



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

La normatività e l'idea di natura: il caso della riproduzione assistita

**Facoltà di Lettere e Filosofia
Dipartimento di Filosofia
Corso di laurea in Filosofia**

**Valentina Centofanti
Matricola 19237555**

Relatore
Simone Pollo

A.A. 2023-2024

Indice

Introduzione - “Contro natura”	1
1.Gli appelli alla natura negli argomenti morali	5
1.1. Natura e normalità	5
1.2. La natura come ordine finalistico	8
1.3. La legge naturale e la dottrina della Chiesa Cattolica	13
1.4. Richiamarsi alla natura tra etica privata ed etica pubblica	17
2.Le nuove condizioni del nascere: la riproduzione assistita.....	22
2.1. Una rivoluzione tecnica e sociale	22
2.2. Dentro la storia: scoperte, reazioni e paradigmi morali	28
2.3. La regolamentazione giuridica: la legge italiana ed altri casi europei	35
3.Problemi e ragioni morali della riproduzione assistita	44
3.1. I principali argomenti contrari.....	44
3.2. Le prospettive femministe tra emancipazione e coercizione.....	52
3.3. Dalle ragioni terapeutiche alla riproduzione responsabile	56
Conclusione.....	64
Bibliografia	69
Sitografia.....	71

Introduzione - “Contro natura”

Cercando nella barra di ricerca su Google “contro natura” ci si imbatte in una miriade di articoli su varie tematiche: in molti casi ad essere definiti in questo modo sono gli orientamenti sessuali diversi dall’eterosessualità, in altri gli OGM, in altri ancora si parla di “famiglia naturale” e più recentemente la natura è stata invocata nel dibattito sulla carne sintetica. Cosa caratterizza tutte le prese di posizione formulate così? Si tratta di “appelli alla natura”, cioè di argomenti nei quali viene sviluppata una relazione tra la natura e il bene morale, avanzando in questo modo una giustificazione di determinate pratiche come moralmente apprezzabili in quanto naturali e, al contrario, una condanna quando si discostano da ciò che viene considerato naturale. Questa forma di argomentazione morale è largamente diffusa tanto nel senso comune quanto nella tradizione filosofica.

In particolare, nel campo delle questioni bioetiche, trova spazio nell’opposizione alle varie forme di riproduzione assistita alla luce di una loro “deviazione” dalla gravidanza *naturale* legata a un rapporto sessuale tra uomo e donna, in quella all’eutanasia in quanto intervento nel corso *naturale* degli eventi, ma è anche ciò che avviene in alcuni processi di descrizione di fenomeni come patologici messi in atto dalla psichiatria occultando gli ideali morali e normativi sottesi ad essi: basti pensare al caso dell’omosessualità, che fino al 1993 è stata presente nell’elenco delle malattie psichiatriche dell’Organizzazione mondiale della sanità (Lecaldano, 2015, p.193).

La pervasività del concetto di natura nella discussione sulle pratiche che sono tematizzate dalla bioetica è da ricondursi da un lato agli oggetti d’indagine stessi della disciplina, dall’altro all’autorevolezza che l’idea di natura sembra portare con sé. Per quanto riguarda il primo aspetto, richiamandosi all’opposizione tra natura e cultura, bisogna avere presente che in bioetica vanno tenute necessariamente insieme entrambe le dimensioni: se da un lato infatti la bioetica si occupa di entità naturali, dall’altro la sua ragion d’essere sta proprio nel fatto che i problemi morali che interessano gli uomini per gli aspetti ad essa pertinenti (scelte relative all’inizio vita, al fine vita, alla malattia, ecc.) non possono essere risolti con una descrizione del presunto andamento naturale dei fenomeni, ma implicano “il bisogno di

chiamare in causa interessi e principi che si collocano in un contesto morale, politico, giuridico o sociale” (*ibid.*). Dunque, tenendo conto di ciò, sarebbe inopportuno sia pensare di poter ridurre l’etica a descrizione facendo della natura il criterio della bontà morale sia condurre una riflessione non informata sui meccanismi fisiologici che regolano determinati momenti della vita.

Il secondo aspetto ci rende invece conto delle motivazioni dietro la fortuna dell’idea di natura in etica, che ha a che fare con una delle caratteristiche proprie dei giudizi morali: questi, quando sono pronunciati, sembrano infatti essere accompagnati sempre da una “pretesa di oggettività”, vale a dire dalla volontà che il loro contenuto sia valido per tutti (una persona sostiene che uccidere sia sbagliato pensando che questo sia oggettivo, senza cioè contemplare la possibilità di non trovare l’accordo degli altri su questo). Varie teorie etiche hanno tentato di spiegare questo carattere dei giudizi in questione: tendenzialmente, chi elabora un’argomentazione morale che chiama in causa la natura, lo fa sposando qualche forma di realismo morale per cui i fatti morali sono ritenuti qualcosa esistente al di fuori della mente degli agenti stessi. Ciò spiega la forza della natura in quanto rappresenta un orizzonte reale, garante dell’oggettività dei giudizi pronunciati, della loro universalità e indipendenza dagli uomini (Pollo, 2008, p.41).

Da questo quadro muove il lavoro sviluppato in queste pagine, che può essere pensato come diviso in due parti: nella prima sono analizzati i principali modi di appellarsi alla natura, mentre nella seconda è affrontato il tema delle tecniche di riproduzione assistita, che, come già anticipato, rappresentano uno di quei casi in cui si è tentato di far valere il richiamo alla naturalità con il fine di argomentare contro la loro legittimità dal punto di vista morale. Il primo capitolo è dunque dedicato nello specifico ai vari modi in cui può essere dato corpo agli appelli alla natura. Ne vedremo tre: l’appello che fa coincidere natura e normalità; quello per cui la natura è dotata di un ordine finalistico intrinsecamente positivo, concependo per questo l’organizzazione della natura come “saggia” e azioni in sua violazione invece poco intelligenti; per ultima, la teoria della legge naturale, sposata dalla morale della Chiesa Cattolica. Addentrarsi in questi argomenti implica il confrontarsi con alcuni dei temi cruciali della filosofia morale, tra cui la necessità di non confondere la sfera descrittiva e quella normativa (“ciò che è” e “ciò che

deve essere” per dirla con Hume), come sembrerebbe fare chi vuole conferire un valore normativo all’idea di natura, e le conseguenze dell’adottare un approccio naturalistico all’etica tramite il suo intreccio con le scienze del vivente. Quest’ultimo ai nostri fini ci interesserà specialmente per quel che riguarda il passaggio da una concezione del mondo vivente come risultato di un “progetto” (e di un autore) alla spiegazione dell’evoluzionismo darwiniano, che mette fuori gioco la possibilità di pensare la natura come teleologicamente orientata e con questo anche l’idea che non interferire con essa rappresenti una condotta intelligente in ogni situazione. Lo scopo del capitolo è però far emergere non solo le debolezze dei singoli appelli alla natura presi in considerazione, ma anche evidenziare come il tentativo di farli valere sul piano dell’etica pubblica aggiunga ai loro problemi di correttezza argomentativa quelli relativi alla disponibilità intersoggettiva degli argomenti e al rispetto delle libertà individuali: è inconcepibile in una società liberale e democratica una loro violazione sulla base di presunte “deviazioni dalla natura”. Proporremo dunque una prospettiva per cui, se è vero che in presenza di giustificazioni si può certamente istituire un nesso tra fatti descrittivi e normativi, sarebbe bene mettere da parte gli appelli alla natura qui analizzati, a maggior ragione nella discussione collettiva.

