia peggio che non nascere affatto; realizzare i desideri procreativi degli adulti determina comunque una notevole quota di benessere per costoro, unita a una significativa quota di benessere per il nuovo nato⁷. La sentenza della Corte non adotta esplicitamente nessuna di queste due concezioni, né esse sembrano di fatto compatibili con i principi della nostra Carta Costituzionale e con i ben noti riferimenti al valore della vita prenatale contenuti, tra l'altro, nelle Leggi 194/1978 e 40/2004, in particolare nell'articolo 1 di entrambe. È vero che uno dei ricorrenti, ricordato nella sentenza, citava la famosa Sentenza n. 27 del 1975 della Corte Costituzionale che sosteneva l'esistenza di una netta disparità di diritti – anche del diritto alla vita – tra l'individuo adulto, che è una persona, e il feto, «che persona deve ancora diventare»; tuttavia,

neficenza procreativa” (J. Savulescu, G. Kahane, *The Moral Obligation to Create Children With the Best Chance of the Best Life*, “Bioethics”, 23, 2009, pp. 274-290), o l'idea che il fatto di esistere possa essere una giusta causa di risarcimento (J. Feinberg, *Wrongful Life and the Counterfactual Element in Harming*, «in “Social Philosophy and Policy”», 4, 1986, pp. 145-178).

⁶ Vedi M. D. Bayles, *Harm to the Unconceived*, in “Philosophy and Public Affairs”, 5, 1976, pp. 292-304; J. Feinberg, *Is There a Right to Be Born?*, in Id., *Rights, Justice and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1980, pp. 207-220; L. W. Sumner, *Abortion and Moral Theory*, Princeton University Press, Princeton 1981.

⁷ Vedi P. Singer, D. Wells, *The Reproduction Revolution. New Ways of Making Babies*, Oxford University Press, Oxford 1984; J. Harris, *Wonderwoman & Superman: The Ethics of Biotechnology* (1992); tr. it.: *Wonderwoman & Superman. Manipolazione genetica e futuro dell'uomo*, Baldini e Castoldi, Milano 1997; M. Mori, *La fecondazione artificiale. Una nuova forma di riproduzione umana*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 128-130.

la Sentenza n. 162 non richiama in alcun modo questo punto nel presentare la sua decisione e non fa leva, in particolare, sull'applicabilità o non applicabilità della nozione di persona al non nato. Resta perciò ingiustificata l'enfasi che la Corte pone sull'autonomia procreativa a scapito degli interessi del figlio.

2 | LE CONDIZIONI NATURALI DELLA GENERAZIONE E IL BENE DEL NASCITURO

In ogni caso, con questa scelta la Corte adotta chiaramente uno schema di valutazione morale a preferenza di un altro; e tale opzione sembra poter essere gravida di conseguenze ulteriori. Infatti, se si assume l'autonomia riproduttiva come valore centrale, e si stabilisce che eventuali limiti a tale valore debbano basarsi sulla dimostrazione di un'evidente violazione di beni altrettanto centrali, diventa ragionevole ipotizzare una successiva estensione del dispositivo argomentativo qui utilizzato. È vero, infatti, che la sentenza dichiara in maniera esplicita che il divieto della maternità surrogata, contenuto nell'art. 12, comma 6 della Legge 40, in nessun modo e in nessun punto viene toccato e conserva perciò la sua validità; tuttavia, ci si potrebbe chiedere perché, se il diritto delle coppie di ricercare la procreazione con i mezzi delle tecnologie biomediche ha questo rango così elevato, non si dovrebbe consentire loro di utilizzare anche questo mezzo per soddisfarlo. In fondo, dimostrare che nascere attraverso la maternità surrogata danneggi il futuro individuo dal punto di vista psicologico o sociale può essere quasi altrettanto difficile o contestabile che dimostrare lo stesso per l'eterologa. Inoltre, è anche vero che la sentenza si premura di sottolineare che il pronunciamento non ha effetti sull'articolo 5, comma 1 della legge, sicché anche alla fecondazione eterologa potranno fare ricorso soltanto le «coppie di maggiorenni di sesso diverso, coniugate o conviventi, in età potenzialmente fertile, entrambi viventi»; nuovamente, però, si potrebbe sostenere che, dal momento che affonda le radici nella sfera più intima e intangibile della persona umana, il diritto di ricercare la procreazione attraverso la PMA vada considerato una prerogativa del singolo individuo, il che porterebbe a superare la previsione dell'articolo 5, estendendo l'accesso a coppie dello stesso sesso, a soggetti in età non più fertile, a donne sole o vedove. Infatti, poiché l'argomentazione centrale riguarda il nesso tra autodeterminazione individuale e ricerca della procreazione, non si vede perché, in queste circostanze, il principio dovrebbe cedere a considerazioni "naturalistiche", come quelle relative alla mancanza di una coppia eterosessuale o all'avvenuta menopausa nella donna. Attraverso l'ovodonazione, è possibile anche per una donna in età avanzata realizzare il proprio diritto di autodeterminarsi e diventare madre; rispetto a tale diritto

fondamentale, il possibile danno per il figlio rimane ipotetico e in definitiva privo di una dimostrazione conclusiva⁸.

La controversia centrale riguarda, in effetti, il ruolo da riconoscere alle condizioni naturali in cui avviene la generazione. L'affermazione del diritto di procreare tende a non riconoscere alcun valore normativo a tali condizioni naturali e a giustificare, in nome di quel diritto, una riformulazione totalmente artificialistica del percorso generativo; se invece si riconosce che la naturale identità tra genitori genetici, gestazionali e sociali rappresenta una condizione preferibile per la procreazione di un nuovo individuo, si potrà giustificare una differenza tra le tecnologie che cercano di realizzare progetti procreativi che mantengono quell'identità e le tecnologie che invece la alterano in maniera più o meno profonda.

A questo riguardo, è significativa, invece, l'affermazione della sentenza, secondo cui vi sarebbe una piena sovrapposibilità tra fecondazione omologa ed eterologa. A fondamento di tale affermazione starebbe il carattere essenzialmente terapeutico di entrambe le pratiche, nonché l'idea che l'impossibilità di concepire un figlio possa incidere negativamente sulla salute della coppia; salute considerata, evidentemente, nella sua dimensione più ampia, includente pertanto la sfera psichica, secondo la ben nota definizione dell'OMS, cui si fa riferimento. «È, infatti, certo» – scrive ancora la sentenza – «che l'impossibilità di formare una famiglia con figli insieme al proprio partner, mediante il ricorso alla PMA di tipo eterologo, possa incidere negativamente, in misura anche rilevante, sulla salute della coppia». L'enfasi sulla dimensione terapeutica dell'intervento e sulla riconduzione della decisione procreativa all'interno della sfera di responsabilità del medico e della sua autonomia professionale, è dunque assai forte: «Non si tratta di soggettivizzare la nozione di salute, né di assecondare il desiderio di autocompiacimento dei componenti di una coppia, piegando la tecnica a fini consumistici, bensì di tenere conto che la nozione di patologia, anche psichica, la sua incidenza sul diritto alla salute e l'esistenza di pratiche terapeutiche idonee a tutelarla vanno accertate alla luce delle valutazioni riservate alla scienza medica, ferma la necessità di verificare che la relativa scelta non si ponga in contrasto con interessi di pari rango».

A questo riguardo, si impongono almeno due osservazioni. In primo luogo, l'insistenza sulla dimensione terapeutica e sull'autonomia e responsabilità del medico sembra essere in tensione con l'affermazione del diritto all'autodeterminazione della coppia. A ben vedere, la citazione sopra riportata sembrerebbe implicare che alla scienza medica, nella sua autonomia, spetti valutare quanto la mancanza del figlio possa essere definita una patologia psichica, tale da incidere sul diritto

⁸ Per un'esplicita difesa della maternità surrogata e della gravidanza post-menopausa, vedi ad esempio M. Mori, *Manuale di bioetica. Verso una civiltà biomedica secolarizzata*, Le Lettere, Firenze 2010, pp. 233-244.

alla salute e pertanto stabilire l'idoneità della PMA eterologa a tutelarla. In questo modo, una previa valutazione psicologica da parte del medico verrebbe a condizionare il diritto di accedere alla fecondazione eterologa. In secondo e decisivo luogo, pur convenendo sull'inadeguatezza di una concezione puramente biologica di malattia, vanno sottolineate le giuste critiche che da molto tempo sono state rivolte alla definizione di salute come condizione di pieno benessere fisico, psichico e sociale; nonostante quanto scrive la sentenza, tale definizione rischia seriamente di far ricadere ogni forma di disagio o insoddisfazione soggettiva nell'ambito della malattia, medicalizzando di fatto l'intera esistenza⁹. Una delle conseguenze indesiderabili di una simile definizione è appunto la cecità che essa determina rispetto alle evidenti differenze fra trattamenti di tipo omologo e trattamenti di tipo eterologo: mentre i primi possono lecitamente essere definiti delle terapie, parlare di «pratica terapeutica» a proposito della fecondazione eterologa, come fa la Corte, è profondamente inesatto. Nella fecondazione omologa, infatti, l'intervento medico si limita a superare un ostacolo naturale a che avvenga l'incontro dei gameti; il concepito, però, è figlio a pieno titolo di entrambi. Dunque, sebbene i genitori continuino a non essere in grado di generare indipendentemente da un intervento tecnico, tale intervento rende i loro corpi capaci di svolgere la loro fondamentale funzione biologica e perciò può essere definito terapeutico, in un senso sufficientemente proprio. La fecondazione eterologa, al contrario, sostituisce un membro della coppia con un terzo estraneo, per consentire la fecondazione; non abilita, perciò, i corpi dei due membri della coppia a portare a compimento la loro funzione biologica, ma sostituisce uno dei due, consentendo all'altro di esercitare tale funzione. Pertanto, questo secondo intervento non può essere definito in nessun senso una terapia. Ciò, evidentemente, non costituisce una considerazione sufficiente a sostenere che le tecniche eterologhe debbano essere considerate illecite, dato che i trattamenti medici non sono tutti e necessariamente delle terapie. Vi sono molti trattamenti – come ad esempio la chirurgia estetica – che non curano affatto una patologia, ma realizzano un desiderio, ossia si occupano non della salute, ma del benessere; il che non toglie che vengano considerati leciti, benché sia possibile giustificare che si introducano limiti alla loro disponibilità, o che non siano finanziati dal Servizio sanitario nazionale. In ogni caso, la distinzione tra cura della salute e promozione del benessere è rilevante e merita di essere tenuta in considerazione, quando si tratta di decidere sull'erogazione di servizi sanitari, in

⁹ D. Callahan, *The WHO Definition of Health*, in "Hastings Center Studies", 1, n. 3, 1973, pp. 77-87; R. Saracci, *The World Health Organization Needs to Reconsider its Definition of Health*, in "British Medical Journal", 314, 1997, pp. 1409-1410; J. Bircher, *Towards a Dynamic Definition of Health and Disease*, in "Medicine, Health Care and Philosophy", 8, 2005, pp. 335-341.

particolare nell'ambito pubblico. Il fatto che la PMA eterologa non sia un intervento terapeutico rende poco pertinente il discorso che la sentenza svolge al fine di equiparare *in toto* interventi omologhi ed eterologhi; giustifica invece un'attenzione differenziata a queste tecniche, perché limitare la possibilità di avvalersi di un trattamento terapeutico è certamente meno giustificato che limitare l'accesso a un trattamento non terapeutico.

Ma naturalmente, ci si può chiedere: quali sono le ragioni, attinenti al bene del nascituro, che potrebbero condurre a limitare l'adozione delle tecniche eterologhe da parte delle coppie? La sentenza ne considera due: il rischio psicologico connesso a una nascita non naturale e il diritto all'identità genetica. La prima questione viene in realtà soltanto enunciata, ma non discussa dalla Corte. Si deve presumere che essa presti ascolto a coloro i quali sostengono che i dati psicologici non consentono di dimostrare l'esistenza di problematiche psicologiche sicure per i nati da fecondazione eterologa¹⁰; va riconosciuto che esiste una parte della letteratura scientifica che va in questa direzione, benché vi siano anche voci in dissenso, che insistono sul carattere potenzialmente pericoloso della presenza "fantasmatica" del donatore. In particolare, si insiste sul pericolo che viene dalla prassi diffusa del segreto che, per un verso, può sempre essere inavvertitamente violato, per altro verso rappresenta un non-detto che getta un'ombra d'incertezza sulle relazioni familiari¹¹. La preoccupazione psicologica si lega pertanto alla seconda questione individuata dalla sentenza, ossia al diritto di conoscere la propria identità genetica; garantire tale diritto, in analogia con l'adozione, richiede che le relazioni familiari e sociali siano improntate alla piena franchezza, attraverso la rivelazione di una verità che il nato attraverso l'eterologa potrà elaborare e metabolizzare nella costruzione della propria identità psicologica e sociale.

A questo proposito, la sentenza appare ambigua. Riprendendo nuovamente l'analogia tra i due casi, infatti, essa richiama la legge sull'adozione, nel testo modificato nel 2013, che impone ai genitori adottivi di informare il minore, nei tempi e modi opportuni, della sua condizione; consente ai genitori adottivi, previa autorizzazione del giudice, di avere informazioni sull'identità dei genitori biologici; consente all'adottato, una volta compiuti 25 anni, di ottenere analoghe

¹⁰ S. Golombok et al., *Children Born Through Reproductive Donation: A Longitudinal Study of Psychological Adjustment*, in "Journal of Child Psychology and Psychiatry", 54, 2013, pp. 653-660; S. Golombok, *Modern Families. Parents and Children in New Family Forms*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

¹¹ S. Vegetti Finzi, *Oscurità dell'origine e bioetica della verità*, in S. Rodotà (a cura di), *Questioni di bioetica*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 182-197; Id., *Volere un figlio. La nuova maternità tra natura e scienza*, Mondadori, Milano 1997; G. Delaisi de Parseval, P. Verdier, *Enfant de personne*, O. Jacob, Paris 1994; G. Delaisi de Parseval, *Accès aux origines ou anonymat?*, in R. Frydman, M. Flis-Trèves (a cura di), *Origines de la vie... Vertiges des origines*, Presses Universitaires de France, Paris 2009, pp. 7-12.

informazioni¹². Inoltre, essa ricorda anche la Sentenza n. 278/2013 della stessa Corte Costituzionale la quale ha dichiarato che l'irreversibilità assoluta del segreto circa l'identità della madre che alla nascita dichiara di non volere essere nominata è in contrasto con gli articoli 2 e 3 della Costituzione. È interessante, quest'ultimo richiamo, perché mostra il rilievo lì riconosciuto al dato naturale, ossia al legame genetico con la madre; in sostanza, la Corte ha ammesso che censurare tale legame significa negare un diritto inviolabile e quindi compiere un atto lesivo della pari dignità ed eguaglianza dei cittadini davanti alla legge. Parrebbe dunque che il riconoscimento esplicito del diritto del nato attraverso PMA eterologa a conoscere le proprie origini genetiche debba, analogamente, costituire una condizione imprescindibile per la legittimazione della pratica. Tuttavia, la sentenza non conclude senz'altro in questo modo, ma si limita a ricordare di aver invitato il legislatore, in quel caso, a introdurre disposizioni per verificare la perdurante attualità della scelta della madre naturale, cautelando, al tempo stesso, «in termini rigorosi il suo diritto all'anonimato» e non ricava alcuna conclusione esplicita per quanto attiene al diritto del nato da PMA eterologa a conoscere le proprie origini genetiche. È probabile che il legislatore debba nuovamente intervenire, alla luce della sentenza, per disciplinare tempi e modi per l'attuazione del diritto all'identità genetica del figlio nato da PMA eterologa.

3 | CONCLUSIONI

La Sentenza n. 162 della Corte Costituzionale ha dedicato la sua attenzione a una materia “eticamente sensibile”, nella quale è impossibile non adottare, in maniera esplicita o solo implicita, prospettive sostanziali su questioni normative. Nella PMA sono in gioco, in effetti, questioni fondamentali sul senso della generazione e della famiglia, rispetto alle quali non è possibile, né auspicabile, adottare un punto di vista neutrale. La Corte assume opportunamente che la legge debba trovare un ragionevole punto di equilibrio tra diverse esigenze e diversi valori e presenta il suo intervento come inteso a correggere la prospettiva non equilibrata sancita dalla Legge 40. Si è cercato di mostrare che, in realtà, la Corte finisce per creare una situazione nuovamente poco equilibrata, questa volta però in favore della tutela della libertà procreativa e a scapito degli interessi del nascituro. In particolare, l'indebita equiparazione tra forme omologhe e forme eterologhe di PMA

¹² Ciò non è possibile, tuttavia, nel caso di una madre che abbia dichiarato, all'atto della nascita, di non voler essere menzionata e non intenda revocare tale dichiarazione.

e la scarsa considerazione prestata all'interesse psicologico del concepito e al suo diritto all'identità genetica, sembrano compromettere l'obiettivo di un adeguato bilanciamento tra diverse esigenze. Questo esito sembra dettato da una precomprensione etica che non trova adeguata giustificazione e appare oggettivamente in contrasto non solo con lo spirito della Legge 40, ma anche con la più volte richiamata disciplina dell'adozione, la quale si ispira invece a un bilanciamento di diritti e interessi che pone al centro la tutela del concepito.

IL DONO TRA DESIDERIO E RAGIONE

UNA RIFLESSIONE SUI PRINCIPALI NODI BIOETICI CONNESSI ALLA FECONDAZIONE ETEROLOGA

MARIO PICOZZI, FEDERICO NICOLI, VITTORIA VIGANÒ

Il dibattito internazionale mostra differenti posizioni rispetto alle implicazioni etiche e sociali che la tecnologia riproduttiva comporta, in quanto da una parte sono presenti differenti approcci legislativi, dall'altra rimangono aperte questioni etiche in merito a tutti i protagonisti implicati¹.

Le questioni etiche che in questa sede vorremmo analizzare possono essere collegate tra loro dal tema del “dono”, in quanto quest'ultimo può essere considerato la cifra costitutiva della genitorialità; esperienza caratterizzata dalla presenza di un figlio che chiede di essere accolto e custodito.

1 | INTRODUZIONE

Il concetto di dono può essere utilizzato come solido criterio per valutare, sotto il profilo morale, la fecondazione eterologa poiché, se essa tradisse la nozione di dono, non sarebbe più accettabile giacché equivarrebbe a tradire e sminuire l'esperienza stessa della genitorialità. A tal proposito appare intuitivo che il dono venga tradito ogni volta che assume il volto del mercato, poiché la logica del dono è quella della gratuità.

È opinione comune che il dono sia univoco e dunque caratterizzato da un dare e un ricevere, in assenza di forme di restituzione; mentre il mercato si può caratterizzare attraverso un dare-ricevere-restituire: «Il mercato è il complesso

¹ J. A. Robertson, *Strings attached*, The Hastings Center report, vol. 42, 4, 2012, pp. 5-6; J. Readings, L. Blake, P. Casey, V. Jadv, S. Golombok, *Secrecy, disclosure and everything in-between: decisions of parents of children conceived by donor insemination, egg donation and surrogacy*, in “Reproductive BioMedicine Online”, 22, 2011, pp. 485-495.

delle regole che permettono a degli estranei di fare transazioni pur restando il più possibile degli estranei»². Nella logica di mercato la restituzione viene fissata a priori e senza di essa lo scambio non può avvenire. Eppure questa distinzione non sembra convincere poiché, nell'esperienza comune, il dono ammette alcune forme di restituzione, come ad esempio l'espressione della gratitudine. Nel dono, però, la restituzione non è mai pretesa, ma sperata e accolta, rispettando così la libertà del ricevente. Il dono è dunque l'espressione di un "processo circolare tra dare, ricevere, restituire" in cui al centro vi è il "valore di un legame" tra più persone e non un "prodotto" come avviene nel mercato³.

Mentre il dono mette in gioco e cambia l'identità di chi vi partecipa⁴, il mercato non va a toccare l'identità dei singoli, infatti, «l'archetipo del mercato è l'assenza completa di legame» e il prezzo è fissato in anticipo poiché il principio che regola il mercato è «l'equivalenza tra le cose, indipendentemente dal legame tra le persone»⁵. Nel dono, invece, non c'è equivalenza e la restituzione assume un "valore simbolico" e non monetario. Di conseguenza il dono ammette tutte quelle forme di restituzione "libere" che non puntano all'equivalenza e che non sono fissate a priori.

Nella logica del dono è possibile rileggere le questioni etiche più rilevanti connesse alla fecondazione eterologa: il desiderio di essere padre e madre e i possibili profili interpretativi del desiderio di avere un figlio; le difficoltà di coppia che possono nascere nel rapportarsi a un "terzo" – il donatore e il medico – la cui presenza non sembra lasciare indifferente la coppia; ed infine, in che misura la pratica dell'adozione possa considerarsi come una valida alternativa alla fecondazione eterologa.

2 | DESIDERIO DI ESSERE PADRE E MADRE

Due esperienze che accomunano ogni essere umano sono il "desiderio" (desider-are = essere senza stelle e, quindi, sentirne la mancanza) e la nascita; il desiderio di diventare genitori e l'effettiva nascita di un figlio sono aspetti antropologici d'imprescindibile valore relazionale che definiscono al contempo sia la coppia

² J. T. Godbout, *La circolazione mediante il dono*, in AA.VV., *Il dono perduto e ritrovato*, Manifestolibri, Roma 1994, pp. 26-27.

³ Cfr. M. Picozzi, *La logica del dono e il trapianto di organi*, in L. Pilati (a cura di), *Donazione d'organi. La gratuità di un gesto quale strategia europea ed internazionale per fermare la vendita e il traffico di organi*, Edizioni Provincia autonoma di Trento, 2016, pp. 121-130.

⁴ *Ivi*, § 2-3, p. 127.

⁵ *Ivi*.

sia il nascituro: «L'essere umano nasce in una condizione di assoluta simbiosi e dipendenza, nutrito e protetto dal corpo di un'altra persona»⁶.

La domanda di “avere” un figlio riguarda nella massima parte dei casi coppie sterili, ma anche quelle coppie non sterili a rischio di avere figli affetti da una serie di patologie genetiche o infettive, le quali desiderano la certezza di avere un figlio non portatore di quella particolare malattia⁷. Tali difficoltà pongono il limite della generazione fisiologica ma, al contempo richiamano la possibilità di superare tale ostacolo accettando e condividendo la possibilità di delegare la generazione di un figlio sia a strutture sanitarie⁸, sia a coloro (i donatori) che possono offrire gameti (ovulo o sperma) con i quali il medico produrrà un embrione che in seguito sarà impiantato in utero⁹.

Il desiderio è un aspetto fondamentale della vita della persona e l'aspirazione della coppia di completarsi con un figlio può essere considerata una propensione libera, legittima ed eticamente fondata, ma

«oggi ancora si deve riconoscere come il figlio sia non solo una scelta, ma prima di tutto un evento, lieto evento. [...] Che il figlio non sia solo una scelta, lo si riconosce subito e facilmente. [...] Si sceglie genericamente di avere un figlio, e nasce quel figlio preciso che *esige di essere riconosciuto* nella sua identità, e quindi da capo scelto, quasi adottato. Il figlio infatti non si accontenta in alcun modo della indeterminata decisione di generare; aspetta di essere voluto nella sua singolare identità. E i genitori certo non fanno difficoltà – “normalmente” – ad adottarlo, cioè a riconoscere che proprio lui è il figlio che essi vogliono»¹⁰.

Con le tecniche procreative il desiderio di essere genitori non si mostra solamente in un progetto intimo di coppia ma, essendo presenti in questa condivisione anche altri fattori e differenti figure professionali, esso sembra acquisire le

⁶ L. Scaraffia, *Custodi e interpreti della vita*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2010, p. 127.

⁷ Cfr. A. Serra, *L'uomo embrione. Il grande misconosciuto*, Cantagalli, Siena 2003, p. 56.

⁸ Si evidenzia il fatto che quanto di più intimo per una coppia sovente viene affidato ad alcuni centri sanitari specializzati in particolari procedure – contattati direttamente dalla coppia. Ciò sembra porre in secondo piano la relazione medico-paziente per una presunta e condivisa validità della procedura.

⁹ In merito la Corte di Strasburgo «ricorda come sussista un diritto di una coppia ad avere un bambino e di accedere alle metodiche di PMA e che tale diritto è sotto la protezione dell'art. 8 della Convenzione EDU (Convenzione Europea per la tutela dei diritti umani)» - http://www.cittadinanzattiva.it/newletter/2011_11_17-215/files/nota_sentenza_fecondazione_eterologa.pdf [ultimo accesso 9 novembre 2016].

¹⁰ G. Angelini, *Il figlio: una benedizione, un compito*, Vita e Pensiero, Milano 1991, p. 159. Corsivo dell'autore.

sembianze di una pretesa orientata a “chiedere per ottenere” un figlio che possa rispecchiare a pieno le proprie attese¹¹.

Tale pretesa, che è normata dal diritto, presenta però alcune criticità dal punto di vista etico. In tale richiesta è sottesa una riconosciuta e condivisa importanza del nesso genetico tra la coppia e il nascituro; fattore che nella fecondazione eterologa sembra giocare al ribasso in quanto si è propensi a validare il corredo cromosomico solamente di uno dei due *partners* come rappresentante della coppia intera. Anche se per una coppia sterile il desiderio di diventare genitori e la conseguente richiesta di “avere” un figlio accettando il ricorso alla fecondazione eterologa è il frutto di un percorso spesso lungo e faticoso, che dimostra la ferma volontà a formare una famiglia propria. La richiesta di avere un figlio presenta però criticità di non facile risoluzione in quanto il dono di diventare genitori è desiderato ma mai preteso, in quanto il dono in sé non può delinarsi come un bisogno (come può essere il sonno, la fame, ecc.). Difficilmente si può quindi immaginare il figlio come un bisogno, ma certamente egli è un desiderio che chiede di essere accolto.

L'attenzione verso il nascituro può configurarsi come un'attesa evidentemente autoreferenziale orientata verso una propria autorealizzazione:

«Il figlio finisce di rappresentare una forma di realizzazione dell'adulto e per essere soggetto solo in quanto oggetto di gratificazione dell'adulto genitore, diventando così il terminale dell'azione e del desiderio dell'adulto stesso»¹².

E tale criticità si delinea non più come mero desiderio, ma come la rivendicazione di una pretesa personale o della coppia, in quanto il desiderio ha per sé un eliminabile carattere simbolico, mentre il bisogno richiama la necessità di essere soddisfatto. La fecondazione eterologa non sembra così immune alla logica del mercato, secondo la quale il prodotto richiesto e legittimamente acquistato deve essere in linea con quanto speso ma soprattutto con quanto stabilito, immaginato

¹¹ Sentenza n. 162, “considerato in diritto”, 6: «La scelta di diventare genitori e di formare una famiglia che abbia anche figli costituisce espressione della fondamentale e generale libertà di autodeterminarsi, libertà che come questa Corte ha affermato, sia pure ad altri fini e in ambito diverso, è riconducibile agli artt. 2, 3 e 31 Cost., poiché concerne la sfera privata e familiare» - <http://www.cortecostituzionale.it/actionSchedaPronuncia.do?anno=2014&numero=162#> [ultimo accesso 9 novembre 2016].

¹² Comitato Nazionale per la Bioetica, *La fecondazione assistita*, 1995, p. 57 - <http://presidenza.governo.it/bioetica/testi/feconfazione170295.pdf> [ultimo accesso 9 novembre 2016].

e deciso a priori. Questa tecnica, infatti, è caratterizzata dai parametri dell'efficienza, del controllo e del dominio sul processo di produzione e sul prodotto¹³.

In contrapposizione alla volontà di molti genitori di difendere il loro bisogno ad avere un figlio, si trovano anche i diritti del figlio, i quali dal punto di vista etico aiutano a delimitare quel rispetto a lui dovuto¹⁴: «Tra questi diritti particolare rilievo paiono assumere la tutela della salute del nascituro, la conoscenza delle proprie origini, il diritto ad entrambi i genitori e alla famiglia»¹⁵.

In particolare la tutela della salute del nascituro in riferimento alla fecondazione eterologa (e omologa) pone un'attenzione critica su tre aspetti: la perdita di embrioni e la produzione di embrioni soprannumerari; i rischi e le complicanze legate alla tecnica in sé – prematurità, deficit di accrescimento intrauterino, morbidità – e il possibile pericolo di eugenismo¹⁶.

3 | RAPPORTARSI A UN TERZO

Un aspetto non eliminabile nelle tecniche di fecondazione artificiale è la presenza di un terzo soggetto che, se per la fecondazione omologa si esaurisce nella figura del medico (o più in generale della struttura sanitaria e dello Stato), per quella eterologa si estende anche al donatore (o ai donatori). La presenza non tanto aggiuntiva ma sostitutiva del donatore non può lasciare la coppia indifferente in quanto la persona sterile, ma non quella fertile, dovrà rinunciare a concorrere alla generazione del figlio.

Il donatore viene comunemente visto come qualcuno che generosamente e altruisticamente “dona” i propri gameti permettendo la nascita di un nuovo essere umano, senza però intromettersi nel concepimento del figlio¹⁷: da una lato questo gesto viene incentivato e apprezzato in quanto «azione di alto valore sociale e morale»¹⁸ e dono prezioso, dall'altro si cerca di negare quel legame che si viene a

¹³ Gruppo di Studio sulla Bioetica, *Il destino degli embrioni crioconservati*, in “Aggiornamenti sociali”, 2010, pp. 653-668.

¹⁴ M. Somerville, *Donor conception and children's rights: “First, do no harm”*, in “CMAJ”, vol. 183, 2, 2011.

¹⁵ Comitato Nazionale per la Bioetica, *La fecondazione assistita*, p. 58.

¹⁶ La selezione dell'embrione riguarda per lo più l'omologa mentre la selezione del donatore si riferisce in particolar modo all'eterologa.

¹⁷ Cfr. T. Baldwin. *Reproduction without sex: social and ethical implications*, in “EMBO reports”, vol. 13, n. 12, 2012, pp. 1049-1053.

¹⁸ <http://www.aidagg.it/> [ultimo accesso 9 novembre 2016].

creare tra il donatore e la coppia, cercando di considerare la genitorialità sociale come l'unico aspetto fondamentale nel divenire genitori. Eppure il dono sancisce la nascita di un legame, il quale se negato sembra tradire l'atto stesso di donare. Nella donazione è difficile che il donatore non sia implicato come soggetto nella sua identità¹⁹, poiché ogni gesto di donazione cambia la vita di chi lo riceve e di chi lo dona. Infatti, seppur il donatore sia visto come un fornitore di mero materiale biologico, in realtà il dono di cellule germinali comporta una prospettiva molto più ampia: il dono di una parte essenziale della propria identità che verrà trasmessa inevitabilmente al figlio è il dono di una parte di sé che dice del donatore stesso²⁰. La figura del donatore, infatti, è fortemente percepita dalla coppia, generando nella parte infertile, in particolare nell'uomo, una serie di sentimenti, ansie e paure nei confronti del donatore, vissuto come "più potente" e potenziale "rivale"²¹. Condizione che può arrivare fino al rifiuto del figlio che tanto si era desiderato, in quanto il donatore è in grado di svolgere un compito che al genitore sociale è precluso.

In riferimento ad una logica meramente utilitaristica, non si può negare che la scissione tra genitorialità biologica e sociale è già presente nella nostra società con la pratica adottiva. Secondo questa logica l'utilizzo di gameti esterni alla coppia passa in secondo piano «tenendo conto che il risultato cui si giunge è benefico per tutti [soddisfazione dei desideri della coppia e nascita di un essere umano sano] e non danneggia nessuno degli interessi in gioco»²².

Intorno alla figura del donatore si sviluppano altre due tematiche etiche rilevanti. Il primo aspetto riguarda l'anonimato del donatore. A tal proposito, esistono almeno due differenti correnti di pensiero: c'è chi sostiene che sia necessario mantenere l'anonimato (in quanto tutela del diritto alla *privacy* sia del donatore sia della coppia) e chi sostiene che esso vada eliminato in quanto contrario al diritto del nascituro a conoscere le proprie origini, diritto ad esempio riconosciuto alle persone adottate²³. Interessante notare come, ancora una volta, non si può non

¹⁹ Nuffield Council on Bioethics, *Donor conception: ethical aspects of information sharing*, 2013, p. 123 - <http://www.nuffieldbioethics.org/donor-conception/donor-conception-evidence-gathering> [ultimo accesso 9 novembre 2016]. A tal proposito vi sono donatori che si sono pentiti del loro gesto; altri donatori, invece, desiderano avere informazioni e assicurarsi il benessere dei bambini che verranno concepiti con i propri gameti.

²⁰ Comitato Nazionale per la Bioetica, *La fecondazione assistita*, p. 135.

²¹ Cfr. M. Aramini, *La Procreazione assistita: scoprire il senso di un nuovo modo di nascere*, Paoline, Roma 1999, p. 37.

²² Comitato Nazionale per la Bioetica, *La fecondazione assistita*, p. 185.

²³ The Ethics Committee of the American Society for Reproductive Medicine, *Interests, obligations, and rights of the donor in gamete donation*, in "Fertility and Sterility", vol. 91, n. 1, 2009, pp. 22-27. La Convenzione ONU per i diritti umani, art. 7, comma 1, riconosce e tutela il diritto del bambino di conoscere quanto

riconoscere che il dono crei un legame tra due persone che, a differenza di quello che avviene in una transazione di mercato, non saranno più estranee fra loro. Appare quasi che l'anonimato non sia tanto volto a impedire quel legame che si viene a creare in seguito a un dono, ma a negare che questo legame si possa creare²⁴.

Il secondo aspetto riguarda la retribuzione del donatore e, anche in questo caso, vi è una spaccatura fra chi sostiene la liceità della retribuzione, in particolare per gli ovociti, e chi sostiene che essa non solo tradirebbe l'essenza stessa del dono ma anche la dignità della persona²⁵. Come si è specificato all'inizio, la differenza tra mercato e dono non risiede nella presenza di retribuzione o meno, ma a quale tipo di retribuzione si ricorre. Se molti tipi di retribuzione tradirebbero il dono e dunque sarebbero inaccettabili, in quanto aprirebbero la procreazione al mercato, altri rappresenterebbero il naturale ritorno che ogni gesto di donazione implica²⁶. Eppure se accettassimo alcune forme di restituzione saremmo obbligati a riconoscere anche che la donazione di gameti sia qualcosa che coinvolge la persona come soggetto in quanto va a creare dei legami tra donatore e nascituro²⁷. Inoltre bisognerebbe interrogarsi se la retribuzione in denaro sia accettabile o se invece, essendoci un prezzo più o meno stabilito a priori, si passi indebitamente da dono a mercato.

Oltre all'intrusione del donatore, la coppia deve anche affrontare la presenza del medico, il quale non solo acquisisce un rilievo centrale, ma è anche dirimente in tutte le fasi del percorso procreativo, dai primi accertamenti alla diagnosi di sterilità, alla scelta della tecnica e all'esecuzione di quest'ultima. La scelta di poter vivere la maternità e la paternità attraverso la fecondazione eterologa apre a un cambiamento in merito al significato procreativo dell'atto sessuale. Essa vede necessariamente la presenza del medico, il quale riveste un duplice ruolo: da un lato è colui che produce l'embrione; dall'altro egli è garanzia che l'adulterio non

più possibile i propri genitori e di essere da loro educato. Le norme giuridiche che prevedono la donazione anonima di seme o di ovuli sono in un certo modo in contraddizione con questo diritto del minore.

²⁴ I nati da donatori anonimi, infatti, sentono un forte bisogno di scoprire chi è il proprio genitore biologico.

²⁵ The Ethics Committee of the American Society for Reproductive Medicine, *Financial compensation of oocyte donors*, in "Fertility and Sterility", vol. 88, n. 2, 2007, pp. 305-309.

²⁶ «Dono disinteressato non significa che chi dona non possa né debba aspettarsi una gratificazione personale, un beneficio psicologico, un segno di riconoscenza; significa che quello non sarebbe un dono, se fosse realizzato per opportunismo o per costrizione». Picozzi, *La logica del dono e il trapianto di organi*, § 3.

²⁷ A tal proposito è molto interessante notare che un dono così grande non coinvolge soltanto il donatore ma anche la sua famiglia attuale o futura in quanto è stato visto che talvolta i genitori e il compagno del donatore non condividono e a volte nemmeno accettano questo gesto. Vedi Nuffield Council on Bioethics, *Donor conception: ethical aspects of information sharing*, pp. 81-82.

sia avvenuto. La scelta di ricorrere alla fecondazione eterologa sembra essere caratterizzata principalmente dal fatto che generare fisicamente, anche se non geneticamente, un figlio possa qualificare a pieno la genitorialità: il desiderio di avere un figlio, quindi, non sembra riverberarsi pienamente in una scelta esistenziale orientata ad accogliere e crescere una vita, ma, *in primis*, a partorire fisicamente una nuova vita²⁸. Quindi l'atto sessuale è "sostituito" dall'intervento del medico con l'obiettivo di lasciare alla coppia, nello specifico alla donna, la possibilità di vivere il periodo gestazionale.

La tecnica è da sempre volta a migliorare un dato biologico che per definizione è passivo, non scelto, ma che caratterizza fortemente l'essere umano. Migliorare però non vuol dire sostituire, annullare, perché in questo caso non si riconoscerebbe il profilo di passività proprio di ogni persona.

Infine esiste un terzo soggetto che gioca un ruolo fondamentale nella fecondazione artificiale: lo Stato. Fino a pochi decenni fa la generazione di un nuovo essere umano era un fatto esclusivamente privato e dunque lo Stato non doveva in alcun modo interferire²⁹. Lo stesso non può valere per le tecnologie riproduttive di oggi poiché esse richiedono allo Stato di creare istituzioni (banche di donatori, banche di embrioni, ecc.) e di mettere «a disposizione risorse affinché ciascuno dei suoi cittadini possa realizzare questo diritto»³⁰.

Dal punto di vista relazionale, nella coppia si può assistere a una presa di posizione autoritaria in merito al fatto che il desiderio di volere biologicamente un figlio possa superare l'impossibilità di essere i genitori biologici: uno dei due *partner* (al limite anche entrambi) «non ha accettato la sterilità altrui e, in un certo senso, ha imposto all'altro la sostituzione biologica, ritenendo dunque di dover garantire per sé la trasmissione dei caratteri ereditari»³¹. Ciò comporta una pretesa di bilanciamento nella vita di coppia, tra l'impossibilità di concepire un figlio e la difficoltà – ma non impossibilità – di accettare una necessaria presenza di un

²⁸. *Ivi*, p. 124.

²⁹. Lo Stato però può intervenire qualora la famiglia non sia in grado di provvedere al mantenimento o all'educazione dei figli.

³⁰. E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 137.

³¹. *Ivi*, p. 125.

estraneo nella vita relazionale della coppia anche se tale presenza è «ridotta a seme conservato in una provetta o a un oocita prelevato da una donna»³².

4 | L'ADOZIONE

Dopo aver considerato alcune criticità in merito alla fecondazione eterologa, resta da considerare se la pratica adottiva sia un'alternativa plausibile alla fecondazione eterologa.

Entrambe richiedono l'assunzione di responsabilità verso un bambino, in altre parole l'impegno di accudirlo ed educarlo almeno fino alla maggiore età³³, ma a dispetto di questa somiglianza superficiale, esistono alcuni aspetti che differenziano le pratiche sia sul piano legale sia morale, portando a prediligere l'adozione alla fecondazione eterologa.

Un aspetto etico che differenzia queste pratiche consiste nella modalità con cui il bambino entra a far parte della famiglia. La fecondazione eterologa risponde al desiderio di “creare” un figlio, consentendo alla coppia di diventare genitori fin dalla gestazione (escludendo le pratiche di maternità surrogata), l'adozione invece comporta un atteggiamento “donativo”, di accoglienza di una vita già esistente. L'adozione, rinunciando al legame biologico, non solo pone il *partner* fecondo e quello sterile sullo stesso piano, ma non viola in alcun modo l'unità e la fedeltà dei coniugi mantenendo il «loro diritto di diventare genitori l'uno con l'altro e l'uno attraverso l'altro»³⁴.

Sebbene la genitorialità sia spesso ridotta da alcuni alla sola assunzione di responsabilità verso un bambino, non si può negare una sostanziale differenza: l'adozione è volta a ricreare dei legami che sono stati recisi per sventura (ad esempio con la morte dei genitori) o per l'impossibilità dei genitori di accogliere il bambino, mentre nella fecondazione eterologa è pianificata a priori la rottura ingiustificata dei legami tra genitore biologico e figlio, azione in contrasto con i diritti del nascituro. Inoltre, se il determinante ultimo della genitorialità consiste nell'assunzione di responsabilità, non esistono validi motivi per impedire il ricorso alle pratiche di fecondazione eterologa anche a persone sole³⁵. Eppure ciò com-

³² *Ivi*, L. Frith, N. Sawyer, W. Kramer, *Forming a family with sperm donation: a survey of 244 non-biological parents*, in “Reproductive BioMedicine Online”, 24, 2012, pp. 709-718.

³³ Comitato Nazionale per la Bioetica, *La fecondazione assistita*, p. 188.

³⁴ *Ivi*, p. 163.

³⁵ *Ivi*, p. 189.

porterebbe un'ingiustizia ancora più evidente in quanto al figlio, già al momento del concepimento, mancherà una figura genitoriale:

«In questa ipotesi si toglie al nascituro quello che è stato efficacemente chiamato il diritto a una doppia figura genitoriale. [...] il suo non avere padre [o madre] non dipende, come per gli orfani, dalla natura, o, come per gli abbandonati, dalla cattiva volontà di un soggetto reale. [...] Il non aver padre [o madre] di chi nasce da fecondazione eterologa dipende invece da un progetto individuale, che richiede per la sua realizzazione il convergere di forze e di intenzionalità sociali diverse»³⁶.

Eppure esistono due casi nei quali l'adozione e la fecondazione eterologa sembrano essere molto simili: l'adozione per nascita³⁷ e l'adozione internazionale. Per quanto riguarda l'adozione per nascita, il Comitato Nazionale per la Bioetica ha ipotizzato che gli embrioni crioconservati «possano essere affidati a qualcuno che voglia adottarli»³⁸ poiché questa è l'unica soluzione possibile per permettere a questi embrioni, non più voluti, di poter nascere. Tale proposta, ad oggi molto controversa, andrebbe però avanzata solo «dopo che risulti il divieto di ulteriori congelamenti, per evitare il fatto di una giustificazione del congelamento stesso e della sua continuazione»³⁹. È bene però evidenziare la differenza sostanziale che rende l'adozione per nascita più simile all'adozione che alla fecondazione eterologa: essa è volta a salvare gli embrioni dalla distruzione o al congelamento *sine die*, donandogli una famiglia disposta a offrirgli una *chance* di vita, e non è in alcun modo da intendere come una «terapia per l'infertilità della coppia». Con questo non si vuole intendere che l'accesso all'adozione per nascita vada precluso alle coppie sterili, ma che essa non deve rappresentare una terapia per la loro sterilità, bensì un atto di accoglienza di un bene che già esiste⁴⁰.

Nell'adozione internazionale, invece, vi è qualcuno che vi legge una larvale forma di eugenetica, tipica della fecondazione eterologa, in virtù del fatto che la

³⁶. *Ivi*, p. 136.

³⁷. Cfr. Comitato Nazionale per la Bioetica, *L'adozione per nascita*, 2015, http://presidenza.governo.it/bioetica/pareri_abstract/abstract_adoz_per_nascita3.pdf [ultimo accesso 9 novembre 2016].

³⁸. E. Sgreccia, *Bioetica. 1-Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano 1999, p. 668.

³⁹. *Ivi*.

⁴⁰. Gruppo di Studio sulla Bioetica, *Il destino degli embrioni crioconservati*, in "Aggiornamenti sociali", 2010, pp. 653-668. J. J. García, *Embriones congelados y reducción embrionaria en Dignitas Personae*, in G. Russo (a cura di), *Dignitas Personae: commenti all'istruzione su alcune questioni di bioetica*, Coop. S. Tommaso-Elledici, Messina-Torino 2009, pp. 153-163, in particolare p. 159.

coppia, potendo selezionare il Paese di origine, teoricamente riuscirebbe a selezionarne la razza, l'età e sovente il sesso del bambino⁴¹. In aggiunta, ai coniugi viene chiesto di scegliere lo stato di salute del bambino, azione che apertamente contrasta con l'accettazione incondizionata del figlio, anche in riferimento a quella logica del dono che evidenzia il valore di un legame e non di un prodotto di scambio.

Nonostante alcune criticità, nell'adozione rivestono un peso maggiore i diritti del bambino ed è la coppia a dover essere conforme a una serie di standard (età, condizioni economiche e di salute) per poter accogliere un bambino; nella fecondazione eterologa, al contrario, è il donatore⁴², i gameti e più tardi l'embrione⁴³ a dover superare una serie di controlli di qualità per essere accolti dalla coppia.

Di conseguenza le forme di adozione analizzate risultano eticamente accettabili solo se soddisfano i seguenti criteri propri del "dono": i genitori adottivi si fanno custodi di un figlio che non gli appartiene e che non scelgono e il figlio rappresenta un dono (non un bisogno da soddisfare o una pretesa), un desiderio realizzato da custodire. Il dono e la genitorialità sono indissolubilmente legati in quanto entrambi cambiano profondamente la vita di chi dona e di chi riceve aprendo a una nuova avventura che non si può calcolare o incasellare in semplici bisogni umani.

5 | CONCLUSIONE

La fecondazione eterologa è una pratica che, seppur con la finalità positiva di generare una nuova vita, presenta forti implicazioni bioetiche, sociali, psicologiche e umane che non possono essere né banalizzate né rimosse. In particolare la pretesa di un figlio, l'influenza di un terzo esterno alla coppia e il separare l'atto di generare dalla relazione intima possono minare profondamente l'identità dei singoli, i rispettivi ruoli genitoriali e il rapporto di coppia, con un conseguente danno al nascituro.

Il valore intrinseco della fecondazione eterologa sembra nascere da un desiderio in merito al "voler essere" genitori di un figlio il più coerente possibile con le

⁴¹ S. Jones, *The ethics of intercountry adoption: why it matters to healthcare providers and bioethicists*, in "Bioethics", vol. 24, n. 7, 2010, pp. 358-364. In quanto, ad esempio, la maggior parte dei bambini adottabili in Cina sono femmine a causa della politica del figlio unico.

⁴² Il donatore viene selezionato in base alle sue caratteristiche di salute fisica, mentale e anche in base ai suoi tratti somatici.

⁴³ La fecondazione eterologa deve fronteggiare anche le questioni etiche legate alla produzione di embrioni soprannumerari e alla perdita di embrioni.

proprie rappresentazioni. Tale atteggiamento, in sé, non sembra comportare nulla di negativo: ogni genitore, prima della nascita del bambino, si sforza di immaginare come egli sarà. La fecondazione eterologa, tuttavia, si avvale di una tecnica non orientata all'aiuto e al superamento di un problema, ma alla sostituzione di un dato biologico. In questo caso il problema non è la tecnica in sé, ma il fatto che tale tecnicità escluda il dato biologico di un *partner* e lo sostituisca con quello di un terzo, il donatore. Dunque, da una parte, vi è un membro della coppia che rinuncia alla trasmissione dei suoi geni e, dall'altra, abbiamo una coppia che si fa carico di un ingente dispendio economico ma soprattutto umano e psicologico. Con queste premesse vi è un rischio maggiore non di desiderare un figlio ma di pretendere il figlio che più si avvicina alle proprie aspettative, ai propri bisogni, trasformando il dono in un mercato.

Quello che, secondo noi, meglio interpreta il dono e che quindi può essere consegnato alla libertà della coppia come scelta eticamente accettabile è l'adozione perché ogni figlio è un dono e non dovrebbe essere messo alla prova per verificare le sue caratteristiche, in quanto ciò significherebbe escluderlo e quindi perderlo nel momento in cui lui non esaudisca i bisogni dei genitori.

Questo non vuol dire che l'adozione sia da preferire ogni qualvolta vi siano difficoltà a procreare e che il ricorso alla tecnica non possa mai essere considerato moralmente giusto – la corporeità va valorizzata rimuovendo gli ostacoli che impediscono la generazione –: si riconosce l'importanza di un legame genetico. Ma l'adozione richiama un gesto responsabile ponendo a pari livello i membri della coppia. Esso non solamente è orientato a coronare un desiderio – quello di essere genitori – ma a farsi carico, accogliere e crescere una vita che già esiste.

FECONDAZIONE ETEROLOGA: IL CORPO COME LUOGO SIMBOLICO DELL'ORIGINE

PAOLO FERLIGA

*Toutfois, nous savions désormais que nous portions
en nous une part d'inconnu*
Audrey Kermalvezen

1 | PREMESSA: PROSPETTIVA E LIMITI DI QUESTA RICERCA

Questo saggio si propone di evidenziare alcune problematiche psicologiche connesse alla tecnica della fecondazione eterologa. Il presupposto teorico sotteso, su cui come vedremo convergono genetica e psicologia analitica è che il corpo sia nello stesso tempo “luogo costitutivo dell'identità personale” e “luogo simbolico dell'origine”, *corpo vivente* nella sua relazione indissolubile con la psiche.

La prospettiva qui assunta si pone in continuità con la psicologia analitica di Carl Gustav Jung, con le ricerche fenomenologiche di Edmund Husserl, che distingue appunto tra *Leib* (corpo-vivente) e *Körper* (corpo-cosa) e con l'opera degli psichiatri Karl Jaspers, Ludwig Binswanger e Eugenio Borgna¹.

Per la presenza in letteratura (portali web, riviste specializzate, testimonianze) di una mole rilevante di dati solo sulla fecondazione mediante sperma del donatore (*Donor Insemination*) e sui problemi psicologici dei figli, non ho potuto prendere in considerazione altre forme di fecondazione, come quella mediante donazione di ovuli o quella detta di “madre surrogata”² e ho dedicato attenzio-

¹ La concezione di un corpo sempre relato alla psiche è centrale anche nelle ricerche di Maurice Merleau-Ponty, di Wilhelm Reich e di Alexander Lowen. Sull'importanza della relazione tra filosofia e clinica si veda D. Erbutto, *Riflessioni sull'esperienza della corporeità: tra Leib e Körper*, disponibile all'indirizzo: <http://iifab.org/corponarrante/numero-7/14-denise-erbutto-riflessioni-sull-esperienza-della-corporeita-tra-leib-e-koerper>.

² Rispetto alla tecnica che ricorre all'uso di “madre surrogata”, è importante notare che la rilevanza della madre nel periodo prenatale e perinatale, per lo sviluppo psicologico e fisico del bambino, è registrata

ne ai problemi suscitati nei figli dall'assenza di informazioni e/o di relazioni con il genitore biologico, ossia di colui che ha contribuito alla determinazione di metà del loro patrimonio genetico. Restano invece esclusi dalla presente ricerca i problemi psicologici, pur rilevanti, delle coppie che per la loro infertilità hanno deciso di ricorrere alla fecondazione eterologa, così come quelli dei donatori, delle coppie omosessuali e delle madri *single*.

2 | IL CORPO COME LUOGO SIMBOLICO DELL'ORIGINE

Quanto più ci si addentra in questioni che riguardano la vita nella sua dimensione biologico/genetica, tanto più sembra importante affiancare uno sguardo di tipo simbolico/archetipico a quello medico/scientifico, per formulare in modo chiaro le domande che lo sviluppo delle tecno-scienze, oggi sempre più veloce e apparentemente inarrestabile, pone alla coscienza dell'uomo contemporaneo. In particolare, per quanto riguarda le implicazioni psicologiche connesse alle diverse tecniche di fecondazione eterologa, una prospettiva psicoanalitica di tipo simbolico/archetipico³ aiuta a comprendere perché la questione dell'origine sia di fondamentale importanza per la propria identità personale.

Secondo Carl Gustav Jung, il fondatore della psicologia analitica, la nostra psiche conserva nell'inconscio gli archetipi⁴, forme originarie trasmesse di generazione in generazione, che compaiono come immagini anche nei nostri sogni. Queste forme «provengono dal cervello: più precisamente, non da tracce mnestiche personali, ma dalla *struttura ereditaria del cervello*»⁵. Insieme al corpo dunque noi riceviamo un cervello altamente sviluppato, che porta in sé l'intera storia, naturale e antichissima, dell'umanità. Questa tesi di Jung mostra una forte analo-

dal corpo del figlio fin dalla vita fetale. Sullo sviluppo delle strutture neuronali del feto e sull'importanza della relazione con la madre si vedano, ad esempio, le ricerche e gli studi di Mauro Mancia (1929-2007): «Già durante la gestazione, il feto percepisce alcuni ritmi biologici materni come il ritmo cardiaco e il respiratorio. Inoltre egli sente la voce materna nella sua intonazione che gli veicola stati affettivi ed emozionali specifici. Queste esperienze possono essere memorizzate. Su questa base il feto inizia il suo primo rapporto con la madre che si svilupperà alla nascita con il progressivo sviluppo del linguaggio». M. Mancia, *Psicoanalisi e neuroscienze*, Springer-Verlag Italia, Milano 2007, p. 7.

³ Si veda C. Risé, P. Ferliga, *Curare l'anima. Psicologia dell'educazione*, Editrice La Scuola, Brescia 2015, cap. 1 (*Necessità di uno sguardo simbolico e archetipico*), pp. 9 e ss.

⁴ Secondo Jung gli archetipi sono forme originarie dell'inconscio collettivo, istanze psichiche non osservabili direttamente, che si manifestano attraverso immagini oltre che nei sogni, nei miti, nei simboli religiosi, nelle creazioni artistiche e nelle allucinazioni.

⁵ C. G. Jung, *Sull'inconscio*, in Id., *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, vol. 10, t. 1, p. 9 (corsivo dell'autore).

gia con quella della biologia molecolare, che ha dimostrato che il nostro corpo è l'espressione del patrimonio genetico (DNA) ereditato dai nostri genitori.

Ritenere che il cervello e il patrimonio genetico siano elementi essenziali nella costituzione dell'identità personale significa pensare il corpo come "luogo simbolico dell'origine": psicologia analitica e genetica convergono così nel ritenere che il corpo, nella sua indissolubile unione con la psiche, sia un "simbolo". Come ogni simbolo il corpo rimanda a qualcosa d'altro da sé, qualcosa che «rende presente, nell'esperienza personale, quell'"altro da sé" o quella "parte di sé" che il soggetto avverte di importanza vitale per lui»⁶. Il corpo mostra così che l'identità personale dipende anche dalla relazione con l'origine, di cui il corpo conserva memoria. Il nostro corpo e la nostra anima sono dunque anche il risultato di un'eredità e ne portano inscritto il segno.

Se il corpo, come dice anche Michel Foucault, è il luogo simbolico dell'origine/provenienza⁷, diviene allora chiaro perché le tecniche di riproduzione eterologa, che consentono di rescindere il legame tra corpo e origine, pongano, ancor prima di un problema etico, un problema di tipo medico e psichico, un problema che riguarda il tema dell'integrità della persona e della sua identità.

Negli ultimi anni la medicina ha dimostrato l'importanza del codice genetico per la cura di molte patologie e le diverse teorie psicoanalitiche hanno evidenziato l'importanza dell'immagine inconscia dei genitori, e più in generale degli antenati⁸, nella psiche individuale. Sull'importanza del padre e della madre nella psiche individuale, le teorie di Freud, Jung e Lacan mostrano più analogie che differenze⁹.

I fatti poi hanno costretto anche alcuni Stati a cambiare le loro leggi, che impedivano ai figli di conoscere i loro genitori biologici. Emblematico il caso della

⁶ Risé, Ferliga, *Curare l'anima*, p. 12. Il "simbolo", a differenza del "segno", ha sempre un rapporto interno con il suo significato e quel significato ci tocca a livello personale, suscita in noi un'emozione caratteristica, particolare, come accade al tifoso per la maglia della propria squadra, al cittadino per il gonfalone della sua città, al cristiano per la croce, a un giovane per un tatuaggio.

⁷ «Infine la provenienza ha a che fare col corpo. S'iscrive nel sistema nervoso, nell'umore, nell'apparato digestivo perché è il corpo [...] che porta nella vita e nella morte, nella forza e nella debolezza, la sanzione di ogni verità e di ogni errore, come porta anche [...] l'origine-provenienza». M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, pp. 36-37.

⁸ Sul rapporto tra antenati e identità personale è particolarmente interessante il lavoro teorico e clinico della psicoanalista freudiana Anne Ancelin Schützenberger, che recupera il concetto di "inconscio collettivo" di Jung. Si veda in particolare A. A. Schützenberger, *La sindrome degli antenati. Psicoterapia transgenerazionale e i legami nascosti nell'albero genealogico*, Di Renzo Editore, Roma 2015.

⁹ In particolare la figura (*imago*) del padre è centrale negli scritti di Sigmund Freud e di Jacques Lacan, mentre resta più defilata in quelli di Jung. Su questo tema si veda P. Ferliga, *Il segno del padre* (2005), Moretti&Vitali, Bergamo 2011. In campo junghiano in Italia sull'importanza del padre sono da segnalare:

Gran Bretagna che ha dovuto modificare nel 2005 la legge che garantiva l'anonimato ai donatori, di fronte al rischio sempre maggiore di matrimoni tra giovani che condividevano metà del loro patrimonio genetico, in quanto figli dello stesso "donatore"¹⁰.

Per queste ragioni oggi anche i maggiori istituti di ricerca e sperimentazione, consapevoli dell'importanza per i figli di conoscere le proprie origini, raccomandano ai genitori di informarli sulle modalità del loro concepimento. Le informazioni però non bastano. Sembra infatti, in particolare dalle testimonianze individuali, che i figli nati da fecondazione eterologa non si accontentino di conoscere i dati del codice genetico del "donatore"¹¹, ma siano invece spesso interessati a un incontro personale con il "padre" biologico sconosciuto.

3 | IL PATRIMONIO GENETICO DA EDIPO A SERENA CRUZ

La mancanza di conoscenza delle proprie origini è avvertita da sempre, nella storia dell'umanità, come una mancanza, un vuoto che il singolo cerca disperatamente di colmare¹².

Il mito di Edipo, che giunge a noi dall'antica Grecia, racconta di come il destino tragico del re di Tebe, che secondo una predizione dell'indovino Tiresia avrebbe ucciso il padre e sposato la madre, inizi proprio con la ricerca delle proprie origini.

Per evitare che si realizzasse quella predizione il padre Laio lo aveva allontanato, alla nascita, affinché morisse. Edipo però non muore, ma è accolto e allevato con amore dal re e dalla regina di un'altra città. In seguito ad alcune frasi pronunciate durante un banchetto, che parlano di lui come di un "trovatello", Edipo

L. Zoja, *Il gesto di Ettore*, Bollati Boringhieri, Torino 2001; C. Risé: *Il padre l'assente inaccettabile*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003; Id., *La crisi del dono. La nascita e il no alla vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009; Id., *Il Padre: Libertà Dono*, Ares, Milano 2013.

¹⁰ Oggi il diritto prevalente del figlio ad avere informazioni sul "donatore" è riconosciuto, oltre che in Gran Bretagna, in Australia, Svezia, Finlandia, Norvegia, Danimarca, Olanda, Germania e Svizzera. Non lo è in Francia, Belgio, Spagna, Canada e negli Stati Uniti.

¹¹ Si noti che il termine "donatore" e i suoi derivati traducono il termine inglese *donor*, che non fa riferimento al carattere altruistico del gesto, che per lo più è a pagamento, ma semplicemente alla funzione svolta, polarmente opposta a quella di *recipient* (ricevente) che indica indifferentemente la cellula (ovocita) o la donna che riceve la "donazione".

¹² Sulla conoscenza delle proprie origini si fonda anche l'identità culturale dei popoli. In particolare la genealogia, la tradizione che lega i figli ai padri, è particolarmente importante per gli ebrei. Vedi A. Oz, F. Oz-Salzberger, *Gli ebrei e le parole. Alle radici dell'identità ebraica*, Feltrinelli, Milano 2013.

inizia però a sospettare di non essere figlio dei genitori adottivi e si mette alla ricerca del padre. Nonostante l'affetto e l'accoglienza ricevuti da coloro che l'hanno cresciuto, sente che deve trovare e conoscere il padre Laio.

La forza del mito, che Freud ha posto al centro della sua teoria (come complesso di Edipo), è dimostrata dal fatto che, ancora oggi, quando leggiamo le tragedie greche o le vediamo rappresentate a teatro, sentiamo che quella scena ci tocca profondamente, come se non potessimo rinunciare a sapere di chi siamo figli e a conoscere la verità sulla nostra origine¹³. È un dubbio che talvolta attraversa la mente del bambino quando si chiede: «Sono davvero figlio loro?». Quando si pone questa domanda, il bambino percepisce inconsciamente che la risposta è essenziale per la definizione della sua identità personale¹⁴.

Anche la vicenda di Serena Cruz, che suscitò un acceso dibattito pubblico e a cui Natalia Ginzburg dedicò il suo ultimo libro¹⁵, al centro di un complesso caso giudiziario, richiama quella di Edipo. Serena, abbandonata probabilmente dalla madre naturale in un orfanotrofio di Manila, viene portata in Italia agli inizi del 1988, all'età presunta di un anno e mezzo, da Francesco Giubergia che se ne assunse la paternità. Dato che i coniugi Giubergia, avendola riconosciuta come figlia naturale del padre, non avviarono la pratica di adozione, il Tribunale dei minori procedette a togliere loro la bambina che, dopo più di un anno di convivenza con i Giubergia, venne affidata ad un'altra famiglia. Intervistata nel giorno del suo 18° compleanno (20 maggio 2004)¹⁶, Serena dichiara che tornerà a vivere con il padre Francesco per due ragioni: perché l'ha salvata dall'orfanotrofio di Manila e per ricongiungersi con l'altro figlio adottivo dei Giubergia, sempre proveniente dalle Filippine, che lei sente come suo fratello. Quando poi il giornalista le chiede: «Tu hai tre famiglie. Ma di chi ti senti figlia: della madre filippina che ti ha abbandonata, dei Giubergia che ti hanno “portato via dall'inferno” o dei Nigro che ti hanno adottata?» risponde: «Questa è una domanda che fa male, che mi fa soffrire. Ma voglio rispondere: mi sento comunque figlia della mamma che mi ha fatto. L'ho perdonata e ho sempre avuto il desiderio, che purtroppo non s'è mai avverato, di incontrarla». Serena dunque, nonostante l'amore dimostratole da ben

¹³ Nella tragedia di Sofocle, Edipo, che non conosce i suoi genitori, finirà proprio per uccidere il padre e per sposare la madre.

¹⁴ Si veda la parte dedicata a *Edipo e il problema delle sue origini* in Ferliga, *Il segno del padre*, pp. 149-150.

¹⁵ N. Ginzburg, *Serena Cruz o la vera giustizia*, Einaudi, Torino 1990.

¹⁶ Intervista di Alberto Custodero, in “la Repubblica”, 20 maggio 2004.

quattro genitori, “sente” il desiderio di ritrovare la madre naturale, la mamma che l’ha fatta.

4 | LA RICERCA DEL PADRE BIOLOGICO

La situazione di Serena non è un caso isolato. Riviste scientifiche, siti internet, testimonianze personali mostrano, nei figli, la presenza di questi due desideri: conoscere il “donatore” del gamete, di solito il padre, e sapere se si hanno fratelli¹⁷.

Quanto sia forte il desiderio di ritrovare il proprio genitore biologico, ma anche quello, reciproco, dei “donatori” di sapere qualcosa dei propri figli, è testimoniato ad esempio dal successo del Donor Sibling Registry¹⁸, sito internet registrato in Colorado, fondato nel 2000 da Wendy Kramer insieme al figlio Ryan: il sito vanta più di 44.000 iscrizioni e ha contribuito a svelare più di 11.000 “legami genetici o famigliari”. In Europa è attivo, con gli stessi obiettivi, il Donor Offspring Europe¹⁹.

In un articolo della rivista “Facts, Views & Visions”, specializzata in “ostetricia, ginecologia e salute riproduttiva”, gli autori individuano sette motivi che spingono i figli a cercare di conoscere l’identità dei donatori: evitare rischi di tipo medico e relazioni con consanguinei; riconnettersi alle proprie radici; completare la storia della propria vita; capire da dove derivano alcuni tratti del loro carattere; scoprire e valorizzare le proprie capacità; poter rettificare un comportamento sbagliato e disegnare la mappa dei propri antenati²⁰.

È da notare che i risultati di questa ricerca mostrano come ciò che spesso i figli cercano non è un’informazione sul codice genetico del donatore, ma proprio la

¹⁷. «Conoscere fratelli e sorelle emerge come una forte necessità, non solo per evitare incesti, ma anche per potersi riconoscere in loro e fare amicizia: questo bisogno/desiderio sembra essere talvolta il più impellente, superiore anche a quello di conoscere i genitori naturali». *Rischi e svantaggi della fecondazione eterologa*, Associazione Scienza e Vita, Modena, 5 novembre 2014, disponibile all’indirizzo: <http://www.notizieprovita.it/wp-content/uploads/2014/11/documento-rischi-e-svantaggi-della-fecondazione-eterologa.pdf>. Questo documento che si occupa di aspetti medico-tecnici, legislativi, sociologico-antropologici, politico-economici, offre spunti interessanti anche sui problemi psicologici dei genitori e dei donatori. È inoltre corredato da una ricchissima bibliografia.

¹⁸. Cfr. <https://www.donorsiblingregistry.com>.

¹⁹. Sulle problematiche connesse alla ricerca dei legami genetici o famigliari si veda E. Tebano all’indirizzo: <http://27esimaora.corriere.it/articolo/io-cryokid-in-cerca-dello-sconosciuto-che-mi-ha-generato/> e L. Schoepflin all’indirizzo: <http://www.avvenire.it/Commenti/Pagine/Alla-ricerca-delle-origini-l'altra-faccia-dell-eterologa.aspx>.

²⁰. A. Ravelingien, V. Provoost, G. Pennings, *Donor-conceived children looking for their sperm donor: what do they want to know?*, in “Facts, Views & Visions”, vol. 5, n. 4, 2013, pp. 257-264, pubblicato anche in

persona che ha contribuito alla loro nascita. Cercano di riconnettersi a qualcuno perché sentono che solo così la loro identità può avere senso compiuto.

D'altronde nel definire il significato delle tecniche riproduttive (*Assisted Reproductive Technologies*, d'ora in poi ARTs) anche l'Organizzazione Mondiale della Sanità, dopo averne individuato l'origine nelle ricerche sull'infertilità, spesso invasive e rischiose, le collega al tema delle origini, sostenendo che vadano inserite in una più ampia discussione su genere e genetica²¹.

L'importanza di conoscere il donatore è ormai riconosciuta anche dall'*American Society for Reproductive Medicine* (ASRM) e dalla *European Society of Human Reproduction Embryology* (ESHRE). Ad esempio è recente (2014) il pronunciamento del Comitato etico dell'ASRM, che invita i donatori a rinunciare all'anonimato e li avvisa che le leggi che ancora oggi lo tutelano potranno presto cambiare²².

Mito, cronaca, internet, ricerche e definizioni scientifiche convergono dunque nell'evidenziare l'importanza, per i figli del "dono", non solo di conoscere la propria origine, ma anche di ritrovare chi ha contribuito alla loro nascita.

5 | DAL PROBLEMA DELL'INFERTILITÀ ALLE TECNICHE RIPRODUTTIVE

Una brevissima e parziale ricostruzione della nascita e della diffusione delle diverse tecniche di fecondazione mostra come queste, nate per risolvere il problema dell'infertilità, si siano trasformate rapidamente in vere e proprie tecniche riproduttive, e come siano ben presto diventate indipendenti dalla soluzione del problema originario²³.

Dopo i successi ottenuti nel secolo scorso sugli animali, le ricerche sull'infertilità si sono indirizzate sempre più sugli esseri umani ed hanno raggiunto un

PubMed, il più importante portale di studi bio-medici.

²¹ «...are included in a discussion on gender and genetics because infertility can have a genetic basis, because these techniques endorse the importance of genetic lineage, and because these procedures predominantly affect women». Il testo completo è disponibile all'indirizzo: <http://www.who.int/genomics/gender/en/index6.html>.

²² Ethics Committee of the American Society for Reproductive Medicine, *Interests, obligations, and rights in gamete donation: a committee opinion*, American Society for Reproductive Medicine, Birmingham, Alabama 2014. Il testo completo del parere è disponibile all'indirizzo: [http://www.fertstert.org/article/S0015-0282\(14\)00534-2/fulltext](http://www.fertstert.org/article/S0015-0282(14)00534-2/fulltext).

²³ Le tecniche riproduttive consentono così di "costruire" il desiderio di un figlio, indipendentemente dalla possibilità di concepirlo in modo naturale. Sul "diritto al figlio" e vita artificiale si veda Risé, *La crisi del dono. La nascita e il no alla vita*, pp. 125 e ss.

notevole livello di diffusione con la fondazione, negli Stati Uniti, dell'*American Society for the study of sterility* (1944), poi *American Fertility Society* e quindi *American Society for Reproductive Medicine* (ASRM), che oggi annovera membri in più di cento nazioni e che nella rapida trasformazione del nome segnala la trasformazione del suo scopo.

L'era dei grandi progressi nel campo della biologia della riproduzione si apre però negli anni Sessanta del Novecento «con la messa a punto di metodi di laboratorio utili per il dosaggio degli ormoni sessuali nel sangue e procede con grande rapidità sia nel campo diagnostico che in quello terapeutico»²⁴. Con la fecondazione “in vitro”, di tipo omologo, resa possibile proprio grazie a questi metodi, il 25 luglio 1978 nasce Louise Brown, passata alla storia come la prima “bambina in provetta”. La sua nascita ha un impatto fortissimo sull'opinione pubblica mondiale ed è il risultato più clamoroso delle ricerche finalizzate a risolvere il problema della sterilità femminile.

All'inizio degli anni Ottanta anche Francia, Svezia e Austria hanno i loro “primi nati” con la fecondazione in vitro.

Ma la storia della fecondazione eterologa inizia prima, grazie all'inseminazione artificiale “in vivo”²⁵. Già nel 1973 in Francia viene infatti regolarizzata la donazione di sperma mediante la creazione di apposite banche del seme. Nel 1983 nasce invece il primo bambino con donazione di ovulo e poco dopo il primo da “madre surrogata”²⁶. Questi figli, nati grazie alla fecondazione eterologa, hanno dunque oggi dai trenta ai quarant'anni.

Anche il linguaggio tecnico-scientifico segnala la trasformazione in atto. Ad esempio la “Guida per i pazienti” dell'*American Society for Reproductive Medicine*, aggiornata nel 2015, nello spiegare che cos'è la procreazione assistita, la contrappone all'*unassisted reproduction* e derubrica il concepimento naturale a concepimento tradizionale (*traditional conception*). L'uso del linguaggio segnala il tentativo di ridurre la dimensione naturale a pura convenzione, storicamente e socialmente determinata, e quindi naturalmente (*naturally*) sostituibile da una nuova tecnica²⁷. È da notare anche la sostituzione sempre più diffusa del termine

²⁴ C. Flamigni, *Fecondazione assistita*, disponibile all'indirizzo: [http://www.treccani.it/enciclopedia/fecondazione-assistita_\(Enciclopedia_della_Scienza_e_della_Tecnica\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/fecondazione-assistita_(Enciclopedia_della_Scienza_e_della_Tecnica)/).

²⁵ Nell'inseminazione artificiale il seme prima selezionato viene introdotto nell'utero della donna, che è stata preparata stimolando l'ovulazione. La fecondazione è detta “in vivo” perché l'unione dell'ovulo e dello spermatozoo avviene all'interno del corpo della donna.

²⁶ Per un elenco dei “primi” nati mediante ARTs si veda: <https://www.fertilityauthority.com/blogger/swmoyers/2012/4/05/art-and-embryo-donation-short-history>.

²⁷ Cfr. https://www.asrm.org/uploadedFiles/ASRM_Content/Resources/Patient_Resources/Fact_Sheets_and_Info_Booklets/ART.pdf.

procreazione, tipico della generazione umana, con il termine riproduzione, prima riservato solo al mondo animale.

6 | LE RICERCHE DI TIPO QUANTITATIVO/STATISTICO

Molti studi di tipo quantitativo/statistico sostengono, in modo piuttosto ottimistico, che il ricorso alla fecondazione eterologa non susciterebbe particolari problemi di tipo psicologico, rispetto a quelli dell'adozione o del concepimento naturale. Stupisce leggere spesso nelle conclusioni di questi lavori che, nonostante il campione analizzato non sia statisticamente rilevante, si può affermare che tutto procede per il meglio... Nell'analizzare queste ricerche è dunque opportuno ricordare che sono quasi tutte promosse da centri direttamente impegnati ed economicamente interessati alla promozione delle tecniche riproduttive²⁸. Inoltre è importante rilevare alcuni problemi metodologici relativi alla raccolta dei dati:

1. la maggioranza dei genitori (più del 90%) non svela ai figli il segreto della loro origine;
2. i soggetti delle inchieste sono in numero molto ristretto (raramente superano poche decine di coppie intervistate);
3. i campioni scelti non sono casuali, ma si basano su soggetti che frequentano strutture collegate ai centri di ricerca o che partecipano alle inchieste su base volontaria;
4. anche i campioni di controllo sono spesso scelti tra quei genitori che hanno sperimentato un periodo di infertilità prima del concepimento naturale, e quindi sono probabilmente più sensibili di altri al tema proposto dall'inchiesta;
5. le interviste e i questionari vengono di solito indirizzati ai genitori e raramente agli adolescenti o ad altri soggetti, come ad esempio gli insegnanti.

Queste considerazioni suggeriscono cautela nel trarre conclusioni che pretendono di avere validità scientifica e che sono spesso sbandierate sui media come "verità dimostrate". D'altronde, chi fa ricerca sa bene che i risultati delle indagini di tipo statistico mantengono sempre un carattere soltanto probabilistico. Ciò

²⁸ Sulla manipolazione dei dati statistici e sui condizionamenti delle case farmaceutiche in cui è stata coinvolta l'editrice Elsevier che pubblica importanti riviste delle Società per la riproduzione ASRM e ESHRE, vedi il recente contributo dei premi Nobel per l'Economia, G. A. Akerlof, R. J. Shiller, *Ci prendono per fessi. L'economia della manipolazione e dell'inganno*, Mondadori, Milano 2016, pp. 120-135. Vedi anche di E. Bucci, *Cattivi scienziati. La frode nella ricerca scientifica*, prefazione di Elena Cattaneo, ADD editore, Torino 2015.

vale ancor più per le inchieste che si propongono di descrivere la “psiche” umana che, per sua natura, mostra sempre un carattere individuale e personale²⁹.

7 | LO STUDIO DI ILIOI E GOLOMBOK

La ricerca più ampia di tipo quantitativo oggi consultabile è stata pubblicata nel 2015 su “Human reproduction update”, la rivista della *Società europea per la riproduzione* (ESHRE). Si tratta di una rassegna degli ultimi studi sugli effetti psicologici che le diverse tecniche di riproduzione assistita possono avere sugli adolescenti³⁰. Elena Cristiana Ilioi e Susan Golombok esaminano ben 1042 ricerche per sceglierne però solo diciassette che rispondono ai criteri da loro indicati³¹. Questi studi utilizzano prevalentemente interviste e questionari, anche via Web, che raccolgono i dati soprattutto da genitori e adolescenti (solo occasionalmente da insegnanti) ed arruolano le famiglie partecipanti soprattutto nelle cliniche per la fertilità e su siti specializzati. L'obiettivo principale della rassegna è di stabilire se la condizione di relativo benessere/adattamento (*adjustment*) manifestato nell'infanzia dai bambini nati mediante ARTs (rilevato da precedenti indagini), prosegua anche durante l'adolescenza. Le autrici partono dalla premessa che ci sia una differenza fondamentale tra i nati da fecondazione omologa (IVF - *In Vitro Fertilisation* e ICSI - *Intra Cytoplasmic Sperm Injection*), in cui i figli condividono il patrimonio genetico di entrambi i genitori, e quelli nati da fecondazione eterologa. In questo caso i figli hanno relazione genetica solo con uno dei genitori (DI - *Donor Insemination* e, molto raramente ED - *Egg Donation*), ma possono anche non avere relazione genetica con nessuno dei genitori (nel caso di donazione di embrione) e nemmeno un legame di “gestazione” con la madre “legale” (nel caso di “madre surrogata”). Come mostrano ricerche sui figli adottati e studi sulla psicologia dell'età evolutiva (Erik Erikson, 1968)³², la conoscenza del proprio legame genetico, dicono le autrici, è particolarmente importante nell'adolescenza, quando si definisce meglio l'identità personale, perché per la definizione di sé sono necessari il riferimento e la continuità con la propria origine. Solo grazie al riconoscimento di questa continuità, infatti, è possibile sviluppare quel processo di autonomia dalle figure genitoriali che consente ai figli di diventare se

²⁹. Risé, Ferliga, *Curare l'anima*, pp. 10-11.

³⁰. E. C. Ilioi, S. Golombok, *Psychological adjustment in adolescents conceived by assisted reproduction techniques: a systematic review*, in “Human Reproduction Update”, vol. 21, n. 1, 2015, pp. 84-96 (rivista del *Centre for Family Research* dell'Università di Cambridge, UK).

³¹. Tra queste 17 pubblicazioni 6 vedono S. Golombok come coautrice.

³². E. Erikson, *Identity, Youth and Crisis*, W. W. Norton Company, New York 1968.

stessi. Una scoperta improvvisa, accidentale o tardiva della propria origine potrebbe avere invece un impatto negativo sull'identità psichica di un adolescente e sulla sua relazione con i genitori. Partendo da queste premesse, le autrici evidenziano quindi come la costruzione della propria identità potrebbe essere un problema per i figli nati con ARTs che, di fatto, nella maggioranza dei casi (più del 90%) non sono informati dai genitori sulle modalità del loro concepimento. Per questa ragione Ilioi e Golombok invitano i genitori a informare i figli sulla propria origine fin da piccoli. Se vengono informati troppo tardi e, a maggior ragione, se la scoprono da soli, manifestano rabbia, spesso più nei confronti delle madri che dei padri, e si sentono traditi per essere stati ingannati. La conoscenza del donatore, o semplicemente il pensiero che lo si potrà conoscere, alleggerisce invece il senso di frustrazione, dovuto alla mancanza di informazioni sul proprio *back-ground* biologico.

Tutti gli studi revisionati però sembrerebbero contraddire l'ipotesi teorica iniziale sull'importanza del legame genetico, in quanto segnalano che l'adattamento (*adjustment*) psicologico dei figli (nati da DI) e la loro relazione con i genitori "legali", non differiscono sostanzialmente da quelli delle famiglie con concepimento naturale (NC). Anzi, rispetto alle famiglie NC si può registrare un maggior calore e coinvolgimento emotivo, sia delle coppie eterosessuali, che di quelle formate da donne lesbiche o da madri *single*. Come caratteristica negativa alcuni studi rilevano soltanto un eccessivo coinvolgimento emotivo da parte dei genitori, con un maggior livello di aggressività nel processo educativo (*disciplinary aggression*) mostrato dalle madri e un minor livello di coinvolgimento emotivo (*disciplinary involvement*) dei padri, rispetto alle famiglie NC.

Nella parte conclusiva le autrici rilevano alcuni limiti delle ricerche analizzate: la mancanza di criteri chiari e condivisi dai ricercatori, che potrebbe produrre errori statistici; la scarsità di studi longitudinali, che seguano cioè le stesse persone nel corso degli anni; l'assenza di ricerche su figli di coppie omosessuali maschili e la scarsità di quelle riferite alle coppie lesbiche; la scarsa partecipazione alle inchieste dei padri che sono ricorsi alla donazione di sperma. Per i prossimi studi suggeriscono quindi di uniformare i criteri, di favorire la presenza dei padri, di distinguere tra donatore anonimo, conosciuto o che potrebbe essere conosciuto, di coinvolgere e intervistare maggiormente gli adolescenti, di verificare gli effetti psicologici dell'informazione sul concepimento, secondo l'età in cui è fornita.

Nonostante questi limiti però le autrici affermano che non ci sono differenze rilevanti, dal punto di vista psicologico, tra figli nati da eterologa e quelli concepiti naturalmente.

8 | ALCUNI RILIEVI CRITICI

Rispetto allo studio di Ilioi e Golombok, pubblicato anche su PubMed, che si presenta con tutte le caratteristiche di una ricerca scientifica, e va quindi preso in seria considerazione, possiamo notare che:

1. nelle premesse non c'è alcun riferimento al ruolo dell'inconscio e alle teorie di tipo psicoanalitico che contribuiscono in modo importante alla comprensione del funzionamento delle diverse dinamiche psichiche;
2. il criterio del benessere psicologico è misurato soprattutto in termini di adattamento (*adjustment*) nei confronti della famiglia, della scuola e della società. Un adattamento adeguato può sì essere osservato e descritto sulla base dei comportamenti del soggetto, ma non è certo criterio sufficiente per "testare" il benessere psicologico di una persona. Si può essere ben "adattati" e nello stesso tempo vivere situazioni psicologiche di stress e di ansia intensa;
3. nelle loro conclusioni le autrici sembrano sottovalutare il fatto, da loro per altro ben evidenziato, che i figli che non sanno come sono nati, non possono essere interrogati su sentimenti ed emozioni che potrebbero provare solo conoscendo la situazione particolare del loro concepimento: restano "soggetti muti" e per loro parlano solo gli adulti³³.
4. per quanto riguarda il ruolo del corpo, le autrici accennano all'importanza che la differenza sessuale riveste nella relazione tra genitori e figli³⁴, ma non ne traggono le dovute conseguenze. Il loro interesse è sempre rivolto alle informazioni (che potrebbero aiutare i figli a comprendere meglio la loro situazione), ma trascura le caratteristiche di tipo biologico e psichico che i genitori trasmettono e l'importanza del contatto dei figli col corpo dei genitori³⁵.

³³ Anche nel caso di madri lesbiche, single o in coppia, quasi sempre le domande vengono fatte solo alle madri (si vedano gli articoli di N. Gartrell e H. Bos, revisionati e citati in bibliografia da Ilioi e Golombok).

³⁴ «Sex-specific findings like these suggest that the sex of the adolescent and the parent are important mediators when examining the effect of disclosure on parent – adolescent relationships». Ilioi – Golombok, *Psychological adjustment in adolescents*, p. 92.

³⁵ Si pensi ad esempio alla relazione della figlia col corpo del padre: «Se la fantasia incestuosa è messa in atto, diviene distruttiva; ma se non esiste un contatto fisico tra il padre e la figlia come sentimento corporeo, concreto, la figlia perderà la cognizione di sé come individuo dotato di una sessualità». M. I. Wuehl, *La relazione Padre/Figlia tra possesso, idealizzazione e rinuncia*, in Centro italiano di psicologia analitica, *Il Padre. Parola Silenzio Trasformazione*, La biblioteca di Vivarium, Milano 2002, p. 376.

9. MY DADDIE'S NAME IS DONOR: UNA CONTESTATA RICERCA CONTROCORRENTE

My daddie's name is donor, uno studio coordinato da Elizabeth Marquardt³⁶, che ha per coautrici Norval D. Grall e Karen Clark, giunge a conclusioni molto diverse da quelle di Ilioi e Golombok. L'inchiesta è stata realizzata negli USA, nel luglio del 2008, con questionari a risposta chiusa rivolti a 562 adulti concepiti mediante donazione di sperma (di cui 485 a conoscenza delle modalità del loro concepimento), 562 figli adottivi e 563 concepiti naturalmente. Questa ricerca è stata criticata per la sua impostazione nettamente a favore della famiglia naturale, da parte di chi opera all'interno del sistema della riproduzione tecnicamente assistita³⁷. Sembra comunque un lavoro interessante per diverse ragioni: perché si rivolge direttamente ad adulti nati con donazione di sperma; per l'ampiezza del campione analizzato; per il numero e l'articolazione delle domande poste; per la possibilità di confrontare tra loro le risposte dei tre diversi gruppi, ma anche per la possibilità del lettore di conoscere i questionari, che sono pubblicati integralmente. I risultati della ricerca vengono riassunti in quindici punti di cui indichiamo i più significativi: i figli nati con donazione manifestano un profondo conflitto con le loro origini e la loro identità; sono spesso preoccupati di stabilire relazioni intime con persone che potrebbero essere loro consanguinee senza saperlo; sono più soggetti a comportamenti trasgressivi, abuso di sostanze e depressione; la grande maggioranza degli intervistati rivendica il diritto di conoscere la verità sulle proprie origini e infine, nonostante i problemi rilevati, un numero notevole degli intervistati manifesta un atteggiamento "libertario", cioè favorevole alle diverse tecniche riproduttive. In conclusione le autrici mettono in guardia i genitori che volessero ricorrere all'inseminazione eterologa dai rischi che tale pratica comporta, in particolare per i nuovi nati.

Lo studio termina con alcune raccomandazioni e richieste ed auspica un dibattito pubblico su questi temi. Ai giuristi raccomanda di abolire l'anonimato dei donatori, favorire il diritto dei figli a conoscere le proprie origini, trattare la donazione in modo analogo all'adozione, che prevede per i genitori un percorso

³⁶ Disponibile all'indirizzo: http://americanvalues.org/catalog/pdfs/Donor_FINAL.pdf. E. Marquardt è direttrice del Center of Marriage and Families dell'Institute for American Values. La ricerca è stata condotta sotto gli auspici della *Commission on Parenthood's Future* composta da studiosi di diverse università americane.

³⁷ E. Blith e W. Kramer (fondatrice con il figlio Ryan del Donor Sibling Register) criticano la metodologia di questa ricerca su "Bio-News" in http://www.bionews.org.uk/page_65970.asp. Si veda anche la risposta di E. Marquardt in "Confessions of a Cryokid" in <http://cryokidconfessions.blogspot.it/2010/07/response-to-my-daddys-name-is-donor.html>.

formativo. Ai legislatori chiede di porre limiti al numero di figli che possono nascere da un singolo donatore e di preoccuparsi che medici e pediatri siano informati dei rischi di malattie genetiche, che riguardano i figli con donatore anonimo. Ai genitori propone di dire ai loro figli sempre la verità sul concepimento. A chi volesse diventare genitore con queste tecniche, chiede di considerare la possibilità di non farlo: prima di metter al mondo un figlio che è necessariamente destinato a non condividere la sua vita con almeno uno dei suoi genitori biologici, è infatti possibile pensare all'adozione o a svolgere una sorta di genitorialità sociale, come zii dei propri nipoti, come formatori, come educatori. Ai media e a chi fa cultura, chiede di dare voce ai figli nati da donazione e di ascoltare anche quella dei donatori. A tutti chiede infine di aprire un dibattito di tipo etico sulla legittimità di promuovere tecniche che portano alla nascita di figli che non possono condividere la loro vita con almeno uno dei genitori biologici.

Anche questo studio presenta alcuni limiti: nei singoli questionari il numero degli intervistati varia in alcuni casi senza spiegazione, i tre campioni non sono numericamente omogenei, manca la possibilità di un confronto longitudinale. In particolare il questionario non sembra lo strumento adeguato per conoscere vissuti ed emozioni che per emergere, come insegna l'esperienza clinica di ogni psicoterapeuta, richiedono tempi lunghi e un contesto di tipo meno impersonale.