Nel secondo capitolo avviene la transizione da una trattazione dell’intreccio tra natura e normatività secondo il taglio di un’analisi argomentativa puntuale e astratta a quella condotta attraverso la narrazione dell’insediarsi delle nuove tecnologie riproduttive nella società: la tendenza a conferire valore morale alla natura non sarà più sottolineata quindi decostruendo i “mattoni” dei ragionamenti che la mettono in atto, ma facendo sì che essa emerga direttamente dalla storia. In primis, queste tecniche dovranno essere presentate: si parlerà quindi di inseminazione artificiale, di FIVET, di IMSI, di ICSI, di gestazione per altri e di altre innovazioni che ruotano intorno ad esse come la crioconservazione e la diagnosi preimpianto. Poi, ne seguiremo gli sviluppi: questo significherà fare una storia delle tappe della ricerca scientifica che le hanno rese possibili, ma anche una storia delle reazioni morali (dalla prima accoglienza riservata alla riproduzione artificiale fino al porsi delle basi per un nuovo paradigma morale) e delle regolamentazioni giuridiche (anche qui, partiremo dai primi problemi che i giuristi si sono posti fino ad arrivare alle

leggi che oggi disciplinano l'utilizzo delle varie opzioni disponibili). Tenere insieme questi vari piani ci porterà a dare un contesto storico-sociale all'uso degli appelli alla natura in relazione al caso specifico da noi trattato e a vederli all'opera di fronte ai molteplici aspetti rivoluzionati dalle tecnologie che conosceremo: il modo di pensare la gravidanza stessa (che perde la sua "*naturalità*"), la famiglia (oltre quel modo di strutturarla considerato erroneamente *naturale* ne diventano possibili altri) e i rapporti di genitorialità e filiazione (anche qui, l'idea di una *naturalità* necessaria e moralmente vincolante di una relazione che lega genitori e figli salta).

Nel terzo capitolo continueremo ad approfondire il tema della riproduzione assistita. L'approccio sarà questa volta specificamente filosofico, con il percorso sviluppato in tre step: la rassegna delle principali obiezioni mosse alle varie tecniche, un approfondimento su quegli argomenti che problematizzano più in particolare il loro impatto sulle donne e infine l'interrogativo su quale debba essere il criterio di legittimazione del ricorso ad esse. Anche qui, il filo conduttore del nodo tra natura e normatività non sarà perso di vista: sia perché bisognerà fare definitivamente i conti con la critica dell'innaturalità della fecondazione artificiale (nonché dei modelli familiari che renderebbe possibili) sia perché accantonarlo definitivamente è il presupposto per individuare la ragione morale di una scelta procreativa, indipendentemente da quale sia il mezzo con cui la si asseconi (naturale o artificiale che sia).

Tenendo conto di questo doppio binario su cui si sviluppa la nostra indagine sulla natura come fonte di normatività (quello più astratto e quello calato nel caso della fecondazione assistita), quali sono gli obiettivi a cui si vuole arrivare con questo lavoro? In primo luogo, si vuole portare chiarezza argomentativa sui limiti degli appelli alla natura grazie alla loro analisi puntuale. In secondo luogo, facendo tesoro di questo risultato e collegandolo al dibattito sulla riproduzione assistita, si vogliono gettare le basi per un approccio che, proprio perché sgombrato del richiamo alla naturalità in difesa di sopravvivenze culturali varie, permette di affrontare con responsabilità morale le scelte che riguardano i nostri corpi e di accogliere senza pregiudizi una varietà di modelli familiari e modalità relazionali.

1. Gli appelli alla natura negli argomenti morali

1.1. Natura e normalità

Come già anticipato nell'introduzione, un appello alla natura è un argomento che vorrebbe giustificare la moralità di qualcosa in virtù della sua naturalità. Si tratta ora di vedere secondo quali accezioni può essere intesa la natura e analizzeremo tre modi, a partire da quello più semplice, basato sul far coincidere natura e normalità. L'argomento, in sostanza, identifica ciò che è naturale con ciò che è normale e ritiene moralmente disapprovabile ciò che si discosta dalla natura/norma. La deviazione dalla norma rappresenterebbe un problema non tanto in virtù di una valutazione delle conseguenze (con un argomento consequenzialista si potrebbe sostenere che non ci si può allontanare dalla natura a causa degli esiti pericolosi che questo comporterebbe), ma perché la natura è considerata un bene in sé (dunque siamo in una prospettiva deontologica). Pollo (2008, p.47) lo definisce "argomento naif dello status quo". Ne troviamo traccia non solo nelle discussioni comuni, ma anche in alcune elaborazioni filosofiche, come quelle di Habermas (per il quale la nascita naturale/normale preserverebbe la libertà del nascituro e dunque non bisognerebbe sdoganare interventi di ingegneria genetica) e Sandel (sostenitore di un'etica della non disponibilità della vita scevra di premesse teologiche: astenersi da interventi significa rispettare la vita come dono).

Iniziamo a richiamare le principali obiezioni che possono essere mosse contro l'appello alla natura in questione. In primis, chiediamoci che senso abbia ergere a norma morale una semplice prevalenza statistica: perché qualcosa dovrebbe essere moralmente corretto solo in virtù dell'essere l'opzione più frequente? Portando un esempio che ritornerà costantemente nel corso della tesi e indagheremo ulteriormente, chi parla di "famiglia naturale" in riferimento a un nucleo familiare legato a una coppia eterosessuale, pretende di conferire valore morale a un fatto che semplicemente si presenta con più frequenza, ma non rappresenta l'unico modello familiare disponibile. L'idea di famiglia naturale, come avremo modo di notare, spesso viene chiamata in causa in dibattiti relativi alla procreazione assistita, in quanto insieme di tecnologie che apre la possibilità della procreazione anche per coppie non eterosessuali, o alle adozioni sempre da parte di coppie non formate da

un uomo e una donna. Ma quante persone sono cresciute al di fuori di questo contesto che si assume come normale (ad esempio, solo dalla madre)?

Anticipando invece qualche riflessione proprio nell'ambito specifico della riproduzione assistita, possiamo sottolineare attraverso uno sguardo meno superficiale come neanche quella che a prima vista definiremmo una gravidanza naturale risulta di fatto priva di interventi: spesso si assumono farmaci nel corso della gestazione. In base a quali motivi l'utilizzo di ausili farmacologici, differentemente da interventi tecnici di altro tipo, può essere ricondotto a un'idea di nascita naturale e normale? Questo esempio porta alla nostra attenzione la difficoltà di distinguere, come vorrebbe Habermas, esseri umani "naturalmente divenuti" da esseri umani "tecnicamente prodotti" (Habermas, 2002).