10 | ANONYMOUSUS.ORG

La ricerca coordinata da Elizabeth Marquardt ha reso meno silenti i figli dell'eterologa, consentendo loro di esprimersi almeno attraverso dei questionari. Tuttavia per sentire davvero la loro voce bisogna abbandonare il terreno dell'indagine quantitativa e addentarsi in quello più accidentato della ricerca di tipo qualitativo, analizzando testimonianze individuali, blog, interviste, siti web. In questa direzione la quantità di materiale che si trova è tale da scoraggiare chi voglia trarne conclusioni di tipo statistico, ma offre al ricercatore l'occasione di ascoltare la parola dei figli concepiti mediante fecondazione eterologa. Se si ascolta la loro voce, il quadro tranquillizzante offerto dalle ricerche revisionate da Illoj e Golombok si frantuma.

Ad esempio le testimonianze dirette non solo dei figli, ma anche dei genitori e dei donatori che si possono leggere sul sito AnonymousUs.org³⁸, riferiscono sentimenti, emozioni, quasi sempre dolore, desiderio e nello stesso tempo paura

³⁸ <https://anonymousus.org/?play>.

di sapere, di stabilire un contatto tra figli e genitori biologici. Il sito è stato fondato da Alana Stewart, anche lei concepita mediante “donazione” di sperma, per condividere le esperienze di chi volontariamente o involontariamente è coinvolto dalle nuove tecniche di riproduzione. AnonymousUs raccoglie racconti e storie personali, garantendo l’anonimato, indispensabile perché ciascuno si senta libero di dire la verità, su temi che coinvolgono non solo l’identità personale, ma anche quella delle persone che si amano e che forse quella verità non vorrebbero dire o conoscere. Lo slogan del sito è “Mentre l’anonimato delle tecniche riproduttive nasconde la verità, l’anonimato nei racconti personali consente di dire la verità”. Attraverso questo sito Alana Stewart si propone di contribuire al dibattito etico, sollecitato anche da Elizabeth Marquardt, che dovrebbe interrogarsi su quale senso abbia “separare di proposito una persona dai suoi genitori genetici, in particolare per profitto”³⁹.

11 | «SAPEVAMO ORMAI CHE PORTAVAMO IN NOI QUALCOSA DI SCONOSCIUTO»

Tra le testimonianze spicca quella di Audrey Kermalvezen che, come racconta nel suo libro, *Mes origines: une affaire d'Etat*⁴⁰, Audrey Kermalvezen, a ventitré anni decide di occuparsi di diritto bioetico. Si tratta di una parte del diritto in cui c’è ancora tutto da fare: eutanasia, statuto dell’embrione, clonazione e... procreazione assistita. Dopo sei anni, quando il lavoro di avvocato la porta ad allontanarsi dai temi bioetici, i suoi genitori decidono di rivelarle che, come il fratello, è stata concepita grazie alla donazione di sperma. Viene così a sapere che suo padre, che l’ha allevata, educata e riempita d’amore, non è il suo genitore biologico. Sapere di non avere un legame biologico con il padre, anche se non ne modifica ruolo e posizione, la ferisce profondamente: da quel momento Audrey sa con certezza che qualcosa di sconosciuto è presente nella sua vita. Una parte del suo mondo sprofonda. Molte domande si affollano nella sua mente. Dato che in Francia si possono stimare in circa 70.000 le persone nate con donazione di sperma, si chiede se avrà altri “fratelli” con cui condivide metà del proprio patrimonio genetico e se per caso non abbia già incontrato qualcuno di questi fratelli. La domanda è particolarmente drammatica per lei che ha sposato un uomo che pure è stato concepito con donazione.

³⁹ Sul rapporto tra ricerca di donatori e mercato dei gameti si veda B. Frigerio in <http://www.tempi.it/noi-figli-della-fecondazione-eterologa-storie-e-tormenti-e-compravendita-di-una-nuova-razza-umana#.VsttP8cQDV0>.

⁴⁰ A. Kermalvezen, *Mes origines: une affaire d'Etat*, Max Milo Éditions, Paris 2014.

Oltre alle domande affiorano anche i ricordi e si fa avanti la percezione che questa scoperta non sia del tutto nuova. Audrey è convinta che l'inconscio registri delle informazioni a cui la coscienza non ha accesso. Altrimenti non si potrebbe spiegare alcuni fatti, avvenuti prima della scoperta sul suo concepimento: la scelta di occuparsi di bioetica, la domanda ripetuta più volte ai genitori sulla sua ipotetica adozione, un sogno, ricorrente fin dall'infanzia, in cui un "signore" sconosciuto veniva a cercarla a casa sua. Come Presidente della *Procréation médicalement anonyme*⁴¹, Kermalvezen ha avuto l'occasione di incontrare diverse persone concepite "per dono" e che, come lei, avevano appreso tardi la verità su di sé. La maggior parte di loro aveva presentito qualcosa fin dall'infanzia: qualcuno pensava di essere stato adottato, qualcuno di essere figlio di uno stupro; qualcuno si era stupito della lunga attesa dei genitori prima di avere un figlio; qualcuno si interrogava fin dall'adolescenza sulle differenze fisiche riscontrate col padre. La Kermalvezen ricorda che già Freud aveva spiegato che se si mente a un figlio sulla sua nascita, lo si mette a rischio di scissione psichica. Per questa ragione i nati "per dono", quando vengono a conoscere la verità, avvertono un senso di tradimento e provano rabbia nei confronti dei genitori. Anche la Kermalvezen raccomanda pertanto ai genitori di dire la verità ai figli, almeno quella mezza verità di cui sono a conoscenza. L'ignoranza sulle proprie origini infatti mette a repentaglio la salute del figlio, data l'impossibilità di risalire al proprio codice genetico, ed espone a gravi rischi, come dare informazioni errate al proprio medico o sposare un consanguineo con cui si potrebbe condividere metà del patrimonio genetico. Oggi non si può nemmeno escludere la possibilità di essere inseminate con lo stesso sperma utilizzato per l'inseminazione della madre. Il diffondersi della fecondazione eterologa, il numero sempre crescente di donatori, la presenza di donatori seriali, rendono possibile questo terribile "incesto tecnologico". L'autrice nota anche come il ricorso all'eterologa venga fatto dai genitori sotto l'effetto di una certa euforia e porta come esempio suo padre che, intervistato da "Le Monde", racconta che, quando aveva scoperto l'esistenza di questa tecnica, era stato preso da un forte entusiasmo, come se gli avessero proposto di guarire da una malattia.

Da quando conosce la verità sulla propria origine, Audrey ha iniziato, insieme al marito Arthur Kermalvezen⁴² una battaglia per conoscere l'identità del padre biologico e per abolire l'anonimato dei donatori⁴³. La legge in

⁴¹. <http://pmanonyme.asso.fr>.

⁴². A. Kermalvezen, B. de Dinechin, *Né de spermatozoïde inconnu...*, Presses de la Renaissance, Paris 2008.

⁴³. La ricerca dell'identità del padre biologico non riguarda solo i nati da fecondazione eterologa, ma coinvolge oggi un numero sempre maggiore di persone: figli, ma anche padri e madri (che nella qua-

Francia, come ancora oggi in altre Nazioni dov'è consentita l'eterologa, passa sopra la testa dei figli: il donatore è comunque coperto dal segreto e nonostante la legge preveda che un figlio possa, in alcuni casi, ottenere alcune informazioni, le banche del seme si rifiutano di darle. Audrey e Arthur nel 2015 hanno portato la loro richiesta fino al Consiglio di Stato, chiedendo che sia applicata un'indicazione della Corte europea dei diritti dell'uomo. In un'intervista a "Liberation" Audrey non si dice contraria al diritto di ricorrere alla procreazione assistita, ma richiede che sull'altro piatto della bilancia si metta il diritto del bambino a conoscere le proprie origini: «Quello che cerchiamo, non è il nostro DNA, ma semplicemente dare un volto alla realtà»⁴⁴. Risuonano nelle sue parole quelle di Melissa, intervistata da "The Guardian" una decina d'anni prima: «Quello che voglio più di tutto è vedere il suo volto e ascoltare la sua voce... Quello che voglio è stabilire un legame con la persona che mi ha dato la vita. Sento di volergli restituire qualcosa»⁴⁵.

12 | CONCLUSIONI

In questo caso emerge con chiarezza che i figli portano inscritta nel proprio corpo una presenza e un'assenza che li fa soffrire: la presenza di caratteristiche ereditate sia sul piano biologico che su quello psicologico e l'assenza del "donatore" con cui è impossibile entrare in contatto. Si tratta di una sofferenza che riguarda non solo la mancanza di informazioni importanti sul proprio patrimonio genetico, ma anche la mancanza di un rapporto personale con il padre biologico. Come Edipo, pur avendo un padre "legale", spesso presente e affettuoso, cercano il volto di un padre lontano e sconosciuto, quello "biologico" che ha dato origine alla loro vita. Se si diventa consapevoli che il corpo è il luogo simbolico dell'origine, che porta inscritta dentro di sé la storia degli antenati, si può capire la ragione di tanto dolore.

si totalità conoscono il padre naturale) ricorrono al test di paternità e si rivolgono sempre più frequentemente ai tribunali per ragioni di tipo giuridico ed economico. Il direttore scientifico dell'ospedale pediatrico Bambino Gesù di Roma, Bruno Dallapiccola, dichiara (26/6/14) a Adnkronos Salute: «Ormai il dato è consolidato: il 5-10% dei bambini nei Paesi occidentali non è figlio del presunto padre». http://www.adnkronos.com/salute/medicina/2014/06/26/genetica-per-esperto-dei-bambini-non-figlio-del-padre-presunto_DTIFTj7CPOf0j1mcl37tyK.html.

⁴⁴ http://www.liberation.fr/societe/2014/05/04/audrey-kermalvezen-une-affaire-de-donneur_1010353.

⁴⁵ L'intervista integrale è disponibile all'indirizzo: <http://www.theguardian.com/theobserver/2002/jan/20/featuresreview.review>.

Questa consapevolezza ci invita a prendere in esame non solo l'importanza dell'informazione sulla propria nascita, ma anche i segni del corpo conservati nel patrimonio genetico-archetipico. In un questionario che tenga conto di questa prospettiva, sarebbe allora interessante chiedere ai figli: «Ti piace il tuo corpo? Che cosa non ti piace del tuo corpo? Che cosa provi quando abbracci i tuoi genitori? Ti piace il loro odore? Ti piace il timbro della loro voce?»⁴⁶ Che effetto ti fa somigliare o meno a loro?».

Penso anche che uno sguardo simbolico/archetipico, che abbia come oggetto d'indagine il “corpo vivente” e non il “corpo oggetto”, potrebbe contribuire a rendere meno astratta e intellettualistica la discussione oggi aperta, anche in ambito psicoanalitico, sugli effetti psicologici della fecondazione eterologa.

⁴⁶ Eino Partanen dell'Università di Helsinki ha dimostrato attraverso l'applicazione di sensori EEG (registrazione dell'attività elettrica dell'encefalo), che già nella vita intrauterina, i bambini possono riconoscere e memorizzare il ritmo della voce e della musica (B. Skwarecki, *Babies learn to recognize words in the womb*, in “Science News”, 26 agosto 2013).

IL LIBERISMO ETICO CONQUISTA IL PALAZZO (DELLA CONSULTA)

MARCO OLIVETTI

1 | PREMESSA

L'approvazione della Legge n. 40/2004 ha dato origine ad una serie di sentenze della Corte Costituzionale, che si è sviluppata nell'arco di un decennio. Pochi mesi dopo la promulgazione della legge, la Corte fu chiamata a pronunciarsi su cinque richieste di referendum abrogativo, dichiarando ammissibili (con le Sentenze n. 45, 46, 47, 48 e 49/2005) quattro referendum abrogativi parziali e inammissibile un referendum abrogativo totale. Dato l'esito della consultazione referendaria svoltasi il 12 e il 13 giugno 2005 (che confermò implicitamente la vigenza della Legge n. 40, in seguito al mancato raggiungimento del *quorum* di validità previsto dall'art. 75 Cost., che rese inefficaci i referendum), la battaglia attorno alla Legge n. 40/2004, persa dai suoi oppositori sul terreno della democrazia rappresentativa e su quello della democrazia diretta, è stata spostata sul piano delle garanzie costituzionali. Dopo alcune assai discutibili pronunce creative dei giudici ordinari, la questione è tornata davanti alla Corte, questa volta nella forma di giudizi di costituzionalità di varie disposizioni della Legge n. 40.

La Corte ha inizialmente dichiarato manifestamente inammissibile¹ la questione di legittimità costituzionale del divieto di diagnosi preimpianto per il caso di coppie affette da patologie geneticamente trasmissibili; ma in un secondo tempo la giurisprudenza costituzionale ha assunto un orientamento chiaramente ostile alla Legge n. 40/2004: essa ha accolto la questione di legittimità relativa alla disposizione che stabiliva il numero massimo degli embrioni da impiantare in ciascun ciclo di fecondazione assistita²; ha dapprima disposto la restituzione degli atti al giudice *a quo* relativamente alla norma che escludeva la fecondazione

¹ Ordinanza n. 369/2006.

² Sentenza n. 151/2009.

eterologa e in seguito ha dichiarato incostituzionale la medesima norma³. Successivamente, la Corte Costituzionale ha dichiarato incostituzionale la norma che vietava la diagnosi preimpianto, consentendo così la selezione degli embrioni alle coppie portatrici di malattie genetiche⁴. Da ultimo, essa ha rigettato la questione di legittimità costituzionale della disposizione che prevede una sanzione penale per la condotta di distruzione di embrioni⁵, anche se affetti da malattia genetica, ed ha respinto la questione di legittimità costituzionale del divieto di qualsiasi sperimentazione sull'embrione⁶.

Nel suo complesso la giurisprudenza costituzionale ha dunque fatto *tabula rasa* della Legge n. 40/2004, o quantomeno dell'impostazione che la reggeva. Occorre dunque ripercorrere i vari passaggi di questa giurisprudenza, al fine di sottoporla a vaglio critico, verificandone le ragioni e ricercandone l'ispirazione.

2 | L'AMMISSIBILITÀ DEI REFERENDUM SULLA FECONDAZIONE ASSISTITA

La raccolta delle 500.000 firme previste dall'art. 75 Cost. per la convocazione di un referendum abrogativo della Legge n. 40/2004 ebbe inizio quando la Gazzetta Ufficiale recante la sua pubblicazione era ancora fresca di stampa, al punto che la distanza temporale fra la promulgazione della legge (19 febbraio 2004) e l'effettivo svolgimento del referendum (12-15 giugno 2005) è stata forse la più breve nella storia dell'istituto referendario dal 1970 in poi. Superato il vaglio dell'Ufficio centrale per il Referendum, i cinque quesiti furono sottoposti al giudizio di ammissibilità della Corte Costituzionale. Uno di essi prevedeva l'abrogazione totale della legge, mentre altri quattro si riferivano ai punti ritenuti più controversi: il divieto di fecondazione eterologa⁷, il divieto di svolgere ricerca sperimentale sugli embrioni soprannumerari⁸, il limite massimo di tre embrioni per ciascun ciclo di fecondazione assistita⁹, l'eliminazione del concepito dall'elen-

³. Sentenza n. 162/2014.

⁴. Sentenza n. 96/2015.

⁵. Sentenza n. 229/2015.

⁶. Sentenza n. 84/2016.

⁷. Proposta di abrogazione dell'art. 4, co. 3; di parte dell'art. 9, co. 1 e del co. 3; dell'art. 12 co. 1 e parte dell'art. 12, co. 8.

⁸. Proposta di abrogazione di parte degli art. 12, 13 e 14.

⁹. Proposta di abrogazione dell'art. 1, co. 1 e co. 2; dell'art. 4, co. 1 e co. 2, lett. *a*; di parte dell'art. 5, co. 1; di parte dell'art. 6, co. 3; di parte dell'art. 13, co. 3, lett. *b*; di parte dell'art. 14, co. 2; e dell'art. 14, co. 3.

co dei soggetti coinvolti e l'apertura alla fecondazione assistita anche per finalità diverse dalla soluzione di problemi di sterilità¹⁰.

Nel pronunciarsi sull'ammissibilità di tali quesiti, la Corte Costituzionale dichiarò inammissibile il quesito totale, ritenendo che una disciplina minima della fecondazione assistita fosse non solo costituzionalmente necessaria (dovendosi dunque escludere un vuoto legislativo, simile a quello preesistente alla legge e più volte definito dai media «*far west* della provetta»), ma anche costituzionalmente vincolata. La Corte, tuttavia, dichiarò ammissibili i quattro quesiti referendari che proponevano l'abrogazione di parti della legge, trascurando il dato che l'eventuale approvazione da parte del corpo elettorale di tutti e quattro i quesiti parziali avrebbe potuto produrre un risultato analogo a quel ritorno al *far west* procreativo che sarebbe stato determinato dall'approvazione del quesito recante l'abrogazione totale (e che la Corte stessa aveva inteso evitare dichiarando l'inammissibilità del quesito abrogativo totale).

La campagna referendaria del 2005 vide confrontarsi quattro possibili comportamenti elettorali: il voto a favore dell'abrogazione (Sì), il voto contrario (No), l'astensione dal voto e l'annullamento della scheda. Ma di tali quattro opzioni, le alternative nel caso concreto erano realisticamente solo due: mentre i promotori del referendum sostenevano il voto per il Sì (e ricevevano l'appoggio di buona parte della grande stampa quotidiana, che otteneva fra l'altro la «copertura aerea» di una parte consistente della dottrina giuridica, la quale si pronunciava in varie riviste specializzate con saggi di ispirazione chiaramente partigiana)¹¹, le forze contrarie – guidate dal *Comitato Scienza e Vita* – decisero di spendersi in favore dell'astensione, nella consapevolezza che la tecnicità della materia oggetto della Legge n. 40/2004 e dei referendum abrogativi non avrebbe consentito una partecipazione al voto di gran parte del corpo elettorale, con la conseguenza che una massiccia campagna per il No avrebbe prodotto una competizione fra due minoranze (i favorevoli all'abrogazione ed i contrari ad essa), facendo il gioco dei promotori del referendum e aiutandoli nella non agevole impresa di raggiungere il *quorum* di validità del referendum (che era stato mancato in tutte le consultazioni referendarie tenutesi dal 1995 in poi).

¹⁰ Proposta di abrogazione dell'art. 1 co. 1 e 2; dell'art. 4, co. 1 e di parte del co. 2 lett. a; di parte dell'art. 5 co. 1; di parte dell'art. 6 co. 3, di parte dell'art. 13 co. 3 lett. b; di parti dell'art. 14 co. 2 e 3.

¹¹ Ogni citazione di esempi concreti sarebbe incompleta e superflua: basta sfogliare le riviste giuridiche di quel periodo per trovare vari esempi della partigianeria evocata nel testo, fra l'altro irrobustita dal chiaro rifiuto di dare spazio ad argomenti di segno opposto, con la conseguente creazione in materia di una sorta di pensiero unico e di un clima culturale intimidatorio.

Come in precedenti occasioni, la scelta per l'astensione – e in particolare l'organizzazione di una campagna astensionistica – fu oggetto di critiche di tono vagamente moralistico, anche se giuridicamente poco fondate, essendo noto che l'astensione nel referendum costituisce un comportamento legittimo¹², considerato che il dovere civico del voto vale per le elezioni, ma non per il referendum abrogativo, nel quale la previsione del *quorum* di partecipazione previsto dall'art. 75 Cost. legittima la scelta astensionistica come libera opzione dell'elettore.

Nonostante le previsioni considerassero possibile il raggiungimento del *quorum*, la partecipazione al voto si fermò ad un livello di poco superiore ad un quinto dei votanti, collocandosi al livello più basso nella storia dei referendum abrogativi convocati in Italia sino a quel momento. Considerata l'esistenza di una campagna astensionistica e considerato che quasi tutti i partecipanti al voto si espressero per il Sì all'abrogazione (con la parziale eccezione del quesito relativo alla fecondazione eterologa, nel quale il numero dei No fu doppio rispetto agli altri quesiti), il significato *politico* del voto poteva essere interpretato come una chiara conferma della deliberazione parlamentare sulla legge, pur essendo ovvio che l'effetto giuridico del voto non era la reiezione formale della proposta di abrogazione contenuta nel quesito referendario, ma il mancato raggiungimento del *quorum*, e quindi l'inidoneità del procedimento referendario a produrre qualsivoglia effetto "giuridico".

Conclusosi il tempo della deliberazione democratica (attraverso la rappresentanza politica ed il referendum), la battaglia contro la legge si è immediatamente spostata nelle aule dei Tribunali¹³, ove essa ha avuto miglior sorte. In tale sede è rimasta isolata la tesi fatta propria dal Tribunale di Catania in una esemplare ordinanza adottata poche settimane dopo la promulgazione della Legge n. 40¹⁴, che da un lato fece ricorso all'intenzione del legislatore per ricavare dalla legge ora citata il divieto di diagnosi preimpianto (sottolineando con esemplare chiarezza

¹² In questo senso si veda per tutti M. Luciani, *Art. 75*, in G. Branca, A. Pizzorusso, *Commentario alla costituzione*, Zanichelli-Il foro Italiano, Bologna-Roma 2005, p. 574.

¹³ Secondo S. Penasa «l'elevato tasso di litigiosità [sulla Legge n. 40] deriva da un dato legislativo inadeguato» (*La legge della scienza*, Editoriale Scientifica, Napoli 2015, p. 290). A nostro avviso questa opinione dà per scontato che le contestazioni formulate davanti ai giudici meritassero accoglimento e inoltre fraintende il ruolo del potere giudiziario in una società democratica, nella quale non spetta ai giudici – ma agli elettori – valutare l'adeguatezza delle leggi. La litigiosità attorno alla Legge n. 40 deriva piuttosto da una cultura diffusa che assolutizza il principio di autodeterminazione nelle scelte riproduttive, sganciandolo da ogni limite, e dalla perversione del ruolo del giudice rispetto al modello costituzionale: quest'ultimo, invece, lo vorrebbe soggetto alla legge ed esclude radicalmente che esso possa essere portatore di un indirizzo politico alternativo a quello parlamentare.

¹⁴ Tribunale di Catania, ord. 3.5.2004.

che l'elusione per via ermeneutica di tale divieto avrebbe causato una «grave violazione del fondamento stesso della democrazia, facendo sovrano l'interprete in luogo del legislatore»¹⁵ e dall'altro rigettò correttamente l'eccezione di legittimità costituzionale della norma recante il divieto. Hanno invece avuto successo due strategie di «attacco» alle norme in materia di procreazione assistita: da un lato quella della disapplicazione di alcuni specifici divieti mediante il ricorso alla cosiddetta interpretazione conforme a Costituzione (in forme consistenti in realtà nella manipolazione del testo legislativo alla luce di premesse ideologiche deviate)¹⁶; dall'altro la proposizione di eccezioni di incostituzionalità, con richieste ai giudici dei casi concreti di sollevare questioni di legittimità costituzionale della Legge n. 40/2004.

3 | LA CORTE DECIDE DI NON DECIDERE

La prima questione di costituzionalità relativa alla Legge n. 40/2004 fu sollevata il 16 luglio 2005 dal Tribunale di Cagliari, appena un mese dopo il naufragio dei quattro quesiti referendari sottoposti al voto il 12 e il 13 giugno 2005: essa aveva ad oggetto l'art. 13 della legge, «nella parte in cui non consente di accertare, mediante la diagnosi preimpianto, se gli embrioni da trasferire nell'utero della donna ammessa alla procedura di procreazione medicalmente assistita siano affetti da malattie genetiche, di cui i potenziali genitori siano portatori, quando l'omissione di detta diagnosi implichi un accertato pericolo grave ed attuale per la salute psico-fisica della donna». La Corte Costituzionale, con l'Ordinanza n. 369/2006, dichiarò manifestamente inammissibile la questione, osservando che il giudice *a quo* si era limitato a sollevare questione di costituzionalità del divieto di diagnosi preimpianto senza impugnare anche i «criteri ispiratori» ed altre disposizioni della legge stessa di cui tale divieto era conseguenza, secondo lo stesso giudice *a quo*.

L'argomentazione della Corte, che rifiutò di entrare nel merito della questione, era poco convincente e non mancò chi osservò che il giudice delle leggi aveva cercato e trovato un pretesto per non decidere la questione¹⁷. In effetti non vi era-

¹⁵ Questa posizione generò una serie di veri e propri insulti da parte di alcuni esponenti della lobby libertaria.

¹⁶ Si veda le sentenze del Tribunale di Cagliari del 22 settembre 2007 e del Tribunale di Catania del 19 dicembre 2007.

¹⁷ In questo senso si veda A. Morelli, *Quando la Corte decide di non decidere. Mancato ricorso all'illegittimità consequenziale e selezione discrezionale dei casi*, in "Quaderni costituzionali", I, 2007, pp. 154 e ss.; A. Celotto, *La Corte costituzionale "decide di non decidere" sulla procreazione medicalmente assistita*, in "Giurisprudenza costituzionale", 2006, pp. 3846 e ss.. Sulla sentenza ora citata si veda anche i commenti di L. Trucco,

no sufficienti ragioni per evitare di esaminare nel merito la questione di costituzionalità della norma impugnata (come ha poi dimostrato la successiva Sentenza n. 96/2015, su cui ci si soffermerà oltre). Sicché la spiegazione di questa ordinanza può forse essere trovata in un esercizio di prudenza da parte della Corte Costituzionale, che intese evitare di «prendere di petto» una legge approvata appena due anni prima e che solo un anno prima della decisione era stata oggetto di un referendum abrogativo nel quale la campagna per l'astensione aveva ottenuto uno straordinario consenso, rendendo nullo il referendum stesso.

In ogni caso, se la fuga della Corte dalla decisione nel merito può apparire discutibile, a nostro avviso è ben più grave la posizione adottata dal giudice *a quo* dopo l'ordinanza della Corte: vale a dire la scelta di procedere ad una cosiddetta interpretazione conforme a Costituzione del divieto di diagnosi preimpianto¹⁸, procedendo alla disapplicazione della norma che lo stesso giudice aveva in precedenza ritenuto esistente, giudicandola costituzionalmente illegittima (e sollevando perciò questione di legittimità costituzionale davanti alla Corte). Si vede bene in questo caso – e nei non pochi che in seguito hanno adottato questa strategia – che gli argomenti, per i giudici ordinari fautori del liberismo etico, sono un mero strumento dell'agenda ideologica di cui si fanno portatori, pur essendo del tutto privi di qualsiasi legittimazione democratica.

4 | L'INCOSTITUZIONALITÀ DEL LIMITE MASSIMO DI TRE EMBRIONI DA PRODURRE IN CIASCUN CICLO DI FECONDAZIONE ASSISTITA

La prudenza della Corte è stata tuttavia di breve durata. Del resto, nella forma assunta nell'Ordinanza n. 369/2006, essa equivaleva ad un sostanziale rifiuto di esaminare le numerose questioni di costituzionalità che erano state da più parti formulate, anzitutto in sede dottrinale. A partire dalla Sentenza n. 151/2009 la Corte ha iniziato ad esaminare nel merito le principali questioni che erano state dibattute al momento dell'approvazione della Legge n. 40/2004 e del successivo referendum abrogativo ed ha finito per accoglierle, appiattendosi sulle argomentazioni dei giuristi e delle forze politiche contrarie alla legge, senza alcun tentativo di sviluppare una linea argomentativa autonoma e, soprattutto, costituzionalizzando le conclusioni cui erano giunti i sostenitori di una delle concezioni della bioetica che si erano contese il campo. La Corte ha, insomma, sposato gli argomenti

in "Giurisprudenza costituzionale", 2007, pp. 1617 e ss.; di C. Tripodina, in "Giurisprudenza costituzionale", 2006, pp. 3845 e ss.; e di M. D'Amico in "Giurisprudenza costituzionale", 2006, pp. 3856 e ss.

¹⁸ Tribunale di Cagliari, Ordinanza del 22.09.2007.

della cosiddetta «bioetica laica» (dovendosi intendere per tale non una bioetica religiosamente e eticamente neutrale, ma una concezione ispirata ad una visione radical-individualistica ed utilitaristica dell'inizio della vita che, per analogia con l'estremizzazione degli argomenti liberali in campo economico, si può forse definire liberismo etico)¹⁹, la cui desumibilità dalla Carta costituzionale vigente appare quantomeno dubbia, se non del tutto insostenibile, come si tenterà di spiegare di seguito.

La questione di costituzionalità decisa dalla Corte con la Sentenza n. 151/2009 aveva ad oggetto l'art. 14, 2° e 3° co., della Legge n. 40/2004, che limitava ad un massimo di tre gli embrioni da prodursi in ciascun ciclo di sollecitazione ovarica, che dovevano essere destinati tutti ad un unico e contemporaneo impianto. La scelta del legislatore si basava sull'evidenza scientifica più accreditata, vale a dire sul numero di embrioni mediamente più adeguato a produrre il risultato desiderato, ovvero l'inizio di una gravidanza, senza produrre, al tempo stesso, un numero eccessivo di embrioni, i quali, in tal caso, sarebbero destinati a non essere mai impiantati in un utero materno.

La Corte Costituzionale ha accolto le questioni di costituzionalità sollevate dai giudici *a quibus*, ritenendo che tale divieto fosse in contrasto con il principio di ragionevolezza delle leggi e con il diritto alla salute dell'aspirante madre. Secondo la Corte, «l'esclusione di ogni possibilità di creare un numero di embrioni superiore a quello strettamente necessario ad un unico e contemporaneo impianto, e comunque superiore a tre» renderebbe necessario moltiplicare «i cicli di fecondazione (in contrasto anche con il principio, espresso all'art. 4, comma 2, della gradualità e della minore invasività della tecnica di procreazione assistita), poiché non sempre i tre embrioni eventualmente prodotti risultano in grado di dare luogo ad una gravidanza. Le possibilità di successo variano, infatti, in relazione sia alle caratteristiche degli embrioni, sia alle condizioni soggettive delle donne che si sottopongono alla procedura di procreazione medicalmente assistita, sia, infine,

¹⁹ Si possono usare varie formule sintetiche alternative per dire la stessa cosa. Ad esempio si può utilizzare l'immagine di una sovranità dell'individuo (così L. Buffoni, *Le fonti nazionali del biodiritto: alcuni appunti per una teoria della "sovranità" dell'individuo nella produzione giuridica*, in www.osservatoriosullefonti.it, n. 2/2010) o ragionare di un positivismo dell'autodeterminazione, in virtù del quale la volontà individuale in materia di inizio e fine della vita è immediatamente fonte di norme, che l'ordinamento giuridico è tenuto a recepire. Quella del liberismo etico sembrerebbe a prima vista solo una formula polemica. Ma se si considerano le posizioni di chi (come S. Devaney, *Regulate to Innovate: Principle-Based Regulation of Stem Cell Research*, in "Medical Law International", 11, 2011, pp. 53 e ss.) propone l'applicazione alla bio-medicina di un modello di cosiddetta *principle-based legislation*, mutuato dalla regolazione dei mercati finanziari (ove, fra l'altro, i suoi effetti sono assai discutibili) e caratterizzato da una buona dose di autoregolazione da parte degli operatori, la formula del liberismo etico appare ben più di uno spunto polemico.

all'età delle stesse, il cui progressivo avanzare riduce gradualmente le probabilità di una gravidanza»²⁰.

Secondo la Corte, il limite dei tre embrioni, rendendo necessaria una pluralità di cicli di stimolazione ovarica «finisce [...] per un verso, per favorire l'aumento dei rischi di insorgenza di patologie che a tale iperstimolazione sono collegate; per altro verso, determina, in quelle ipotesi in cui maggiori siano le possibilità di attecchimento, un pregiudizio di diverso tipo alla salute della donna e del feto, in presenza di gravidanze plurime, avuto riguardo al divieto di riduzione embrionaria selettiva di tali gravidanze di cui all'art. 14, comma 4, salvo il ricorso all'aborto».

Argomentando in questo modo, la Corte ha sottolineato un problema reale, posto effettivamente dal limite dei tre embrioni previsto dalla Legge n. 40. Tuttavia il giudice delle leggi ha sottovalutato la ragione di tale limite, che consisteva nel principio della tutela del concepito accolto dall'art. 1 della Legge n. 40 (e poi coerentemente sviluppato nel corpo della legge)²¹, in quanto il divieto di produrre un numero eccessivo di embrioni, molti dei quali non avrebbero potuto verosimilmente essere impiantati in un utero materno avrebbe riprodotto la situazione verificatasi anteriormente alla legge, vale a dire la creazione di un elevato numero di embrioni soprannumerari, ovvero di vite umane individuali (per quanto ad uno stato estremamente iniziale) alle quali restava però preclusa la possibilità di un successivo sviluppo e che erano quindi destinate ad essere trattate come «cose». Il fatto che la tutela dell'embrione prevista dalla Legge n. 40 non fosse assoluta (e che quindi il limite massimo non fosse di un singolo embrione per ogni ciclo di stimolazione ovarica) era il segno che la legge, pur proponendosi di tutelare l'embrione, non aveva ritenuto di potergli accordare una tutela assoluta, in ragione di un bilanciamento compiuto da un lato con le esigenze tecniche

²⁰ A supporto di questa affermazione la Corte non ha addotto alcun dato scientifico, sicché, considerata la generica invocazione della «scienza», essa deve ritenersi apodittica.

²¹ A nostro avviso non è condivisibile la tesi secondo cui il riconoscimento dei diritti del concepito fra i soggetti da tutelare avrebbe creato nuovi diritti rispetto a quelli previsti dalla Costituzione (in effetti a noi pare che dei nuovi diritti si debba diffidare assai). In realtà il concepito è una realtà esistente sin dai tempi dell'adozione della Costituzione (ed invero da molto tempo prima...), dato che si tratta di una fase della vita umana "individuale" attraverso cui ogni essere vivente è passato e l'ordinamento vigente al momento dell'entrata in vigore della Costituzione offriva a tale soggetto alcune tutele civili (essenzialmente in materia ereditaria) e penali (mediante la penalizzazione dell'aborto): nel riconoscere – in parte implicitamente – il diritto alla vita, la Costituzione ha probabilmente riconosciuto una qualche rilevanza al concepito. La Legge n. 40 non si spinge molto avanti nel riconoscere i diritti di questo soggetto: si limita ad inserirlo in una delicata operazione di bilanciamento, che pur non tutelandolo in maniera assoluta, né in maniera eguale alla persona già nata (da questo punto di vista è del tutto condivisibile la Sentenza n. 27/1975 della Corte Costituzionale, relativa all'aborto), lo riconosca come essere vivente della specie umana e ne proibisca il trattamento come puro oggetto, negandone la dignità.

della fecondazione assistita (in ragione delle quali questa ha mediamente successo quando il numero utilizzato è appunto di tre) e dall'altro con la tutela della salute della aspirante madre (cui, tuttavia, pure non aveva inteso accordare una tutela assoluta). La Legge n. 40/2004 aveva, in sostanza, bilanciato la protezione del diritto alla vita del concepito con il diritto alla salute dell'aspirante madre. Invece la Corte Costituzionale ha optato per la tutela solo del secondo bene – la salute dell'aspirante madre – degradando di fatto l'embrione – che la Legge n. 40/2004 aveva inteso tutelare – a puro oggetto, a semplice strumento di realizzazione del desiderio di genitorialità.

Il giudice delle leggi ha ritenuto che la norma che stabiliva il limite massimo dei tre embrioni non riconoscesse «al medico la possibilità di una valutazione, sulla base delle più aggiornate e accreditate conoscenze tecnico-scientifiche, del singolo caso sottoposto al trattamento, con conseguente individuazione, di volta in volta, del limite numerico di embrioni da impiantare, ritenuto idoneo ad assicurare un serio tentativo di procreazione assistita, riducendo al minimo ipotizzabile il rischio per la salute della donna e del feto».

La Corte ha richiamato la sua precedente giurisprudenza relativa ai «limiti che alla discrezionalità legislativa pongono le acquisizioni scientifiche e sperimentali, che sono in continua evoluzione e sulle quali si fonda l'arte medica: sicché, in materia di pratica terapeutica, la regola di fondo deve essere l'autonomia e la responsabilità del medico, che, con il consenso del paziente, opera le necessarie scelte professionali». In quest'ottica, ha ritenuto che il limite massimo dei tre embrioni, «in assenza di ogni considerazione delle condizioni soggettive della donna che di volta in volta si sottopone alla procedura di procreazione medicalmente assistita, si pone, in definitiva, in contrasto con l'art. 3 Cost., riguardato sotto il duplice profilo del principio di ragionevolezza e di quello di uguaglianza, in quanto il legislatore riserva il medesimo trattamento a situazioni dissimili; nonché con l'art. 32 Cost., per il pregiudizio alla salute della donna – ed eventualmente, come si è visto, del feto – ad esso connesso». Paradossalmente, la Corte ha richiamato l'esigenza di rispettare le acquisizioni scientifiche e sperimentali (cosiddetto principio di ragionevolezza scientifica delle leggi)²² proprio per invalidare una

²² Di questo principio si è ragionato nell'ultimo decennio in dottrina, valorizzando alcuni spunti giurisprudenziali (peraltro assai scarni, e ridotti quasi solo alla Sentenza n. 282/2002, oltretutto riferita ad un caso ben diverso e alla stessa Sentenza n. 151/2009). Un recente lavoro monografico su questo tema (S. Penasa, *La legge della scienza: nuovi paradigmi di disciplina dell'attività medico-scientifica. Uno studio comparato in materia di procreazione medicalmente assistita*, Editoriale Scientifica, Napoli 2015) ha sistematizzato siffatto approccio, sostenendo l'esistenza di un obbligo costituzionale di legiferare solo sulla base di un previo ascolto delle *expertise* rilevanti in materia; si veda ad esempio p. 278 ove si afferma che nell'esperienza che ha preceduto l'adozione della Legge n. 40/2004 «la mancata inclusione di istanze tecnico-scientifiche in funzione orientativa abbia

norma che faceva riferimento ad un dato scientificamente accertato come valido nella media dei casi. È esatto affermare che la Corte Costituzionale ha ribadito «l'esistenza di uno spazio riservato alla scienza medica in riferimento alle pratiche terapeutiche»²³, ma occorre sottolineare che essa lo ha fatto non tanto in astratto (evocando conoscenze scientifiche trascurate dal legislatore) quanto in una prospettiva «concretista», nella quale la regola migliore va cercata dal medico caso per caso. Si tratta dunque di un approccio allergico alla generalità della norma e supino alla cultura del diritto mite, vale a dire di una sorta di logica equitativa applicata alla medicina. In tale logica, comunque, l'unico interesse cui viene riconosciuto pregio è quello dell'aspirante madre: l'embrione è posto al servizio di esso.

privato il legislatore di un (*costituzionalmente*) necessario supporto che, se introdotto nel processo decisionale, avrebbe permesso una più adeguata corrispondenza tra finalità e strumenti legislativi» (il corsivo è nostro).

Al riguardo, due osservazioni paiono opportune. Da un lato l'esigenza di acquisire il parere di esperti in vista di importanti riforme normative esiste sicuramente e dovrebbe essere sicuramente valorizzata, non solo in campo bioetico: l'esperienza britannica e canadese delle *Royal Commissions* e quella francese delle *Commissions*, con i relativi *rappports*, può essere un utile riferimento per strutturare in maniera meno estemporanea il rapporto fra competenze tecniche e decisione politica. E si può certamente ammettere che questa esigenza sia più forte in campi come la bioetica, nella quale, peraltro, opera autorevolmente da anni il Comitato Nazionale di Bioetica, che è un autorevole foro di dialogo sui temi in esame. D'altro canto, tuttavia, si deve a nostro avviso ribadire il primato della politica, cui spetta l'elaborazione delle norme generali, questo essendo il senso del principio democratico, che può essere arricchito dall'apertura dei procedimenti decisionali, ma non svuotato riducendone il ruolo ad una ratifica delle opinioni degli esperti. A ciò va poi aggiunto che su tutte le questioni che incorporano una dimensione etica (e quindi politica), gli stessi esperti sono fra loro divisi e spesso non esiste unanimità nelle comunità scientifiche.

Per quanto concerne, poi, il controllo di costituzionalità delle leggi dal punto di vista del cosiddetto principio di ragionevolezza scientifica, la tesi secondo cui la Corte Costituzionale dovrebbe controllare il rispetto delle conoscenze scientifiche da parte del legislatore presuppone non solo che tali conoscenze siano univoche, ma anche che i giudici del Palazzo della Consulta dispongano di competenze tecnico-scientifiche, e più in generale di accesso all'*expertise*, in forme più adeguate di quanto accade al legislatore e presuppone, infine, che essi siano dotati del potere, quasi "magico", di accertarne l'obiettività. Ma nessuno di questi presupposti è basato su dati di fatto: non solo le acquisizioni scientifiche sono, come si diceva, controverse, ma, com'è noto, le competenze di cui i giudici costituzionali e supremi dispongono hanno carattere tecnico-giuridico e non scientifico o (in questo caso) biomedico e dunque solo una presunzione aristocratica (o magari oligarchica) aprioristicamente ostile al legislatore democratico, può condurre alla conclusione che essi siano "migliori decisor" rispetto ai politici democraticamente eletti. Qui naturalmente il problema riguarda le tecniche attraverso cui gli organi competenti alla decisione (governo, legislatore, giudici) possono avvalersi di *expertise* esterne: ma anche da questo punto di vista i fatti non sembrano giocare in favore della giustizia costituzionale: ciò specialmente in Italia, ove l'uso dei poteri istruttori da parte della Corte è di norma assai parco, come dimostra anche il caso deciso con la Sentenza n. 151/2009.

Se, dunque, deve esservi controllo di costituzionalità sul rispetto della cosiddetta ragionevolezza scientifica, esso deve essere rigorosamente circoscritto al profilo della manifesta arbitrarietà delle scelte del legislatore, che dovrebbero essere sanzionate solo qualora sprovviste di qualsiasi giustificazione sul piano tecnico-scientifico, mentre la Corte dovrebbe sempre rifuggire dalla «grande tentazione» di individuare la soluzione a suo avviso migliore, sostituendola a quella scelta dal legislatore.

²³ Penasa, *La legge della scienza*, p. 437.

La Corte ha certo integrato il suo rinvio all'autonomia e alla responsabilità del medico con il rilievo che l'eliminazione del limite fisso dei tre embrioni non faccia venir meno «il principio secondo cui le tecniche di produzione non devono creare un numero di embrioni superiore a quello strettamente necessario, secondo accertamenti demandati, nella fattispecie concreta, al medico, ma esclude la previsione dell'obbligo di un unico e contemporaneo impianto e del numero massimo di embrioni da impiantare, con ciò eliminando sia la irragionevolezza di un trattamento identico di fattispecie diverse, sia la necessità, per la donna, di sottoporsi eventualmente ad altra stimolazione ovarica, con possibile lesione del suo diritto alla salute».

Tuttavia questa conclusione recupera solo marginalmente la preoccupazione che aveva ispirato la Legge n. 40/2004, che nasceva proprio dagli abusi della pratica medica, nella quale si era diffusa la tendenza a produrre un numero inutilmente alto di embrioni. Affidandosi ai medici operatori nel settore della procreazione assistita, la Corte ha dato fiducia proprio a coloro che avevano in precedenza dimostrato di non sapersi autolimitare, e di operare quasi come soggetti investiti di un potere divino di creare esseri umani.

5 | L'ILLEGITTIMITÀ COSTITUZIONALE DEL DIVIETO DI FECONDAZIONE ASSISTITA ETEROLOGA

La più spinosa fra tutte le questioni controverse sulle quali la Legge n. 40/2004 aveva fatto una scelta non consensuale (nel senso di non condivisa da tutte le principali forze politiche e da tutte le più rilevanti correnti culturali presenti in Italia)²⁴ era tuttavia il divieto di fecondazione assistita eterologa. Si trattava, oltretutto, di una scelta non esclusiva dell'ordinamento italiano, in quanto soluzioni giuridiche analoghe erano state adottate – prima della Legge n. 40/2004 – da due ordinamenti europei di consolidata civiltà giuridica: quello austriaco e quello tedesco.

È proprio con riferimento all'ordinamento austriaco che la questione si è posta nel sistema di protezione dei diritti umani del Consiglio d'Europa. In quella sede, la I sezione della Corte di Strasburgo, con la sua decisione nel caso *S.H. v. Austria*²⁵ giunse in un primo tempo alla conclusione dell'esistenza di un contrasto

²⁴ Si deve invece ricordare che un consenso piuttosto ampio sussisteva, anche fra molti oppositori di alcuni divieti della Legge n. 40 (e in particolare del divieto di fecondazione eterologa) su vari altri temi, come il divieto di maternità surrogata, la riserva della fecondazione assistita alle sole coppie e, in particolare, alle sole coppie eterosessuali, il divieto di clonazione e il divieto di creazione di ibridi e chimere.

²⁵ *S.H. and others v. Austria*, App. n. 57813/00, dec. 1.4.2000.

fra il divieto di fecondazione eterologa e il diritto alla vita privata e familiare garantito dall'art. 8 Cedu (un campo, quest'ultimo, nel quale la Corte di Strasburgo ha sviluppato nell'ultimo quindicennio una giurisprudenza attivistica in gran parte ingiustificata dal tenore letterale, dall'origine storica e dalla portata sistematica della Convenzione europea del 1950 e che si spiega soltanto con la prevalenza in quella Corte di un'ideologia dei diritti di stampo radical-individualista, ispirata al già citato liberismo etico). Sulla base della decisione ora citata, alcuni giudici italiani sollevarono questione di legittimità costituzionale del divieto di fecondazione eterologa previsto dall'art. 3, co. 4 della Legge n. 40/2004, denunciandolo per violazione dell'art. 117, 1° comma della Costituzione italiana e, mediante quest'ultimo, dell'art. 8 della CEDU.

Tuttavia, prima che la Corte Costituzionale italiana si pronunciasse sulla questione, nel 2013 la *Grande Chambre* della Corte di Strasburgo (alla quale la questione era stata rimessa su richiesta del governo austriaco) modificò l'orientamento espresso nel 2010 dalla I sezione della stessa Corte e nel caso *S.H. and others v. Austria (Grande Chambre)* ritenne che la questione dell'ammissibilità o meno della fecondazione eterologa non fosse pregiudicata dalla Convenzione europea, ma rientrasse nel margine di apprezzamento nazionale, riservato agli Stati membri.

La "palla" tornava dunque nel campo dei giudici italiani e la Corte Costituzionale ne prese atto con l'Ordinanza n. 150/2012, la quale restituì gli atti ai giudici *a quibus*, chiedendo loro di valutare le conseguenze della sentenza di Strasburgo e, alla luce di essa, di riproporre eventualmente la questione con un parametro di diritto costituzionale nazionale. Avendo i giudici *a quibus* riproposto la questione, la Corte Costituzionale si è pronunciata sul divieto di fecondazione eterologa con una sentenza fortemente innovativa (e segnata da un pronunciato attivismo giudiziale), la n. 162/2014.

Nel dichiarare costituzionalmente illegittimo il divieto di fecondazione eterologa previsto dall'art. 4, comma 3 della Legge n. 40/2004, la Corte ha utilizzato tre diversi parametri, che ha ritenuto violati da tale divieto: a) il diritto alla procreazione; b) il diritto alla salute; c) il principio di ragionevolezza/proporzionalità. Secondo la Corte, questi parametri operano congiuntamente, in quanto la procreazione medicalmente assistita «coinvolge plurime esigenze costituzionali» e la legislazione vigente «incide su vari interessi costituzionalmente protetti»: di conseguenza, richiamando la Sentenza n. 45/2005, la Corte afferma che occorre un bilanciamento fra tali interessi che assicuri ad ognuno un minimo di tutela legislativa. Questa affermazione generica è forse condivisibile, ma trova smentita proprio nell'*iter* argomentativo della Corte, la quale, nella Sentenza 162/2014 (come pure nella precedente 151/2009 e nella successiva n. 96/2015) procede ad

una ri-ponderazione degli interessi, *sostituendola radicalmente* a quella operata dal legislatore, e sacrificando in maniera pressoché totale quell'interesse cui il legislatore aveva dato una sia pur limitata e ponderata prevalenza: vale a dire quello alla tutela giuridica del concepito, che la giurisprudenza costituzionale degrada da persona a cosa, pur senza avere il coraggio di affermarlo espressamente.

5.1 | Il diritto alla procreazione

Secondo la Corte, il primo bene di pregio costituzionale con il quale il divieto di fecondazione assistita eterologa entra in contrasto è la «generale libertà di autodeterminarsi», di cui il diritto di scegliere se avere o meno figli è espressione, e che trova fondamento costituzionale nel combinato disposto degli art. 2, 3 e 31 della Costituzione. Ad avviso della Corte, questa libertà, vale a dire il cosiddetto «diritto alla procreazione», «non può che essere incoercibile, qualora non vulneri altri valori costituzionali, e ciò anche quando sia eseguita mediante la scelta di ricorrere a questo scopo alla tecnica di PMA di tipo eterologo, perché pure essa attiene a questa sfera». La Corte, pertanto, ha esteso il diritto alla procreazione – che ha sicuramente rango costituzionale, dato che l'art. 31 impegna la Repubblica a favorire la formazione della famiglia, il che non può non includere anche il diritto a procreare – anche alla procreazione assistita. La Corte, inoltre, ha ritenuto che il diritto alla procreazione assistita includa l'accesso non solo alle tecniche che utilizzano il materiale genetico prodotto dalla coppia, ma anche a quelle che fanno ricorso a materiale genetico esterno ad essa (procreazione eterologa). Per giustificare questa estensione, la Corte si è appellata all'istituto giuridico dell'adozione, che, ad avviso del giudice delle leggi, dimostrerebbe che «il dato della provenienza genetica non costituisce un imprescindibile requisito della famiglia», dimenticando però che l'adozione crea una forma di genitorialità, ma certo non una forma di procreazione.

Senza dubbio, quello ora riassunto era il profilo decisivo della questione di costituzionalità sottoposta ai giudici della Consulta. E non si può non convenire sul fatto che si trattasse di una questione spinosa e assai controvertibile, atteso che il diritto alla procreazione è un diritto costituzionalmente garantito sulla base di una scelta espressa dei padri costituenti e che esso attiene ad una dimensione primaria della vita della persona, che condiziona la sua possibilità di sviluppare, attraverso la maternità e la paternità, la sua personalità. Il che, in un contesto come quello contemporaneo, nel quale la sterilità ha assunto – anche a causa del rinvio ad un'età più avanzata delle scelte procreative – dimensioni ragguardevoli, avrebbe forse dovuto essere oggetto di maggiore attenzione da parte del legislatore.

Tuttavia la questione da considerare in questa sede non è quale fosse la scelta più opportuna o più equilibrata che il legislatore doveva adottare²⁶, ma se il riconoscimento del diritto alla procreazione previsto dalla Carta costituzionale includa necessariamente in sé anche quello di ricorrere alla procreazione assistita, incluse le tecniche di tipo eterologo. Ora, a nostro avviso, mentre si può ragionevolmente affermare che il ricorso alle tecniche di PMA è in fondo una mera tecnica (che pure pone problemi eticamente e giuridicamente di un certo spessore, come prima si è visto per la questione del numero degli embrioni, e del destino degli embrioni soprannumerari) e che pertanto la possibilità di farvi ricorso rientra nel diritto alla procreazione garantito dall'art. 31 Cost., non ci sembra si possa dire lo stesso per quanto attiene alla fecondazione eterologa, proprio in quanto quest'ultima non è una mera tecnica, ma, utilizzando materiale genetico esterno alla coppia, altera la natura del fenomeno procreativo, con la conseguenza che il bambino destinato a nascere non è, geneticamente, figlio di quel padre e di quella madre. Ne segue, per una inderogabile esigenza logica, che non siamo all'interno del fenomeno procreativo di una coppia di aspiranti genitori, in quanto tale fenomeno si ha soltanto qualora essi siano, appunto, biologicamente, padre e madre del futuro bambino.

Per questo motivo, a nostro avviso la Corte ha indebitamente esteso il suo parametro di giudizio, allargando il perimetro del diritto alla procreazione riconosciuto dal Costituente oltre la sfera che ad esso spettava originariamente. In conseguenza di questa scelta errata dei giudici della Consulta, quella che era un'opzione che restava aperta per il legislatore – a nostro avviso tenuto, ex art. 31 Cost., a riconoscere il diritto alla procreazione naturale e la procreazione assistita di tipo omologo, ma libero di riconoscere o meno il diritto all'accesso alla procreazione di tipo eterologo, in quanto non costituente un atto procreativo della coppia – è stata mutata in una questione pre-definita a livello costituzionale.

5.2 | Il diritto alla salute

Se il primo dei tre parametri utilizzati dalla Corte si basa sull'estensione indebita di un parametro effettivamente esistente, del tutto arbitrari sono stati i passaggi argomentativi che i giudici del Palazzo della Consulta hanno utilizzato per «rafforzare» (si fa per dire) la loro conclusione.

²⁶ Su questo specifico punto, in una prospettiva di opportunità politica (nel senso “alto” del termine, cioè di cura della *polis*), l'autore di queste righe deve confessare, per quel poco che può valere, di essere in dubbio.

Del tutto errato è, infatti, l'argomento secondo cui il divieto di procreazione assistita eterologa sarebbe in contrasto col diritto della coppia alla salute, garantito dall'articolo 32 della Costituzione. Dopo aver affermato che la salute garantita da tale articolo non è solo la salute fisica, ma anche quella psichica, la Corte ha affermato infatti che «l'impossibilità di formare una famiglia con figli insieme al proprio partner, mediante il ricorso alla PMA di tipo eterologo, (può) incidere negativamente, in misura anche rilevante, sulla salute della coppia». È però evidente che in tal modo la nozione di salute viene dilatata fino a comprendere qualsiasi aspirazione soggettiva, per non dire qualsiasi capriccio: non vogliamo certo affermare che tale sia il desiderio di avere un figlio, ma la soggettivizzazione radicale del diritto alla salute²⁷ che la Sentenza n. 162/2014 ha operato potrebbe includere qualsiasi bisogno che sia avvertito soggettivamente come impellente, e in particolare qualsiasi bisogno che una coppia consideri come essenziale. Del resto appare opinabile la stessa nozione di «salute della coppia»: la salute è infatti tutelata dalla Costituzione come «diritto fondamentale dell'individuo» e come «interesse della collettività»²⁸, ma sembra difficilmente predicabile di un'entità come la coppia, se non al prezzo di dilatarne indiscriminatamente la portata, al punto che si può oggi ritenere – a prendere solo per un attimo sul serio la decisione della Corte – che tutto sia salute. Tutto, o almeno tutto ciò che sia soggettivamente reputato tale da una o più persone.

5.3 | La «libertà di farlo all'estero»

Il terzo argomento utilizzato dalla Corte Costituzionale per dichiarare illegittimo il divieto di fecondazione assistita raggiunge vette inaudite di populismo giurisdizionale, utilizzando il principio di eguaglianza con modalità che appaiono francamente risibili, in quanto, se prese sul serio, porterebbero a smantellare una gran quantità di divieti e prescrizioni previsti nell'ordinamento italiano, in campi diversi da quello qui considerato.

Secondo la Corte, infatti, la circostanza che la fecondazione eterologa fosse consentita in altri Paesi, diversi dall'Italia, e che ad essa fosse possibile fare ricorso pur in costanza del relativo divieto nell'ordinamento italiano, avrebbe determinato un «diverso trattamento delle coppie affette da sterilità, in base alla capacità economica delle stesse»: infatti, solo le coppie con un certo grado di disponibilità economica avrebbero potuto fare ricorso a tali tecniche all'estero, mentre le

²⁷ La Corte nega, in un passaggio del nr. 7 del considerato in diritto, di aver soggettivizzato il diritto alla salute, ma pare che si tratti proprio di un caso di *excusatio non petita*.

²⁸ Art. 32, co. 1 Cost.

coppie con minori disponibilità economiche ne sarebbero risultate pregiudicate. Sorprendentemente, la Corte trasforma questo argomento di mero fatto in un argomento di diritto²⁹, ricavandone – pare – una violazione del principio di eguaglianza.

Ora, è auspicabile che anche questo argomento (come quello sul diritto alla salute psichica della coppia) sia rapidamente consegnato all’oblio o inserito in un poco nobile catalogo degli errori argomentativi dei giudici costituzionali. Se, infatti, esso fosse utilizzato per analogia in altri contesti, ne deriverebbe che il legislatore, nel prevedere un divieto (ad es. una sanzione penale) dovrebbe tenere conto della presenza o dell’assenza di divieti analoghi in altri ordinamenti, in quanto, altrimenti, ciò costituirebbe una violazione del principio di ragionevolezza: sinora, invece, il *tertium comparationis* era stato sempre ricavato all’interno dell’ordinamento italiano, che è tenuto a trattare in modo eguale situazioni eguali e in modo non arbitrariamente differenziato situazioni diverse, non a trattarle in maniera omogenea a quanto previsto in altri Stati. Ancor più gravi sarebbero le conseguenze di questo argomento della Corte se esso fosse applicato in campo fiscale, in quanto la mera possibilità di fatto per alcuni lavoratori o per alcune imprese di stabilire la residenza in un paradiso fiscale limiterebbe la potestà del legislatore di tassare il reddito in maniera più invasiva di quanto accade in tali “paradisi”: e forse ad ogni cittadino spetterebbe il diritto fondamentale a stabilire il proprio domicilio fiscale nel Principato di Monaco o in un altro luogo con caratteristiche analoghe.

In conclusione, la Corte Costituzionale non si è fatta scrupolo di utilizzare un argomento degno forse di una trasmissione di *Radio Radicale* o buono per una campagna referendaria, ma che mai si dovrebbe trovare scritto in una sentenza di un giudice costituzionale. Del resto, l’argomento del diritto alla procreazione (pur criticabile nei termini sopra esposti) era sufficiente a dichiarare costituzionalmente illegittimo il divieto di procreazione assistita: l’uso bislacco del diritto alla salute e del principio di ragionevolezza, oltre a mancare di rigore giuridico, è pertanto del tutto inutile e finisce per nuocere soltanto alla credibilità della Corte, mutatasi da custode della Costituzione in una “cattedra” di liberismo etico.

²⁹. Lo fa, tra l’altro, con notevole protervia, negando espressamente che si tratti di un argomento di fatto e negando così ciò che è evidente in base ai canoni più elementari del ragionamento giuridico.

5.4 | I limiti (o quel che ne resta)

Occorre infine ricordare che la Corte Costituzionale ha avuto modo di precisare che né il diritto alla salute della coppia, né quello alla procreazione (ricostruiti da essa nel modo che si è appena visto) sono privi di limiti e che essi devono essere bilanciati con altri interessi costituzionalmente protetti. Ad avviso della Corte, tale interesse sarebbe «quello della persona nata dalla PMA di tipo eterologo, che [...] sarebbe leso a causa sia del rischio psicologico correlato ad una genitorialità non naturale, sia della violazione del diritto a conoscere la propria identità genetica». Ad avviso della Corte, tuttavia, tali interessi sarebbero già tutelati dalle norme vigenti, le quali escludono il diritto al disconoscimento del figlio nato da fecondazione eterologa realizzata in violazione delle norme stesse, mentre il diritto all'identità genetica sarebbe già tutelato da norme adottate di recente.

Al riguardo, queste ultime argomentazioni sono piuttosto sbrigative (e a maggior ragione lo è quella che afferma l'assenza di qualsivoglia vuoto normativo in conseguenza della sentenza)³⁰. L'interesse del concepito, che la Legge n. 40/2004 tutelava mediante il divieto di fecondazione eterologa, consisteva nel nascere in una famiglia in cui il padre e la madre biologici corrispondessero al padre e alla madre genetici, vale a dire nella condizione che la natura e la cultura hanno definito storicamente come “normale” in Italia³¹. Nel caso in esame, infatti, si tratta di “creare deliberatamente”, mediante la procreazione assistita, un rapporto di filiazione: non è dunque insensato che l'ordinamento prescriva limiti volti ad assicurare che siano rispettate le condizioni ritenute normali o migliori per lo sviluppo della personalità del futuro nato. È vero, infatti, che l'ordinamento conosce anche situazioni non corrispondenti alla filiazione legittima e che vi appresta tutela, una tutela, anzi, più intensa in situazioni di debolezza (madri *single* o vedove o separate, per non citare che alcuni casi) e che esso prevede un istituto – l'adozione – che presuppone in radice che l'assenza di filiazione biologica possa essere superata dalla volontà di istituire un rapporto genitoriale. E non si può certo negare che la dimensione oblativa presente nell'adozione sia ravvisabile anche nel desiderio di maternità che motiva la scelta di ricorrere alla fecondazione assistita, sia omologa che eterologa. Tuttavia le norme prima citate si ispirano al criterio di sostenere situazioni familiari già esistenti in concreto o di creare un vincolo familiare in seguito alla distruzione di quello biologico, mentre la procreazione assistita eterologa accetta in radice che una filiazione volontaria sia artificialmente creata me-

³⁰ Le numerose controversie applicative sorte dopo di essa sono la conferma palmare di questo dato.

³¹ Tale normalità è in linea di principio presupposta dagli art. 29, 30 e 31 della Costituzione italiana, oltre che dalle norme del Codice Civile in materia familiare.

dianche la dissociazione fra genitorialità biologica e genitorialità sociale ed affettiva. Si tratta pertanto di situazioni diverse e non assimilabili.

Non c'è dunque bisogno di pensare che il divieto di fecondazione assistita eterologa sia escluso in radice dalle norme costituzionali sulla famiglia, in quanto, a nostro avviso, non è così. Si tratta invece di riconoscere che in materia il sistema costituzionale lascia aperta al legislatore la scelta di riconoscere o di vietare questo fenomeno, in nome di una ponderazione di interessi che ad esso solo spetta. Ciò che la Corte avrebbe dovuto controllare era l'esistenza di un interesse giustificativo del divieto di fecondazione assistita e l'esistenza di una ponderazione di interessi effettivamente tentata dal legislatore, anche perché nessuno degli interessi all'accesso alla procreazione eterologa è integralmente costituzionalizzato.

La Corte ha invece proceduto ad una piena (anche se arbitraria) costituzionalizzazione di alcuni di tali interessi e ha svolto un penetrante controllo di proporzionalità, sostituendo la sua *best solution* (soggettivamente determinata) a quella scelta dal legislatore democratico. Esattamente il contrario di quello che dovrebbe essere il ruolo del giudice delle leggi in una Repubblica democratica, retta dal principio dell'autogoverno dei suoi cittadini attraverso i loro rappresentanti e non da quello dell'imposizione di scelte liberamente compiute in base ad un'agenda ideologica da giudici non democraticamente legittimati³².

6 | L'ACCESSO ALLA PROCREAZIONE ASSISTITA DELLE COPPIE PORTATRICI DI MALATTIE GENETICHE

Poco più di un anno dopo la dichiarazione di incostituzionalità del divieto di fecondazione eterologa, la Corte Costituzionale ha colpito con analogha dichiarazione un'altra disposizione della Legge n. 40/2004, quella che circoscriveva l'accesso alla fecondazione assistita alle sole coppie sterili o infertili, escludendo quindi le coppie fertili, ma portatrici di malattie genetiche. Queste ultime si vedevano preclusa sia la possibilità di accedere alla fecondazione assistita, sia quella di procedere ad una diagnosi preimpianto, al fine di selezionare gli embrioni non

³² Si deve fra l'altro registrare l'assenza nella Sentenza n. 162/2014 di qualsiasi riferimento alla giurisprudenza costituzionale di altri Paesi europei ove il divieto di fecondazione eterologa era ed è previsto (si pensi alla Germania e all'Austria), oltre che alla giurisprudenza sovranazionale. Questo pur se la Corte – quando le occorre per giustificare le sue decisioni – non manca di utilizzare riferimenti giurisprudenziali di questo tipo (si veda la Sentenza n. 1/2014 in materia elettorale per non citare che un solo caso, fra l'altro dovuto alla penna del medesimo giudice redattore).

portatori di malattie genetiche e di impiantare soltanto quelli, sopprimendo (o congelando) gli altri.

Il divieto ora ricordato è stato ricostruito dalla Corte Costituzionale come finalizzato ad evitare una selezione degli embrioni, in modo da scartare gli embrioni portatori di patologie genetiche. La Corte non ha ritenuto che il divieto di diagnosi preimpianto e di selezione degli embrioni portatori di malattie genetiche fosse in contrasto con un diritto della coppia ad un figlio sano, che secondo uno dei giudici *a quibus* sarebbe desumibile dall'art. 2 della Cost.: essa non si è pronunciata su questo punto, e ha preferito dichiarare l'incostituzionalità della norma impugnata sulla base di un altro parametro. Quest'ultimo è stato individuato nel combinato disposto degli art. 3, nella dimensione del principio di ragionevolezza, e 32, che garantisce il diritto alla salute della madre.

Da un lato, secondo i giudici del Palazzo della Consulta, il divieto di diagnosi preimpianto e di selezione degli embrioni è irragionevole in quanto l'ordinamento italiano consentirebbe al tempo stesso il ricorso all'interruzione volontaria della gravidanza nei casi in cui la patologia genetica, già individuata con la diagnosi preimpianto, fosse poi confermata mediante le tecniche di accertamento prenatali oggi in uso.

D'altro canto, il divieto sarebbe in contrasto con il diritto alla salute psichica della madre, protetta dall'art. 32 Cost., mentre tale limitazione non troverebbe giustificazione in alcuna esigenza di tutela del nascituro, «che sarebbe comunque esposto all'aborto». Il bilanciamento degli interessi in gioco sarebbe dunque irragionevole e violerebbe il diritto dei membri di coppie fertili portatrici di malattie genetiche di ricorrere alla fecondazione assistita.

A differenza di quanto si può dire per la Sentenza n. 162/2014, nella quale, come si è tentato di dimostrare, la Corte non ha esitato ad aggiungere ad argomentazioni opinabili altre che, oltre ad essere errate, erano pure superflue, nella Sentenza n. 96/2015 il giudice delle leggi ha fatto la scelta opposta: l'argomentazione della Corte è talmente stringata che essa – come altre prodotte dalla penna del medesimo giudice relatore³³ – appare criptica ed involuta, al punto che si è tentati di ritenere che l'obbligo di motivazione della sentenza non sia stato pienamente soddisfatto. Si tratta di una sentenza il cui difetto di motivazione sarebbe facilmente contestabile per via di impugnazione se la Corte costituzionale non fosse un giudice in unica istanza.

Gli scarni argomenti della Corte, inoltre, sono avvitati su loro stessi e sono sorretti da premesse che non hanno nulla di costituzionale, ma che si basano

³³ Si pensi alla Sentenza n. 231/2013 in materia di libertà di organizzazione sindacale e alla Sentenza n. 50/2015 in materia di riforma delle Province.

sul rinvio a precedenti creazioni giurisprudenziali *ex nihilo*, oltretutto manipolate dalla stessa Corte in modo assai poco rigoroso.

6.1 | L'«esposizione del feto all'aborto»

Anzitutto il diritto della madre ad interrompere volontariamente la gravidanza gode di uno *status* costituzionale assai problematico: esso non solo non è formalmente previsto nella Costituzione italiana (e in quasi nessun'altra Costituzione scritta contemporanea)³⁴, ma si basa su una giurisprudenza costituzionale la quale, nella sua formulazione originaria (Sentenza n. 27/1975) e successiva (Sentenza n. 35/1997), tenta di conciliare due esigenze diverse: da un lato la prevalenza del diritto non solo alla vita, ma anche alla salute della madre sul diritto alla vita del concepito in caso di conflitto diretto fra i due diritti; dall'altro l'imperativo che il legislatore preveda garanzie adeguate a tutela del concepito quando il diritto alla vita e il diritto alla salute della madre non sono direttamente in contrasto.

Com'è noto, la legge ordinaria in materia di interruzione volontaria della gravidanza ha sviluppato questi argomenti evitando di riconoscere un diritto soggettivo della gestante ad interrompere volontariamente la gravidanza sulla base di una propria libera opzione in tal senso (la cosiddetta libertà di abortire), ma ha consentito tale facoltà sulla base di un doppio presupposto: il rischio per la salute non solo fisica, ma anche psichica, della madre; una serie di circostanze oggettive, fra le quali rientrano le gravi malformazioni del feto. Non è meno noto, del resto, che attorno alla Legge n. 194/1978 si è formata una prassi applicativa che ha riletto in maniera assai ambigua questo assetto normativo, distorcendone alcune premesse e svuotando la legge del suo contenuto di compromesso, cioè di bilanciamento, fra il diritto alla vita del concepito e il diritto alla salute della madre. Il diritto alla salute psichica della madre ha infatti assunto la portata di una forma di *abortion on demand*, che non sembrerebbe giustificata non solo in base all'impianto valoriale della Carta costituzionale, ma neppure in base alla Sentenza n. 27/1975 della Corte Costituzionale.

Il paradosso della Sentenza n. 96/2015 della Corte Costituzionale, dunque, è che essa giustifica la dichiarazione di incostituzionalità in essa contenuta (e consente quindi la selezione degli embrioni e la soppressione di alcuni di essi, negando radicalmente il diritto alla vita del concepito e consentendone la *Vernichtung*) in nome di una lettura del tutto distorta del diritto alla salute psichica della ma-

³⁴ Com'è noto, la sua previsione in buona parte degli ordinamenti contemporanei (con diverse tecniche di limitazione) è avvenuta in alcuni casi per sentenza (Stati Uniti, Canada), in altri per legge (in alcuni casi – fra cui quello italiano – con passaggi di democrazia diretta).

dre, in virtù della quale, per utilizzare le parole della Corte, il feto è «comunque esposto all'aborto»³⁵. Ma qui si raggiungono vette inusitate di contorsionismo giuridico: infatti, per il modo in cui nel diritto vigente è intesa la “salute psichica” della madre (cioè come maschera dell'*abortion on demand*), il feto è “sempre” esposto all'aborto. Sempre: non solo nel caso di malformazione, ma tutte le volte in cui la gestante ritenga che la prosecuzione della gravidanza possa recare danno alla sua salute psichica, che essa sola è competente a definire, con l'unico obbligo di motivarla davanti ad un consultorio familiare. Seguendo il ragionamento della Corte, allora, il diritto alla diagnosi preimpianto e alla selezione degli embrioni dovrebbe operare non solo per le coppie portatrici di malattie genetiche, ma anche qualora l'aspirante madre desideri un figlio con gli occhi azzurri: infatti, ove dalla diagnosi preimpianto risultasse che l'embrione avrà gli occhi marroni, ciò potrebbe causare danno alla salute psichica della gestante ed il feto sarebbe pertanto «esposto all'aborto». Di qui, sempre seguendo il ragionamento della Corte, dovrebbe derivare il diritto a selezionare l'embrione.

6.2 | Il «diritto ad un figlio sano»

In realtà, se si esce dal sofisma della Sentenza n. 96/2015, che contiene un'argomentazione tutta avvilita su se stessa, non vi è alcun contrasto fra il divieto di selezione degli embrioni e il diritto alla salute psichica della madre, concetto che oltretutto costituisce in sé (per il modo in cui esso è applicato sulla base della Legge n. 194/1978) una monumentale ipocrisia (nel senso ben noto di questa parola, vale a dire di farisaico omaggio del vizio alla virtù). Il paradosso della Sentenza n. 96/2015 è dunque che essa fonda una dichiarazione di incostituzionalità di una norma finalizzata a proteggere il concepito sulla base di un'interpretazione incostituzionale del diritto alla salute della madre, che viene intesa come libertà di abortire. L'embrione è degradato a cosa, subordinato ai desideri procreativi degli aspiranti genitori ed il senso dell'art. 1 della Legge n. 40/2004, che include fra i soggetti da essa tutelati il nascituro, viene del tutto svuotato. E ciò nonostante che nel caso della procreazione assistita il conflitto fra il diritto alla vita dell'embrione e il diritto alla salute e all'integrità fisica della madre sia ancora potenziale, in quanto l'embrione non è ancora stato collocato nel grembo materno.

In realtà, nonostante l'argomentazione utilizzata, la decisione della Corte si spiega solo alla luce di quanto la Sentenza n. 96/2015 non ha detto e i giudici *a quibus* avevano invece chiesto: vale a dire in nome di un «diritto ad un figlio

³⁵ Si veda il n. 9 del cons. in diritto.

sano». Solo questo (preteso) “diritto” giustifica la selezione degli embrioni e l’accesso di coppie fertili alla fecondazione assistita al fine di operare tale selezione (stravolgendo, oltretutto, l’impianto della Legge n. 40/2004, che limitava la finalità perseguibile con la procreazione assistita alla soluzione dei problemi di sterilità). La Corte non ha il coraggio di dirlo, ma ritiene che esista un diritto ad un figlio sano e che a questo scopo sia possibile selezionare gli embrioni. Questa determinazione è poi mascherata sotto un intreccio poco credibile fra il diritto alla salute e il principio di ragionevolezza. Ma ormai, da questi parametri, nella lettura soggettivistica e arbitraria che ne dà la Corte, è possibile dedurre quasi ogni cosa, cioè qualsiasi conclusione che corrisponda all’agenda che i componenti *pro tempore* della Corte Costituzionale intendano perseguire di volta in volta, sulla base delle loro preferenze ideologiche, ispirate – in questo caso come negli altri citati in questa rassegna – ad una logica di liberismo etico.

7 | I LIMITI ALLA REIFICAZIONE DELL’EMBRIONE NELLA GIURISPRUDENZA PIÙ RECENTE

Il quadro della giurisprudenza costituzionale che risulta dalle sentenze sinora evocate sembra orientato in maniera univoca contro buona parte dei divieti previsti dalla Legge n. 40/2004 a tutela dell’embrione e della sua dignità.

La spinta verso la reificazione dell’embrione si è però arrestata nella giurisprudenza più recente, che ha rifiutato di portare queste tendenze sino alle ultime conseguenze. Da un lato la Sentenza n. 229/2015 ha rigettato la questione di legittimità costituzionale dell’art. 14, commi 1 e 6, della Legge 40, che prevedono una sanzione penale per la condotta di distruzione di embrioni, anche se affetti da malattia genetica. Dall’altro, la Sentenza n. 84/2016 ha respinto la questione di legittimità costituzionale dell’art. 13, commi 1, 2 e 3, recanti il divieto di qualsiasi sperimentazione sull’embrione.

In entrambi i casi la giurisprudenza costituzionale ha accordato qualche forma di riconoscimento della dignità dell’embrione: nella Sentenza n. 229/2015 si afferma che esso non è riconducibile alla condizione di mero materiale biologico e possiede una dignità, anche se malato; nella Sentenza n. 84/2016, riepilogando le decisioni anteriori della Corte, si afferma che «la dignità dell’embrione ... costituisce, comunque, un valore di rilievo costituzionale». Tuttavia, la Corte ha cura di precisare subito dopo che «anche la tutela dell’embrione è stata ritenuta soggetta a bilanciamento», non solo con le esigenze della salute della donna, ma anche con la tutela delle esigenze della procreazione, il che, nella realtà delle cose, vuol dire

che esso è bilanciabile con i desideri degli aspiranti padri e madri: una dignità assai limitata, quella che cede di fronte ai desideri altrui, per quanto pregevoli o nobili.

Ma soprattutto, nella Sentenza n. 84/2016, pur a fronte di una chiara ed oggettiva gerarchia di valori costituzionali (quella fra la vita umana individuale su cui la ricerca dovrebbe svolgersi e la libertà di ricerca sperimentale), la Corte Costituzionale ha adottato una prospettiva che avrebbe avuto senso solo se fosse stata accolta su tutte le questioni di costituzionalità relativa alla Legge n. 40/2004: quella cioè, secondo cui, ci si trova di fronte a scelte in qualche modo tragiche, che devono contemperare valori in conflitto e che pertanto – in assenza di scelte esplicite compiute dai Padri costituenti – richiedono che la discrezionalità sia lasciata al legislatore e sia sottratta alla Corte Costituzionale. Questa è anche la nostra tesi: tuttavia la Corte Costituzionale è arrivata ad essa solo dopo aver destrutturato la Legge n. 40 in nome del liberismo etico. Che anche la costituzionalizzazione di quest'ultimo incontri qualche limite non può che rallegrare: a questo punto dell'evoluzione giurisprudenziale, ciò significa che la degradazione della dignità dell'embrione non è senza limiti e che, almeno *ex Constitutione*, esso non può essere del tutto equiparato, ma solo assimilato, ad una cosa e non può quindi essere oggetto di proprietà o di donazione, anche se un'opzione di questo tipo non è preclusa al legislatore futuro.

Ma l'incoerenza fra la Sentenza n. 84/2016, che elenca i valori che si contrappongono nel conflitto fra tutela dell'embrione e libertà della ricerca e decide di non scegliere, rispettando la discrezionalità del legislatore, e le decisioni anteriori, in cui la Corte ha scelto con criteri politici e non costituzionali fra i valori in gioco non potrebbe non essere più chiara. Il ravvedimento è benvenuto, anche se, evidentemente, tardivo.

8 | CONSIDERAZIONI D'INSIEME

La «politica del carciofo» ha perfettamente funzionato rispetto alla Legge n. 40/2004. L'agenda di coloro che si erano opposti alla legge dapprima in sede parlamentare, poi promuovendo un referendum abrogativo, rigettata – in varie forme – nelle procedure democratiche, ha invece trovato accoglimento nella giurisprudenza costituzionale, che ha integralmente sposato le tesi degli oppositori della Legge n. 40/2004³⁶. Nelle pagine precedenti si è tentato di dimostrare l'e-

³⁶ È bene sottolineare che la linea prevalsa nella giurisprudenza costituzionale non era per nulla implicita non solo nel testo della Costituzione e nel suo impianto sistematico, ma neppure nella precedente giurisprudenza della Corte, che del resto si limitava a scarni inviti ad una disciplina legislativa della materia in

strema opinabilità, se non la totale infondatezza, degli argomenti accolti dalla Corte Costituzionale.

In conseguenza di queste decisioni, della Legge n. 40/2004 rimane ormai ben poco e quel poco che è rimasto – ad es. la delimitazione dei soggetti ammessi a fruire della fecondazione assistita alle coppie di persone di sesso diverso, coniugate o stabilmente conviventi, in età fertile – è potenzialmente esposto ad una utilizzazione rigorosa degli argomenti non rigorosi elaborati dalla Corte Costituzionale nella Sentenza n. 162/2014: se, infatti, esiste un diritto della coppia alla procreazione, e questo si estende, in casi di infertilità, alla procreazione assistita, inclusa quella eterologa, e se la preclusione dell'accesso a tali tecniche è lesiva del diritto alla salute psichica della coppia e può avere portata discriminatoria in virtù del fatto che i comportamenti vietati in Italia sono invece praticabili in alcuni Paesi stranieri, una coerente applicazione di questi argomenti dovrebbe portare a rivolgere ogni divieto contenuto nella Legge n. 40/2004: anzitutto quello relativo alle coppie in età fertile, in secondo luogo quello relativo alle coppie di persone dello stesso sesso (per quanto riguarda le coppie di donne), in terzo luogo quello concernente le coppie non stabilmente conviventi. Se, infatti, ciò che è vietato in Italia a quelle coppie, è invece permesso in alcuni Stati esteri, non se ne dovrebbe concludere, seguendo la Sentenza n. 162/2014, che si realizza una discriminazione economica a danno delle coppie che non dispongono di risorse per ottenere quel trattamento fuori dal territorio nazionale, laddove esso è di fatto accessibile? E se il divieto di fecondazione eterologa viola il diritto alla salute della coppia eterosessuale stabilmente convivente, perché non dovrebbe dirsi lo stesso della coppia omosessuale ed eventualmente anche di una coppia di persone conviventi solo *part-time*, se non addirittura di una coppia che sia parte di una più ampia unione poliandrica o poligamica? E se il diritto alla procreazione è costituzional-

ragione della pluralità di interessi costituzionalmente rilevanti in essa coinvolti. E non era implicita neppure nell'esigenza di rispettare il principio di ragionevolezza delle leggi (che, peraltro, il più delle volte, è assai arbitrario e *bon à tout faire*, come il suo uso nei casi commentati in queste pagine ben dimostra). Non è dunque condivisibile la tesi secondo la quale la fine di questa vicenda era nota (così invece A. Musumeci, "La fine è nota". Osservazioni a prima lettura alla sentenza n. 162 del 2014 della Corte costituzionale sul divieto di fecondazione eterologa, in "Osservatorio AIC", luglio 2014). Forse essa era nota a chi aveva operato, in sede dottrinale, sostenendo tesi fondate su premesse ideologiche sempre discutibili ed estranee all'intelaiatura della Carta costituzionale. E si deve prendere atto che i sostenitori di queste tesi sono stati buoni avvocati della loro causa (idee, interessi, principi). Non ci pare affatto che si possa giungere alla conclusione che quelle tesi fossero fondate: una posizione è prevalsa (non attraverso i canali della democrazia, ma attraverso quelli della tecnocrazia giuridica) per la forza degli interessi legati ai centri che realizzano la fecondazione assistita e in ragione dell'egemonia della cultura di individualismo radicale prodotta nelle società occidentali da quel complesso fenomeno che si può sbrigativamente denominare come "Sessantotto" e che costituisce la struttura di pensiero oggi dominante (spesso acriticamente), soprattutto nell'opinione pubblica semi-colta.

mente riconosciuto anche oltre la paternità e la maternità biologica, perché esso dovrebbe essere precluso a coppie di donne o addirittura a coppie di uomini, in quest'ultimo caso mediante il ricorso alla cosiddetta maternità surrogata? Il terreno sul quale la Corte Costituzionale si è collocata con la Sentenza n. 162/2014 è assai scivoloso: e l'alternativa, di fronte a casi futuri, sarà fra una parziale marcia indietro della Corte, finalizzata a precisare i confini degli argomenti utilizzati (in quanto chiaramente ultronei, oltre che, come si è tentato di spiegare, costituzionalmente infondati), e una prosecuzione nella marcia trionfale verso un integrale accoglimento delle istanze del liberismo etico, in nome della corrispondenza necessaria fra ciò che è tecnicamente possibile, ciò che è giuridicamente lecito e ciò che è moralmente buono.

In ogni caso, la vicenda della giurisprudenza costituzionale sulla procreazione assistita è assai istruttiva non solo dal punto di vista della "Costituzione dei diritti" (cui si riferiscono le considerazioni riportate sopra), ma anche da quello della "Costituzione dei poteri". La giurisprudenza (anche, ma non solo, costituzionale) sulla Legge n. 40/2004 costituisce infatti uno dei non pochi esempi dell'estremo ed ingiustificato *enlargement of functions* che caratterizza la giustizia costituzionale in Italia, e in non poche altre democrazie costituzionali contemporanee. Di fronte a questioni profondamente discusse dall'opinione pubblica e dalla società civile e lasciate impregiudicate dal potere costituente, molte Corti costituzionali o supreme (e talora gli organi giurisdizionali sovranazionali, fra i quali brilla per il suo zelo attivistico la Corte europea dei diritti dell'uomo), invece di intervenire in punta di piedi, limitandosi a correggere e limare le scelte compiute dai cittadini attraverso i loro rappresentanti o le procedure di democrazia diretta, rispettandone al tempo stesso l'essenza, non resistono alla tentazione di imporre la loro agenda morale e politica, contribuendo così a svuotare di senso le già fragili procedure democratiche attraverso cui si realizza l'autogoverno di un popolo libero³⁷.

A nostro avviso, a fronte del pluralismo indubbiamente esistente sui temi bioetici in tutte le società post-industriali, va esattamente rovesciata, nell'ottica della Costituzione dei poteri, l'impostazione seguita dai sostenitori di una bioetica libertaria, i quali hanno criticato la Legge n. 40/2004, additandola come

³⁷ Poiché concludiamo queste righe mentre è appena giunta la notizia della morte di Antonin Scalia, forse il più grande giudice costituzionale dell'epoca contemporanea, è bene riassumere quanto si tenta di dire nel testo con le seguenti parole: «We don't sit here to make the law, to decide who ought to win. We decide who wins under the law that the people have adopted. And very often, if you're a good judge, you don't really like the result you're reaching» (cit. dall'*obituary* pubblicato sul *New York Times* del 13.2.2016). Occorre ricordare che questa visione della giustizia costituzionale è una fra le tante oggi diffuse e che essa non è certo maggioritaria. Essa, tuttavia, è l'unica compatibile con la logica costituzionale di una repubblica democratica.

esempio di una legislazione proibitiva o proibizionista³⁸ e hanno sostenuto che la legge avrebbe invece dovuto seguire una prospettiva idonea ad esaltare al massimo l'autodeterminazione individuale, che per la bioetica libertaria è se non l'unico valore in gioco, quello gerarchicamente sovraordinato agli altri beni giuridici con esso potenzialmente concorrenti (dignità umana, natura umana, "diritti" del concepito, nozione più o meno tradizionale di famiglia). A nostro avviso, questa impostazione assolutizza un punto di vista, quello libertario, e lo erige a unico criterio di regolazione legislativa. Ma questa impostazione assolutistica (il paradossale assolutismo dei relativisti) è solo una delle visioni del mondo presenti nella società italiana sui temi dell'inizio e della fine della vita. Essa "può, non deve", essere adottata dal legislatore democratico, cui spetta gran parte delle scelte su questo tema, nei limiti delle opzioni ad esso precluse dalla Costituzione, là dove questa ha fatto chiaramente delle scelte (si pensi proprio all'art. 31 Cost., o, se si vuole, alla nozione di famiglia presupposta negli art. 29 e ss.).

La Carta costituzionale, dal canto suo, delinea un quadro di principi assai più aperto di quanto i sostenitori della bioetica libertaria (ma anche alcuni sostenitori della visione opposta)³⁹ generalmente affermano: un'apertura che la Corte Costituzionale ha inopinatamente chiuso, collocandosi in una tendenza a «constitutionalizing everything» che è stata di recente rilevata anche dai critici dell'attivismo giudiziale in altri ordinamenti⁴⁰.

Il commento più adeguato a questa giurisprudenza costituzionale, che ha così poco di costituzionale e così tanto di ideologico, va lasciato ad un ciclista, forse più titolato di un costituzionalista sul punto. L'immortale Gino Bartali direbbe con ragione: «L'è tutto sbagliato, l'è tutto da rifare».

³⁸ L'elenco delle fonti sarebbe assai lungo. Ci limiteremo a rinviare al lavoro più recente e sistematico, cioè a Penasa, *La legge della scienza*, p. 48, oltre che agli autori citati in quest'opera a p. 71.

³⁹ Quella della cosiddetta "bioetica cattolica": anche fra costoro vi è una tendenza a costituzionalizzare le proprie posizioni che ci appare discutibile. Noi condividiamo nel merito molte posizioni sostenute da questa corrente: ma la condivisione si riferisce a ciò che è politicamente desiderabile, non a ciò che è costituzionalmente imposto.

⁴⁰ Si veda ad esempio M. S. Harding, R. Knopff, *Constitutionalizing Everything: The Role of "Charter Values"*, in "Review of Constitutional Studies", 18, 2013, pp. 141 e ss.

IL DIRITTO DEL NASCITURO A CONOSCERE LE PROPRIE ORIGINI VS. IL DIRITTO ALL'ANONIMATO DEL DONATORE

LAURA PALAZZANI

1 | IL DIBATTITO BIOETICO PLURALISTICO: TRA PRIVACY E INTERESSE DEL MINORE

Nell'ambito della discussione sulle tecnologie riproduttive nella modalità eterologa emerge al centro della discussione la questione etico-giuridica della contrapposizione tra i diritti del nascituro a conoscere le proprie origini e i diritti del donatore all'anonimato.