Inoltre, un'altra osservazione ancora la troviamo tra le pagine di John Stuart Mill, dove è evidenziato come quella natura che nell'argomento qui preso in analisi si vorrebbe far coincidere con la normalità è piena di cose sgradevoli. Per quanto in realtà la maggior parte di coloro che si servono dell'"argomento naif dello status quo" non affermano che tutto ciò che è naturale è buono ma piuttosto assegnano valore morale a specifici fatti naturali (come il nascere "tradizionalmente"), vale lo stesso la pena riportare la riflessione di Mill per smontare i richiami alla natura più ingenui. Scrive infatti il filosofo nei "Saggi sulla religione" (1972, pp.28-29):

L'uccidere, che costituisce l'atto criminale più riconosciuto dalle leggi umane, viene compiuto una volta dalla Natura verso ogni essere vivente [...]. La natura impala gli individui, li spezza in due come la ruota della tortura, li getta in pasto alle belve feroci, li brucia vivi, li lapida con pietre come i primi martiri cristiani, li fa morire di fame o di freddo, li avvelena rapidamente o lentamente con le sue esalazioni, e tiene in riserva centinaia di altri orrendi generi di morte, quali neanche l'ingegnosa crudeltà di un Nabis o di un Domiziano riuscì a superare.

Richiameremo alcune riflessioni che Mill conduce su questa linea anche nel proseguire in questo percorso. Ma, tornando ad analizzare più miratamente il nesso istituito tra natura/normalità e bontà morale, la problematica più importante è forse quella di un salto non giustificato dalla sfera dei fatti a quella dei valori. È stata

formulata per la prima volta con chiarezza nel famoso “is-ought paragraph” humiano (Hume, 2008, pp. 496-497):

In ogni sistema morale in cui finora mi sono imbattuto, ho sempre trovato che l'autore va avanti per un po' ragionando nel modo più consueto, e afferma l'esistenza di un Dio, o fa delle osservazioni sulle cose umane; poi tutto a un tratto scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule è o non è incontro solo proposizioni che sono collegate con un deve o un non deve; si tratta di un cambiamento impercettibile, ma che ha, tuttavia, la più grande importanza. Infatti, dato che questi deve, o non deve, esprimono una nuova relazione o una nuova affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati; e che allo stesso tempo si dia una ragione per ciò che sembra del tutto inconcepibile ovvero che questa nuova relazione possa costituire una deduzione da altre relazioni da essa completamente differenti.

Qui Hume sta enunciando quella che successivamente è stata definita proprio “legge di Hume”, vale a dire la necessità di distinguere tra proposizioni descrittive (“ciò che è”) e proposizioni prescrittive (“ciò che deve essere”): quando si vuole istituire un nesso tra la descrizione di uno stato di cose e un'affermazione prescrittiva bisogna portare delle argomentazioni che lo giustifichino, ma i fatti non hanno valore normativo di per sé. Successivamente l'errore di mettere in atto il salto logico dall'essere al dover essere in assenza di giustificazioni portate a suo favore è stato espresso nei termini di “fallacia naturalistica” da Moore. Ma quali criteri devono essere rispettati per mettere in relazione fatti e valori? Possiamo indicarne due (Pollo, 2008, p. 55-56). Il primo deriva dall'Open question argument di Moore, volto a dimostrare la non naturalità delle proprietà morali. Prendendo Z (qualcosa di cui si vuole predicare la proprietà morale) e Y (proprietà fattuale) e provando a scrivere che tipo di domanda dovremmo farci se ci fosse un'identità tra fatti e valori, ci troveremmo di fronte a un interrogativo del tipo “Z ha Y, ma ha Y?”, cioè una tautologia. Se formulassimo il quesito come una domanda aperta a cui può essere data una risposta avremmo “Z ha Y”, ma è buono” ed è proprio questa forma che dovrebbe avere un argomento che mette in relazione essere e dover essere. Il secondo requisito è relativo invece alla tipologia di fatti che vengono chiamati in causa in una correlazione tra fatti e norme. Essi devono essere di natura empirica e

validati secondo i criteri propri della scienza moderna. Ciò garantisce che siano pubblicamente verificabili e disponibili.

Abbiamo così affrontato il primo modo di appellarsi alla natura, frequente nella discussione di molti temi, in cui poi si va ad intrecciare con altri argomenti a supporto della propria posizione: abbiamo riportato prima qualche esempio di come possa essere usato nel parlare di famiglia naturale, a proposito di adozioni da parte di coppie non eterosessuali, ma potremmo farne anche altri, come il fatto che determinati orientamenti sessuali vengano disapprovati in quanto “non naturali/normali”, i modi diversi di nascere e la clonazione riproduttiva. Si tratta però di un appello che va incontro a varie difficoltà, a partire banalmente dal non essere altro che un riscontro di una frequenza statistica, per poi passare per vari problemi concettuali (come il ritenere che la natura sia di per sé buona e la difficoltà di isolare, in una società in cui ormai molte pratiche che interessano i nostri corpi sono medicalizzate o comunque per forza di cose legate alla tecnica, pratiche davvero naturali prive di intervento) fino ad arrivare alla questione metaetica fondamentale relativa al modo di configurare la correlazione tra fatti e valori.

1.2. La natura come ordine finalistico

Il secondo appello alla natura che andiamo a vedere è basato sul concepire la natura come dotata di un ordine finalistico (l'ordine chiamato in causa quindi non si caratterizza semplicemente per una regolarità di qualche tipo, ma ha un senso e sarebbe orientato in maniera tale da portare a conseguenze positive). Pollo (ivi, p.61), definendo l'appello in questione come “argomento della naturale saggezza e dell'umana stoltezza”, lo ricostruisce scorporandolo in 2 tesi:

- a) Le cose sono caratterizzate da un ordine naturale dotato di fini specifici e di un'intrinseca saggezza
- b) In tal senso, l'intromissione nei meccanismi regolatori della natura è un atto poco prudente alla luce delle conseguenze dannose a cui può condurre.