Nel contesto del dibattito pluralista emergono diverse e contrapposte linee di pensiero.

La linea di pensiero libertaria difende l'autodeterminazione procreativa ed esclude la soggettività personale dell'embrione umano, con la conseguente ammissione della liberalizzazione dell'accesso e dell'uso delle tecnologie riproduttive. Si afferma il primato del diritto positivo a riprodursi dei soggetti di diritto sugli interessi dell'embrione umano, non riconosciuto come soggetto di diritti, o quantomeno "non ancora" soggetto giuridico.

Tale prospettiva intende garantire l'anonimato del donatore e della sua *privacy*, intesa come privatezza delle scelte: l'atto di donazione del gamete (ma alcuni, solo i più radicali, si spingono fino ad ammettere la possibilità di remunerazione, dunque di commercializzazione dei gameti) deve essere un atto libero, assimilabile a qualsiasi altra donazione. In questo senso il donatore non deve subire restrizioni alla sua libera scelta dall'eventualità di poter essere riconosciuto come "referente genetico" dal nato.

Le uniche limitazioni generalmente ammesse alla scelta di donazione, in tale prospettiva di pensiero, sono di carattere biomedico, quali la selezione del donatore per ragioni sanitarie a tutela della salute del bambino che nascerà e della donna che lo porterà in gestazione o la delimitazione del numero e della distanza

temporale o geografica delle donazioni, per evitare un possibile incesto tra i fratellastri e le sorellastre genetiche, nati dallo stesso donatore, o tra figliastro/figliastro e donatore.

Al tempo stesso, in questa prospettiva, si ritiene di dover proteggere la riservatezza e il segreto di chi ha deciso di riprodursi mediante tali tecnologie, non riconoscendo l'obbligo di rivelare agli altri e al figlio le modalità della nascita. Tale obbligo è percepito come una limitazione della libertà procreativa. Al contrario, si ritiene che il diritto debba tutelare la libertà proteggendo la *privacy* di chi richiede un figlio mediante accesso alla procreazione assistita, che potrebbe avere motivazioni che lo inducono a non esplicitare pubblicamente la propria scelta, per paura o pudore del giudizio di sterilità o per un senso di colpa nei confronti del figlio per non averlo procreato naturalmente.

In contrapposizione alla visione libertaria, la prospettiva personalista nel contesto della teorizzazione della indisponibilità della vita umana riconosciuta come bene in sé, sulla base del riconoscimento della dignità intrinseca dell'embrione umano, ritiene eticamente problematica la fecondazione eterologa in quanto non rispetta adeguatamente lo statuto soggettivo del nascituro. La donazione di un gamete esterno alla coppia aumenta la spersonalizzazione della procedura tecnologica che separa l'atto unitivo dalla procreazione, mediante la esternalizzazione di una parte del patrimonio genetico del concepito. Secondo questa prospettiva la donazione del gamete non può essere assimilabile a qualsiasi altra donazione (come alla donazione del sangue o di un organo): chi dona un gamete mette a disposizione l'intero suo patrimonio genetico, che concorre a costituire metà di quello del nascituro. Si tratta di un gesto che implica intrinsecamente una responsabilità nei confronti di chi nasce: in questo senso non è ritenuto accettabile l'anonimato del donatore, percepito come un atto di deresponsabilizzazione procreativa.

Al nascituro dovrebbe essere riconosciuto il diritto a “conoscere la propria origine”, sia in riferimento alle modalità della propria nascita che in riferimento ai referenti genetici o donatori, sia per motivi di carattere igienico-sanitario, nel contesto della tutela del diritto alla salute, che di carattere psicologico–esistenziale nell'ambito del diritto della personalità.

È evidente che l'identificabilità del donatore provocherebbe una diminuzione delle donazioni (come di fatto è avvenuto e sta avvenendo), oltre che un'esplicitazione della frammentazione delle figure genitoriali o referenti genetici, che con l'anonimato potrebbero in qualche misura rimanere nascosti: ma questo è un inevitabile corollario che va affrontato obiettivamente come conseguenza di una situazione che sarebbe preferibile eticamente non porre in atto. Inoltre, benché

sia provata statisticamente l'improbabilità del ricongiungimento incestuoso tra consanguinei non consapevoli della loro origine, così come è provato che siano sempre esistiti figli adulterini che avrebbero potuto incorrere nella stessa situazione, è il divieto dell'incesto come principio che viene intaccato dalla tutela di segretezza del donatore.

All'interno di questa generale contrapposizione teorica si intrecciano diverse linee argomentative a favore e contro la riservatezza della scelta procreativa, l'anonimato del donatore e il diritto a conoscere le proprie origini.

2 | LA RISERVATEZZA SULLA SCELTA DELLA MODALITÀ PROCREATIVA ETEROLOGA: IL DIRITTO ALL'ANONIMATO DEL DONATORE

Le ragioni generalmente addotte a sostegno della scelta dei genitori di non rivelare al figlio le modalità della nascita da fecondazione eterologa sono riconducibili non solo all'affermazione della autodeterminazione procreativa, ma anche ad una possibile intenzione di tutela della famiglia e degli interessi del minore.

Come detto, la visione liberale e libertaria¹ ritiene che siano i genitori a decidere se, quando e come dire eventualmente la verità al figlio sulle modalità del concepimento, in nome dell'autodeterminazione procreativa, ma anche in nome del desiderio di non rendere pubblica la scelta a causa del possibile stigma della sterilità, o comunque del timore di una mancata accettazione a livello sociale. Si ritiene che non sia configurabile un eventuale obbligo a svelare la verità al bambino divenuto adulto da parte dello Stato, in quanto sarebbe difficilmente controllabile e coercibile ed inoltre inciderebbe sulla sfera privata degli individui e della loro vita familiare.

Altre ragioni a sostegno della riservatezza si basano sul desiderio di assicurare la stabilità della famiglia, evitando possibili ricadute negative sul legame dei genitori con il figlio, considerando che i genitori che procreano mediante la donazione di gameti si trovano in una posizione di asimmetria rispetto alla componente genetica e/o sociale della genitorialità (situazione che può creare, già di per sé, problematicità interne).

A ciò si aggiunge il desiderio di protezione del nato, dato che conoscere la verità sulle modalità di concepimento, senza le dovute precauzioni, può non essere sempre il migliore interesse del bambino e causa di possibili traumi e disagi

¹ M. De Tilla, L. Militerni, U. Veronesi, *Fecondazione eterologa*, Utet Giuridica, Torino 2015.

psico-sociali che potrebbero compromettere l'armonico sviluppo della personalità e dell'identità.

Tali ragioni sono state oggetto di critiche, innanzitutto sul piano medico. È interesse del minore conoscere le modalità della nascita, in quanto sul piano scientifico queste rappresentano un'informazione utile al pediatra e al medico per la diagnosi di patologie o comunque per la ricostruzione della storia clinica del paziente. Del resto, si tratta di un segreto difficile da mantenere nel tempo: l'attuale diffusione e la previsione di un incremento di diffusione dei test genetici, aprirà sempre più la possibilità per il nato da eterologa di conoscere la verità del concepimento. Se la verità è conosciuta occasionalmente, tardivamente e brutalmente, senza l'indispensabile mediazione e il necessario filtro dei genitori che hanno la responsabilità della comunicazione, può danneggiare il nato (bambino o adulto) e comprometterne le relazioni familiari di fiducia, producendo nel bambino delle reazioni emotive negative. L'informazione data al figlio con i criteri appropriati sulle sue modalità di nascita (proporzionalità, gradualità rispetto all'età e capacità emotiva di comprensione) può permettere di evitare tali rischi e garantire al nato la condizione di possibilità per conoscere la propria identità genetica.

In questo senso è importante che la consulenza che precede l'accesso alle tecnologie riproduttive sia attuata da personale formato, consapevole delle problematiche bioetiche, e preveda un'esauriente informazione da dare ai genitori che utilizzano tecnologie eterologhe. I genitori vanno informati sui rischi delle conseguenze negative del mantenimento del segreto e vanno supportati nella comprensione dell'importanza della trasparenza. Mantenere il segreto sulle modalità del concepimento può essere una scelta egoistica dei genitori in quanto impedisce al figlio di interrogarsi sulle proprie origini.

3 | ANONIMATO PARZIALE DEL DONATORE: IL DIRITTO DEL NASCITURO A CONOSCERE SOLO LE ORIGINI GENETICHE

L'esigenza del nato da procreazione eterologa di risalire alle origini genetiche non necessariamente significa anche risalire alle origini anagrafiche e alle informazioni personali dei donatori (età, lavoro, aspetto fisico, motivi della donazione). Si delinea una posizione intermedia, sul piano della discussione morale, tra la rivendicazione del diritto del nato a conoscere le proprie origini e la difesa del diritto all'anonimato del donatore.

Si tratta di verificare se la conoscenza delle informazioni personali del donatore sia indispensabile per il nato, e rientri pertanto nella possibile tutela del

suo interesse preminente. Se l'esigenza di conoscere le origini genetiche riguarda il livello medico, l'esigenza di conoscere le informazioni personali del donatore riguarda o può riguardare prevalentemente il piano psicologico ed emotivo, nel contesto del desiderio di ricostruzione biografica delle origini, spesso indicata nella letteratura come "curiosità dell'origine". Ma la posizione di chi ritiene che sia indispensabile la conoscenza delle informazioni anagrafico-personali del donatore insiste sulla importanza che la conoscenza delle origini acquisisca una dimensione relazionale. Ciò che il nato può cercare nell'identità del donatore non è solo l'identità genetica, ma anche la possibilità di instaurare una relazione familiare oltre la dimensione genetica. Ma il donatore non è né può divenire un referente relazionale per il nato: è un estraneo che ha "dato" o "ceduto" i propri gameti (si dovrebbe più propriamente chiamare "datore" di gameti), la cui "dazione" non ha mai avuto nulla a che vedere con una intenzionalità genitoriale o una progettualità familiare.

È proprio su tali basi che si comprende la motivazione che giustifica il divieto di disconoscimento della paternità o di anonimato della maternità nei casi di procreazione assistita con donatori di gameti. La responsabilità genitoriale, a prescindere dalle modalità di concepimento del nato, sancisce il dovere dei genitori di crescere i figli. A maggior ragione per un figlio cercato con le tecnologie, anche al punto di accettare (pur volendo un figlio biologicamente e geneticamente proprio) la provenienza esterna di una parte del patrimonio genetico. È dunque la relazionalità l'elemento centrale della genitorialità.

Consentire il contatto diretto e personale dei nati con i donatori/datori potrebbe provocare danni psicologici nel nato, maggiori dei possibili danni causati dall'impedimento di conoscere i dati anagrafici del donatore: ne possono conseguire interferenze esterne nel progetto familiare e nella privatezza della famiglia, ricadute sugli equilibri psicologici del donatore e sulle sue dinamiche familiari.

4 | IL DIRITTO DEL NATO DA ETEROLOGA A CONOSCERE L'IDENTITÀ GENETICA E ANAGRAFICA DEL DONATORE

Nella prospettiva di chi parte dalla considerazione oggettiva del dato biologico come elemento fondamentale alla base della responsabilità genitoriale, deriva che nel rapporto tra il donatore di gameti che intende rimanere anonimo e il nato da fecondazione eterologa che esprime l'esigenza di risalire alle proprie origini biologiche per lo sviluppo della sua persona, dovrebbe sempre prevalere l'interesse

di quest'ultimo². La procreazione eterologa crea una condizione nella quale la filiazione è dissociata dalla derivazione biologica, sulla base della scelta dei soggetti adulti coinvolti e dunque non è giustificabile la priorità dei diritti degli adulti sui minori³.

A sostegno del diritto alla verità dei nati si richiama la pari dignità sociale e la non discriminazione: i nati attraverso queste tecniche rappresenterebbero l'unico gruppo di individui a cui è impedito di accedere alle informazioni sulla propria origine biologica. Se così non fosse, si determinerebbe un privilegio dei figli adottivi ai quali viene invece riconosciuto il diritto in età adulta di risalire alle proprie origini. Tale esigenza va compresa e garantita, per un autonomo sviluppo della persona umana, che può essere ostacolato: l'impedimento potrebbe anche compromettere le relazioni familiari.

Da una parte chi vuole un figlio con la procreazione eterologa presuppone l'importanza del legame genetico e biologico con il figlio; dall'altra la negazione della conoscenza delle origini biologiche presupporrebbe, per il figlio, la non rilevanza del legame biologico, imponendogli un "vuoto genealogico".

Pur nella consapevolezza che la conoscenza del donatore/cessore di gameti non è la conoscenza di un genitore biologico, va tuttavia riconosciuto che il diritto a conoscere le proprie origini non è soddisfatto o può non essere soddisfatto dalla semplice conoscenza delle modalità della procreazione o dei soli dati genetici del donatore. La domanda sulle origini è, infatti, una domanda sull'identità, che va oltre o comunque non si può escludere che possa andare oltre la dimensione genetica.

Non ci sono sufficienti studi e dati statistici per conoscere come la non possibilità di conoscere le origini influenzi l'evoluzione psicologica del nato o come il minore, in giovane età o in età adulta, elabori la rivelazione delle sue origini. Il rischio di un trauma è possibile vista la complessità dell'informazione che implica riferimenti alle tecnologie e alla provenienza del patrimonio genetico. Mary Warnock nel *Report* del Comitato da lei presieduto sulla fecondazione umana e sulla embriologia, riferiva la possibilità che i nati da eterologa possano sentirsi "ingannati", per essere "diversi" dai loro simili, per «non essere figli di coloro che considerano loro padri»⁴.

² E. Roccella, *Fine della maternità. Il caso degli embrioni scambiati e la fecondazione eterologa*, Cantagalli, Siena 2015; R. Ferrigato, *Il terzo incomodo. Critica della fecondazione eterologa*, Edizioni San Paolo, Roma 2015.

³ M. Casini, *Il diritto a conoscere le proprie origini tra fecondazione eterologa, adozione e parto in anonimato*, in "Medicina e Morale", 4, 2015, pp. 641-661.

⁴ *Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilization and Embryology*, London, 1984.

Per quanto non vi siano evidenze scientifiche per un'analisi sufficientemente circostanziata quanto alle implicazioni psichiche dell'ignoranza riguardo alla propria ascendenza genetica, un criterio precauzionale e di cautela inviterebbe a prestare particolare attenzione nei confronti del nato. Si tratta di individuare le modalità migliori per evitare una conoscenza traumatica che possa danneggiare il minore e possa alterare l'equilibrio della famiglia. Dovrebbero essere garantite le informazioni e le consulenze necessarie, anche psicologiche e pedagogiche, per iniziare in modo adeguato il rapporto con il figlio nato mediante questa procedura, al fine di evitare che si cristallizzino situazioni che possono creare condizioni di disagio.

5 | LA REGOLAZIONE GIURIDICA

La Legge n. 40 del 2004 (art. 4 comma 3 e art. 12 comma 1) vietava la procreazione eterologa, per quanto, come noto, di fatto tale pratica è stata perseguita mediante il cosiddetto “turismo procreativo”, da persone che si sono recate all'estero⁵. La recente sentenza della Corte Costituzionale (n. 162 del 2014) ha abolito il divieto, legittimando di fatto la pratica, ritenendo non necessaria una ulteriore regolamentazione (rimandando, quale integrazione, al D.L. 191/2007 relativo alla donazione, al controllo, e alla conservazione di tessuti e cellule umani)⁶.

Rimane valido l'art. 9 della Legge 40/2004 che stabilisce per le ipotesi di eterologa (nel passato *contra legem*), per il coniuge o il convivente della persona che si sottopone alla procedura, il divieto di disconoscimento di paternità (nei casi previsti dall'art. 243 bis e 244 c.c.) o impugnazione di cui all'art. 263 c.c., al fine di garantire la genitorialità al figlio che nascerà, e regola l'assenza di un legame parentale tra il donatore e la coppia committente, riconoscendo l'assenza di diritti e di obblighi. Nulla si dice esplicitamente sull'anonimato del donatore e sulla possibilità per il nato di risalire alle origini genetiche e/o all'identità anagrafica e personale del donatore.

⁵ Per una completa analisi biogiuridica della regolazione sulle tecnologie riproduttive si veda L. D'Avack, *Il progetto filiazione nell'era tecnologica*, Giappichelli, Torino 2014; Id., *Il diritto alle proprie origini tra segreto, anonimato e verità nella PMA con donatori/trici di gameti*, in “Diritto di famiglia e dei minori”, 2, 2012, par. 1.

⁶ A ben vedere il Decreto legislativo 6 novembre 2007, n. 191, Attuazione della direttiva 2004/23/CE sulla definizione delle norme di qualità e di sicurezza per la donazione, l'approvvigionamento, il controllo, la lavorazione, la conservazione, lo stoccaggio e la distribuzione di tessuti e cellule umani, all'art. 2 c. 3 fa riferimento a cellule riproduttive, ai tessuti, alle cellule fetali e alle cellule staminali embrionali, ma non fa riferimento alla donazione di gameti esterni.

Si può dedurre dal contesto normativo una regola che esonera il donatore di gameti da ogni responsabilità, in quanto la legge protegge la genitorialità di chi accede alle tecnologie creando «una apparenza di genitorialità biologica per entrambi i genitori legali»⁷. L'eterologa è stata interpretata come il primato della famiglia degli affetti sulla famiglia del sangue; il figlio di eterologa viene presentato come il figlio di entrambi i genitori che hanno chiesto accesso alle tecnologie riproduttive, pur nella asimmetrica condizione (dal punto di vista genetico) dei coniugi.

Alcune interpretazioni sottolineano come tale posizione entri in contrasto con l'art. 30 della Costituzione che parla di “doveri naturali” dei genitori al mantenimento, all'istruzione e all'educazione dei figli anche se nati fuori del matrimonio: in questo senso il ruolo naturale della genitorialità come fattore oggettivo (il figlio deve essere curato e accudito da chi lo ha generato, essendo la generatività naturale il fattore costitutivo della relazione genitore/figlio rispetto ad altri tipi di relazioni) sembra prescindere dalla volontà e dall'affettività. In questo senso l'esonero da tale responsabilità del donatore di gameti, quale genitore biologico, potrebbe apparire ingiustificato. Tale irresponsabilità natural-genitoriale e giuridica del cedente/datore nei confronti di colui che è suo/a figlio/a biologicamente (irresponsabilità, avallata anche dalla Sentenza 162/2014 della Corte Costituzionale), viola il principio primario che regge le società umane, ossia il principio di rispondere delle conseguenze prevedibili delle proprie azioni (in questo caso, la nascita di un essere umano). Ciò rinforza l'“adulto-centrismo” o la preminenza dei “diritti” degli adulti a discapito di quelli del minore.

Se si apre lo sguardo alla regolazione internazionale, le normative che hanno disciplinato la eterologa hanno inizialmente garantito l'anonimato del donatore: successivamente sta prevalendo una tendenza nella direzione di una emergente sensibilità a favore del disvelamento della verità biologica della ascendenza (parziale o totale)⁸ o comunque il non impedimento della ricerca delle origini o l'abolizione dell'occultamento delle origini. Nel contesto dell'uso delle nuove tecnologie riproduttive, si ritiene che il nato, il quale subisce gli effetti delle scelte di altri, debba essere nelle condizioni di ricostruire la propria storia, nella misura

7. A. Nicolussi, *Fecondazione eterologa e diritto di conoscere le proprie origini. Per un'analisi giuridica di una possibilità tecnica*, in “Rivista AIC - Associazione Italiana dei Costituzionalisti”, n. 1, 2012, p. 2.

8. I Paesi che hanno tolto l'anonimato sono: Austria (1992), Germania (1998), Svizzera (2001), Olanda (2002), Norvegia (2003), Gran Bretagna (2004), Svezia (2006), Finlandia (2006), Nuovo Galles del Sud (2007), Australia (1999 e 2004), Victoria (1995 e 2009), Nuova Zelanda (2004). Cfr. anche Germania, Corte Costituzionale, 18 gennaio 1988, 31 gennaio 1989; Corte Suprema olandese, 15 aprile 1994. Cfr. D. Rosani, *Il diritto a conoscere le proprie origini nella fecondazione eterologa: il caso italiano e l'esperienza estera*, in “BioLaw Journal-Rivista di BioDiritto”, 1, 2016, pp. 211-237.

in cui viva un senso di incompiutezza e inautenticità a causa del conflitto tra biologia e biografia.

La fecondazione eterologa priva i nati del diritto a uno *status* risultante dalla coincidenza tra dimensione biologica e familiare, che vengono artificialmente separate, esponendoli al rischio potenziale di vivere le conseguenze negative della cosiddetta *split fatherhood/split motherhood*, pertanto gli si riconosce/dovrebbe riconoscere loro quale interesse rilevante la possibilità di risalire alle origini genetiche e/o anagrafiche.

Va anche considerato che, a livello internazionale, la Convenzione sui diritti del fanciullo (New York, 20 novembre 1989) riconosce al bambino, nella misura possibile, il «diritto a conoscere i suoi genitori e di essere cresciuto da essi» (art. 7) e impegna gli Stati a «rispettare il diritto del fanciullo alla propria identità» (art. 8). In questo orizzonte normativo dovrebbe prevalere la linea interpretativa favorevole alla conoscenza delle origini.

A seguito della sentenza della Corte Costituzionale che ha abolito il divieto di eterologa, la Conferenza delle Regioni e Province Autonome ha pubblicato nel settembre 2014 un documento sulla procreazione medicalmente assistita, recepito da numerose Regioni e divenuto vincolante. Il documento si limita a rinviare all'anonimato previsto per il donatore di organi dal D. lgs. n. 191 del 2007, stabilendo che «la donazione deve essere anonima» e che i donatori «non hanno diritto di conoscere l'identità del soggetto nato per mezzo di queste tecniche e il nato non potrà conoscere l'identità» del donatore. Eventuali modifiche introdotte in futuro alla disciplina «dovranno comunque garantire l'anonimato ai donatori che hanno donato prima dell'entrata in vigore della nuova disciplina. Le persone che partecipano a programmi di donazione dovrebbero essere certe che la loro riservatezza sarà rispettata».

Diverso l'orientamento delle linee guida ministeriali del 2015 che, a partire da una restrizione dell'uso della procreazione eterologa esplicitamente ed esclusivamente in caso di sterilità/infertilità irreversibile ed assoluta, e qualora non vi siano altri metodi terapeutici efficaci, secondo il principio di gradualità delle tecniche (principio deontologico e anche giuridico, richiamato dalla stessa Legge 40/2004), pone in rilievo anche la responsabilità del medico, motivata nella cartella clinica, e il consenso informato che assume un'importanza particolare nel caso della procreazione eterologa, rendendo consapevoli i richiedenti delle problematiche connesse anche agli obblighi giuridici tra donatore-figlio-genitori, oltre che al problema morale e giuridico della informativa al nato.

Si sottolinea la necessità di registri per la tracciabilità dei donatori (identificazione genetica, storia personale, rete parentale), con l'obbligo di aggiornamento

da parte dei donatori su eventuali possibili manifestazioni di malattie genetiche la cui informazione possa essere rilevante per i nati da procreazione eterologa (sul piano diagnostico, preventivo e/o terapeutico) e l'obbligo da parte dei genitori e dei centri a informare i donatori della possibilità dell'insorgenza di patologie genetiche nei nati da procreazione eterologa (informazioni che possano essere rilevanti per i donatori). Ciò per una duplice esigenza: prioritariamente a tutela del minore, il quale può conoscere le origini genetiche ed essere aggiornato su possibili mutazioni geniche del donatore, oltre che sulla sua condizione di salute o malattia, sulla possibile comparsa tardiva di una malattia inattesa, con informazioni di assoluta rilevanza per il nato in senso preventivo, diagnostico e terapeutico; in secondo luogo anche a tutela del donatore, che potrebbe venire a conoscenza, tramite l'evoluzione delle condizioni del minore, di eventuali informazioni rilevanti.

Si rende anche necessaria una regolazione chiara sulla conservazione dei campioni biologici e sull'accesso alle informazioni. È inoltre normata la restrizione del numero di donazioni per donatore (in termini di bambini nati), la dislocazione delle donazioni per donatori, il divieto di commercio, l'incentivazione dell'*egg-sharing* (ossia della condivisione e donazione di ovociti prelevati in eccesso a seguito di tecnologie riproduttive) e la selezione dei donatori sulla base di criteri esclusivamente medico-oggettivi.

Le linee guida sottolineano che nel caso di PMA eterologa «al fine di evitare illegittime selezioni eugenetiche, non è possibile per le coppie scegliere particolari caratteristiche fenotipiche del donatore». A partire dal recepimento della Dir. 2006/17 del Parlamento e Consiglio d'Europa per quanto riguarda determinate prescrizioni tecniche per la donazione, l'approvvigionamento e il controllo dei tessuti e cellule umane, le linee guida sottolineano che le donazioni da persone diverse dal partner, possano e debbano essere selezionate solo con riferimento ai rischi di salute per gli altri (infezioni sessuali). Vanno considerati anche i rischi per la salute del donatore (superovulazione, anestesia, problemi psicologici) e lo *screening* genetico, con riferimento al contesto etnico.

Sulla stessa linea si era pronunciato il Comitato Nazionale per la Bioetica nel Parere «Conoscere le proprie origini biologiche nella procreazione medicalmente assistita eterologa» (25 novembre 2011). Alla luce dell'analisi delle diverse teorie e argomentazioni su basi pluralistiche, ha condiviso alcune raccomandazioni finali, sottolineando la responsabilità morale dei genitori, nella procreazione eterologa, di informare il figlio sulla propria origine, con gradualità e proporzionalità, con «lealtà e generosità», nel rispetto «del superiore interesse dello stesso e dello sviluppo autonomo della sua persona».

Il Comitato riconosce al nato, raggiunta la maggiore età, la possibilità di risalire alle informazioni sulle proprie origini biologiche. In questo ambito risulta indispensabile che il medico e/o la struttura medica, con l'autorizzazione dei genitori o dell'autorità giudiziaria competente, possano sempre richiedere l'accesso ai registri per identificare i dati necessari per i trattamenti diagnostici e terapeutici del minore. Andrebbe incoraggiata per ragioni di salute la possibilità che tra i centri medici e il donatore vi sia un rapporto continuativo nel tempo, nella previsione di istituire organismi multidisciplinari in grado di assicurare una consulenza e un sostegno adeguati a tutti i soggetti coinvolti nel percorso della "ricerca delle origini"⁹.

⁹. Al momento il tema è oggetto di discussione parlamentare. Molti i progetti di revisione della Legge 40/2004 e di regolazione della eterologa, che affrontano anche la questione della conoscenza delle origini genetiche. Nell'ambito delle numerose proposte di legge, alcune prevedono l'anonimato, altre la possibilità di risalire alle informazioni sanitarie e genetiche unicamente per motivi di salute; altre ancora pongono una attenzione specifica all'interesse del nato a conoscere la propria origine, consentendogli di avere accesso a informazioni sul donatore diverse da quelle relative alla sua identità.

LA MATERNITÀ SURROGATA ALLA PROVA DEL "PRINCIPIO RESPONSABILITÀ"

STEFANO MENTIL

'E figlie so' ffiglie!

E. De Filippo, *Filomena Marturano*

Per certi aspetti, l'attuale dibattito sul cosiddetto "diritto al figlio" potrebbe essere paragonato ad un sillogismo mal costruito e, per la precisione, ad un sillogismo privo del termine medio. Anche chi non ha dimestichezza con la filosofia può rendersi conto che si tratta di una struttura logica incompleta. Il termine medio, infatti, in un sillogismo svolge una funzione imprescindibile: lega tra loro le premesse di un ragionamento e consente di pervenire a conclusioni stabili. A mio avviso l'attuale dibattito intorno alla possibilità di veder riconosciuto il "diritto al figlio" attraverso la surrogazione di maternità appare, appunto, come un sillogismo privo del termine medio. Vediamo perché.

1 | UN SILLOGISMO DIFETTOSO

Restando nella metafora potremmo affermare che il termine minore è rappresentato dalla madre che affitta/cede la propria facoltà riproduttiva ad una coppia incapace di avere figli (per impotenza, sterilità, perché composta da due uomini, o magari anche da un *single* desideroso di vivere l'esperienza dell'essere genitore). Il termine maggiore, invece, è rappresentato proprio da chi richiede il bambino perché non può ottenerlo naturalmente. Il termine medio, infine, dovrebbe essere rappresentato dal bambino. Tuttavia, in un sillogismo correttamente costruito, le conclusioni non contengono il termine medio, il quale compare esclusivamente nelle premesse. Quando invece si parla di maternità surrogata, anziché partire dalle premesse, si parte dalla conclusione, che vede

interagire la madre affittuaria (termine minore) e i genitori committenti (termine maggiore) al fine di ottenere il bambino tanto desiderato (termine medio) in virtù di un contratto stipulato precedentemente. In questo modo, però, oltre che nel numero degli elementi, il sillogismo è stravolto anche nell'ordine dei passaggi.

Uscendo dalla metafora, mi sembra che quando si discute di maternità surrogata ci si concentri in maniera (forse) eccessiva, da un lato, su quelli che sono i (presunti) diritti di quelle persone desiderose di divenire genitori, ma impossibilitate per diverse ragioni naturali a farlo e, dall'altro, sui diritti di quelle donne che, per diverse ragioni, cedono il proprio corpo e le sue funzioni al fine di portare in grembo e partorire un bambino "per altri"¹. Manca, invece, un'adeguata attenzione al "termine medio", ossia a colui che per i nove mesi necessari al proprio sviluppo fetale, tiene legate tra loro queste figure, ma che per il resto della vita porterà impressa in se medesimo un'impronta genetica e un'esperienza genitoriale anomala, che se scoperta potrà essere causa di traumi e scissioni interiori e relazionali. Nelle righe che seguono tenterò quindi di esaminare, prendendo come guida la riflessione di Hans Jonas e del suo «principio responsabilità», i problemi connessi alla pratica della surrogazione di maternità e quelle che dovrebbero essere le tutele morali da riconoscere al bambino concepito con tali procedure.

2 | IL (FALSO) PROBLEMA DEL DIRITTO AL FIGLIO

Il tema del diritto ad avere un figlio, rivendicato ultimamente da quelle coppie omosessuali che hanno visto riconosciuta la propria unione a livello giuridico, rappresenta un argomento bioetico di notevole rilevanza, che sconfinava nell'antropologia oltre che nel biodiritto. Da un punto di vista bioetico è bene sottolinearne alcune particolarità. Anzitutto parlare di "diritto al figlio" o "ai figli" significa confondere piani diversi: da un lato quello dei diritti giuridici, in quanto tali tutelabili, rivendicabili ed usufruibili all'interno di una comunità civile; dall'altro quello delle relazioni umane, profondamente articolate, la cui complessità è evidentemente proporzionale al grado di intimità che le connota, e perciò difficilmente irreggimentabili all'interno di un sistema legislativo che volesse normarle e stabilirne limiti e prerogative. Alla luce di queste coordinate è difficile parlare di "diritto al figlio" senza cadere in due opposte, ma ugualmente errate, derive: da un lato quella che reifica il figlio, riducendolo ad oggetto di desiderio, anziché a soggetto di responsabilità; dall'altro quella che parifica il desiderio al diritto, elevando

¹ Nella maggior parte dei casi mi si permetta di credere che si tratti di esigenze economiche.

al rango di “diritto *prima facie*” ciò che in realtà non è, appunto, semplicemente un desiderio, peraltro naturale e legittimo, che tuttavia, per essere trasformato in diritto, non può che usurpare la dignità del concepito.

Volendo approfondire il primo punto, appare utile mettere in evidenza alcune questioni. Anzitutto il figlio, se veramente desiderato come tale, non può mai essere ridotto ad oggetto, ma, proprio in quanto figlio, dev'essere rispettato come soggetto a sua volta possessore di diritti. In questo senso il diritto ad avere un figlio collide irrimediabilmente con il diritto del figlio ad essere considerato soggetto di diritti personali e non oggetto dei diritti altrui. Lo stato di incapacità giuridica del figlio ad esercitare e a rivendicare la tutela dei propri diritti deve ampliarne i margini di tutela da parte dei soggetti che lo circondano, anziché permettere la manipolazione, biologica e giuridica. Il figlio non è dunque “qualcosa” di dovuto né un oggetto di proprietà, ma “qualcuno” di estremamente fragile, sia dal punto di vista umano sia da quello giuridico, cui nessuna tutela dev'essere negata ma anzi amplificata. Inoltre, considerare il figlio l'oggetto dei propri desideri depaupera la relazione tra questi e i genitori di quel margine di imprevedibilità e di imponderatezza che caratterizza i legami autenticamente umani. Anche la possibilità di determinare, *ex ante*, alcune caratteristiche genetiche dei propri figli appare come innaturale nel senso che il tentativo di prevedere ogni cosa finisce per trasformarsi nell'incapacità di saper accogliere l'infinita gamma di situazioni imprevedibili che la vita riserva a ciascuno². Su questo punto il contributo di Hans Jonas risulta illuminante:

«Qui è consentito soltanto preservare dalla disgrazia, non sperimentare una nuova felicità. L'uomo, non il superuomo, sia il fine. Benché sia in gioco qualcosa di più grande e di metafisico, la semplice etica della convivenza è sufficiente per proibire già agli inizi la manipolazione dei genotipi umani»³.

Quello ad avere un figlio è infatti per il filosofo tedesco un diritto “debole” o “intransitivo”, che non pretende dagli altri se non tolleranza e non impedimento, anziché fattivo sostegno ed ausilio, di cui sono connotati invece i diritti “forti” o “transitivi”; «la distinzione non ha nulla a che fare con l'intensità del desiderio e nemmeno con la dignità giuridica del suo oggetto»⁴. L'intervento dello Stato allora è auspicabile per il soddisfacimento dei diritti “forti”, ma non di quelli “deboli”,

² Cfr. M. Sandel, *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Vita e Pensiero, Milano 2008. In particolare il capitolo III, *Figli progettati, genitori progettanti*, pp. 55-70.

³ H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997, p. 154.

⁴ *Ivi*, p. 226.

come il diritto ad avere figli. Questo perché lo Stato «al desiderio del figlio assegna unicamente il non impedimento»⁵. Di come lo Stato sia comunque costretto ad intervenire nei meccanismi di procreazione assistita lo vedremo nel paragrafo che segue.

Analizziamo ora invece il secondo punto, che solleva altri nodi problematici. In primo luogo, la comparazione assoluta e sistematica di desideri e diritti risulta debolmente fondata:

«Non ogni impedimento naturale possiede un diritto ad essere eliminato, rispetto a cui ogni altro bene dovrebbe cedere, e il diritto ad avere figli, quale diritto naturale, è connesso alla naturale capacità di farlo. Quando questa manca rimane in realtà solamente il diritto al soddisfacimento del desiderio e questo è riguardo al vincolare altre persone un diritto molto debole: non si può pretendere da loro nient'altro che il non impedimento delle normali chance per raggiungere ciò. Le chance qui analizzate [tra cui la surrogazione di maternità, *ndr*] sono tutt'altro che normali e la loro estrema artificialità le colloca al di fuori di ogni diritto»⁶.

Oltre a ciò, sia sufficiente pensare alle leggi che attualmente disciplinano la procreazione medicalmente assistita in numerosi Paesi: l'accesso alle tecnologie riproduttive è sottoposto a requisiti più o meno stringenti, motivati dalla tutela di chi deve nascere, che riguardano la situazione reddituale, coniugale, le abitudini sessuali, la situazione anagrafica, la salute fisica, l'equilibrio psichico dei futuri genitori, ecc. Ammessi come legittimi tutti questi requisiti, appare chiaro come diverrebbero *ipso facto* illegittimi nel momento in cui la procreazione e la genitorialità dovessero essere elevate a diritto, come tale rivendicabile da chiunque, senza distinzioni. La controprova di questa dimostrazione *per absurdum* risiede nel fatto che tale discriminazione si darebbe solo nella procreazione medicalmente assistita e nell'accesso alle tecnologie riproduttive, mentre qualsiasi donna può procreare “naturalmente” con chiunque, senza che la legge possa interferire. «Se l'interesse per il nascituro guidasse la legge nel consentire o vietare, allora o dovrebbe intervenire in tutti i casi o in nessuno»⁷. La ragione stessa che intuitivamente suggerisce a ciascuno perché la legge non dovrebbe entrare nella sfera privatissima delle scelte riproduttive (ossia perché ciascuno è il responsabile di se medesimo, del proprio corpo e delle scelte che su quest'ultimo ricadono) è la stessa che suggerisce che tale

⁵ *Ivi*, p. 227.

⁶ *Ivi*, p. 235.

⁷ M. Moneti Codignola, *L'enigma della maternità. Etica e ontologia della riproduzione*, Carrocci, Roma 2008, p. 154.

responsabilità e tale potere sul proprio corpo sono a loro volta una “concessione” che la natura, e non la tecnologia, ha fatto a ciascuno. Quando si ricorre alla tecnologia, invece, la libertà che la natura concede a ciascuno viene limitata dalle Istituzioni cui gli aspiranti genitori ricorrono per veder realizzato il proprio desiderio.

Sembra esserci quindi una certa “confusione” tra ciò che è desiderabile e ciò che è esigibile in quanto diritto:

«Nella realtà odierna [...] il *diritto al figlio* viene abilmente costruito a partire dalla ragione, dalla giustizia e dal diritto. Nella specie, esso si insinua nell’alveo di alcuni nuovi diritti già invocati dalla giurisprudenza e dalla legislazione più recente: il diritto alla salute fisica e psichica della donna, il diritto alla maternità, alla procreazione cosciente e responsabile, il diritto al figlio sano, il diritto alla salute riproduttiva e, non da ultimo, il tanto invocato “diritto alla vita privata e familiare”»⁸.

La contestualizzazione è determinante per comprendere la genesi dei nuovi diritti testé citati: solo nella “realtà odierna” si è potuto verificare quest’ampliamento della sfera dei diritti perché le tecnologie riproduttive hanno, da un lato, amplificato l’autonomia dei singoli e generato diritti “auto-referenziali”, e, dall’altro e come conseguenza, trasformato l’“altro” in strumento per la realizzazione dei propri desideri giuridicamente tutelati. Trasformando le possibilità della scienza in diritti soggettivi.

Il diritto al figlio è allora un falso problema. Anzitutto perché, se di diritto si può parlare, lo si può fare in senso relativo, come avviene per molti altri diritti, che pur riconosciuti come tali sono comunque sottoposti a limitazioni e a bilanciamenti con altri diritti giuridici⁹ o con altre tutele morali. Tuttavia il vero problema, mascherato da ciò che viene rivendicato come “diritto al figlio”, è il presunto diritto ad essere genitori. Quella genitoriale è una relazione: genitore è solo colui che genera una nuova vita. Ma qualsiasi relazione in cui l’altro non viene accolto, ma morbosamente ricercato ed ottenuto a tutti i costi si qualifica per un’intrinseca asimmetria, che difficilmente può maturare verso quell’autentica e mutua libertà che caratterizza le relazioni pienamente umane. Esigere come qualcosa di “dovuto-verso-se-stessi” l’esperienza dell’“esserci-per-l’altro” credo significhi aver

⁸. G. Gambino, *Il moderno diritto al figlio. Riflessioni biogiuridiche a partire dal Giudizio delle due madri di Re Salomone*, in “Medicina e Morale”, 2, 2013, p. 320.

⁹. Si pensi, ad esempio, al diritto alla proprietà privata; se esigibile in assoluto può provocare numerosi abusi, tra cui la prevaricazione sul medesimo diritto di proprietà di altre persone o anche sul diritto dello Stato al prelievo fiscale.

confuso la realtà e le chiavi interpretative per leggerla. Il “diritto al figlio” tradisce un approccio che imposta la relazione genitoriale come un rapporto sbilanciato in cui qualcuno ha il diritto di “ottenere” qualcosa. Un qualcosa che tuttavia ha senso solo nella misura in cui ri-dona a quel qualcuno la facoltà di poter scegliere se essere o meno genitore, o di quale genitore essere. Si pensi, ad esempio, a quei casi in cui la fecondazione eterologa viene usufruita da coppie fertili ma portatrici di patologie genetiche trasmissibili ai figli. Anche in questo caso la salute della futura creatura è il falso problema dietro a cui spesso – anche se non sempre – si nasconde l’aspirazione ad essere “genitori sani”, liberi da particolari incombenze o limitazioni connesse all’accudimento di figli con particolari patologie.

«Dobbiamo preoccuparci del pericolo di confondere quel che è desiderato appassionatamente e profondamente con ciò che è un diritto. Se una cosa è possibile, e se non ne deriva un danno ad altri, è bene cercare di dare alle persone ciò che desiderano molto. Se non riescono ad avere quel che vogliono possono esserne delusi, ma non è stato fatto loro, a quel punto, un torto»¹⁰.

3 | AVERE UN FIGLIO: DIRITTO O RESPONSABILITÀ?

In ambito bioetico la nozione di responsabilità, a partire soprattutto dalla riflessione filosofica di Hans Jonas, nasce dall’assunto che sussista un’asimmetria particolare tra gli individui, che per questa ragione vanno schematicamente a configurarsi come agenti morali, da un lato, e pazienti morali dall’altro, ossia come chi agisce e come chi subisce l’azione; e dove il primo dovrebbe sentirsi investito, in ragione della propria posizione di superiorità morale, di obblighi di tutela e di protezione nei confronti della parte più debole. In questo senso, avere potere significa implicitamente essere investiti di responsabilità, e non solo di possibilità, dal momento che il potere di fare qualcosa genera il dovere di farla al meglio, e questo dovere a sua volta trova compimento nell’esercizio attivo e fattuale della responsabilità.

L’analisi di Jonas parte quindi dalla presa di coscienza della sproporzione tra il sapere tecno-scientifico da un lato, e la fragilità della vita, non solo umana, dall’altro, per approdare alla consapevolezza di un necessario allargamento della riflessione etica oltre l’umano, andando a coinvolgere la vita animale e vegetale, l’equilibrio complessivo della biosfera, non solo nel presente e nel breve termine, ma facendosi carico dell’analisi e dell’elaborazione di soluzioni a medio-lungo

¹⁰ V. M. Warnock, *Fare bambini. Esiste un diritto ad avere figli?*, Einaudi, Torino 2004, p. 101.

termine, proiettando lo sguardo nel futuro, laddove la responsabilità ha il proprio banco di prova. Ma soprattutto dove il progresso tecno-scientifico manifesta il proprio autentico volto, dal momento che quando questo sapere viene applicato, se ne ignorano la gran parte delle conseguenze. Il sapere predittivo, infatti, è assai inferiore al sapere tecnico; afferma ancora Jonas: «Abbiamo il dovere di sapere che ignoriamo gran parte degli effetti dell’agire tecnologico di cui siamo responsabili»¹¹. A questo punto, pur non essendo stato applicato sistematicamente da Jonas alle tecniche di fecondazione artificiale, credo che il «principio responsabilità» si presti efficacemente ad un simile impiego. Nelle righe che seguono tenterò di darne dimostrazione.