La seconda tesi, focalizzata sulla presunta problematicità dell'interferire con l'ordine della natura, è di stampo consequenzialista: dal momento che è organizzato

in maniera tale da produrre ottimalità, le conseguenze saranno positive se viene rispettato, ma negative qualora abbia luogo una sua infrazione. Così, lasciar fare alla natura è ritenuta l'opzione migliore, mentre qualsiasi forma di intervento umano può potenzialmente aprire a scenari nefasti. Il punto, a proposito di questo argomento, è chiedersi se davvero sia possibile concepire l'ordine naturale in questo modo. Partiamo dal ricostruire la cornice teorica in cui l'idea della saggezza della natura ha le sue radici. Per farlo, cominciamo da un'osservazione. Se guardiamo il corpo umano, ci sembra essere proprio *progettato* per le funzioni a cui deve assolvere: ad esempio, potremmo pensare che non possa essere frutto del caso il fatto che varie parti del corpo rendano possibile la fonazione, ma che esse siano fatte proprio *per* parlare (dove “per” indica appunto il loro fine). Questa concezione finalistica della realtà è al centro dell'argomento del disegno: in virtù della complessità, dell'ordine e dell'armonia del vivente, esso è equiparato ad un orologio che non può che essere costruito da qualcuno. Da questa constatazione empirica di organizzazione ed efficacia della natura si inferisce l'esistenza di Dio. L'argomento del disegno (o del progetto) ha rappresentato dunque nella storia della filosofia uno dei tentativi di dimostrare l'esistenza di Dio e, nel suo entrare in connessione con l'etica, la possibilità di ascrivere un disegno alla natura rappresenta uno dei modi più strutturati di sviluppare una posizione di realismo morale (l'idea per cui si possa parlare di verità e falsità a proposito dei giudizi morali e che questa dipenda da specifici fatti), fungendo da premessa e sostenendo così la “pretesa di oggettività” di cui si diceva nell'introduzione (Pollo, 2022, p.68).

L'argomento del disegno è stato confutato prima da alcuni esponenti del pensiero moderno, Hume e Kant, e poi definitivamente dall'evoluzionismo darwiniano. Tra l'altro, Darwin stesso nella sua formazione ha risentito dell'influenza di Hume. Hume ha osservato come l'argomento del progetto sia fondato su analogie deboli e per questo non sembrerebbe legittimo, sulla base di una somiglianza tra la complessità riscontrabile nell'universo e in una casa, affermare che anche il primo debba avere un architetto (divino) che lo ha realizzato. Inoltre, mentre a proposito della casa e dell'architetto è possibile ragionare in termini di causa ed effetto (facciamo esperienza di entrambi), non si può dire la stessa cosa né dell'intero universo né del suo presunto creatore (Lecaldano, 2008, p.6). Kant, nella sua

riflessione nella Critica della ragion pura, ha collocato la questione dell'esistenza di Dio in uno spazio in cui la ragione umana non può muoversi e sottolinea come l'esistenza di qualcosa possa essere dimostrata solo facendone esperienza. È famoso l'esempio dei cento talleri: con il ragionamento non si può passare dal concetto di cento talleri all'esperienza effettiva di averli nelle tasche. L'impossibilità di caratterizzare il vivente in termini finalistici ha trovato poi un'ulteriore conferma nell'evoluzionismo di Darwin. Infatti, al di là del fatto che gli argomenti già richiamati di Hume e Kant avessero già mostrato gli errori epistemologici propri dell'argomento del progetto, quest'ultimo prima dell'arrivo di una spiegazione del vivente migliore poteva ancora presentarsi plausibile. La teoria darwiniana è però supportata da molti dati. La sua novità non consiste nell'idea che le specie cambino nel tempo (l'evoluzionismo è un'idea che si fa strada prima di Darwin), ma nel modo in cui spiega il meccanismo che regola le trasformazioni a cui sono soggette, cioè la selezione naturale (Pollo, 2022, p.67). Questa opera seguendo due principi: caso e adattamento. Una specie nel corso di archi temporali lunghi produce variazioni casuali. Mutazioni nell'ambiente, scarsità di risorse e minacce varie rappresentano dei fattori che fanno sì che siano premiate quelle variazioni che permettono di adattarsi meglio alle nuove condizioni che si vengono a determinare (Lecaldano, 2015, p.124).

In questo modo, la visione del vivente che si afferma mette fuori gioco l'idea di progetto e di organizzazione finalistica del vivente, proprio perché le caratteristiche degli organismi vengono spiegate come risultato dell'incontro di variazioni casuali dei caratteri e della pressione selettiva subita da questi (Pollo, 2022, p. 67). L'evoluzione di cui parla Darwin non è dunque un motore interno alla natura che imprime ad essa una direzione per favorire il più adatto (se fosse così avremmo sì una teoria evoluzionista, ma sempre finalistica, come quella di Lamarck). Riprendendo il famoso esempio dell'adattamento della giraffa, il gene o i geni che determinano il collo più lungo della giraffa non sono comparsi ex novo per rispondere al bisogno di facilitare l'alimentazione attraverso le foglie più alte degli alberi, ma si tratta di variazioni casuali (cioè senza scopo) e con delle cause studiabili, ma non identificabili in alcun modo con qualche tipo di finalismo, come sarebbe se il fine delle variazioni fosse garantire la sopravvivenza. Al posto

dell'idea di progetto subentra quella di contingenza: il meccanismo dell'evoluzione non segue una direzione in quanto, in presenza di circostanze differenti, avrebbe prodotto altri risultati.

Tornando al punto di partenza dell'argomento del disegno, come anticipato, l'evoluzionismo darwiniano dà una spiegazione del perché le cose siano fatte in un certo modo senza il bisogno di chiamare in causa un autore della natura: gli esseri viventi complessi e apparentemente progettati per sopravvivere sono di fatto il frutto di processi privi di intenzionalità. Dobbiamo sottolineare che i risultati dell'evoluzione non solo non hanno uno scopo, ma non sono neanche i migliori proprio per il carattere di contingenza richiamato poco prima. Come osservato infatti da Moore, dal momento che in un contesto differente si sarebbero avuti altri risultati, saremmo stati tenuti a considerare migliori, ottimali anche quelli. Quest'ultima considerazione, il fatto cioè che “più evoluto non significa più elevato” (Lecaldano, 2015, p.124), rende insostenibili anche quelle varianti dell'“argomento della naturale saggezza e umana stoltezza” che vorrebbero far coincidere quest'idea con l'accettazione dei meccanismi dell'evoluzione darwiniana sostenendo che l'essere umano non può essere più saggio di un processo che li ha resi così efficienti. Ma è davvero così? Oltre a quanto già spiegato, va aggiunto che i tratti selezionati in quanto vantaggiosi in un determinato momento, potrebbero successivamente non essere più tali. La differenza fra le condizioni di vita di oggi e quelle che hanno comportato la selezione di caratteri ancora propri della specie umana è ciò che sta alla base di alcune patologie da cui vengono colpiti gli uomini (Corbellini, 2007): di fronte a questa situazione, degli ipotetici interventi genetici finalizzati a correggere i caratteri responsabili delle malattie in questione sarebbero meglio della presunta natura saggia.

Da tutto ciò emerge come l'evoluzionismo darwiniano abbia il peso maggiore nel far cadere la possibilità di pensare la natura come teleologicamente orientata verso il meglio. Questo non porta automaticamente a valutare come moralmente buono o indifferente qualsiasi intervento umano, ma fa perdere valore a quelle argomentazioni morali che chiudono a qualsiasi possibilità di servirsene facendo riferimento alla natura come garanzia della condizione migliore per i viventi. I contributi della teoria darwiniana all'etica chiaramente non si esauriscono a quanto

richiamato nel discorso precedente: essa sta alla base del modo di rendere conto della capacità di essere morali di uomini e animali non umani e in generale dell'idea di natura umana che è possibile avere oggi (punto fondamentale che vedremo nel terzo paragrafo). In più le sue conseguenze non si limitano al piano descrittivo, ma indirettamente comportano dei mutamenti anche a livello normativo facendo cadere delle premesse su cui si basavano determinate posizioni. Etica animale ed etica ambientale sono “figlie” della rivoluzione darwiniana.

Prima di concludere, apriamo una parentesi sul mutamento di prospettiva comportato dall'evoluzionismo a proposito di una questione aperta nell'introduzione e ricordata all'inizio di questo paragrafo, cioè quella della possibilità di sostenere il realismo morale. Infatti, l'attraente possibilità di affermare un'oggettività della morale di tipo realistico in una cornice evoluzionistica è radicalmente messa in discussione dagli Evolutionary Debunking Arguments (Pollo, 2022, p.69): se infatti la nostra psicologia morale è il risultato di un processo evolutivo e l'evoluzione è un processo senza scopo che premia quanto è in grado di incrementare la fitness (cioè la possibilità di sopravvivenza e riproduzione), le credenze morali non hanno una giustificazione e non colgono alcuna verità. La morale si è dunque evoluta per aumentare le possibilità di sopravvivenza della nostra specie. Ciò non si traduce però necessariamente in una posizione scettica circa la possibilità di sviluppare una riflessione etica che non sia un'illusione generata dalle pressioni evolutive. Senza poterci però impegnare in discorsi vasti e complessi di metaetica sulle varie posizioni realiste ed antirealiste e sulla discussione sugli Evolutionary Debunking Arguments, ciò che si deve evidenziare, a conclusione del paragrafo e fornendo un'indicazione rilevante anche per la ricostruzione dell'idea di natura umana di cui parleremo poco più avanti, è come l'etica, tanto sotto il profilo descrittivo quanto sotto quello normativo, non possa non trarre alimento dalla descrizione epistemicamente più solida del mondo che abbiamo: quella prodotta dall'impresa scientifica.

1.3. La legge naturale e la dottrina della Chiesa Cattolica

Il terzo appello alla natura che prenderemo in considerazione è quello della “legge naturale”, la cui rilevanza è da attribuire sia alla tradizione filosofica ricca di figure autorevoli che in diversi modi l’hanno elaborata (tra queste vi sono Aristotele, Tommaso d’Aquino, Ugo Grozio, Thomas Hobbes e John Locke), sia al fatto che è al centro della morale della Chiesa Cattolica (intesa come quella espressa nei documenti ufficiali dell’istituzione e non come quella dei credenti o della discussione teologica, dove troviamo una pluralità di posizioni). In questo paragrafo andiamo dunque a vedere in che modo si articola più nello specifico l’idea di legge naturale nella declinazione incorporata dalla Chiesa, come si colloca nel più ampio contesto delle sue concezioni metafisiche ed etiche (in particolare, per quanto riguarda la sfera morale, riveste un ruolo fondamentale il suo saldarsi con il concetto di “non disponibilità della vita”), e, nel mostrarne i limiti, avremo modo di aprire delle parentesi su alcune questioni connesse, come il naturalismo e alcuni problemi legati al fondare l’etica su Dio.

Andando al cuore dell’argomento, qual è l’idea centrale dietro la concezione di “legge naturale”? Lecaldano (1995, p. 125) dà questa definizione:

La teoria della legge naturale è identificabile principalmente come quella concezione che è convinta di poter rintracciare una lista completa di obblighi, diritti e doveri morali validi in modo assoluto e per tutti gli esseri umani, semplicemente, guardando appunto alla natura umana o allo stato delle cose.

La connessione tra natura e morale si ha quindi in questo caso per il fatto che ciò che è buono è stabilito in base alla natura umana. Alla relazione natura umana-norme morali, nell’orizzonte teologico in cui ci stiamo muovendo, va aggiunto un terzo termine: Dio, che è il creatore tanto dell’essere umano stesso (e dell’intera realtà) quanto delle norme istituite a beneficio della sua esistenza (Pollo, 2008, p.77). In altre parole, guardando al piano mediante il quale Dio ha progettato il nostro mondo, compresa la nostra natura, si possono rintracciare quell’insieme di leggi considerate “naturali” che non possiamo non seguire in quanto stabilite proprio dall’autorità divina (Lecaldano, 2008, p. 10).

Prima di procedere nell'analisi più dettagliata dei vari punti teorici su cui si fonda la teoria in questione, può essere utile per facilitare la sua comprensione riportare un esempio su come da essa scaturirebbe il principio di inscindibilità di sessualità e riproduzione: organi riproduttivi e inclinazioni sessuali degli esseri umani nel disegno del creatore hanno un preciso fine, cioè la generazione della vita. Ogni condotta che non risponde a questo "snatura" la funzione che è stata assegnata agli organi sessuali ed è "disordinata" nella misura in cui non è allineata con l'ordine prestabilito da Dio per la vita sessuale umana. L'uomo con la sua ragione può comprendere questa norma morale che scaturisce dal progetto divino e può agire moralmente orientando il suo comportamento di conseguenza. In più, ricordiamo ancora che queste norme hanno forza vincolante proprio in virtù della divinità che è autrice di esse.

Dalle definizioni precedentemente date e dal caso esposto possiamo estrapolare gli elementi fondamentali della teoria: una precisa idea di natura umana, di ragione e di etica "eterodiretta" anziché fondata sull'autonomia. Preciseremo come sono intesi nella cornice teorica qui analizzata, avanzando le criticità che emergono per ognuno di essi. Partiamo dal primo: quale idea di natura umana è chiamata in causa? Innanzitutto, come più volte ribadito, gli esseri umani sono creati da Dio in base a un "progetto". Sono poi ritenuti unione di corpo e anima. Quest'ultima è il principio responsabile della vivificazione della materia organica, detta proprio "animazione". Infine, il progetto dell'anima sarebbe immutato nel tempo. Delle problematiche relative a questa visione per quanto riguarda il creazionismo sono state già sollevate nel capitolo precedente, in cui, pur non discutendo nello specifico della morale della Chiesa Cattolica, confrontandoci con l'appello alla natura della "naturale saggezza, umana stoltezza", abbiamo già avuto modo di affrontare sia la questione dell'esistenza di Dio (richiamando argomentazioni di Hume e Kant) sia l'impossibilità di pensare il vivente in termini finalistici a seguito della "rivoluzione darwiniana". Tutti i vari riferimenti che abbiamo fatto agli intrecci tra evoluzionismo ed etica possono essere letti nell'ottica del "naturalismo": senza vedere nel dettaglio le sue varie declinazioni e le tesi in cui si può articolare, si tratta di quel modo di intendere la filosofia come una pratica riflessiva che non può essere

in disaccordo nelle sue analisi con la scienza, intesa come fonte privilegiata di conoscenza empirica (Pollo, 2022, p.62).