Lentamente, quasi subdolamente, si insinua nella mente delle persone un’idea, una novità resa possibile dalla ricerca scientifica, annunciata come un “passo enorme” verso il progresso, che permette all’uomo di essere finalmente il dominatore anziché il servo della natura, in un baconiano sogno che infine diviene realtà. I limiti imposti dalla natura non sono più tali: la tecnica li ha superati ed ha abbattuto quelle barriere che tenevano l’essere umano prigioniero della propria naturalità. Così anche il concepimento, la gestazione e la nascita di un bambino non rappresentano più un’esperienza che per essere realizzata necessita di una relazione quantomeno biologica tra un uomo e una donna, ma divengono fasi di un processo che può essere scomposto e riprodotto in laboratorio. O quasi. Prescindendo da scenari futuristici in cui l’ectogenesi umana totale divenga realtà, il vero laboratorio, sarà sempre il corpo di una donna, definita opportunamente “madre biologica” o “gestazionale” che lavorerà, affrontando nove mesi di gravidanza oltre alle fasi preparatorie con terapie ormonali. Tutto questo per soddisfare il desiderio di un’altra persona – donna sterile, malata o uomo che sia – che si vede limitata in questo da possibili ostacoli naturali. Ecco che la tecnica apparentemente assicura la soluzione di un problema altrimenti insuperabile. E se, invece, non fosse così? Nel senso che l’apparente soluzione del problema, in realtà, ne creasse uno ancora più serio, che vede protagonista colui che, al momento della decisione, non ha alcuna voce in capitolo, ma che tuttavia dovrà fare i conti con le conseguenze esistenziali di tale scelta? È ancora possibile rintracciare all’interno di questa “gestazione delocalizza”, gli estremi del «principio responsabilità»? Ovvero, è un gesto responsabile – nell’originario senso jonasiano di una scelta compiuta tenendo conto di tutte le conseguenze future – preserva l’uomo nell’integrità del suo essere dagli abusi del suo stesso potere? Infine, forse che il progresso tecno-scientifico, continuamente esasperato nel superare se stesso, sia andato “troppo” avanti?

¹¹ A. Vendemiati, *La specificità bio-etica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, p. 193.

«Il nostro mondo così completamente privo di tabù deve erigere volontariamente nuovi tabù di fronte ai suoi nuovi generi di potere. Dobbiamo sapere che ci siamo avventurati molto in là e dobbiamo reimparare a sapere che esiste un troppo in là. Esso comincia con l'integrità dell'immagine dell'uomo che per noi dovrebbe essere inviolabile»¹².

A giudizio di Jonas, quindi, le nuove tecnologie di riproduzione assistita comportano a tutti gli effetti un nugolo di problemi etici e giuridici originali, da affrontare con una rinnovata riflessione filosofica. Anzitutto si sottolinea l'inedito ruolo dello Stato nell'esperienza naturalmente intima e personale della riproduzione. Laddove la fisiologia non rispetta il proprio corso naturale è necessario l'intervento della tecnica, ma tale intervento non può darsi senza l'impegno fattivo di medici, strutture e tecniche i cui costi non possono essere sostenuti da tutti, quantomeno non dai normali cittadini che pur contribuiscono in proporzione al proprio reddito alla spesa sanitaria. L'intervento dello Stato è un intervento indiretto: infatti il medico può intervenire tecnicamente e lecitamente solo su mandato dello Stato, e solo se questo gliene concede l'abilitazione: «Per questo, di ciò che il medico può o non può fare, è responsabile alla fine lo Stato, attraverso permesso o divieto»¹³. Così lo Stato interviene nel soddisfacimento di un diritto poc'anzi etichettato come "debole", ma lo fa con risorse pubbliche. Inoltre, la surrogazione non coinvolge due individui che più o meno consciamente e liberamente decidono di mettere al mondo un figlio, ma più soggetti, tra cui i donatori di seme o di ovuli, la madre gestazionale e quella committente con i relativi eventuali consorti e soprattutto il bambino da concepire. In questo coacervo di soggettività, tutte dotate in diverso grado di diritti, doveri e immunità, afferma Jonas, lo Stato, come testé dimostrato comunque coinvolto, si trova a non poter sottrarsi al dovere di conciliare gli interessi e di definire ruoli e responsabilità; a dover quindi elaborare un nuovo diritto per i nuovi desideri e le nuove esigenze di cui si trova ad essere il mediatore:

«Allo Stato non resta dunque questa volta altro che ricorrere all'istanza della morale per essere creatore di diritto in questa materia se non vuole seguire semplicemente la tendenza dei momentanei desideri della maggioranza. Ci troviamo quindi di fronte al raro caso in cui la legge deve rivolgersi direttamente all'etica in quanto arbitro della formazione della sua volontà»¹⁴.

¹² Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, p. 166.

¹³ *Ivi*, p. 228.

¹⁴ *Ivi*, p. 229.

Il giudizio di Jonas sulle responsabilità dello Stato nelle tecniche di riproduzione assistita in generale e alla surrogazione di maternità in particolare appare quindi vincolante nei confronti dell’Istituzione, che in ragione del proprio ruolo di tutrice degli interessi dell’intera comunità, presente e futura, e di difesa delle istanze dei membri più deboli, presenti e futuri, non può e non deve sottrarsi alle responsabilità per ciò che accade medicalizzando la riproduzione umana.

Altro nuovo attore della riproduzione medicalizzata è il medico stesso, investito dalla tecnica di nuove possibilità e quindi di nuove responsabilità, che tuttavia rischiano spesso di venir nascoste dall’entusiasmo per le inedite e praticamente risolutive opportunità. Da questo «ruolo inaudito nella storia della medicina» derivano al medico nuovi incarichi, tra cui quello che Jonas definisce di «ruffiano» quando si trova a dover procurare il seme o gli ovuli per quelle coppie prive al proprio interno del donatore. Inoltre, il medico deve assicurarsi anche della buona qualità dei gameti, e per farlo deve rivolgersi ad una banca approvata, che offra in ragione di un controllo pubblico una certa garanzia per la qualità della propria merce. In questo caso si palesa il secondo anello che lega Stato e medico tra loro e che coinvolge, sempre indirettamente, lo Stato nell’intero procedimento: prima concedendo la licenza al medico e quindi alla banca dei gameti, di cui pure continuerà a controllare le attività. Questa deve poi garantire ai propri donatori l’anonimità e l’immunità da eventuali pretese da parte dei figli naturali, andando ad inserirsi pesantemente in quella relazione “intima e personale” che naturalmente lega genitori e figli e che qui viene invece completamente pubblicizzata e commercializzata. Jonas afferma perentoriamente che

«indipendentemente da come stiano le cose sotto il profilo giuridico, non è *eticamente* sostenibile di privare il futuro discendente del diritto naturale a conoscere le sue origini e, in caso di bisogno – ad esempio quando il padre legittimo muore prematuramente –, a chiamare in causa quello naturale per provvedere al suo sostentamento»¹⁵.

Anche se coatta, si tratta pur sempre di responsabilità, forse della forma più somma e archetipica di responsabilità, quella genitoriale.

La responsabilità, per Jonas, sia quella genitoriale sia quella politica, possiede tre caratteristiche, nelle quali si manifesta nel modo più autentico: la “totalità”, la “continuità” ed il “futuro”. La prima afferma che la responsabilità abbraccia

¹⁵ *Ivi*, p. 232.

l'essere totale dei propri oggetti, ossia ogni loro aspetto, dalla nuda esistenza ai più elevati interessi:

«Questo è evidente per la responsabilità dei genitori, che costituisce davvero, filo- e onto-geneticamente, l'archetipo di ogni responsabilità (in quanto è a mio avviso, anche geneticamente l'origine di ogni predisposizione a essa)»¹⁶.

La “continuità” sottolinea invece come il rapporto che lega genitori e figli rappresenti appunto un *continuum* storico, che non può cessare una volta intrapreso: «La responsabilità totale deve procedere “storicamente”, abbracciare il proprio oggetto nella sua storicità; questo è il senso autentico di ciò che designiamo con la nozione di “continuità”»¹⁷. Infine il concetto di “futuro” può a buon diritto essere considerato la sintesi dei due precedenti, per cui

«proprio l'avvenire di ciò di cui si ha la responsabilità costituisce la dimensione futura più autentica della responsabilità. Il suo traguardo estremo, a cui essa non si deve sottrarre, consiste nell'abdicare a favore del diritto del non-ancora-esistito e grazie-a-lei-divenuto»¹⁸.

Donare dei gameti o addirittura affittare il proprio utero sono azioni irresponsabili perché scindono con premeditazione quel legame “filo- e onto-genetico” che lega i genitori al figlio, e richiedere ad altri di portare alla luce una nuova creatura tenta di amplificare un rapporto esclusivamente emotivo, separando lato fisico e lato emozionale, negando totalità, continuità e futuro ad un legame fisico che quindi appare solo strumentale e concedendo totalità, continuità e futuro ad un rapporto quasi impersonale che perciò rischia di crollare sotto il peso delle proprie esagerate ed artificiali caratteristiche. Coerentemente con quanto teorizzato ne *Il principio responsabilità*, Jonas afferma che

«la fecondazione artificiale extramaritale è soggetta ai più seri dubbi etici e giuridici, è ammissibile tutt'al più fra amici o partner altrimenti identificabili in modo inequivocabile da entrambe le parti e il legislatore non dovrebbe esimere in nessun caso dalla legge generale tramite particolari immunità (per esempio, che il

¹⁶ Jonas, *Il principio responsabilità*, p. 128.

¹⁷ *Ivi*, p. 134.

¹⁸ *Ivi*, p. 135.

donatore di seme non debba avere successivamente alcuna delle responsabilità di un “padre naturale”»¹⁹.

Molto più grave eticamente e complessa giuridicamente appare la prospettiva della “maternità surrogata”, dove diritti autenticamente naturali ed inalienabili dovrebbero piegarsi a quelli che già abbiamo etichettato come diritti “deboli”. Jonas si chiede, ad esempio, se il diritto della partoriente sul bambino partorito può essere alienato anticipatamente in virtù di un contratto, negando perciò validità al legame naturale, biologico ed affettivo, che ha unito madre e figlio per nove mesi. O ancora se la madre che ha richiesto il figlio può essere costretta ad accettarlo una volta nato, nonostante questi presenti delle malattie, magari a causa dello stile di vita della gestante (consumo di alcol o di fumo). O infine a chi si sentirà maggiormente legato il figlio: alla madre surrogata, che lo ha portato in grembo o partorito; alla madre biologica che ha donato il suo ovulo, o alla madre che lo ha richiesto, innescando il processo biotecnologico che lo ha portato di fatto alla vita. Tuttavia nell’economia del presente lavoro la domanda principale è una sola: «Potrà mai in avvenire una delle due madri parziali essere veramente libera da ogni responsabilità nei confronti del figlio? Essere dichiarata libera da ciò?»²⁰. In ultima analisi ciò che Jonas vuole sottolineare è che la possibilità di surrogare la maternità gioca con il futuro, non solo di se stessi, ma anche di un’altra persona, ipotizzando che l’indifferenza e il distacco di oggi siano ipotecabili anche per il domani e che i sentimenti della persona che verrà non siano una variabile di cui tener conto nella scelta di chiamarla alla vita.

Jonas non teme giudizi di severità quando afferma che il semplice divieto di tutto il procedimento di fecondazione eterologa, e quindi anche di surrogazione, sarebbe del tutto incontestabile, sia dal punto di vista giuridico sia da quello etico. Ciò che deve discriminare anche in questo caso non è la possibilità tecnica ma l’opportunità etica; ed inserendo nel ragionamento il concetto di “responsabilità” il valore da attribuire alla possibilità tecnica diviene inversamente proporzionale a quello dell’opportunità etica. L’auspicio del filosofo tedesco è quindi un ritorno all’autenticità del sapere e dei legami umani:

«Vorrei però si riflettesse sul fatto che l’arte umana, compresa la medicina, non esiste per eliminare ogni ostacolo della natura, per cambiare ogni destino; e che, nella misura in cui non ne abbia colpa l’opera umana, qualche pena vada

¹⁹ Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, p. 233.

²⁰ *Ivi*, p. 234.

accettata. In questa zona rientra il mistero della nostra riproduzione, un'avventura in ogni caso sconosciuta in cui va accettato ciò che essa anche nel successo dispensa. Certo, l'arte può venire qui in aiuto della natura, ma sono in gioco beni troppo preziosi del diritto e della morale per poter lasciar regnare in ciò unicamente i desideri. Un no può essere necessario»²¹.

4 | IL MIGLIOR INTERESSE DEL BAMBINO

Appare allora indubbiamente vantaggioso per il bambino veder coincidere la paternità e la maternità biologica con quella affettiva, oltre che con quella legale. Le ambiguità messe in luce poco sopra dimostrano come l'atipicità della maternità surrogata inneschi una serie di difficoltà, sul medio e lungo periodo, di cui la maggiore vittima sarà l'adolescente o l'adulto concepito con l'eterologa. La maternità surrogata è stata definita anche "maternità per altri", come se l'esperienza unica e indefinibile della maternità potesse essere condivisa con chi la natura non ha messo in grado di esperirla personalmente. A chi scrive il concetto di "maternità surrogata" appare uno dei peggiori ossimori che la moderna società occidentale, confusa da un'onnipotenza tecno-scientifica, abbia prodotto. Sostituire²² la maternità è intrinsecamente impossibile, com'è impossibile "studiare" o "lavorare per altri", nel senso di conseguire un titolo o prestare un'opera di cui verrà poi ritenuta meritevole un'altra persona, cui si chiederà conto di conoscenze che non possiede o di prestazioni che non è in grado di eseguire. La maternità – ogni madre credo possa confermarlo – non è solo un'esperienza biologica, ma altresì è "risposta" ad una richiesta (di cura, protezione, amore) ed è "responsabilità", come capacità della donna di rispondere. La maternità è dunque relazione con un "altro-da-sé" che chiede e pretende esclusività.

Il punto chiave della mia argomentazione vuole allora sottolineare come la surrogazione di maternità, gesto non naturale ma necessitante dell'intervento della tecnica, rappresenti una scelta, compiuta da alcune persone, che tuttavia non li riguarda in maniera esclusiva, e che invece coinvolge anche altre persone, che al momento della scelta non possono in alcun modo esprimersi e che tuttavia dovranno subirne le conseguenze maggiori. Ecco allora che anche la decisione dei genitori diviene una "decisione surrogata", che si sostituisce a quella del nascituro. Ciò che la natura "prima" non concedeva – e che la tecnica "adesso" sembra

²¹ *Ivi*, p. 237-238.

²² Il Vocabolario Treccani, al lemma "surrogato", riferisce: «In uso estensivo e figurato, con riferimento a cose varie, anche non materiali, ciò che sostituisce un'altra cosa in modo imperfetto».

regalare – è proprio la possibilità di scelta; tuttavia non potendo scegliere non si è nemmeno responsabili. Ma nel momento in cui ci si sostituisce alla natura, è necessario farsi carico anche delle responsabilità da cui quest'ultima ci aveva sollevato limitando la nostra libertà. Se due genitori concepiscono un bambino affetto da sindrome di Down non possono certo essere ritenuti responsabili di questa disabilità, ma nonostante ciò non possono esimersi dall'allevare e dal proteggere loro figlio. Ma se ciò accadesse in laboratorio, dove alla cieca casualità della natura ci si aspetta venga sostituita l'onniveggente causalità della tecnica, chiunque potrebbe accusare il laboratorio di aver sbagliato, e quindi di aver subito un danno, di non aver ottenuto ciò che aveva richiesto, per cui, magari, aveva anche sborsato un'ingente somma di denaro.

Anche in questo, come in altri casi prettamente bioetici, è necessario saper distinguere l'oggetto della scienza e della tecnica – in questo caso la possibilità di impiantare nell'utero di una donna un embrione non concepito sessualmente – dal soggetto verso cui e in nome di cui gli sforzi della scienza e della tecnica sono compiuti. Ciò che fa problema nella maternità surrogata non è tanto l'applicazione di determinate tecniche di concepimento e di gestazione, ma il fatto medesimo che l'oggetto del desiderio, o del presunto diritto, possa essere un soggetto, una persona umana. Ciò che dunque discrimina, in questo caso, tra la liceità morale del naturale e l'illiceità dell'artificiale altro non è che l'imperativo categorico kantiano, che prescrive di agire trattando l'umanità, nel suo insieme come nei suoi singoli membri, come fine e mai come mezzo. Ancor di più, il nuovo imperativo jonasiano, che suggerisce di agire in modo tale che le conseguenze delle proprie azioni siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra. La vita può essere autenticamente umana solo se le fasi e i passaggi che la originano rispettano e rispecchiano il corso naturale, entro cui l'umano autenticamente si iscrive.

Il figlio tanto desiderato può pure essere rivendicato come un diritto dei genitori, e forse qualche intraprendente analista può anche arrivare ad etichettarlo come rimedio a particolari problemi psicologici. Ma un bambino non è una medicina, e per quanto possa "far bene" averne uno o più d'uno, non tutti i mezzi per portarlo alla vita ne rispettano la dignità, la libertà e la fragilità. Ciò che dunque ho criticato è il fatto che le tecniche per surrogare la maternità vengano ritenute un'opportunità morale, lecite per il fatto stesso di essere state inventate. È dunque necessario saper distinguere tra la cura delle malattie e la cura dei desideri:

«La preoccupazione per il benessere di coloro che desiderano avere figli non deve avere mai la precedenza sulla preoccupazione per il benessere dei figli che

nasceranno. Anche se la sterilità è dolorosa per gli individui che la subiscono, essa arreca poco danno alla società. La sterilità è un danno individuale e non sociale. Il benessere dei figli, invece, è rilevante sia dal punto di vista individuale, sia dal punto di vista sociale»²³.

La scienza e la tecnica possono anche offrire dei rimedi a particolari situazioni di disagio dell'essere umano, ma fino a quando ridurranno l'essere umano stesso a mezzo per raggiungere i propri scopi, credo non possano arrogarsi il merito di aver prodotto un autentico progresso.

²³ D. Challan, *Etica e medicina riproduttiva*, in M. Mori (a cura di), *Questioni di bioetica*, Editori Riuniti, Roma 1988, p. 100.

I NUOVI MODELLI DI MATRIMONIO, FAMIGLIA E PROCREAZIONE NELL'ERA DELLA RIVOLUZIONE TECNOLOGICA

LORENZA VIOLINI

1 | UN FUTURO CHE GIÀ SI PROFILA: LA MATERNITÀ SURROGATA ALLA PROVA DEI DIVIETI PREVISTI DALLE LEGGI ITALIANE E LE SUE RADICI ANTROPOLOGICHE

È notizia del giorno l'arrivo in Italia di un promotore di affari che si propone di incontrare donne italiane (e poi anche europee) che vogliono ricorrere all'utero in affitto negli Stati Uniti; il *business* appare molto promettente, visto che sono molte le coppie ad essere accorse all'incontro, ma è anche urgente. Uno degli argomenti più attraenti per concludere l'affare, infatti, è che questo processo procreativo deve essere fatto in fretta prima che vengano approvate leggi ancora più restrittive del fenomeno, volte ad introdurre sul piano internazionale un nuovo reato, quello di sfruttamento di utero altrui, perseguibile in tutto il globo. Ovviamente, la notizia ha suscitato indignazione¹ e ci si aspettano reazioni importanti contro questo comportamento che è considerato, in Italia come in altri Paesi europei, un reato. E, tuttavia, il futuro non è così lontano come potrebbe sembrare: come sappiamo, la giurisprudenza – agendo in nome del superiore interesse del minore – ha da tempo ratificato scelte contrarie alla legge italiana in materia di *stepchild adoption*² e si appresta a contestare sul piano costituzionale

¹ Cfr. l'articolo *In Italia un patto trasversale contro la maternità surrogata* comparso il 25 marzo scorso su ilcorriere.it, dove si fa esplicito riferimento a «sistemi di procacciamento e assistenza mirati allo sfruttamento delle donne e dei neonati, destinati al mercato».

² Cfr. La Stampa del 27.05.2016 (*Le coppie omosessuali possono adottare i figli dei compagni: sentenza a Torino*, articolo disponibile al link: <http://www.lastampa.it/2016/05/27/cronaca/le-coppie-omosessuali-possono-adottare-i-figli-dei-compagni-sentenza-a-torino-S6oLwAYJ7Lg1aypQNjsBCM/pagina.html>); Il Corriere della Sera, Edizione di Roma del 01.03.2016 (*Adozioni gay, sì del tribunale a una coppia di donne: ognuna diventerà madre della figlia dell'altra*, articolo disponibile al link: <http://roma.corriere.it/notizie/>

la nuova normativa che ancora non la prevede. Ora, se in nome dell'interesse del minore si fanno scelte diverse da quelle contenute nelle leggi, è pressoché inevitabile aspettarsi ancora qualche fuga in avanti e addivenire, se non ad una codificazione, almeno ad una qualche forma di tolleranza, avallata da scelte fatte caso per caso dai giudici, non solo in materia di adozione del figlio del partner ottenuto con fecondazione in vitro, ma anche quando i figli siano stati prodotti tramite la surrogazione di maternità, come del resto è già accaduto in Francia anche grazie alla giurisprudenza della Corte di Strasburgo³.

Questo esempio di attualità è significativo non solo in sé ma anche per tutte le concezioni che in esso vengono alla ribalta e che il presente contributo intende mettere in luce. Il tema della maternità surrogata può infatti essere considerato una sorta di “ultimo miglio” di un percorso che ha preso le mosse dalla messa in discussione della visione unitaria che ha legato a lungo in un *unicum* l'esperienza della procreazione e dell'educazione concentrandola nell'ambito del matrimonio tradizionale e della famiglia naturale. Messi in crisi questi due istituti, come si vede, risulta poi arduo mantenere limiti di stampo etico ai processi stessi i quali finiscono per essere figli solo del diritto all'autodeterminazione procreativa, punto di arrivo del cambiamento culturale che sta investendo questo importante settore della vita umana e della società. Tenere aperta una riflessione su questi temi, anche scandagliandone la loro dimensione antropologica, risulta quindi fondamentale per la discussione in atto. Ed è questo lo scopo che il presente saggio, in ultima analisi, si propone.

2 | UN CAMMINO A RITROSO: LA FECONDAZIONE ETEROLOGA INTRODotta PER SENTENZA

Nel nostro ordinamento sono note le scelte che la giurisprudenza ordinaria e costituzionale ha compiuto, andando in rotta di collisione con le scelte legislative. Nell'aprile di due anni fa, a seguito di diverse ordinanze di rimessione alla Corte Costituzionale da parte dei Tribunali di Milano, Firenze e Catania, è stata emessa la Sentenza n. 162/2014, con la quale la Corte ha rimosso il divieto di fecondazione eterologa previsto dalla Legge n. 40/2004⁴.

cronaca/16_marzo_01/tribunale-minorenni-si-ad-adozione-2-bambine-una-coppia-donne-8734773c-dfb5-11e5-86bb-b40835b4a5ca.shtml).

³. Sul caso si veda, *ex multis*, E. Crivelli, *Gli accordi di maternità surrogata tra legalità e affettività*, in G. Ferri (a cura di), *La democrazia costituzionale tra nuovi diritti e deriva mediale*, ESI, Napoli 2015, pp. 121-134.

⁴. I commenti alla decisione citata nel testo sono stati numerosi. Tra gli altri, cfr. L. D'Avack, *Cade il*

Tale legge aveva già subito in passato diversi tagli, sempre ad opera della giurisprudenza costituzionale e dei giudici ordinari, tagli che ne avevano pesantemente compromesso l'impianto valoriale. Tale opera di riscrittura della legge si completa con la sentenza ricordata, che introduce una pratica profondamente diversa da quelle previste dal legislatore: e, infatti, nel passaggio dalla fecondazione omologa (consentita) a quella eterologa (ammessa per valutazione di incostituzionalità del relativo divieto) non si assiste solo ad un mutamento quantitativo – un cambiamento di aggettivi si potrebbe dire –, ma si entra in un campo nuovo, quello dello scollamento tra l'origine genetica dell'essere umano e il processo biologico della sua generazione, con ciò introducendo una modifica di amplissima portata sia giuridica sia antropologica.

La problematicità di un simile cambio di paradigma è apparsa da subito chiara ai più attenti osservatori: l'ampiezza, la genericità e anche la molteplicità delle formulazioni con cui i giudici hanno identificato le posizioni giuridiche da cui sarebbe derivata l'incostituzionalità del divieto di fecondazione eterologa hanno costituito l'oggetto di un acceso dibattito, non solo circa il fondamento giuridico (identificato nella sentenza ora nel cosiddetto diritto ad essere genitori, ora in quello relativo alla estensione del concetto di salute), ma anche inerente alle conseguenze pratiche del nuovo processo riproduttivo, a cominciare dai costi dello stesso, non previsti in sede di finanziamento della sanità in quanto non ricompresi nei livelli essenziali delle prestazioni sanitarie dovute ai cittadini⁵.

Anche sul piano pratico, dunque, il tema è di rilievo, ma lo è ancora di più sul piano giuridico e su quello etico⁶.

divieto all'eterologa, ma la tecnica procreativa resta un percorso tutto da regolamentare, in "Diritto di Famiglia e delle Persone", 3, 2014, pp. 1005 e ss.; S. Tonolo, *Il diritto alla genitorialità nella sentenza della Corte costituzionale che cancella il divieto di fecondazione eterologa: profili irrisolti e possibili soluzioni*, in "Rivista di Diritto Internazionale", 4, 2014, pp. 1123 e ss.; L. Risicato, *La Corte costituzionale supera le esitazioni della Cedu: cade il divieto irragionevole di fecondazione eterologa (nota a C. cost. 10 giugno 2014 n. 162)*, in "Rivista Italiana di Diritto e Procedura Penale", 3, 2014, pp. 1487 e ss.; A. Morrone, *Ubi scientia ibi iura. A prima lettura sull'eterologa*, in www.forumcostituzionale.it; C. Tripodina, *Il "diritto al figlio" tramite fecondazione eterologa: la Corte costituzionale decide di decidere (nota a C. cost. 10 giugno 2014 n. 162)*, in "Giurisprudenza costituzionale", 3, 2014, pp. 2593 e ss.

⁵ Critico nei riguardi dell'eccesso di controllo operato dalla Corte che avrebbe invece dovuto attenersi ad una valutazione della non irragionevolezza anche chi condivide, sul piano dei valori di fondo, la scelta della Corte Costituzionale stessa la quale sarebbe andata questa volta oltre i propri poteri. Non così in passato in cui il bilanciamento operato dalla Corte è stato più moderato e più attento alle ragioni che fanno capo alla tutela dell'embrione. Ad esempio, nella Sentenza 347/1988 e poi in quella molto distruttiva n. 151 del 2009 la Corte ribadisce che la produzione di embrioni deve essere confinata allo stretto necessario. V. Patroni-Griffi, *Il bilanciamento nella fecondazione assistita tra decisioni politiche e controllo di ragionevolezza*, in "Rivista AIC", n. 3, 2015.

⁶ Non è questa la sede per esporre i molti problemi pratici che la sentenza ha sollevato, a partire dalla

Sul piano giuridico, la problematicità della scelta di depenalizzazione compiuta dai giudici è riconducibile, essenzialmente, alla mancata chiarezza sul fondamento costituzionale della stessa; la sentenza cumula infatti in sé varie posizioni: in alcuni passi essa si orienta a definire la posizione soggettiva dei cittadini come una “libertà” (quella di accedere senza vincoli – ma anche senza interventi del settore pubblico – a tutte le tecniche disponibili per realizzare la propria legittima e costituzionalmente protetta aspirazione ad avere figli)⁷, altrove ne parla invece come di una facoltà che discende da un diritto “sociale”, in particolare dal diritto alla salute⁸. Ne consegue un’incertezza sulle conseguenze giuridiche: se infatti i giudici avessero compiuto una chiara scelta di campo a favore della libertà di autodeterminarsi ex artt. 2, 3 e 13 Cost., allora la scelta dei potenziali genitori non avrebbe necessitato di alcun sostegno o intervento del sistema pubblico, soprattutto per quanto riguarda il finanziamento; visto che, invece, essi, nel prosieguo del loro ragionamento, hanno decisamente virato verso una omologazione della metodica vietata (fecondazione eterologa) a quella permessa (fecondazione omologa), in nome del diritto alla salute e del principio di eguaglianza anche sostanziale, si è di fatto imposta, senza soluzione di continuità, la necessità di intervenire a predisporre i mezzi per dare attuazione alla sentenza⁹.

mancanza di gameti disponibili e dalla regolamentazione a cui la pratica avrebbe dovuto essere sottoposta; essi sono intuibili e sono, in estrema sintesi, la conseguenza ultima, in termini di tempo, di un processo di rivoluzione biotecnologica che ha radici profonde e lontane nel tempo, di cui forse si sta perdendo traccia ma che è utile ricordare. Ancora in estrema sintesi, queste le date salienti del processo: 1944: prime osservazioni al microscopio dell’unione tra i due gameti; si inizia a studiare la fisiologia della riproduzione, la genetica, l’embrilogia; 1983: l’IVF (*in vitro fertilisation*) diviene pratica comune, il feto viene osservato in utero e, sempre in utero, si possono fare diagnosi e curare malattie, i feti possono vivere fuori dall’utero anche se sono piccolissimi (6 etti).

⁷ Si legge nella sentenza: «La scelta di tale coppia di diventare genitori e di formare una famiglia che abbia anche dei figli costituisce espressione della fondamentale e generale libertà di autodeterminarsi, libertà che, come questa Corte ha affermato, sia pure ad altri fini ed in un ambito diverso, è riconducibile agli artt. 2, 3 e 31 Cost., poiché concerne la sfera privata e familiare» (p.to 6, Considerato in diritto).

⁸ Afferma la Corte: «È certo che l’impossibilità di formare una famiglia con figli insieme al proprio *partner*, mediante il ricorso alla PMA di tipo eterologo, possa incidere negativamente, in misura anche rilevante, sulla salute della coppia, nell’accezione che al relativo diritto deve essere data» (p.to 7, Considerato in diritto).

⁹ Si tratta – per fare un brevissimo cenno di taglio comparatistico – della stessa differenza che sussiste tra le due sponde dell’Oceano in materia di interruzione volontaria della gravidanza, là lasciata al libero mercato in nome del diritto alla *privacy* della donna, qui invece ricondotta, fin dalla nota sentenza del 1975, all’art. 32 Cost., da cui consegue la necessità che il sistema sanitario offra alla donna una prestazione utile ad affrontare il suo caso. Sul diritto ad ottenere una prestazione da parte del Servizio Sanitario Nazionale, cfr. C. E. Gallo e B. Pezzini (a cura di), *Profili attuali del diritto alla salute*, Giuffrè, Milano 1998; R. Ferrara, *Salute (diritto alla)*, in “Digesto delle discipline pubblicistiche”, 1997, pp. 535-538. Sulla non automaticità del rapporto tra cura disponibile e diritto alla salute, cfr. A. Rovagnati, *La pretesa di ricevere prestazioni sanitarie nell’ordinamento costituzionale repubblicano*, in www.gruppodipisa.it.

In buona sostanza e anche un po' semplificando, la fecondazione eterologa oggi deriva, per il nostro ordinamento, dal diritto alla salute e dalla necessità di trattare coloro che sono affetti da sterilità in modo eguale, sia che tale limite fisiologico derivi da un tipo di problemi "curabili" con fecondazione omologa sia che esso necessiti della cura, più radicale, indenticata nella pratica della fecondazione eterologa.

Basta questo fondamento a giustificare un così radicale cambio di paradigma nella concezione della filiazione, da sempre considerata rigorosamente vincolata alla continuità genetica dei genitori con i figli?

3 | DIRITTO ALLA SALUTE O AUTODETERMINAZIONE PROCREATIVA?

Per rispondere alla domanda, può essere interessante ritornare al passato, alle prime riflessioni relative alla libertà procreativa e al controllo della procreazione – intesa come insieme di concepimento, gravidanza, parto ed educazione –, reso possibile dai progressi scientifici e tecnologici.

La dottrina statunitense in materia costituisce un interessante punto di riferimento per comprendere i mutamenti radicali che questi cambiamenti hanno introdotto nella mentalità comune e, quindi, nella concezione del senso di un ordinamento quando si occupa di tale materia; essa contiene infatti molte considerazioni evocative delle nuove concezioni che andavano emergendo fin dai primi anni Ottanta e che saranno portate a compimento nei decenni successivi¹⁰.

La radice del nuovo pensiero sulla procreazione è stata, secondo questa linea di pensiero, la costituzionalizzazione, operata dalla Corte Suprema degli Stati Uniti nel corso degli anni Settanta, della libertà di uso dei contraccettivi e del diritto all'aborto, i quali possono essere considerati l'inizio – necessario ma non sufficiente – della libertà della donna di avere pieno controllo rispetto al proprio corpo. Sempre secondo tali autori, tuttavia, la libertà di non concepire e di non partorire non sono gli unici aspetti della riproduzione umana meritevoli di tutela. L'altra faccia della medaglia della libertà riproduttiva consiste, o meglio consisterebbe, nella libertà positiva di "avere" una gravidanza e di "avere" dei figli. Affermazioni come la seguente sono ricorrenti:

¹⁰ Per tutti e come rappresentante più radicale di questa nuova linea di pensiero si veda J. A. Robertson, *Procreative liberty and the control of conception, pregnancy, and childbirth*, in "Virginia Law Review", vol. 69, n. 3, 1983, pp. 405-464.

«Freedom to have sex without reproduction does not guarantee freedom to have reproduction without sex; full procreation freedom would include both the freedom not to reproduce and the freedom to reproduce when, with whom and by what means one chooses»¹¹.

La cosiddetta libertà procreativa non sarebbe dunque solo una libertà negativa, tale per cui i pubblici poteri devono rimuovere ostacoli all'esercizio di tale libertà quali le sanzioni penali che stigmatizzano come immorali certi comportamenti; occorre che si affermi, al contrario, anche la corrispondente libertà positiva, che in passato era stata parzialmente limitata dallo Stato con norme ora espunte anch'esse dall'ordinamento (la punizione dell'adulterio – come violazione del dovere connesso allo stato di coniuge – o la sterilizzazione obbligatoria dei ritardati mentali o dei condannati per reati di tipo sessuale), ma che va assumendo tutt'altra dimensione.

Ora, ci si può chiedere come mai la libertà positiva di procreare sia venuta alla ribalta. Questo è accaduto, secondo questa linea di pensiero, in primo luogo perché le donne, entrate a pieno titolo nel mondo del lavoro, hanno risignificato il loro essere determinate dal ruolo di gestanti, hanno posposto nel tempo le gravidanze, e hanno dato quindi un nuovo valore alla gravidanza stessa, bene divenuto “scarso” e per stare alle leggi di mercato, anche ben più prezioso; in altre parole, le donne, pienamente inserite nel mondo del lavoro, sarebbero ormai orientate non semplicemente alla “produzione” di figli ma anche alla produzione di figli con determinate caratteristiche a loro gradite (ad esempio figli sani), da cui deriva la necessità di controllare tale produzione. Tale nuova concezione non è monopolio delle donne; anche gli uomini, potendo ricorrere alla fecondazione artificiale, possono non solo acquisire il gamete partner ma anche decidere a quale gestante far produrre la propria prole. In sostanza, la dimensione positiva della procreazione consisterebbe non solo nella “libertà di” – ma anche nel “diritto a” – procreare secondo proprie decisioni¹².

¹¹ Robertson, *Procreative liberty and the control of conception, pregnancy, and childbirth*, p. 1.

¹² Il passaggio dalla “libertà di” al “diritto a” è spesso senza soluzione di continuità e viene alla ribalta nel momento in cui si profila la possibilità di un intervento legislativo sulla materia, intervento percepito come di per sé lesivo del diritto stesso. Ovviamente, tutti questi passaggi sono presupposti, senza che si provi ad individuare la ragione; si dà invece per scontato che l'intervento legislativo di regolazione sia l'antitesi del diritto, il che riduce l'ordinamento a fattore di mera compressione della libertà che induce ad una lotta per l'emancipazione dalla norma. Il che è più che logico, date le premesse. Si legge, ad esempio, nel testo citato alla nota precedente, p. 2: «*The growing ability of scientists to manipulate conception and pregnancy will give women and men greater control over their reproductive lives*». Senonché questo avrebbe portato (l'Autore scriveva nel 1983) anche a problemi morali e politici e si sarebbe assistito a richieste di regolamentare questi processi limitandone

Occorre ora fare un secondo passaggio, non meno rilevante di questo primo. Esso consiste nell'operare alcune separazioni nell'ambito del processo procreativo come conseguenza delle acquisite capacità della scienza di manipolare il concepimento, la gravidanza, il parto e, infine, l'educazione della prole. Viste separatamente, esse divengono fasi distinte che possono a loro volta avere soggetti agenti diversi, che intervengono o che si autoescludono, a loro piacimento, rispetto a ciascuna di esse. Chi fosse, ad esempio, impossibilitato a procreare perché sterile potrebbe rinunciare alla generazione di tipo tradizionale per poi superare il proprio limite tramite la fecondazione artificiale; altri, non volendo impegnarsi nell'educazione dei figli, potrebbero essere portati a soddisfare il proprio desiderio di procreazione senza che questo comporti il dovere di allevare i figli così generati; in sostanza – per usare le parole del nostro autore «*although these three components [generare, gestire e partorire, allevare] combine to create a powerful experience, however each of them has personal value and meaning independent from the other*»¹³. E, pertanto, anche un donatore di gameti può trarre, sul piano soggettivo, un significato per la propria esperienza umana dal mero fatto di generare, senza poi alcun impegno a gestire la gravidanza e ad allevare il prodotto della generazione. Come argomentazione a sostegno di questa tesi si invoca – come accade anche in Italia – la presenza dell'istituto dell'adozione in cui si assiste ad un'analogia distinzione tra chi genera e chi alleva, senza che questo fatto generi scompenso sociale.

Si legge ancora, infatti: «*Each aspect of reproduction can thus be a separate source of fulfillment and significance closely related to that provided by the other aspects*»¹⁴.

Entrambi questi elementi – il nuovo ruolo della donna nella società e la possibilità di separare le diverse funzioni relative alla procreazione – sono stati dunque considerati la via di accesso al libero mercato rispetto alla procreazione stessa, con argomenti a volte semplicistici e comunque incapaci di cogliere tutta la delicatezza, la problematicità e la natura stessa del processo procreativo, il quale diventa quasi un puzzle ricombinabile a piacimento dall'utente, senza un disegno che ne determini le reciproche relazioni. Si pensi, ad esempio, alle intime connessioni che si creano nel corpo femminile tra il feto e la madre, le percezioni, i sentimenti, i vincoli che iniziano a formarsi e che si compiono poi con quel complesso processo

l'uso o l'accesso. Occorre studiare dunque il problema sotto forma dell'estensione del diritto a procreare in senso positivo (si è già passati dalla libertà positiva di procreare al diritto "positivo" a procreare – *a positive right to procreate*) perché occorre che vi sia coerenza tra le nuove tecniche riproduttive e la tradizione umanistica della nostra cultura. Sembra un passaggio neutro ma la concezione sottostante è già una presa di posizione contro i tentativi di limitare l'azione umana, se la scienza lo consente. A riguardo si veda O. C. Snead, *Science, Public Bioethics, and the Problem of Integration*, in "UC Davis Law Review", vol. 43, n. 5, 2010.

¹³ Robertson, *Procreative liberty and the control of conception, pregnancy, and childbirth*, p. 406.

¹⁴ *Ivi*, p. 3.

di conoscenza che è il partorire, il dare la vita, il dare il figlio alla luce. O al legame spesso non consapevole tra i figli e i genitori, in cui gioca certamente la sicurezza che deriva dal sapersi da questi originati, sicurezza che sta spesso alla base della soluzione degli inevitabili conflitti che la relazione tra genitori e figli porta con sé.

Tutto questo non ha spazio, non ha valore né viene dunque considerato nel radicalismo liberale che vuole affidare al libero mercato la procreazione in nome di un nuovo diritto di libertà, inteso come libertà di scelta tra le mille opportunità e combinazioni rese possibili dalla scienza e dalla tecnologia. Di conseguenza, tutto diviene possibile, anche affermare che, nella vita di famiglia, così come si è liberi di scegliere il marito così è necessario essere lasciati liberi dalla legge umana e dalla legge divina di scegliere il figlio; e come nella vita di coppia ci si plasma, ci si adatta all'altro, così anche il figlio può essere plasmato secondo i desideri di chi lo genera, senza che si crei alcun timore nell'interferire con il patrimonio identitario, affettivo e cromosomico dell'altro.

4 | PARCELLIZZAZIONE DEI PROCESSI PROCREATIVI E PERDITA DI SIGNIFICATO DEL MATRIMONIO TRADIZIONALE

La scomposizione del processo procreativo nelle sue diverse fasi segna, in un certo senso, il trionfo dell'individualismo libertario e delle logiche del mercato, ma smaschera ad un tempo i limiti della concezione paternalistica dei diritti, spesso compressi dal potere pubblico solo in nome di una morale comune. Se si considera, ad esempio, tutto il diritto di famiglia proprio della concezione pre-costituzionale, si può agevolmente notare come esso non fosse rivolto al pieno sviluppo della persona umana – come reciterà la nostra Costituzione all'art. 2 e poi nel Titolo II, Parte prima della stessa – ma semplicemente a mantenere principi morali funzionali alla conservazione del patrimonio o, peggio ancora, a ideologie totalitarie. Un buon esempio di innovazione, in questo settore, è stata la svolta determinata dal personalismo costituzionale, con articoli che mirano da un lato a garantire a tutti i componenti della famiglia (esemplarmente moglie e marito) la stessa eguaglianza nei diritti e, ad un tempo, non lasciano in ombra la dimensione doveristica propria dei legami famigliari, che viene estesa al di fuori della famiglia legittima, ricomprendendo in un solo contesto e, di nuovo, sul piano dell'eguaglianza, anche i figli nati fuori dal matrimonio. Una visione integrale, come si vede, le cui potenzialità resteranno per lo più inesplorate di fronte al dilagare della visione libertaria, come si è visto ampiamente per quanto riguarda la procreazione.

Per questo motivo può essere utile, dopo aver riflettuto sui processi procreativi, proseguire nel discorso coinvolgendo quanto sta all'origine della procreazione secondo la visione tradizionale, vale a dire il matrimonio e la famiglia; per far questo un punto di partenza può essere rinvenuto in un lavoro di alcuni giuristi americani dal titolo, icastico, *Che cosa è il matrimonio?*¹⁵.

Tale libro ha riproposto all'attenzione degli studiosi il tema del matrimonio e della famiglia secondo un punto di vista originale. Cogliendo l'occasione del dibattito in corso negli Stati Uniti relativamente al problema del matrimonio omosessuale, poi risolto dalla nota sentenza *Obergefell v. Hodgen* della Corte Suprema a favore della legittimità costituzionale dello stesso, ma già ampiamente discusso nel caso *Windsor* e in tutti quei casi che avevano posto l'attenzione al tema nell'ambito dell'ordinamento californiano, i nostri autori si propongono di compiere una riflessione sulla natura del matrimonio. Va detto, da subito, che essi non intendono muoversi nell'ambito della discussione relativa all'estensione dell'istituto alle coppie omosessuali, ma vogliono invece soffermarsi proprio sulla natura del matrimonio stesso, spostando dunque l'attenzione dall'uno all'altro tema e sostenendo che sia etero sia omosex concepiscono il matrimonio in modo sostanzialmente analogo, ma assai diverso dalla concezione tradizionale/coniugale, la quale viene rimpiazzata da quella che essi stessi definiscono come una concezione *revisionista*. Si potrebbe dire che essi mirano, in estrema sintesi, a mettere in rilievo la profonda differenza che sussisterebbe tra il matrimonio *degli antichi* e quello *dei moderni*, ben oltre la discussione in atto relativa al matrimonio omosessuale.

L'impostazione del libro è, pertanto, interessante e nuova; contrariamente a quanti contrappongono la famiglia naturale fondata sul matrimonio alle cosiddette "nuove famiglie" cui dare o non dare un riconoscimento giuridico identico o solo analogo, ma sempre di natura pubblicistica, lo scritto si dedica ad identificare la natura e le differenze dei due tipi di unioni, prima sul piano della concezione e poi sul piano giuridico.