A proposito dell'idea di natura umana fatta propria dalla Chiesa e di ispirazione tomista, infatti, in una prospettiva naturalista, il problema fondamentale è proprio il suo non essere fondata sull'esperienza: tutta questa costruzione teorica non si basa su dati empirici sottoponibili a processi di verifica condivisi. Senza poterci appellare all'esperienza, quale tipo di affidabilità può però essere attribuita alla concezione di anima presentata e quale criterio può giustificare l'adesione ad essa piuttosto che a quella di un'altra religione o pensiero? Sotto alcuni aspetti, alla mancanza di fondatezza empirica si aggiunge anche l'evidente disaccordo con la teoria evoluzionista (che invece, in quanto parte delle conoscenze scientifiche di cui disponiamo, ha uno statuto epistemico di carattere differente): oltre ai punti di attrito già richiamati, va osservato che, se le specie cambiano nel tempo, ciò che chiamiamo "natura umana" oggi fissa solo un momento della storia evolutiva degli esseri umani, che però sono interessati da un processo di continuo mutamento. Non è possibile pensare quindi la natura umana in senso "storico" come vorrebbe fare la dottrina qui oggetto di analisi.

Il fatto che siamo giunti ad affermare l'insostenibilità di una natura umana metafisica ed eterna come la troviamo nella dottrina della Chiesa cattolica non significa però che, anche se pensata in altri termini, l'idea vada tenuta fuori dalla riflessione morale: anzi, avere una concezione di natura umana che renda conto di come gli esseri umani siano fatti e funzionino è il presupposto per spiegare le attività che svolgono, compresa la capacità di avere una vita morale. In questo senso, in un'ottica naturalizzata, ciò che si intende per "natura umana" va spiegato attingendo alle scienze evoluzionistiche, all'etologia, alla psicologia e alle neuroscienze.

Per quanto riguarda il secondo elemento che abbiamo indicato, la ragione, essa è la facoltà che permetterebbe agli esseri umani di conoscere le norme della legge naturale: pur non essendoci un accordo su quale sia il suo funzionamento, vi è un'interpretazione accreditata che la considera una forma di ragion pratica in grado di allineare le inclinazioni naturali delle persone ai fini stabiliti dal dio creatore (Pollo, 2008, p. 79). Delle riserve sul modo di concepire la ragione e il suo rapporto

con le leggi naturali nelle religioni sono state avanzate da Hobbes negli Elementi di legge naturale e politica. Lecaldano (2008, p. 15) espone l'osservazione del filosofo spiegandola così:

[...] non si procede affermando che le leggi morali naturali sono quelle scoperte da una ragione determinata e indipendente da ogni assunto religioso, bensì, muovendo da un concetto di ragione che tutti dovrebbero condividere in quanto creature di Dio, si procede all'identificazione delle leggi morali che, in tal modo, non possono che essere una traccia della creazione divina.

Siamo di fronte a una definizione “persuasiva” di ragione (*ibid.*) in cui il suo contenuto coincide con ciò che si vuole dimostrare. Inoltre, l'appello a una ragione universale non spiega la diffusione di molte concezioni morali diverse tra loro e l'esistenza dei disaccordi in etica.

In merito invece all'ultimo elemento, cioè la concezione di morale in gioco, possiamo osservare come un'etica derivata da Dio si caratterizzi per essere, appunto, un insieme di comandi emanati da un'autorità (*ivi*, p.12). Affinché però una norma abbia autenticamente valore morale, è necessario che quest'ultimo non sia definito in relazione all'autorità che glielo conferisce. Anzi, un comportamento veramente etico può darsi solo quando non consiste in un atto di obbedienza a un comando, ma è il frutto di una scelta autonoma dell'individuo. Al contrario, vivere in una prospettiva in cui si regola la propria condotta aderendo a presunti comandi divini genera un atteggiamento di passività e mancanza di riflessività tale per cui non si hanno strumenti per riconoscere ciò che è giusto fare in assenza di precetti preconfezionati.

Come ultima questione, va sottolineato il nesso tra la dottrina della legge naturale e l'idea di “non disponibilità della vita” (un principio che rende conto di molte delle posizioni assunte dalla Chiesa sulle questioni bioetiche): se la vita dell'uomo viene infatti da Dio, è considerata un dono di cui non è possibile disporre come si vuole. Riproduzione, sessualità e fine vita non sono visti come degli spazi di libera scelta, ma l'umanità ha un margine d'azione limitato e le varie tappe dell'esistenza non possono che svolgersi nei binari delle leggi naturali fissate da Dio. Alle prospettive di non disponibilità della vita si oppongono invece le “etiche della disponibilità

della vita”: parlare in questi termini chiaramente non significa legittimare qualsiasi pratica, anzi, “disporre della vita, è viceversa, un prerequisito per individuare i modi responsabili ed eticamente accettabili per dare a essa una continuità e un senso” (Lecaldano, 2015, p. 102). Nel XVIII secolo Hume aveva già mostrato le incoerenze delle posizioni sulla non disponibilità della vita nel saggio “Sul suicidio” (1987): se la vita è indisponibile riguardo la possibilità di anticipare il momento della propria morte, perché invece non lo è quando ci si deve curare da qualche male o mettersi in salvo da qualche disastro? Il secolo successivo invece John Stuart Mill ha riflettuto su come proprio l’idea di non disponibilità della vita possa incentivare delle scelte moralmente irresponsabili, portando l’esempio della crescita demografica incontrollata in corso nonostante la povertà e la mancanza di salute che ne sarebbero derivate (Mill, 1999).

Con l’esposizione della teoria della legge naturale e del modo in cui connette natura e moralità, abbiamo ultimato l’analisi dei principali modi di appellarsi alla natura e delle problematiche connesse. Prima di passare però alla seconda parte in cui è diviso idealmente questo lavoro di tesi, vedendo un caso pratico di una questione bioetica in cui la tendenza a guardare alla natura come fonte di normatività si è manifestata (cioè la fecondazione assistita), c’è ancora da fare una breve riflessione sull’uso pubblico degli appelli alla natura. Se fino ad ora infatti li abbiamo messi in questione solamente sotto il profilo della loro struttura argomentativa, dobbiamo fare delle osservazioni su come sia ulteriormente problematico pensare di farne la fonte della produzione delle norme degli ordinamenti giuridici che regolano la società in cui viviamo.

1.4. Richiamarsi alla natura tra etica privata ed etica pubblica

Perché se si prova ad appellarsi alla natura in un contesto di etica pubblica sopraggiungono altri problemi? Ciò che si fa, quando si guarda alla natura come fonte di normatività con la pretesa che possa rappresentare il metro attraverso il quale decidere se ad esempio sia giusto riconoscere il matrimonio tra persone dello stesso sesso o nuove possibilità nella sfera dei temi bioetici (eutanasia, utilizzo di nuove tecnologie riproduttive, ecc.), è volersi servire di argomenti come quelli

analizzati nei paragrafi precedenti per affermare o negare diritti per tutti i membri di una società. Facendo l'esempio della sessualità, la natura "non è chiamata in causa da un singolo individuo per chiedersi se sia opportuno avere relazioni sessuali di un certo tipo. Essa è invocata come criterio di decisione pubblica" (Pollo, 2008, p. 123). Nello spostare dunque il discorso sull'etica pubblica, oltre alle questioni già analizzate che mettono in dubbio la solidità argomentativa delle varie tipologie di appelli alla natura, bisogna prendere in considerazione altri due aspetti: il primo è quello della protezione della libertà individuale, il secondo è quello per cui in una società democratica gli argomenti mediante i quali si giustificano le norme pubbliche devono essere pubblicamente accessibili.

Bisogna fare una premessa: voler rispondere a questi principi, significa assumere come contesto di riferimento quello di uno Stato liberale e democratico. Non si discuterà di Stati teocratici non liberali (come ad esempio lo Stato della Città del Vaticano) anche se, dal momento che la Chiesa Cattolica ha la pretesa di influenzare anche i processi legislativi degli altri Paesi, dobbiamo comunque riflettere sulla sua idea di relazione tra morale e legge. È proprio infatti dal modo di articolare quest'ultima che si distinguono quei Paesi fondati su una cornice valoriale improntata alla massima tutela della libertà dei cittadini da quelli che invece arrivano ad elaborare prescrizioni per molti ambiti della vita. La prima è propria della tradizione di pensiero liberale e deriva dalla possibilità di pensare morale e legge come due piani distinti. Ciò che accade invece quando si ritiene che le due sfere siano unite, come nel caso della Chiesa, è da un lato l'impossibilità di concepire il pluralismo morale (se morale e legge vanno di pari passo, la prima può essere sostantivamente imposta con gli strumenti del diritto), dall'altro la difficoltà a delimitare delle aree della condotta a cui non è opportuno applicare sanzioni di carattere giuridico (con il rischio di pensare che la legge possa regolamentare tutte le aree della vita umana).

A proposito dell'unione illiberale di morale e legge sostenuta dalla Chiesa cattolica è esemplificativa un'affermazione del penultimo pontefice, Benedetto XVI (2007)¹:

¹ https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html

Il culto gradito a Dio, infatti, non è mai atto meramente privato, senza conseguenze sulle nostre relazioni sociali: esso richiede la pubblica testimonianza della propria fede. Ciò vale ovviamente per tutti i battezzati, ma si impone con particolare urgenza nei confronti di coloro che, per la posizione sociale o politica che occupano, devono prendere decisioni a proposito di valori fondamentali, come il rispetto e la difesa della vita umana, dal concepimento fino alla morte naturale, la famiglia fondata sul matrimonio tra uomo e donna, la libertà di educazione dei figli e la promozione del bene comune in tutte le sue forme. Tali valori non sono negoziabili.

È evidente come in queste parole sia presente non solo l'ammonimento nei confronti dei cattolici con determinati ruoli a livello pubblico a comportarsi coerentemente con la morale della Chiesa nella propria sfera privata, ma anche un vero e proprio invito a farla valere nel dibattito e soprattutto nelle sedi legislative. Al contrario, come abbiamo spiegato, una prospettiva liberale promuove la separazione di moralità e legge. Questa distinzione è proprio ciò su cui si basa il primo principio che abbiamo individuato come vincolo da rispettare nell'etica pubblica, cioè quello della tutela della libertà personale. Il concetto fondamentale a partire dal quale muove infatti il pensiero liberale permeato nei nostri ordinamenti è quello di libertà negativa: la coercizione da parte dello Stato deve essere ridotta a quella strettamente necessaria a garantire una buona convivenza civile, tanto che potremmo esemplificare l'istanza di questa tradizione di pensiero nell'espressione "libertà negativa, il massimo possibile; coercizione, il minimo necessario" (Petrucciani, 2020, p.92). Il criterio per discernere tra coercizione necessaria ed evitabile è stato indicato da John Stuart Mill nel "principio del danno": l'unico motivo per cui è legittimo esercitare il potere su qualcuno contro la sua volontà è quello di impedirgli di danneggiare il prossimo (*ibid.*).

Dunque, in una cornice liberale, le interferenze con la libertà individuale di qualcuno sono giustificate o meno a seconda dell'effetto che le azioni compiute hanno sugli altri: il principio del danno prima enunciato va però a specificare che non tutte quelle che hanno effetti negativi possono essere sanzionate attraverso la legge, perché ad esempio una determinata pratica o condotta può offendere qualcuno senza però danneggiarlo. Facendo un esempio tratto dall'ambito dei diritti

civili, non riconoscere il matrimonio tra persone dello stesso sesso non solo viola anche un altro principio fondamentale degli ordinamenti liberali, cioè il principio di uguaglianza, ma risulta ingiustificabile in quanto permetterlo non arreca danno a nessuno. Le azioni che non producono danno a qualcuno non possono essere sanzionate con gli strumenti del diritto, anche se su di esse ci si può confrontare esprimendo il proprio punto di vista ed eventualmente disapprovazione (Lecaldano, 2008, p. 25). Tenendo conto dunque del pensiero liberale e di come questo separi morale e legge, ritenendo che quest'ultima debba limitarsi negativamente a garantire la libertà morale di tutti e sostenendo che ci siano spazi nei quali non possono essere applicate le sanzioni coercitive, appare assurdo pensare che la violazione di un presunto ordine divino o comunque di un'arbitraria idea di naturalità possa essere ritenuto un motivo valido per limitare la libertà di qualcuno. Tornando all'esempio precedente del matrimonio egualitario, se esso è riconosciuto non si arreca danno a nessuno, al contrario non permetterlo va a danneggiare tutte le persone non eterosessuali nei loro diritti di libertà e uguaglianza.

A rendere gli appelli alla natura strade impraticabili per decidere dei diritti dei membri di una società, non è però solo la necessità di tutelare la loro libertà individuale, ma anche il fatto che, in una democrazia, sia inconcepibile pretendere di giustificare le proprie leggi con argomenti razionalmente infondati. Il loro contenuto deve infatti essere giustificato mediante argomenti condivisibili da tutti i cittadini, vale a dire che non può fondarsi su fatti non disponibili a tutti e non verificabili come la dottrina della legge naturale esposta nel paragrafo precedente.

Appurate le innumerevoli problematiche di carattere argomentativo e dei contrasti che una forma di argomentazione morale del genere può incontrare al vaglio dei principi basilari delle società liberali e democratiche, dovrebbe essere ormai chiaro come, almeno quando il piano sul quale ci si muove è quello pubblico, bisognerebbe modellare i diritti delle persone sui loro reali interessi piuttosto che chiamando in causa vaghe e infondate idee di natura.