5 | LA CONCEZIONE DEL MATRIMONIO DEGLI ANTICHI E DEI MODERNI

Volendo mettere a fuoco, sulla scia di quanto hanno fatto Girgis, George e Anderson le caratteristiche dei due diversi modelli, nel testo palesemente – e ta-

¹⁵ R. P. George, S. Girgis, R. T. Anderson, *What is Marriage? Man and Woman. A Defence*, Encounter Books, New York 2012.

lora anche un po' forzatamente – messe in netta contrapposizione, è interessante notare come la concezione coniugale considera il matrimonio come primariamente una promessa di fedeltà conseguente ad una atto di volontà, che viene poi suggellata dall'atto sessuale al quale segue, in maniera non programmata, la generazione della prole e la sua crescita. Quest'ultima è resa possibile – o quantomeno facilitata – dalla presenza delle due figure parentali, unite nella loro diversità strutturale, ciascuna con le sue caratteristiche intrinseche che, entrate nella sfera del luogo familiare come luogo di condivisione di vita, testimoniano come sia possibile essere intrinsecamente diversi eppure capaci di dar vita ad un soggetto unitario sociale nuovo, la famiglia. *Matrimonio* come patto tra i due, patto di eternità e di reciproco amore, univoco e fedele, e *famiglia* come luogo di accoglienza dei figli, ma anche dei due coniugi stessi. Dopo essersi solennemente scambiati le promesse matrimoniali, gli sposi costruiscono intorno al talamo nuziale la casa (l'indirizzo della casa comune di cui al codice civile) e si riconoscono uniti tra loro e insieme ai figli nella formazione sociale che porta lo stesso nome (il nome di famiglia, che sappiamo tuttavia essere messo in crisi da più parti oggi, nel nostro ordinamento).

Si tratta, come si può agevolmente comprendere, di una concezione omnicomprensiva, totalizzante: ogni aspetto dell'esistenza viene infatti ricompreso nell'esperienza matrimoniale e coniugale visto che dal sentimento di amore che sorge tra due persone e le lega affettivamente si dipanano una serie di atti e di attività concreti volti a costruire e costituire il contesto familiare come contesto determinato da un compito di natura personale (che riguarda cioè le persone coinvolte nella relazione), ma anche di natura sociale (si creano legami di parentela, si può conservare nel tempo il patrimonio familiare arricchendolo, si affermano e conservano valori, tradizioni, specificità di approcci che vanno poi a confluire nella società tutta).

Non manca chi non veda come questa visione sia quanto mai lontana dalla situazione attuale, che ha invece messo in primo (ed unico...) piano i sentimenti e le passioni, pur conoscendone la fallacia; non a caso, a crollare sul piano giuridico è stata in primo luogo l'indissolubilità matrimoniale, ovviamente non conciliabile con una visione liquida delle relazioni e con l'ormai diffusa consapevolezza della problematicità di affermare relazioni definitive in contesti familiari divenuti di difficile gestione o persino luoghi di violenza. E, ancora, non manca chi non veda quanto improponibile sia la visione tradizionale stessa se slegata dalla sua origine culturale e religiosa che ne faceva da collante e le attribuiva significato salvifico se non su questa terra almeno in quella eternità a cui l'uomo si concepiva destinato.

Che senso ha pertanto ritornare a tali concezioni? Può servire una simile riflessione a riaprire il dibattito e a ribadire, con parole nuove, concetti ancora utili alla società plurale e secolarizzata?

La risposta non è scontata. Si può infatti agevolmente ritenere che non valga la pena riproporre concezioni ritenute superate, e che basti regolamentare gli aspetti concreti delle diverse forme odierne di matrimonio e di famiglia. E tuttavia, se si guarda la situazione generale in cui versano matrimonio, famiglia e procreazione/educazione, è evidente che lo sgretolamento delle leggi non è dovuto solo ad una sorta di malevolenza del legislatore, ma a cause più profonde, che poggiano nel profondo della cultura delle persone e dei popoli e che sarebbe miope non voler analizzare adeguatamente.

Uno di questi fattori è certamente un'estensione abnorme del valore dell'eguaglianza a scapito del riconoscimento fertile delle differenze. Lo si è visto per quanto riguarda la procreazione, forse il fatto naturale in cui la differenza tra il maschile e il femminile è più macroscopica; lo si può registrare anche in materia di matrimonio. Se, infatti, ci si interroga, ad esempio, su quale sia l'interesse dello Stato a regolamentare il matrimonio (a differenza di altre relazioni sociali, quali l'amicizia, che restano estranee a interventi normativi), quello che spesso si sente dire o si legge nelle sentenze è che l'estensione del matrimonio alle coppie omosessuali deriva da un volontà del potere pubblico di non discriminare tra diversi tipi di relazioni amorose, tutte volte a soddisfare il bisogno di felicità che alberga nel cuore di tutti gli uomini e che massimamente si realizza quando la dimensione affettiva della persona trova un compimento in un altro da sé. In altre parole, visto che il matrimonio è orientato alla realizzazione affettiva, non può essere riservato ad un solo tipo di relazioni sessuali. In questo senso qualcosa sta accadendo, al fine di dare realizzazione ad un diritto, il diritto al matrimonio, che lo Stato è chiamato a garantire come lo è nei confronti di tutti gli altri diritti di libertà, non frapponendo con proprie leggi limiti al suo esercizio. L'assonanza con la questione prima esaminata della procreazione è pertinente. Lo Stato, dunque, avrebbe interesse a includere anche le coppie omosessuali nel matrimonio per non incorrere nell'ingiustizia di compiere una discriminazione sulla base del sesso nell'attribuzione di un diritto.

Di segno opposto a questo è il bene che lo Stato tutelerebbe garantendo il monopolio del matrimonio alle coppie eterosessuali, cui si connette pertanto una concezione coniugale del matrimonio stesso; infatti, se si pensa al matrimonio (tradizionale/coniugale) come ad una relazione "onnicomprensiva" (questa la tesi di George), essa comporta che l'unione, fisica e mentale, degli sposi iniziata attraverso il consenso e sigillata attraverso l'atto sessuale, realizzi quell'apertura alla

vita tramite la quale si apre la possibilità della generazione; a sua volta, la generazione richiede la condivisione della vita domestica che, come tale, si realizza nella famiglia. Matrimonio, famiglia e generazione realizzerebbero dunque quel collegamento che giustifica la regolamentazione pubblica in nome dell'interesse pubblico al proseguimento ordinato della specie e alla stabilità generale delle relazioni sociali, le quali trovano nella famiglia il loro fulcro e il loro archetipo. È, infatti, nel matrimonio tradizionale (“coniugale”) che si realizza il massimo della stabilità; si legge infatti nel testo che qui si commenta:

«Unendo gli sposi secondo modalità che comprendono tutti gli aspetti dell'esistenza, il matrimonio richiede oggettivamente anche un impegno totale (totalizzante) ovvero permanente ed esclusivo; l'unione “omnicomprensiva” – che possiede certamente un grande valore in sé – ha un così forte legame, un legame intrinseco con il benessere dei figli, che ne fa *un bene pubblico* che lo Stato dovrebbe riconoscere e supportare»¹⁶.

Appare evidente, in queste riflessioni, che vi è una centralità nel matrimonio tradizionale della questione procreativa (si veda anche la Sentenza 138/2010), ma che essa è altrettanto rilevante per lo Stato quanto la natura del vincolo in questione che, essendo totalizzante, coniuga perfettamente la stabilità familiare al vincolo affettivo tra i coniugi impegnati nella realizzazione di un bene sociale quale è la famiglia nel suo complesso, a cui essi si dedicano totalmente e non solo in funzione dei figli. In questo senso la tesi qui propugnata è interessante: noi sappiamo bene, infatti, che la procreazione naturale è stata messa in crisi dalle nuove tecnologie riproduttive; non è più solo il matrimonio eterosessuale ad avere il monopolio della generazione. Benché la generazione richieda sempre la fusione del maschile e del femminile, le nuove tecnologie riproduttive permettono di realizzare tale fusione senza che vi sia il legame esclusivo tra i possessori dei gameti e i soggetti che generano; altrimenti detto, oggi i gameti non sono necessariamente di provenienza genitoriale e si può divenire genitori senza che sussista il legame inscindibile tradizionale tra gamete, genitore e figlio.

È sufficiente questo a riprodurre in altri tipi di coppie quella dimensione tradizionale (coniugale) che è propria del matrimonio tradizionale? Vi sono ragioni che suggeriscono di mantenere alla dimensione tradizionale la qualifica specifica di matrimonio?

¹⁶ Questa stessa concezione si ritrova puntualmente enunciata in J. Finnis, *Law, Morality, and Sexual Orientation*, in “Notre Dame Law Review”, 69, 1994, pp. 1049, 1066; Id., *Marriage: A Basic and Exigent Good*, in “The Monist”, 91, giugno/ottobre 2008, pp. 388-406.

6 | UN CAMBIO DI PARADIGMA SOCIALMENTE INDISCUSSO

È evidente che alla domanda posta tutto concorre a dare una risposta negativa: se stabile, orientato alla vita e organizzato secondo forme di vita familiare, qualsiasi tipo di relazione affettiva può essere – laicamente – considerato un matrimonio. Ma a essere in gioco non è solo la questione legata alla generazione; occorre anche e soprattutto tenere presente che le relazioni in sé sono cambiate ed è su questo che occorre portare l'attenzione; in questo senso le tesi dei nostri autori, che certamente hanno un orientamento di tipo tradizionale non sempre adeguato alla odierna cultura, hanno invece il pregio di portare l'attenzione alla relazione in sé, alla sua natura, ai suoi scopi e alle sue caratteristiche. In altre parole, il matrimonio tradizionale/coniugale non è più compreso nel suo valore e può quindi essere considerato come ampliabile – pur con diverse forme – alle relazioni omosessuali a motivo del crollo del tipo di relazione che lo ha per secoli supportato. Chi concepisce oggi un patto di fedeltà eterno ed esclusivo tra due persone che si dedicano totalmente l'una all'altra “finché morte non le separi”? Benché da alcuni desiderabile e per certe concezioni – perlopiù di natura religiosa – vincolante, tale visione delle relazioni umane pare uscita dall'orizzonte dell'esperienza e non pare interessante riprenderla in considerazione come possibile e anche augurabile. La natura pervasivamente liquida delle relazioni nella nostra società rende infatti difficile comprendere un tipo di matrimonio fondato sulla stabilità indiscussa nella sua natura ultima e sulla esclusività della relazione sessuale.

Essendo divenuto incomprensibile, l'ordinamento – sulla scorta dell'evoluzione sociale – vi si è progressivamente dissociato: divorzio sempre più breve e progressiva irrilevanza dell'obbligo di fedeltà (fino alla sua definitiva scomparsa nelle nuove leggi che regolamentano le unioni civili) ne sono il segno più evidente. L'archetipo persiste giuridicamente (si pensi ai continui richiami al matrimonio contenuti nelle leggi più recenti), ma l'oggetto che esso entra a regolamentare (la relazione matrimoniale di tipo tradizionale/coniugale) ha cambiato natura divenendo uno strumento di realizzazione affettiva che ha senso finché questa soddisfazione permane; e l'estensione degli affetti alle scelte generative non è la conseguenza naturale dell'affetto stesso, ma una forma di completamento dell'affetto posta in essere solo se desiderata e desiderata secondo certe caratteristiche che devono diventare quelle del figlio che si è cercato.

7 | COSA SI PERDE ESCLUDENDO LA CONCEZIONE TRADIZIONALE/CONIUGALE DEL MATRIMONIO DALLO SPAZIO PUBBLICO?

Prima di concludere queste note, si può ritornare al testo che ha guidato fin qui la presente riflessione, per porre l'attenzione – come esso fa sia nell'introduzione sia nello sviluppo dei capitoli – alle conseguenze positive che, secondo gli autori, deriverebbero dalla concezione tradizionale e che, forse, possono essere ancora riconosciute importanti almeno da una parte della società plurale in cui siamo immersi, ma che in fondo può e deve riguardare l'intera compagine sociale, almeno come elemento di cui tener conto, da cui non prescindere, per un utile discorso pubblico.

In primis, va ricordato che la concezione tradizionale del matrimonio lo concepisce come una unione fisica, sentimentale ma anche “spirituale”, elemento ultimo il cui significato andrebbe anch'esso rivisitato, alla luce di una concezione non solo della coppia ma soprattutto e prima di ogni altra cosa della persona; per quanto usurata possa sembrare la parola, che giunge ai nostri orecchi come proveniente da epoche remote, essa conserva in sé – si può dire – un fascino ultimo, capace di risvegliare il senso di un “oltre” che è lo stesso che distingue la persona dal mero sostrato fisico ed emotivo che ne è parte integrante ma non esaustiva.

Il matrimonio tradizionale, oltre che spirituale (o forse proprio perché tale), tende ad essere “effusivo”, a uscire da se stesso per generare quell'ente altro dai due generatori che è la famiglia, famiglia che giustamente non viene definita dall'ordinamento, essendo “naturale”, cioè riconosciuta come non fondata dalle norme che la regolano anche da chi si riconosce in una visione non immediatamente religiosa della vita (citando Girgis e altri si può dire che «*marriage is a “natural” bond that society or religion can only “solemnize”*»). Il che sta anche a suggerire che il matrimonio sarebbe per sua natura immediatamente fecondo, traducendosi da subito in quello spazio familiare che è uno spazio creato dalla unione dei due sposi ma “aperto alla vita”, come recita anche il Catechismo della Chiesa Cattolica o, come si potrebbe parafrasare, capace di accoglienza non solo dei figli ma anche dei molti che intorno alla famiglia vivono ed agiscono. E, in questo senso, non si tratterebbe solo di un'apertura procreativa ma anche di un'apertura alla generazione di un nuovo pezzo di socialità.

8 | CONCLUSIONI

Vi sono certamente altri motivi su cui fondarsi per tenere viva una concezione alternativa del matrimonio. Se è vero che ridefinire il matrimonio in termini di mera unione sentimentale potrebbe portare alla scomparsa della concezione originaria, creando una sorta di pensiero unico sul matrimonio stesso, è anche vero che tale pensiero rende difficile vivere la relazione di coppia. In altre parole, se scompare sul piano culturale l'idea che il matrimonio sia più di una relazione affettiva dominata dal sentimento, una volta che questo fosse esaurito, come riprendere e rivivere il senso della relazione iniziata? Come l'esperienza insegna, passare da una relazione meramente sentimentale ad una che trova motivazioni in altre caratteristiche della persona (un affetto maturato nel tempo, la stima per capacità scoperte nel corso della convivenza, il senso di gratitudine per il bene ricevuto, un ampliamento degli interessi dovuto al rapporto con il partner, la presenza di figli, ecc.) non è impossibile e non va affatto escluso a favore del libero mercato degli affetti (del tutto analogo al libero mercato della generazione). Se sopravvive, come esperienza socialmente rilevante, una concezione omnicomprensiva del matrimonio stesso, può diventare possibile per una relazione superare momenti di aridità che si presentassero ma che, a volte, scompaiono così come si sono presentati. In altre parole, se sussiste – accanto al modello dominante – un modello alternativo, pur recessivo, una relazione nata come esito delle emozioni può trasformarsi in qualcosa che va oltre le emozioni stesse e che tende a durare nel tempo, facendo scoprire alla coppia altre dimensioni del proprio essere insieme. In un certo senso, dunque, è bene che tale concezione resti presente, affinché essa possa essere un fattore che favorisca – se accettato – un passaggio di stato dall'una all'altra concezione. E sarebbe certo interessante chiarire, anche sul piano culturale, a che modello di matrimonio ci si riferisce quando lo si contrae: posto infatti che il matrimonio sia un atto della volontà libera, a che aderisce la volontà una volta che essa dice «sì» alla scelta matrimoniale? Una pluralità chiara di concezioni sarebbe certamente un aiuto a vivere con maggiore consapevolezza le scelte che si prospettano a chi si accinge a formare una famiglia; di qui anche la possibilità di ripensare, in termini olistici, la questione della procreazione contro la tecnicizzazione parcellizzante che domina nelle nostre società occidentali, prevalentemente orientate al consumo.

Per concludere, possono le concezioni tradizionali e le concezioni libertarie continuare a convivere? La risposta a questa domanda è certamente positiva e fa da contraltare a certe visioni tradizionaliste, orientate al passato, le quali sostengono che le nuove concezioni revisioniste tenderebbero a sostituire la visione tradizionale. In questo modo, però, si tende a sottolineare un elemento di timore

e un atteggiamento di tipo difensivo, mentre affermare liberamente che la convivenza è possibile e che potrebbe essere anche conveniente comporta partire da una posizione di forza, che non deve negare l'altra per sopravvivere e continuare ad essere un elemento delle nostre comunità. La visione tradizionale del matrimonio, della famiglia e della filiazione vive di vita propria e non è condizionata dal riconoscimento sociale o, men che meno, da quello giuridico. Essa ha proprie radici, riconducibili a quel fondamento personalista che è proprio della nostra Costituzione e che può continuare ad essere identificabile in essa, senza che con questa si voglia negare cittadinanza ad altri che cercano, liberamente, proprie strade di compimento. La ricerca libera del proprio compimento è – come insegna la Costituzione Americana – il fondamento di tutte le libertà, che avvenga davanti a Dio (*in God we trust*)¹⁷ o che da esso prescindano.

¹⁷ Sul fondamento religioso della pur laica e liberale cultura americana v. L. P. Vanoni, *Modelli di laicità comparati: i simboli religiosi nello spazio pubblico*, in L. Violini, *Temi e problemi di diritto pubblico comparato*, Maggioli, Sant'Arcangelo di Romagna 2014, pp. 123 e ss.

LA DIGNITÀ DEL GENERARE AI TEMPI DELLA FECONDAZIONE ASSISTITA

DONATELLA PAGLIACCI

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

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

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

1 | POTENZA E IMPOTENZA DEL DESIDERIO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴. *Ivi*, p. 126.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 | TRA POSSEDERE E DONARE

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

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

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

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

¹⁰. *Ivi*, p. 81.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴ *Ivi*, p. 218.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3 | SUL MATERNO E SUL PATERNO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4 | CONCLUSIONI

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

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

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

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

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

FABRIZIO TUROLDO

1 | BREVE PREMESSA STORICA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 | LA PERDITA DI SIGNIFICATO DELLA SESSUALITÀ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸ *Ivi*, p. 434.

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

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

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

⁹ *Ivi*, p. 437.

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

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

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

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

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

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

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

3 | LA PERDITA DI SIGNIFICATO DELLA PROCREAZIONE

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

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

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

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

¹³ *Ivi*.

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

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

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

4 | LA FECONDAZIONE ETEROLOGA

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

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

¹⁵ Lacroix, *Naissance*, p. 21.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷ Lacroix, *Naissance*, p. 22.

L'ETEROLOGA COME ESPRESSIONE SINTOMATICA DI UN DISAGIO ANTROPOLOGICO PER UNA RIFLESSIONE TEOLOGICA

MAURIZIO CHIODI

La procreazione medicalmente assistita (PMA) eterologa rappresenta un caso esemplare per la riflessione etica ed antropologica, anche per la teologia, perché essa mostra con chiarezza i nodi teorici implicati in una “tecnica” che incide in modo significativo sull’esperienza umana. La nostra riflessione si articolerà in quattro passaggi: il primo si propone di enucleare le linee sintetiche di un’antropologia biblica con riferimento particolare al rapporto tra uomo e natura e al senso della generazione; il secondo si concentra sul significato della tecnica e il suo costitutivo nesso all’agire; il terzo mette in rilievo l’incidenza della PMA eterologa in rapporto all’esperienza antropologico-morale dei soggetti in gioco, facendo attenzione alla qualità etica della relazione paterna, materna e filiale. Il quarto momento intende mostrare problematicità e difetti della PMA eterologa, riprendendo la prospettiva biblica.

1 | SPONSALITÀ E GENERAZIONE NELLA PROSPETTIVA DI GENESI 1,26-2,4A

In un discorso teologico, le questioni etiche legate alla PMA eterologa chiedono di essere comprese all’interno di un quadro antropologico che, rispetto alla Rivelazione biblica, trova compimento nell’evento di Gesù. Si tratta ovviamente di una questione molto ampia, che non è possibile sviluppare qui in modo esaustivo e che in estrema sintesi scegliamo di limitare alla ripresa del testo biblico di *Gen 1,26-2,4a*.

La Scrittura presenta due racconti di creazione dell’uomo e della donna (*Gen 1-2*). Il primo (*Gen 1,26-4a*) pone la creazione dell’umanità (*’adam*), maschio e femmina (*Gen 1,26-27*), al culmine dell’opera creatrice di Dio, dichiarandola

«molto buona» (*Gen* 1,31). In questo testo vengono elaborate le linee di un'antropologia che possiamo sintetizzare in quattro fondamentali caratteristiche¹: all'umanità è assegnato il potere sugli esseri viventi (*Gen* 1,26-28), il potere di dare la vita nell'incontro tra uomo e donna (*Gen* 1,27-28), il potere di portare non violenza ma pace e dolcezza (*Gen* 1,28-30), il riposo dal lavoro, che è come la "firma" posta da Dio a compimento dell'opera creatrice (*Gen* 2,1-4a). Quest'ultimo tratto, in modo particolare, suggerisce che l'uomo conserva la sua qualità di «immagine di Dio» (*Gen* 1,27) solo quando evita l'idolatria delle sue opere, affidandosi al suo Creatore (*Es* 20,8-11). Il potere della libertà umana è costitutivamente responsabile: è risposta ad un dono, che le è anticipato nella forma di una promessa da riconoscere e attivamente custodire.

All'interno di tale schema antropologico, ci soffermiamo sul primo e il secondo aspetto. *Gen* 1,26-28 («riempite la terra e soggiogatela»), un testo che è stato a volte accusato di assegnare all'uomo un potere dispotico e arrogante sulla natura (*jus utendi et abutendi*), ha ben altro significato: il "soggiogare" la terra (*Gen* 1,28), che nell'ebraico *kābās* significa "prendere possesso", indica che a ciascun popolo è assegnato un territorio, come luogo da abitare, e il "dominare" (*rādā*) esprime la funzione pastorale di guida e di accompagnamento nei confronti di tutti gli animali². Sul mondo e gli esseri viventi l'uomo ha un potere non illimitato e dispotico, ma di "amministratore" responsabile.

L'altro tratto fondamentale è il potere di generare, «a partire dall'incontro a faccia a faccia dell'uomo e della donna»³. Questo potere, prima ancora che un compito, è una benedizione (*Gen* 1,28: «Dio li benedisse...») affidata alla coppia umana, come un appello alla sua responsabilità. La benedizione di Dio dischiude una promessa che chiede di essere riconosciuta, perché diventi reale. Essa è un dono che autorizza la risposta fiduciosa dell'uomo.

Le parole creatrici di Dio aprono lo spazio e il tempo "drammatico" della libertà, chiamata ad attuarsi fidandosi del dono di Dio. Come sappiamo dal racconto di *Gen* 3 – con il progressivo ampliarsi del peccato fino al diluvio (*Gen* 6,9-8) – l'infedeltà dell'umanità non comporterà la perdita definitiva della promessa.

¹ Mi ispiro qui alle eccellenti pagine di P. Beauchamp, *All'inizio Dio parla*, ADP, Roma 1992, pp. 30-33 e 65-68.

² Questi significati sono stati magistralmente espressi nell'analisi di N. Lohfink, *Unsere grossen Wörter. Das Alte testament zu Themen dieser Jahre* (1977, 1985²); tr. it.: *Le nostre grandi parole*, Paideia, Brescia 1986, pp. 183 e ss.

³ Beauchamp, *All'inizio Dio parla*, p. 66, che rimanda al "faccia a faccia" di *Gen* 2,18. C'è da notare che *Gen* 1,27 parla di «maschio e femmina» (*zakar ou nekéva*), termini che si riferiscono anche agli animali, e solo il grido di *Gen* 2,23 parla di uomo e donna (*'iš e 'iššah*). Al di là della lettera, è però evidente che il secondo termine include il primo.

Nonostante l'ambiguità dell'esperienza, che in *Gen 3* è riferita espressamente alla relazione di coppia, alla generazione (*Gen 3,16*) e al lavoro (*Gen 3,17-19*), la promessa di Dio non viene cancellata, come è evidente nella benedizione rivolta a Noè e alla sua discendenza (*Gen 9*).

2 | LA TECNICA, L'AGIRE E LA "NATURA": LA PMA ETEROLOGA

La PMA eterologa evidenzia la necessità e l'urgenza di una riflessione etica sull'agire dell'uomo, in un mondo caratterizzato dall'enorme progresso della tecnica. Insieme a questa, vorrei segnalare due altri fattori che le si accompagnano e ne favoriscono la diffusione: il rapporto con il mercato e il contesto politico e giuridico neo-contrattualista, tipico di molti Paesi ad alta specializzazione tecnico-scientifica.

Per quanto riguarda il primo aspetto, dobbiamo notare come lo sviluppo del mercato abbia accompagnato fin dal suo esordio la rivoluzione industriale. La produzione di oggetti tecnologici richiede la loro circolazione, vendita e consumo e questo riguarda non solo la medicina tecnico-scientifica, ma ogni ambito della vita. C'è un nesso inscindibile e perfino "virtuoso" tra tecnologia e mercato: la tecnica nasce da uno scambio economico e lo richiede, in vista della circolazione dei beni prodotti. Sotto il profilo morale il rischio è che la logica del sistema economico eluda le grandi questioni che le sono sottese. Queste non sono estranee al dibattito civile, come si può notare nelle "grandi parole" o evidenze etiche che stanno a fondamento della democrazia. È su queste basi che interviene ogni forma di "regolazione politica" che si ispiri a criteri di giustizia. Per tali ragioni l'ambito economico chiede di essere governato a livello politico.

Nelle società occidentali, la crescita massiccia dei prodotti della tecnologia umana, anche nel campo della pratica medica, insieme al mercato, è legata alla diffusione del diritto liberale. A partire dalla seconda metà del '700, la società moderna in occidente ha assunto una caratteristica democratica ed egualitaria. L'allargamento delle libertà individuali ha provocato l'estensione progressiva dei diritti corrispondenti. L'evidente beneficio di una simile evoluzione epocale non è però privo di rischi. Quello maggiore è una sorta di scollamento tra etica e diritto, anche se quest'ultimo da quella aveva inizialmente ricevuto la sua linfa vitale. Al diritto viene così assegnato un profilo procedurale e una funzione "neutra" e convenzionale. Da qui si genera una divisione tra pubblico e privato. Ciò che viene eluso, in questo modo, sono i risvolti antropologici, etici e culturali, implicati an-

che nella politica e nel diritto⁴. Nella società liberale, a fronte dell'incomponibile pluralità delle visioni etiche, la tendenza prevalente del pensiero neo-contrattualista difende l'idea che il diritto debba arretrare, limitandosi a garantire la convivenza pacifica tra i cittadini e tutelando la libertà personale dei singoli, almeno nell'ambito delle scelte ritenute prive di riflessi immediati nella sfera pubblica. In tal modo, soprattutto nel campo medico, le pratiche o i prodotti tecnologici si trovano ad essere potenzialmente a disposizione di tutti, ovviamente con i limiti legati alle risorse del servizio sanitario nazionale o a quelle economiche personali. Il rischio è che nella biomedicina si allarghi a dismisura lo spazio del possibile, con la crescita incontrollata di pretese sproporzionate.

In questo orizzonte si colloca la riflessione etica e antropologica sulla PMA eterologa. Essa richiede anzitutto una riflessione sulla tecnica e il suo rapporto con l'agire dell'uomo. È stato il mondo greco il primo a elaborare in modo riflesso la differenza e il nesso tra fare e agire. Così, nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele ha proposto la famosa distinzione tra *téchnē* (arte) in quanto *poiēsis* (creazione) e *prāxis* (azione). L'una e l'altra sono attività 'creative', ma in modi diversi: la tecnica ha come fine un *ergon*, opera o prodotto, ed è quindi un'attività transitiva, mentre l'azione ha come fine (in-transitivo) il bene di colui che agisce⁵. Sullo sfondo della distinzione, tuttavia, Aristotele afferma che il fine della tecnica è "subordinato" al fine complessivo dell'agire umano, il bene supremo, la felicità (*eudaimonia*), che consiste nella pratica delle virtù, con la scelta saggia (*phrōnesis*). La tecnica – dalla medicina, all'architettura, all'economia, alla strategia militare – non è mai neutrale, pur avendo una sua autonomia e specificità, ma è, come diremmo oggi, una forma costitutiva dell'agire umano. In un'altra opera, la *Fisica*, Aristotele stesso riconduceva poi ogni arte ad un duplice fine, che è quello o di "portare a compimento" ciò che nella natura (*phýsis*) era rimasto incompiuto o di "imitare" la natura stessa⁶.

Dopo Aristotele, e con la mediazione decisiva dell'etica stoica, l'idea di natura è stata ripresa dalla tradizione teologico-morale cristiana, dai Padri della Chiesa

⁴ È la questione posta da Böckenförde, quando sosteneva che «lo Stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che esso di per sé non può garantire». Cfr. E. W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit* (1991); tr. it.: *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Roma-Bari, 2007, in particolare l'articolo dedicato a *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, pp. 33-54, qui p. 53. Più recentemente, sul tema è intervenuto anche J. Habermas, in un famoso dibattito con l'allora card. J. Ratzinger: J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (2005); tr. it.: *Ragione e fede in dialogo* (a cura di G. Bosetti), Marsilio, Venezia 2005, 2008¹⁰, pp. 41-63.

⁵ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 4, 1140 a 1-23. La traduzione è tratta da Aristotele, *Etica Nicomachea* (a cura di C. Mazzarelli), Rusconi, Milano 1995.

⁶ Cfr. Aristotele, *Fisica* (a cura di L. Ruggiu), II, 8, 199 a 15-17, Rusconi, Milano 1995.

fino alla formalizzazione concettuale che ne ha dato s. Tommaso. La “natura” diventa il criterio regolativo per giudicare la moralità dell’agire: *agere sequitur esse*. Tutta la teoria della legge naturale si fonda su uno schema antropologico che si riferisce all’uomo come creatura razionale che, “per natura”, tende al bene come al fine nel quale egli trova la sua felicità. In rapporto a tale bene viene formulata la legge naturale, conosciuta dalla “ragione” in modo innato (*synderesis*) in forza della sua stessa “natura”⁷. L’istanza di questa riflessione, da Aristotele a Tommaso, è che l’“agire” e il “fare” non possono determinarsi in modo totalmente creativo, ma devono fare riferimento ad un dato normativo universale, che è appunto costituito dalla “natura” umana. In altre parole si potrebbe dire che la libertà umana non è assoluta, ma responsabile. Infatti essa, in perfetta conformità all’idea biblica, è la risposta ad un dono che la precede, costituendola, e che le consegna una promessa di bene in vista del suo proprio compimento o felicità.

Il rischio cui si espone la teoria della legge naturale, nel suo rapporto all’agire e al fare, è di interpretare l’istanza della natura in modo da non poter evitare un’alternativa che, al di là dell’opposizione, suppone la medesima ambigua precomprensione: il naturalismo o l’intellettualismo. Questi, pur comportando esiti opposti, hanno origine dallo stesso difetto, che è l’assenza del riferimento al debito della coscienza nei confronti dell’“esperienza” storico-pratica. Infatti, nella prima prospettiva la “natura” viene a coincidere o con una legge biologica-organica o una legge fisico-cosmica e nella seconda, poiché si assume che la ragione conosca il “fine” dell’agire a prescindere dal sensibile, si afferma la presenza di criteri indiscutibili che si imporrebbero alla valutazione della razionalità, foss’anche, al limite, nel riconoscimento della logica procedurale come unica forma di razionalità possibile⁸.

Al di là dei difetti del naturalismo e dell’intellettualismo, l’opzione metodologica implicata in questo saggio intende recuperare l’istanza “etica” della persona, con la quale nel secolo XX molti filosofi e teologi hanno sostituito il criterio astratto della natura, aprendo una strada promettente al rinnovamento del dibattito morale. All’interno di tale prospettiva, tuttavia, occorre superare la pretesa intellettualistica (metafisica) di definire una volta per sempre, in modo sostanzialistico, universale e immutabile, che cosa sia “persona”, facendo poi derivare da ciò il criterio dell’agire. In tal modo si ricadrebbe nella prospettiva astorica della

7. Cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 94, a. 2.

8. Questa opzione per una ragione puramente procedurale è quella di un filosofo autore del primo manuale di bioetica: H. T. Engelhardt jr., *The Foundations of Bioethics* (1986, 1996); tr. it.: *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1991, 1999. Più recentemente: Id., *Viaggi in Italia. Saggi di bioetica* (a cura di R. Rini, M. Mori), Le Lettere, Firenze 2011.

“natura humana”. Occorre invece ripensare la nozione di persona a partire dalle evidenze dell’esperienza, non riducendo questa in senso empirico, “positivo” e fattuale, ma interpretandola nella sua forma originariamente antropologica e nel suo nesso alla coscienza morale.

A questo scopo risulta decisivo il guadagno di un metodo fenomenologico sul quale si innesti l’atto ermeneutico⁹. Tra fenomenologia ed ermeneutica si stabilisce così un circolo virtuoso: sull’*a priori* dell’esperienza (fenomenologica) si iscrive una decisione ermeneutica, che evita di cadere in un’interpretazione infinita, come se fosse il soggetto a creare ciò che viene interpretato, proprio perché esso implica la manifestazione di un’esperienza “data”. È a partire da questo che ci si può interrogare sul senso veritativo – universale e assoluto – inscritto nell’esperienza della vita buona, nella sua forma inscindibilmente personale e culturale.

3 | LA PMA ETEROLOGA: I SOGGETTI, LE RELAZIONI, CORPO E COSCIENZA

Per valutare il senso dei rapporti familiari che essa mette concretamente in atto è necessario percorrere la strada di una sorta di “fenomenologia” della PMA eterologa. L’interrogativo non è fuori luogo, perché questa tecnica si giustifica proprio come pratica intesa a istituire rapporti di paternità, maternità e filiazione. È a partire da questi che la PMA eterologa dovrà essere valutata, per chiarire il senso universale implicato nelle condizioni “eccezionali” che essa di fatto realizza. Il dubbio (ermeneutico) che avanziamo è che la tecnica moltiplichi e deformi, in misura inaccettabile, le figure e le relazioni implicate nei rapporti familiari.

Oltre ai tecnici (medici), la PMA eterologa coinvolge diversi soggetti, che meritano di essere considerati nella loro specificità. Anzitutto essa suppone uno o due “donatori” di gameti, estranei alla coppia “committente”. L’estraneità si rende clamorosa nel patto implicito a ogni “donazione”: colui che “dona” i gameti deve o meglio vuole rimanere nascosto. La condizione del suo atto è un occultamento: paradossalmente, chi “dona” vuole scomparire. Egli vuole sottrarsi al suo atto,

⁹ Mi riferisco alla proposta elaborata da Ricœur, secondo cui «da una parte, l’ermeneutica si costruisce sulla base della fenomenologia e in tal modo conserva ciò da cui prende le distanze: *la fenomenologia resta l’insuperabile presupposto dell’ermeneutica*. Dall’altra, la fenomenologia non può a sua volta costituirsi senza un *presupposto ermeneutico*». P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, in Id., *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique*. II (1986); tr. it.: *Fenomenologia ed ermeneutica: partendo da Husserl...*, in Id., *Dal testo all’azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 37-69, qui p. 38. Cfr. pure P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (1995); tr. it.: *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 19-98, in particolare pp. 69-74. Per un approfondimento di tale questione rinvio a M. Chioldi, *Fenomenologia, ermeneutica, teologia*, in “Logoi-ph. Journal of Philosophy”, 1.2, 2015, pp. 358-365, soprattutto pp. 358-359.

istituendo una relazione ma evitando al contempo la “responsabilità” che le compete. Dietro la motivazione di un “dono” a perdere – magari soggettivamente in buona fede e, per giunta, a favore di una coppia sterile – il “donatore” rifiuta ogni relazione.

Tutto questo può ancora essere chiamato una “donazione”¹⁰? Certo, è vero che anche chi dona organi o tessuti non sa chi riceverà il suo dono, ma in questo caso si tratta di un “anonimato” volto a evitare strumentalizzazioni e privilegi, al fine di garantire – rimanendo aperto a tutti – che il dono arrivi davvero a qualcuno che ne ha necessità. Nel caso di una donazione di gameti, invece, l’anonimato sottrae al donatore la possibilità di un rapporto reale con l’altro, nascondendosi dietro la finzione. Esso non è garanzia di gratuità, ma significa assenza e sottrazione di responsabilità. Sotto tale profilo perde di senso anche l’“eredità” genetica: chi la “dona” non vuole avere nulla a che spartire con chi la riceve. L’eredità viene ridotta a cosa puramente biologica. Il patrimonio genetico, in questo caso, non è il dono del padre (*patris munus*). È un corredo (“cromosomico”) preparato per altri, come meriterebbe soltanto un figlio.

Tutto ciò mette in crisi il significato del “dono”. Irriducibile ad un semplice oggetto, ogni dono è una cosa “simbolica” il cui senso si iscrive in una triangolazione: al di là del fatto puramente materiale, il “donato” istituisce una relazione tra la generosità di chi “offre” (donatore) e l’ospitalità riconoscente di chi “riceve” (donatario). L’uno e l’altro sono “necessari” perché accada il dono. Senza la relazione il simbolo decade a mero oggetto, cosa, merce di scambio. Anche in assenza di un vero e proprio mercato di gameti, la PMA eterologa cade in una relazione mercantile, che prevede “pezzi” da trasferire, interscambiabili e privi di referenza personale e simbolica. Per tale ragione la presunta analogia con l’adozione mi pare fuori luogo. Un conto è accogliere un figlio abbandonato, restituendogli la speranza di essere amato e accolto senza condizioni, un altro è creare appositamente un “figlio” che tale non sarà mai per il padre o la madre biologici, che stanno alla sua origine.

L’interpretazione fenomenologica della coppia “committente” pone questioni analoghe. In essa, la tecnica rende possibile il concepimento o l’atto fecondo (fecondazione) di un figlio che la coppia considera “proprio” mentre è stato “ordinato” e richiesto ad altri. La tecnica inventa e pretende di creare un genitore che non lo è. Di conseguenza, il figlio non è generato l’uno attraverso l’altra, come

¹⁰ Il tema simbolico del dono sta sullo sfondo di questa riflessione fenomenologico-ermeneutica. Pur senza poterlo sviluppare compiutamente sotto questo profilo generale, mi permetto di rimandare a M. Chiodi, *Amore, dono e giustizia. Teologia e filosofia sulla traccia del pensiero di P. Ricœur*, Glossa, Milano 2011, in particolare pp. 152-168.

frutto di un rapporto inscritto in un'alleanza sponsale. La separazione tra paternità e maternità indebolisce ambedue, riducendole ad esadimento di un desiderio individualistico di possesso. C'è qualcosa di inconfessabile in questa dissimetria. A quali condizioni i due "genitori" potranno ancora parlare di quello come "il nostro figlio", se non a patto di nascondere, a sé e al figlio stesso, la frattura della relazione? Sullo sfondo di questo imbarazzato occultamento, si staglia l'ombra nascosta del "genitore biologico".

Nella PMA eterologa l'esperienza di genitorialità viene aperta ad un'equivocità insuperabile che la espone ad una deriva di nomi: paternità e maternità, separate l'una dall'altra, non hanno alcun nesso reale tra loro. Il nominalismo della relazione si accompagna a un curioso paradosso: nel "donatore" di ovuli o di sperma il corpo è privato di significato personale, mentre nella coppia "committente" la volontà dei due si impone a prescindere dalle evidenze corporee o perché nessuno ha un legame "biologico" con quello che pure chiama suo figlio o perché solo uno dei due mantiene tale rapporto. L'esito della pratica – tanto più nel caso in cui venisse generalizzata – è il rovesciamento della relazione paterna e materna, nel loro originario (e bel) legame, così come di quella filiale. Da questo punto di vista c'è una grande differenza tra eterologa e omologa.

Giungiamo così all'identità del figlio. Come il nome del padre e della madre, anche quello di figlio indica una relazione. Per questo egli ha il "diritto" – in senso etico – di conoscere le proprie origini: esse sono momento costitutivo di sé. Il "diritto" del figlio qui corrisponde ad un dono. Dare la vita è infatti compiere una promessa, che rimanda nel figlio alla gratitudine – o alla rabbia laddove la promessa non sia mantenuta – del riconoscimento. Se ad un figlio fosse proibito di conoscere le proprie origini, un'inaccettabile e complice menzogna si anniderebbe all'inizio della sua storia. Se invece, come dovrebbe essere, a un figlio nato con l'eterologa fosse detta la verità sulle sue origini, egli farebbe davvero difficoltà a comprendere chi sono suo padre e sua madre, considerando che potrebbe avere a che fare con un padre e/o una madre biologico/a di cui nulla sa, un padre o una madre "adottanti" e una madre o un padre biologico e generante. In ogni caso, il corpo viene privato di qualsiasi senso personale e di conseguenza le relazioni vengono sviliate della loro valenza pratica e simbolica.

La PMA eterologa mette dunque in questione le relazioni che stanno alle origini della coscienza (personale), nella sua forma pratica, simbolica e relazionale. La coscienza infatti, intesa nella sua accezione morale (*Gewissen*) e non in quella generica di autocoscienza (*Bewusstsein*), si costituisce proprio attraverso l'esperienza del corpo di carne (*Leib*), irriducibile a mero organismo e a corpo-oggetto (*Körper*), ed insieme attraverso la relazione ad "altri". È quanto appare nell'esperienza

filiale: all'origine del sé, ci sono altri. Nella nascita il corpo proprio è ricevuto, in una relazione per la quale il sé si scopre debitore nei confronti di coloro che l'hanno generato.

La coscienza morale si costituisce in questo nesso originario tra alterità e identità, tra passività e attività: essa ha un carattere "pratico" che all'origine implica un "patico". È infatti nell'esperienza "patita" che essa riconosce il "darsi" di un appello che autorizza la sua decisione libera. Nella passività è inscritta una promessa di vita buona che interpella la coscienza ad appropriarsi di un bene che le è anticipato e che diventa suo solamente nell'atto del volere¹¹. Qui sta il difetto della "tecnica" eterologa: essa sconvolge la simbolicità delle relazioni che passano attraverso la carne, rafforzando una tendenza dualista che separa corpo e anima, atto e intenzione, pratico e patico, attivo e passivo, identità e alterità, necessità e libertà, indisponibilità e disponibilità. L'insidia è di estenuare il pratico, in nome di un tecnico ridotto a mera strumentalità. Per queste ragioni, mi pare pienamente giustificata l'affermazione che la PMA eterologa sia nell'attuale cultura più il sintomo di un disagio antropologico complessivo – una pretesa – che una questione da risolvere semplicemente con una normativa giuridica. La posta in gioco di questa tecnica presenta risvolti simbolici e culturali di grande rilievo.

4 | TRA ORIGINE E COMPIMENTO: IL COMPITO DELLA LIBERTÀ

Al termine di questa riflessione fenomenologico-ermeneutica nella quale abbiamo considerato la forma delle relazioni tra i diversi soggetti in gioco nella PMA eterologa e dunque la qualità dell'agire che si attua in essa, propongo di ritornare alla Rivelazione biblica, considerata nell'evento cristologico, che è il compimento della promessa inscritta nell'origine, di cui abbiamo delineato i tratti secondo l'antropologia di *Gen* 1,26-2,4a. Il compimento di tale promessa è affidato alla libertà dell'uomo. Qui si decide il profilo etico specifico della coscienza credente. In questa prospettiva vogliamo ora evidenziare e ribadire i nodi problematici e i difetti della PMA eterologa.

Nel Nuovo Testamento Gesù afferma di essere venuto non ad abolire la Legge e i Profeti, ma a portarle a «pieno compimento» (*Mt* 5,17). Nell'Antico Testamento stesso la Legge (*Torah*) non si riduceva al precetto, ma includeva la narrazione della storia salvifica. In tale quadro va interpretato anche il comandamento

¹¹ Per una più approfondita riflessione sul nesso tra identità e alterità che costituisce la "ipseità", rinvio a M. Chiodi, *Teologia morale fondamentale*, Queriniana, Brescia 2014, in specie pp. 437-464.

dell'amore al prossimo, nel quale Gesù stesso – insieme all'amore per Dio – sintetizza Legge e Profeti (*Mt* 22,40). Il comandamento si iscrive all'interno del tempo propizio da lui inaugurato, un *kairòs* determinato dalla venuta del Regno, che si attua nella sua storia fino al compimento della Pasqua.

Parlando del rapporto tra uomo e donna (*Mt* 19,1-9 e *Mc* 10,1-12), Gesù sottolinea – ma le sue parole non possono essere immediatamente identificate in una norma etica e canonica – come il matrimonio rappresenti la forma compiuta di ciò che Dio ha voluto fin dall'origine (*Mt* 19,8). Inaugurando un tempo nuovo nella storia, egli riporta all'origine e porta fino in fondo, compiendolo, quanto era iscritto nella volontà originaria e creatrice di Dio.

In modo sintetico, per concludere, vorrei sottolineare tre aspetti del richiamo all'origine, che trova compimento nelle parole e nella storia di Gesù: la relazione ai genitori, il nesso all'«unica carne» di *Gen* 2,24 e il rapporto figli/genitori come via paradigmatica alla promessa di Dio.

In primo luogo, la pratica dell'eterologa provoca una moltiplicazione confusiva di figure genitoriali. Essa sconvolge e minaccia il rapporto di un figlio alle sue origini. Certo, anche mescolando arbitrariamente le origini, non può essere cancellato il rapporto all'Origine e tuttavia la molteplicità indeterminata delle origini compromette nella figura dei genitori la valenza simbolica e ultimamente religiosa – nel senso di trascendente – che appartiene all'esperienza di ogni figlio. Basterebbe citare il testo del *Levitico*, che introduce le norme relative alla proibizione dell'incesto con la formula: «Siate santi, perché io, il Signore, vostro Dio, sono santo» (*Lv* 18; 19,2), nella quale si mostra l'indissociabile relazione tra il riconoscimento della differenza e del corpo proprio e dell'alterità trascendente di Dio.

In secondo luogo, la PMA eterologa infrange il legame dell'«unica carne» cui allude *Gen* 2,24 e che Gesù stesso riprende in *Mc* 10,8 e *Mt* 19,5. Il testo di *Gen* 2,18-24 propone in forma narrativa alcuni snodi decisivi per interpretare il senso della relazione coniugale: la solitudine (*Gen* 2,18) dell'*'adam* – riferita non solo all'uomo maschio ma a tutta l'umanità – trova un sorprendente compimento nel dono dell'altra; in questa circostanza il testo biblico racconta delle prime parole dell'*'adam* che, nell'incontro con la donna (*'iššah*), si rinomina come *'iš* (*Gen* 2,23). Il testo indica in modo forte che la relazione tra uomo e donna si pone come paradigma della relazione con l'alterità, non perché questa sia l'unica, ma perché ne è forma e figura irrinunciabile. Il versetto 24 rappresenta la sintesi e il culmine di questa dinamica storica: l'incontro tra uomo e donna tende a diventare un'«unica carne». È all'interno di questa relazione che nasce la risposta al dono della generazione. Forse, anzi, il riferimento all'«unica carne» potrebbe contenere un'implicita allusione alla carne del figlio, inteso come frutto trascendente

dell'alleanza sponsale. La differenza sessuale rimanda alla sponsalità e questa alla generazione¹².

In terzo luogo, il quarto comandamento («Onora tuo padre e tua madre...»: *Es* 20,12) sottolinea la qualità teologica inscritta nel rapporto con i propri genitori, attribuendo loro lo stesso verbo riferito a Dio («onorare», ebr. *kabbed*). Al rapporto parentale è associata la promessa di una vita buona e lunga: se il figlio renderà onore a chi lo ha generato, allora potrà partecipare alla promessa di Dio, godendo di una vita buona nella terra donata ai padri. È di questa promessa che Gesù proclama il compimento quando dice di essere «la via, la verità e la vita» (*Gv* 14,6) e quando parla di sé come «il pane della vita» (*Gv* 6,48).

Al compito del figlio, così com'è enunciato nel comandamento, corrisponde quello dei genitori. Nella misura in cui essi sapranno tener fede al loro impegno, questo diventerà possibile anche per il figlio. Ciò che qui è singolare, però, è che nemmeno il padre e la madre sono solo tali. Anch'essi sono sempre figli. Nella molteplicità delle proprie origini, ognuno riconosce di non coincidere con l'Origine e confessa che nel dono di essere generato si iscrive il suo rapporto all'Unico.

¹² Per un'articolazione di questa prospettiva, rimando a M. Chiodi, *Teologia morale e matrimonio*, in Associazione Teologica Italiana, *Sacramento del matrimonio e teologia. Un percorso interdisciplinare*, Glossa, Milano 2014, pp. 71-116 e Id., *Identità sessuale: questioni antropologiche e teologiche*, in "Archivio Teologico Torinese", XXII, 1, 2016, pp. 51-73.

DALLA PARTE DI CHI NON HA PAROLA UNA RIFLESSIONE SUL NASCERE TRA NATURA E ARTIFICIO

LUCA GRION | pp. 9-21

La pratica della fecondazione eterologa – sia che ad essa faccia ricorso una coppia eterosessuale, sia che vi faccia ricorso una coppia omosessuale – interroga in profondità le coscienze dei singoli e rende urgente una seria riflessione pubblica. La posta in gioco è altissima: ne va del senso umano del nascere, del rapporto tra desiderio e diritto, della differenza tra cose e persone. Soprattutto richiede la capacità di tenere assieme una pluralità di chiavi, necessarie ad indagare in modo adeguato un fenomeno complesso che richiede d'essere scandagliato tanto sotto il profilo etico-antropologico quanto sotto quelli psicologico, giuridico, sociale e financo teologico. Il saggio propone una mappatura introduttiva al tema, che consenta poi di ordinare i diversi approfondimenti tematici presenti in questo volume.

The practice of heterologous fertilization – either by a heterosexual couple, or by a homosexual couple – questions deeply the consciences of individuals and makes a serious public reflection urgent. The stakes are high: it is about the human way of being born, the relationship between desire and rights, about the difference between things and people. Especially, it is necessary to look at this from a variety of perspectives, necessary to investigate properly a complex phenomenon that requires exploring both from ethical and anthropological viewpoints, as well as from psychological, legal, social and even theological ones. The essay provides an introduction to this issue, allowing for the examination of the different thematic analyses offered in this book.

L'ORIGINE SOSPESA QUESTIONI ETICO-ANTROPOLOGICHE NELLA FECONDAZIONE ETEROLOGA

LUCIANO SESTA | pp. 23-37

Per evitare di essere trattato in modo moralistico o soltanto giuridico, il tema della fecondazione artificiale eterologa dovrebbe essere collocato nella prospettiva della coppia richiedente. Partendo dall'esperienza della sterilità di coppia e, soprattutto, interrogando il desiderio di un figlio, l'Autore intende evidenziare i nodi antropologici, psicologici ed etici della fecondazione

eterologa: dalla trasformazione tecnica del desiderio in bisogno, sino all'interferenza del "terzo incomodo", ossia il donatore, nell'intimità della coppia. Il problema è dunque analizzato sia dal punto di vista della coppia e del suo desiderio, sia dal punto di vista del figlio e della sua dignità, sempre sospesa fra il diritto di conoscere le proprie origini e il dovere di ignorarle imposto dalla regola dell'anonimato del donatore.

In order to avoid it being treated in a moralistic way, or only from a legal point of view, the issue of heterologous fertilization should be placed in the perspective of the applicant couple. Starting from the experience of the couple's infertility and, above all, exploring the desire for a child, the Author wants to highlight the anthropological, psychological and ethical nodes concerning heterologous fertilization: from the technical transformation of the desire into the need, up to the interference of "the odd man out", i.e. the donor, in the intimacy of the couple. The problem is then examined both from the point of view of the couple and of their desire, and from the point of view of the child and his/her dignity, which is always suspended between the right to know about his /her origins and the impossibility to know them which comes from the rules regarding donor anonymity.

LE RADICI ETICHE DELLA LEGITTIMAZIONE DELL'ETEROLOGA

MASSIMO REICHLIN | pp. 39-48

La Corte Costituzionale, nella sua sentenza sulla fecondazione eterologa, sembra basarsi sull'affermazione di un diritto fondamentale all'autodeterminazione delle coppie nella ricerca della procreazione. In questo saggio vengono discusse le implicazioni di tale diritto e la sua tensione con il prevalente diritto del minore alla tutela dei propri interessi, quale è affermato dall'ordinamento nel caso dell'adozione. La negazione di ogni valore normativo alle condizioni naturali della procreazione, implicita nella sostanziale equiparazione tra fecondazione omologa ed eterologa, è suscettibile di determinare un ulteriore allargamento delle condizioni di accesso, contro le intenzioni della stessa Corte.

The Constitutional Court, in its ruling on heterologous fertilization, appears to be basing its decision on the affirmation of a fundamental right to self-determination of the couples in their search for procreation. This essay discusses the implications of this right and its tension with the overriding right of the child to see his /her interests protected, as is stated by the Laws relating to adoption. The denial of any normative value to the natural conditions of procreation, which is implicit in the substantial equivalence between homologous and heterologous fertilization, is susceptible to determining a further widening of access conditions, which may actually be against the intentions of the Court itself.

IL DONO TRA DESIDERIO E RAGIONE

UNA RIFLESSIONE SUI PRINCIPALI NODI BIOETICI CONNESSI ALLA FECONDAZIONE ETEROLOGA

MARIO PICOZZI, FEDERICO NICOLI, VITTORIA VIGANÒ | pp. 49-60

Lo studio intende presentare le principali riflessioni bioetiche in merito alla fecondazione eterologa, rileggendole nella logica del "dono", in quanto esso non solo è comunemente utilizzato come argomento sia dai favorevoli sia dai contrari a tale pratica riproduttiva ma può rappresentare anche il fattore costitutivo della genitorialità. I nodi più rilevanti che qui vengono trattati, sono: il desiderio di una coppia (o in ultima analisi pure di un singolo) di poter diventare padre e madre; la necessaria presenza di un terzo estraneo alla coppia e, infine, la possibilità che la fecondazione eterologa e l'adozione possano configurarsi per la coppia come delle alternative percorribili. L'adozione, in particolare, è oggetto di specifica attenzione, in quanto luogo significativo attraverso il quale poter definire a pieno la nozione di genitorialità sociale.

The study intends to present the main bioethical reflections on heterologous fertilization, from the vantage point of the logic of "gift" as this is not only commonly used as an argument both by those who are in favour and those opposing such reproductive practices but can also represent the constituent factor of parenting. The most relevant nodes dealt with here are: the desire of a couple (or ultimately even of a single individual) to be able to become father or mother; the necessary presence of a third party unconnected to the couple and, finally, if both heterologous fertilization and adoption may be worked out for the couple as a viable alternative. Adoption, in particular, is the subject of specific attention, as a significant place through which the notion of social parenthood can be fully defined.

FECONDAZIONE ETEROLOGA: IL CORPO COME LUOGO SIMBOLICO DELL'ORIGINE

PAOLO FERLIGA | pp. 61-78

Partendo dall'idea che il corpo sia, come insegnano psicologia analitica, genetica e filosofia, luogo simbolico dell'origine, si può comprendere l'importanza dell'impatto che le diverse tecniche di inseminazione eterologa hanno sulla formazione dell'identità personale. La tecnica più diffusa che avviene mediante donatore di sperma, che resta quasi sempre sconosciuto, implica l'assenza per i figli di una relazione con il padre biologico. Gli studi scientifici sull'argomento, prevalentemente pubblicati da istituti interessati alla promozione di queste tecniche, sottovalutano gli effetti psicologici negativi di questo impatto e si limitano a consigliare di informare i figli sulle modalità del loro "concepimento". Le testimonianze registrate sui siti web e affidate a

libri di carattere autobiografico rivelano invece che i figli nati in questo modo soffrono profondamente, non solo per la mancanza di informazioni su metà del loro patrimonio genetico, ma soprattutto per l'assenza di una relazione personale con il padre naturale.

Starting from the idea that the body is, as analytical psychology, genetics and philosophy teach us, the symbolic place of origin, we understand the importance of the impact that the various techniques of heterologous insemination have on the formation of personal identity. The most common technique is carried out through a sperm donor, who is almost always unknown and, for the children, implies the absence of a relationship with the biological father. The scientific studies on these matters, mainly published by organizations interested in the promotion of these techniques, underestimate the negative psychological effects of this impact and they simply advise parents to inform the children about how they were "conceived". The evidence recorded on websites and related in autobiographical books reveals instead how the children born in this way suffer deeply, not only for the lack of information on half of their genetic heritage, but especially because of the lack of a personal relationship with their natural father.

IL LIBERISMO ETICO CONQUISTA IL PALAZZO (DELLA CONSULTA)

MARCO OLIVETTI | pp. 79-104

Vari profili della Legge n. 40/2004 sulla procreazione assistita – in particolare il numero massimo degli embrioni per ciclo di stimolazione ovarica e i divieti di fecondazione eterologa e di selezione degli embrioni – sono stati riscritti dalla Corte costituzionale. Ne risulta una degradazione della tutela che la legge apprestava all'embrione. L'articolo critica la scelta della Corte costituzionale di sostituire alle opzioni del legislatore democratico l'ideologia soggettiva dei componenti pro tempore della Corte relativamente alla dignità dell'embrione e ai diritti procreativi delle coppie (definita polemicamente "liberismo etico"). In assenza di chiare opzioni desumibili dal testo costituzionale su una materia, come la fecondazione assistita, su cui la società civile è divisa, la Corte costituzionale avrebbe dovuto limitarsi ad un controllo sulla manifesta arbitrarietà delle scelte legislative, lasciando alla discrezionalità del legislatore l'individuazione di un equilibrio fra gli interessi costituzionalmente rilevanti in materia.

Various aspects of the law no. 40/2004 on assisted reproduction – regarding the maximum number of embryos per cycle of ovarian stimulation, and the bans on heterologous fertilization and embryo selection – have been rewritten by the Constitutional Court. The outcome of this procedure is a degradation of the protection that the law granted to the embryo. The essay criticizes the choice of the Constitutional Court to replace the choice of the democratic lawmaker with the subjective ideology the pro tempore members of the Court have concerning the embryo's dignity and the rights of the couples regarding procreation (controversially defined as "ethical liberalism"). In the absence of clear options inferable from the constitutional text on a controversial

subject such as artificial insemination, the Constitutional Court should have limited itself to a control of the compliance with the law, leaving it to the discretion of the law makers themselves to establish a balance between the constitutionally relevant interests on the matter.

IL DIRITTO DEL NASCITURO A CONOSCERE LE PROPRIE ORIGINI VS IL DIRITTO ALL'ANONIMATO DEL DONATORE

LAURA PALAZZANI | pp. 105-115

Nell'ambito della discussione sulle tecnologie riproduttive nella modalità eterologa emerge la questione etico-giuridica della contrapposizione tra i diritti del nascituro a conoscere le proprie origini e i diritti del donatore all'anonimato. L'articolo esamina in modo critico gli argomenti delle diverse posizioni di pensiero nell'ambito della discussione pluralista, tra il libertarismo favorevole all'anonimato del donatore e all'assenza dell'obbligo di rivelare agli altri e al figlio le modalità della nascita e la teoria personalista che concepisce la donazione di gameti come responsabilità nei confronti di chi nasce, riconoscendo il diritto del nato a "conoscere la propria origine", sia in riferimento alle modalità della propria nascita che in riferimento ai referenti genetici, per motivi di carattere igienico-sanitario e di carattere psicologico esistenziale. L'articolo analizza la regolazione giuridica attuale e il documento del Comitato Nazionale per la Bioetica.

In the discussion on heterologous fertilization, the ethical and legal conflict between the rights of the unborn child to learn about his/her origins and the rights of the donor to be granted anonymity becomes apparent. The article critically examines different positions in the pluralist debates, comparing the libertarian view supporting the anonymity of the donor and the absence of the obligation to disclose to others and to his son/daughter how they were conceived, and the personalistic theory that views gamete donation as a responsibility towards those subsequently born. This perspective recognizes the right of the born to "know their origin", both with reference to how they were conceived and to their genetic referents, for reasons of health and hygiene and for existential-psychological reasons. The article analyses the current legal regulation and the relevant document of the National Bioethics Committee.

LA MATERNITÀ SURROGATA ALLA PROVA DEL "PRINCIPIO RESPONSABILITÀ"

STEFANO MENTIL | pp. 117-130

Il saggio esamina il tema della maternità surrogata, ponendo l'accento sui diritti del bambino che, con tale tecnica, si vuole mettere al mondo. Dopo aver analizzato perché il diritto al figlio rappresenti un falso problema, originato dallo sviluppo tecno-scientifico della moderna società occidentale, l'Autore spiega come l'esperienza genitoriale sia, anzitutto, una relazione

incardinata intorno al concetto di responsabilità, e come la surrogazione genitoriale sia, perciò, un gesto irresponsabile, anzitutto nei confronti del bambino generato. L'Autore conclude suggerendo che il miglior interesse del bambino sia rappresentato dalla coincidenza tra genitorialità biologica, affettiva e legale, nella consapevolezza che, pur rappresentando un traguardo tecnico, la maternità surrogata altera il rapporto naturale tra genitori e figli ed appare quindi bioeticamente inopportuna.

The essay examines the issue of surrogate motherhood, with an emphasis on the rights of those children, who, with this technique, one wants to give birth to. After analysing why the right to have a child is a false problem, originating from the techno-scientific development of modern Western society, the author explains how the parenting experience is, first of all, a relationship which is anchored around the underlying concept of responsibility, and how surrogate parenthood is therefore irresponsible, primarily towards the generated child. The author concludes by suggesting that the best interest of the child is represented by the marriage of biological, emotional and legal parenthood, being aware that surrogacy, although representing a milestone from a technical point of view, alters the natural relationship between parents and children and thus appears bioethically inopportune.

I NUOVI MODELLI DI MATRIMONIO, FAMIGLIA E PROCREAZIONE NELL'ERA DELLA RIVOLUZIONE BIOTECNOLOGICA

LORENZA **VIOLINI** | pp. 131-146

Prendendo atto dell'emergenza di nuovi modelli familiari e procreativi, il saggio esamina le dimensioni etiche e antropologiche del fenomeno. L'elusione della Legge 40/2004 e l'omologazione per sentenza della fecondazione eterologa a quella omologa nell'ordinamento italiano, in nome del diritto alla salute e del principio di eguaglianza, dimostrano come la libertà procreativa da negativa si sia trasformata in libertà positiva: il nuovo ruolo della donna nella società e la possibilità tecnica di separare le diverse funzioni relative alla procreazione hanno tramutato la possibilità tecnica di scegliere come e quale figlio avere in diritto giuridicamente tutelato. Legando le nuove forme di genitorialità alle diverse concezioni storiche del rapporto matrimoniale, il saggio auspica il recupero dei valori classici del matrimonio eterosessuale monogamico, non per riproporne l'esclusività, ma per offrirlo quale contributo alle nuove forme di relazionalità e genitorialità.

Taking into account the emergence of the new family and generational models, the essay examines the ethical and anthropological dimensions of the phenomenon. The elusion of the law no. 40/2004 and the homologation resulting from court rulings conflating heterologous and homologous insemination in the Italian law, in the name of the right to health and of the principle

of equality, indicate that the freedom to generate life has changed from a negative to a positive one: the new role of women in society and the technical possibility to split the different functions related to procreation have turned the technical possibility to choose how and which child to bear into a legally protected right. Linking the new forms of parenthood to different historical views of marriage, the essay hopes for a restoration of the classical values of the monogamous heterosexual marriage, not to reaffirm its exclusivity but to offer it as a contribution to the new forms of relationship and parenthood.

LA DIGNITÀ DEL GENERARE AI TEMPI DELLA FECONDAZIONE ASSISTITA

DONATELLA PAGLIACCI | pp. 147-158

Le moderne tecniche di fecondazione assistita ci pongono dinanzi a nuovi modi di intendere le relazioni di generazione e di appartenenza. Ridefinire e ricostruire la genesi del desiderio e i limiti che sono ad esso connessi può essere un primo ed opportuno termine di confronto per comprendere, se e fino a che punto, i desideri dell'io possono o devono essere soddisfatti e quali dinamiche si definiscono nei diversi modi di intendere la maternità. Per un verso si tratta di focalizzare l'attenzione sul desiderio, considerando se e in che misura è possibile porre un limite al desiderio e, in secondo luogo, qual è la relazione tra desiderio e generazione. Per l'altro si tratta di accostarsi con pudore e rispetto alla dinamica della generazione, senza trascurare che il figlio non è un prodotto della madre, come un gioiello è disegnato, progettato e realizzato dall'orefice. Il figlio è prezioso e unico, ma il suo essere generato esprime un'appartenenza ed un'alterità, un venire da altro ed un essere altro, di altri con altri. La generazione di un figlio rimanda, infatti, all'irriducibile esperienza dell'alterità.

With modern assisted reproductive technology we face new ways of interpreting the relationships between generation and belonging. Redefining and reconstructing the genesis of desire and of its limits can be a first and appropriate point of comparison to understand if and to what extent, the desires of the ego may or should be met and what dynamics are defined by the different ways of understanding motherhood. On the one hand, the attention focuses on the desire, considering whether and to what extent it is possible to put a limit on it and secondly, what the relationship is between desire and generation. On the other hand, we need to approach with modesty and respect the dynamics of generation, without forgetting that the child is not a product of the mother, like a jewel which is designed, planned and built by the goldsmith. The child is precious and unique, but his/her being generated represents a belonging and an otherness, someone coming from somewhere/something? else and being someone different, then being other with others. The generation of a child leads us, in fact, to the irreducible experience of otherness.

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

FABRIZIO TUROLODO | pp. 159-175

Nella modernità un certo tipo di sapere, quello scientifico, ha progressivamente conquistato un'egemonia tale da far sì che tutti gli altri ne venissero fagocitati. Dalla teoria platonica dell'anima della natura si è così passati alla teoria cartesiana della natura macchina, dell'animale macchina e persino del corpo umano come macchina. La persona, in quest'ottica, è l'*homme machine*, ovvero un insieme di geni, di processi chimici, di scambi cellulari. Ne l'*homme machine* risulta sempre più difficile scorgere un mistero, un qualche cosa d'oltre, che traluce in filigrana dalla materia. Anche la sessualità e la procreazione umana, in quest'ottica, vengono ridotte a qualche cosa di idraulico-meccanico. Eppure, questa prospettiva riduzionistica, è incapace di cogliere il reale nella sua complessità, perché, se non c'è nascita senza corpo e senza processi biologici, d'altro canto non c'è nascita senza nominazione, senza riconoscimento, senza integrazione in una cultura e in un linguaggio.

In modern times a certain type of knowledge, scientific knowledge, has gradually gained such an hegemony so as to ensure that all other types of knowledge have been subsumed. From Plato's theory of the soul of nature we then moved onto to the Cartesian theory of nature as a machine, of the animal machine, and even the human body as a machine. The person, according to this view, is the homme machine, a set of genes, chemical processes, cellular exchanges. In the homme machine it is increasingly difficult to see a mystery, something from beyond, which shines forth through the matter. Even sexuality and human procreation, in this view, are reduced to something mechanical-hydraulic. Yet, this reductionist perspective is unable to grasp reality in its complexity, because if there is no birth without a body and without biological processes, then there is no birth without naming, without acknowledgment, without integration into a culture and a language.

L'ETEROLOGA COME ESPRESSIONE SINTOMATICA DI UN DISAGIO ANTROPOLOGICO PER UNA RIFLESSIONE TEOLOGICA

MAURIZIO CHIODI | pp. 177-187

La procreazione medicalmente assistita (PMA) eterologa rappresenta un caso esemplare per la riflessione etica ed antropologica, anche per la teologia, perché essa mostra con chiarezza i nodi teorici implicati in una tecnica che incide in modo significativo sull'esperienza umana. L'Autore sviluppa il suo ragionamento in quattro passaggi: il primo si propone di enucleare le linee

sintetiche di un'antropologia biblica con riferimento particolare al nesso tra uomo e natura e al senso della generazione; il secondo si concentra sul significato della tecnica e il suo costitutivo nesso all'agire; il terzo mette in rilievo l'incidenza della PMA eterologa in rapporto all'esperienza antropologico-morale dei soggetti in gioco, facendo attenzione alla qualità etica della relazione paterna, materna e filiale. Il quarto momento, infine, intende mostrare problematicità e difetti della PMA eterologa, riprendendo la prospettiva biblica.

Medically Assisted Reproduction is a case in point for ethical and anthropological thought, including for theology, because it clearly shows the theoretical issues involved in a technique that has a significant impact on the human experience. The author develops his reasoning in four steps: the first aims to outline the main lines of biblical anthropology, in particular with reference to the relationship between man and nature and the meaning of generation; the second focuses on the significance of technology and its constitutive relationship to action; the third highlights the incidence of heterologous fertilization in relation to the anthropological and moral experience of the parties involved, concentrating on the ethical quality of the paternal, maternal and filial relationships. Then, the fourth step tries to illustrate the issues and the defects of the heterologous fertilization, echoing the biblical perspective.

MAURIZIO CHIODI | è docente ordinario di Teologia morale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale nella sede di Milano e presso la Scuola di Teologia del Seminario di Bergamo. Tra le sue pubblicazioni, oltre ai saggi in riviste o testi in collaborazione, ricordiamo: *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur*, Préface di Paul Ricoeur (1990); *Tra cielo e terra. La vita umana e il suo senso. Linee di interpretazione filosofica e teologica, a partire dal dibattito bioetico* (2002); *L'enigma della sofferenza e la testimonianza della cura* (2003); *Modelli teorici in bioetica* (2005); *Etica della vita. Le sfide della pratica e le questioni teoriche* (2006); *Amore, dono e giustizia. Teologia e filosofia sulla traccia del pensiero di P. Ricoeur* (2011); *Teologia morale fondamentale* (2014).

PAOLO FERLIGA | psicoterapeuta di formazione junghiana, insegna Filosofia e Storia presso il Liceo Classico "Arnaldo" di Brescia. Fa parte dello *Zollikon Sandplay Group* (Zurigo), condotto da Martin Kalff. Nella primavera del 2014 ha fondato Campo Maschile, gruppo di ricerca-azione sull'identità maschile, che si riunisce a Brescia. Ha insegnato Psicologia dell'Educazione all'Università Bicocca di Milano. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Il segno del padre nel destino dei figli e della comunità* (2005, 2011 nuova edizione); *Attraverso il senso di colpa. Per una terapia dell'anima* (2010); in collaborazione con E. Bianchetti, *Psicologia e Società. Manuale per i licei delle scienze umane opzione economico-sociale* (2012); in collaborazione con C. Risé, *Curare l'anima. Psicologia dell'educazione* (2015). Per le pubblicazioni collettanee o su riviste si veda: www.paoloferliga.it

LUCA GRION | è docente di Filosofia morale presso il Dipartimento di Studi umanistici dell'Università degli Studi di Udine. È presidente dell'Istituto Jacques Maritain e del Centro Studi Jacques Maritain. Dirige "Anthropologica. Annuario di studi filosofici" ed è direttore della Scuola di Politica ed Etica Sociale – SPES. Maggiori informazioni su: www.lucagrion.it Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Persi nel labirinto. Etica e antropologia alla prova del naturalismo* (2012); *Chi dice io? Riflessioni sull'identità personale* (2012); *La sfida postumanista. Colloqui sul significato della tecnica* (2012); *La fertilità del denaro. Etica e finanza: un matrimonio impossibile?* (2014); *Questione Antropologica. Gli ostacoli sulla via di un nuovo umanesimo* (2015); *L'arte dell'equilibrista. La pratica sportiva come allenamento del corpo ed edificazione del carattere* (2015).

STEFANO MENTIL | è laureato in Scienze storiche e filosofiche all'Università degli Studi di Udine. Da anni collabora con l'Istituto Jacques Maritain ed è segretario di redazione di "Anthropologica. Annuario di studi filosofici". In precedenza ha collaborato con il Comitato etico dell'Ospedale di Udine. Nel 2016 ha vinto la terza edizione di "PreGio - La bioetica per i giovani", indetto dalla Consulta di Bioetica Onlus.

Di prossima uscita, presso le Edizioni Meudon, un suo volume dal titolo: *La riflessione bioetica di Pio XII*.

FEDERICO NICOLI | ha conseguito il dottorato di ricerca in Medicina e Scienze umane presso l'Università degli Studi dell'Insubria (Varese). È membro del Centro di Ricerca per l'Etica Clinica presso il Dipartimento di Biotecnologie e Scienze della Vita dell'Università degli Studi dell'Insubria. È membro del *Board* dell'*European Association of Centres of Medical Ethics* (EACME) e referente del Servizio di Etica Clinica presso la Casa di cura "Domus Salutis" di Brescia.

MARCO OLIVETTI | è professore ordinario di Diritto costituzionale nel Dipartimento di Scienze economiche, politiche e Lingue moderne della LUMSA di Roma. Dal 1999 al 2001 è stato consulente del Ministro per le riforme costituzionali Antonio Maccanico. Dal 4 giugno al 17 settembre 2013 è stato membro della Commissione per le riforme costituzionali nominata dal governo italiano. Il 29 dicembre 2014 è stato nominato membro della Commissione di studio sugli ambiti territoriali regionali, istituita presso il Dipartimento Affari Regionali della Presidenza del Consiglio dei Ministri. È stato docente di Diritto costituzionale alla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Foggia. È editorialista del quotidiano "Avvenire".

Tra le sue pubblicazioni recenti ricordiamo: *La questione di fiducia nel sistema parlamentare italiano* (1996); *Nuovi statuti e forma di governo delle Regioni* (2002); *Messico* (2013); *I diritti fondamentali. Lezioni* (2015). È inoltre autore di più di cento saggi su riviste giuridiche italiane e straniere.

DONATELLA PAGLIACCI | è professore associato di Filosofia morale presso l'Università degli Studi di Macerata, dove insegna Antropologia filosofica.

Tra le sue principali pubblicazioni: *Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio* (2003); *La croce* (2005); *Filosofia e dialogo. L'eredità moderna di Agostino* (2010); *Sapienza e amore in Étienne Gilson* (2011); *Differenze e relazioni*, Volume II. Cura dei legami (2014), *Creatività ed eccedenza dell'umano* (2015).

LAURA PALAZZANI | è ordinario di Filosofia del Diritto alla Lumsa (Roma), dove insegna anche Biogiuridica; vice presidente del Comitato Nazionale per la Bioetica (dal 2007); è stata componente dell'*European Group of Ethics in Science and New Technologies*, Commissione Europea (2011-2015); fa parte del Gruppo strategico sulle Tecnologie emergenti presso il Comitato di Bioetica del Consiglio d'Europa; dall'aprile del 2016 è membro del Comitato internazionale di Bioetica dell'Unesco. È componente del Comitato etico dell'Ospedale Pediatrico Bambino Gesù e vice presidente del Comitato etico dell'Ospedale Meyer (Firenze); fa parte del Comitato direttivo del Centro di Bioetica d'Ateneo dell'Università Cattolica del S. Cuore. È professore incaricato presso la Facoltà di Teologia di Lugano dal 2015.

Ha scritto volumi su temi di filosofia del diritto e bioetica. Tra i recenti: *Sex/gender. Gli equivoci dell'uguaglianza* (2011); *Il potenziamento umano. Tecnoscienza, etica e diritto* (2015); *La filosofia per il diritto. Teorie, concetti, applicazioni* (2016).

MARIO PICOZZI | è professore associato di Medicina legale e direttore del Centro per l'Etica Clinica presso il Dipartimento di Biotecnologie e Scienze della Vita dell'Università degli Studi dell'Insubria (Varese).

Tra le sue pubblicazioni recenti ricordiamo: *L'ombra del nazismo. Legiferare sulla fine della vita: rischi e paure* (2009); *Fino a quando? La rinuncia dei trattamenti sanitari* (2012); *Il diavolo è nei dettagli. Lotta al terrorismo, ricorso alla tortura e ruolo dei medici* (2016).

MASSIMO REICHLIN | è professore ordinario di Filosofia morale presso la Facoltà di Filosofia dell'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano. Insegna anche Bioetica presso la Facoltà di Medicina e Chirurgia del medesimo ateneo ed è membro del Comitato etico dell'Istituto Scientifico dell'Ospedale San Raffaele. Vice-presidente della Società Italiana di Neuroetica e Filosofia delle Neuroscienze. Si è occupato di questioni di bioetica, teoria etica contemporanea e storia della filosofia morale.

Tra i suoi volumi più recenti ricordiamo: *Etica della vita* (2008); *Etica e neuroscienze* (2012); *L'utilitarismo* (2013); in collaborazione con M. Chiodi, *Laicità e bioetica* (2016).

LUCIANO SESTA | è docente a contratto di Antropologia filosofica e Bioetica all'Università di Palermo. Ha conseguito, presso il Miur, l'idoneità nazionale a svolgere le funzioni di professore di seconda fascia in Filosofia morale. È inoltre docente di Filosofia della Medicina presso il Master di Studi Bioetici "Salvatore Privitera", membro dei Comitati di redazione delle riviste "Filosofia e teologia" e "Bioethos".

Tra i suoi lavori ricordiamo: *La legge dell'altro. La fondazione dell'etica in Kant e Levinas* (2005); *L'origine controversa. Un'indagine sulla fecondazione in vitro* (2009); *Il Dio esitante. Percorsi di ontologia del limite* (2010); *Ars curandi. Prospettive di filosofia della medicina* (2011); con G. Licata, *Philosophical Essays on Language, Ontology and Science* (2013); *La città di Antigone. Etica, diritto naturale e persona in Robert Spaemann* (2015).

FABRIZIO TUROLDO | è professore associato presso il Dipartimento di Filosofia e Beni culturali dell'Università "Ca' Foscari" di Venezia, dove insegna *History of Moral Philosophy*, Etica sociale e Bioetica.

Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur* (2000); *Bioetica ed etica della responsabilità. Dai fondamenti teorici alle applicazioni pratiche* (2009); *Polemiche di metafisica. Quattro dibattiti sull'Essere, il Nulla e il Divenire* (2009); *L'etica di fine vita* (2010); *Bioetica e reciprocità. Una nuova prospettiva sull'etica della vita* (2011); *Le malattie del desiderio. Storie di tossicodipendenza e anoressia* (2011); *Breve storia della bioetica* (2014).

VITTORIA VIGANÒ | è dottoranda di ricerca in Medicina Clinica e Sperimentale e *Medical Humanities* presso l'Università degli Studi dell'Insubria (Varese).

LORENZA VIOLINI | è professore ordinario di Diritto Costituzionale presso l'Università degli Studi di Milano dove insegna anche Diritto Pubblico Comparato e *Constitutionalism and Sustainable Development*. Ha collaborato con vari organismi pubblici quali il Ministero del Lavoro, il Ministero dell'Istruzione, la Regione Lombardia e la Regione Piemonte sui temi della sussidiarietà e della riforma del *welfare state*. È membro di numerose associazioni scientifiche italiane ed europee e del Consiglio Direttivo della rivista "Le Regioni". È stata membro del *Management Board* dell'Agenzia Europea per i diritti fondamentali.

Tra le sue opere ricordiamo: *Le questioni scientifiche controverse* (1987); *La Camera delle Regioni* (1999); *Il diritto allo studio* (2001); *L'attuazione del principio di sussidiarietà* (2004); *Il Buono Scuola* (2007); con G. Vittadini, *La sfida del cambiamento. Superare la crisi senza sacrificare nessuno* (2012); *Temi e problemi di diritto pubblico comparato* (2014).

INDICE DEI NOMI

Agar, N.	15n	Cruz, S.	65
Agostino di Ippona (sant')	148n, 149	Custodero, A.	65n
Aguti, A.	15n, 18n	D'Aloia, A.	26n
Akerlof, G. A.	69n	D'Amico, M.	84n
Alici, L.	10, 18n, 19n	D'Avack, L.	111n, 132n
Anderson, R. T.	139	Dallapiccola, B.	77n
Angelini, G.	51n	de Dinechin, B.	76n
Aramini, M.	54n	De Filippo, E.	117
Arendt, H.	148n, 149, 157	de La Mettrie, J.-O.	163
Aristotele	20, 159, 170, 180-181	De Melo-Martin, I.	34n
Ayer, A.	162	de Sade, D.-A.-F.	163
Baldwin, T.	53n	De Tilla, M.	9n, 107n
Bartali, G.	104	Delaisi de Parseval, G.	46n
Bayles, M. D.	42n	Devaney, S.	85n
Beauchamp, P.	178n	Di Pietro, M. L.	23n
Binswanger, L.	61	Dolcini, E.	26n
Bircher, J.	45n	Dworkin, R.	150
Blake, L.	49n	Engelhardt jr., H. T.	181n
Blith, E.	73n	Erbuto, D.	61n
Böckenförde, E. W.	180n	Erikson, E.	70n
Bodei, R.	149n	Euclide	159-160
Bonhoeffer, D.	37	Fanciullacci, R.	151n
Borgna, E.	61	Feinberg, J.	42n
Bos, H.	72n	Ferliga, P.	18n, 62n, 63n, 65n, 70n
Brock, D.	40n	Ferrara, R.	134n
Brugues, J.-L.	9n, 24n	Ferrigato, R.	9n, 29n, 110n
Bucci, E.	69n	Finnis, J.	142n
Buffoni, L.	85n	Flamigni, C.	16n, 68n
Callahan, D.	45n	Foucault, M.	63
Carnap, R.	161-162	Freud, S.	63, 65, 76
Casey, P.	49n	Frigerio, B.	75n
Casini, M.	17n, 32n, 33n, 110n	Frith, L.	57n
Celotto, A.	83n	Galilei, G.	160
Cesari, G.	25n	Gallo, C. E.	134n
Chiodi, M.	182n, 183n, 185n, 187n	Gambino, G.	121n
Clark, K.	73	García, J. J.	58n
Cohen, I. G.	33n	Gartrell, N.	72n
Coyle, A.	34n	George, R.	139, 141
Crivelli, E.	132n	Ginzburg, N.	65

Girgis, S.	139, 144	Marquardt, E.	73-75
Giubergia, F.	65	Merleau-Ponty, M.	61n
Godbout, J. T.	50n	Militerni, L.	9n, 107n
Golombok, S.	46n, 49n, 70-74	Moneti Codignola, M.	120n
Graham, R.	171-172	Morelli, A.	83n
Grall, N. D.	73	Mori, M.	36n, 42n, 44n
Grion, L.	10n, 20n	Morrone, A.	133n
Grossini, A.	15n	Muraro, L.	9n
Habermas, J.	180n	Musumeci, A.	120n
Harding, M. S.	104n	Natoli, S.	149n, 151n
Harris, J.	40n, 142n	Nicolussi, A.	112n
Hegel, G. W.	147	Nussbaum, M.	156, 157n
Heidegger, M.	167-168	Oz, A.	64n
Hobbes, T.	160-161	Oz-Salzberger, F.	64n
Husserl, E.	61, 171	Panzavolta, A.	24n
Ilioi, E. C.	70-74	Partanen, E.	78n
Jadva, V.	49n	Patroni-Griffi, V.	133n
Jaspers, K.	61	Penasa, S.	82n, 87n, 88n, 104n
Jonas, H.	118-119, 122-127	Pennings, G.	66n
Jones, S.	59n	Pezzini, B.	134n
Jung, C. G.	61-63	Picozzi, M.	50n, 55n
Kahane, G.	42n	Pitagora	159
Kant, I.	153, 160-161	Platone	20
Kass, L.	170	Plotz, D.	171-173, 175
Kermalvezen, Arthur	76	Possenti, V.	13n, 17n, 40n
Kermalvezen, Audrey	61, 75-76	Prini, P.	152n
Knopff, R.	104n	Provoost, V.	66n
Kramer, R.	57n	Ratzinger, J.	180n
Kramer, W.	66, 73n	Ravelingien, A.	66n
Lacan, J.	63, 166	Readings, J.	49n
Lacroix, X.	170-171, 175	Recalcati, M.	154, 155n
Lecaldano, E.	56n	Reich, W.	61n
Lee Brown, B.	152n	Reichlin, M.	9n, 14n, 24n
Lévinas, E.	155-156	Ricci Sargentini, M.	152n
Liberman, R.	35n	Ricoeur, P.	152, 166, 182n
Lohfink, N.	178n	Risé, C.	62n, 63n, 64n, 67n, 70n
Lombardi Vallauri, L.	163, 165n	Risicato, L.	133n
Lowen, A.	61n	Robertson, J. A.	40n, 49n, 135n, 136n, 137n
Luciani, M.	82n	Roccella, E.	110n
Lyotard, F.	148	Rosani, D.	112n
Mancia, M.	62n	Rossi, R.	28n
Mancina, C.	154n	Rovagnati, A.	134n
Mancini, A.	23n	Sandel, M. J.	14n, 15n, 119n

Saracci, R.	45n	Talete	159
Sartre, J.-P.	166-167	Taylor, Ch.	150, 153
Savulescu, J.	15n, 42n	Tebano, E.	66n
Sawyer, N.	57n	Termine, E.	30n
Scalia, A.	103n	Tommaso d'Aquino (san)	181
Scaraffia, L.	51n	Tonolo, S.	133n
Schoepflin, L.	66n	Torretta, P.	26n
Schützenberger, A. A.	63n	Tripodina, C.	84n, 133n
Serra, A.	51n	Trucco, L.	83n
Sesta, L.	14n, 26n	Turner, A. D.	34n
Sgreccia, E.	58n	Vanoni, L. P.	146n
Shiller, R. J.	69n	Vegetti Finzi, S.	9n, 24n, 25n, 46n
Shockley, W.	172	Vendemiati, A.	123n
Singer, P.	42n	Verdier, P.	46n
Skwarecki, B.	78n	Veronesi, U.	9n, 107n
Snead, O. C.	137n	Vigna, C.	11n, 148, 151n, 156n
Somerville, M.	53n	Warnock, V. M.	110, 122n
Spagnolo, A. G.	23n	Wells, D.	42n
Spinoza, B.	160-161	Wittgenstein, L.	162, 169
Stevenson, C. L.	162	Wuehl, M. I.	72n
Stewart, A.	75	Zoja, L.	64n
Sumner, L. W.	42n		

ANTHROPOLOGICA
ANNUARIO DI STUDI FILOSOFICI

“Anthropologica” è un annuario di filosofia legato alle attività di ricerca del Centro Studi Jacques Maritain che si propone un duplice obiettivo: da una parte, la comprensione dei molteplici aspetti che attengono alla cosiddetta “questione antropologica”, che mostra oggi una rinnovata attualità e rappresenta in modo sempre più evidente una decisiva sfida storico-epocale. Dall’altra, una riflessione teorica che, superando la frammentazione disciplinare dei saperi, metta in luce il significato e il valore dell’umanesimo occidentale e delle radici culturali che lo sostengono.

INDICE DELLE USCITE

- *Questione antropologica. Gli ostacoli sulla via di un nuovo umanesimo* (a cura di Luca Grion), Edizioni Meudon, Trieste 2015.
- *Identità tradotte. Senso e possibilità di un ethos europeo* (a cura di Carla Canullo e Luca Grion), Edizioni Meudon, Portogruaro (VE) 2014.
- *La generazione dell’umano. Snodi per una filosofia dell’educazione* (a cura di Mino Conte, Giovanni Grandi e Gian Paolo Terravecchia), Edizioni Meudon, Portogruaro (VE) 2013.
- *Chi dice io? Riflessioni sull’identità personale* (a cura di Luca Grion), La Scuola, Brescia 2012.
- *La vita in questione. Potenziamiento o compimento dell’essere umano?* (a cura di Andrea Aguti), La Scuola, Brescia 2011.
- *La struttura dei legami. Forme e luoghi della relazione* (a cura di Leopoldo Sandonà), La Scuola, Brescia 2010.
- *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo* (a cura di Luca Grion), La Scuola, Brescia 2009.

annotazioni