2. Le nuove condizioni del nascere: la riproduzione assistita

2.1. Una rivoluzione tecnica e sociale

È arrivato il momento, a questo punto del lavoro, di passare dall'analisi dei principali appelli alla natura a quella di un caso specifico in cui essi hanno trovato particolarmente spazio: la riproduzione assistita. Con quest'espressione si fa riferimento a quell'insieme di modi che permettono di far nascere esseri umani sostituendo parte del processo riproduttivo "naturale" con interventi tecnici (Mori, 2010, p. 221). Quanto detto nel primo capitolo ci è servito da un lato ad avere un'infarinatura che ci permetta di riconoscere e decostruire le strutture argomentative attraverso cui si esprimono determinate prese di posizione in nome della naturalità (più fragili di quello che la loro forza emotiva e apparente indiscutibilità sembrerebbero trasmettere), dall'altro lo ritroveremo concretamente all'opera in alcune delle critiche che sono state elaborate nei confronti di queste nuove prospettive riproduttive: basti pensare al fatto che la visione di uno dei principali attori del dibattito su di esse, la Chiesa Cattolica, si fonda sulla teoria della legge naturale e sul principio di inscindibilità di sessualità e riproduzione che vi si lega, già portato come esempio. In generale, come ha osservato Betta (2012, p. 15), "l'idea di un ordine naturale intangibile e immodificabile nei suoi caratteri ultimi da scelte umane è stata il filo rosso che ha unito le critiche a questa operazione attraverso le varie fasi della sua storia".

Il caso della riproduzione assistita è poi molto interessante non solo per vedere come l'avvento di queste tecnologie abbia allargato le possibilità di scelta per la procreazione, ma anche perché, con un effetto a cascata, poter pensare diversamente la generazione ha significato anche poter pensare in modi nuovi la famiglia, la genitorialità, la filiazione. Si tratta dunque di tecniche con delle rilevantissime implicazioni socio-culturali, proprio nella misura in cui rappresentano degli strumenti capaci di rivoluzionare qualcosa di così intimo e fondamentale come le strutture familiari a cui siamo abituati ed i criteri su cui si basano il nostro essere madri, padri, figli. È anche per questo forse che è particolarmente forte la tendenza a cercare protezione nella presunta inviolabilità della natura: condannare la

riproduzione assistita va a braccetto con il tutelare quella che viene definita la “famiglia naturale”.

A proposito di come questo insieme di tecniche abbia rappresentato “un vero terremoto sociale e culturale” (Filippini, 2018, p. 315), possiamo esplicitare più nel dettaglio vari aspetti. In primis, vi è un’ulteriore rottura del rapporto tra sessualità e riproduzione rispetto a quanto già comportato dai metodi contraccettivi (*ibid.*). Se questi ultimi hanno permesso di svincolare la sessualità dalla riproduzione, con la fecondazione assistita è la riproduzione a non dover essere più legata necessariamente alla sessualità: per questo motivo le due pratiche possono essere viste come “simmetriche”. Come altro esito rilevante, va poi specificato quanto si diceva prima in merito alla famiglia: grazie alla procreazione medicalmente assistita (in particolare, nella sua variante che prevede un donatore di gameti e/o la gestazione per altri, cioè il portare avanti la gravidanza da parte di una donna che non sarà però la madre del bambino), possono affermarsi modelli familiari omogenitoriali (composti da individui dello stesso sesso) o monogenitoriali (un individuo non deve dunque essere per forza in una relazione per avere un proprio figlio e diventare genitore). In più, per quanto riguarda la genitorialità, vi è una scissione tra funzione biologica e funzione sociale: questo può coinvolgere non solo la figura paterna, con il padre biologico che non coincide con quello sociale nel caso della donazione degli spermatozoi, ma anche quella materna. Addirittura, sul versante femminile, va contemplata non solo la possibilità di una donazione dell’ovocita, ma anche il fatto stesso che la donna che mette al mondo il bambino può non essere la sua madre biologica: infatti, nella maternità surrogata (espressione più informale per indicare quella che abbiamo chiamato poc’anzi “gestazione per altri”), colei che affronta la gravidanza non necessariamente effettua la donazione, ma può ricevere tramite una fecondazione in vitro l’embrione ottenuto con i gameti della donna che richiede l’accesso alla pratica. Di fronte a un quadro così complesso si può parlare di una “deflagrazione della maternità” (ivi, p. 316).

Riproduzione o procreazione medicalmente assistita, donazione di gameti, maternità surrogata: nel delineare i nuovi scenari riguardanti la riproduzione (a cui, a dire il vero, se ne aggiungeranno probabilmente altri ancora in base ai risultati

ottenuti in materia dalla ricerca scientifica) abbiamo già introdotto delle espressioni da chiarificare. Prima di farlo dal punto di vista tecnico, possiamo partire dalle parole stesse, che spesso portano con sé la traccia di giudizi e aspettative associati a ciò che vanno a denominare: già prendendo in considerazione il termine generico che indica le pratiche, riproduzione assistita o PMA (procreazione medicalmente assistita), possiamo osservare come si sia imposto dopo un iniziale primato di riproduzione artificiale, ancora oggi diffuso. L'utilizzo dell'aggettivo "artificiale" sottolinea l'insinuarsi della tecnica nel processo riproduttivo, ma, visto che di fatto questo resta per grande parte "naturale" si è considerato l'intervento solo come un'assistenza alle dinamiche naturali e da qui l'espressione "riproduzione assistita" o "fecondazione assistita" (Mori, 2010, p.221). Sottolineare la componente artificiale non è però stato fatto solo in ottica negativa: anzi, nella comunità scientifica europea si iniziò a parlare di "fecondazione artificiale" con un'accezione ottimistica in relazione alla riuscita del progetto (Betta, 2012, p. 13). In merito alle pratiche specifiche, quella che conosciamo come "inseminazione artificiale" si è diffusa nell'uso linguistico a partire dal mondo medico inglese come una definizione di carattere pratico (*ibid.*) e oggi si parla più di "inseminazione terapeutica". La "donazione di gameti" è ciò a cui si fa riferimento spesso come "fecondazione assistita eterologa", dove "eterologa" indica la provenienza di uno o più gameti dall'esterno della coppia (pratica che riscuote meno accettazione sociale rispetto a quando si resta nei confini della relazione). Anche "maternità surrogata" non è una bella espressione, ma si è ormai affermata, come abbiamo già visto, per indicare quelle situazioni in cui una donna porta avanti la gravidanza al posto di un'altra.

Dopo queste considerazioni sociali e linguistiche, possiamo mettere un po' di ordine tra le procedure già menzionate, proponendo le loro classificazioni più diffuse e dicendo qualcosa in più sul loro funzionamento. A livello classificatorio, si fa la distinzione tra fecondazione "in vivo" e "in vitro" a seconda che l'incontro tra i gameti avvenga nel corpo della donna o in una "provetta": avendo definito le tecnologie riproduttive in questione come sostituzioni di parti specifiche del processo riproduttivo, possiamo osservare come nel primo caso di fatto ci sia una sostituzione solo del rapporto sessuale. Un'ulteriore distinzione, applicabile a

entrambe le tipologie di intervento, è quella tra fecondazione “omologa”, quando tutti e due i gameti provengono dalla coppia, oppure “eterologa”, quando almeno per uno dei due gameti si è fatto ricorso ad un donatore. In ambito medico si parla piuttosto di “tecniche semplici” e “tecniche complesse”: le prime usano semplicemente il seme, mentre le seconde manipolano sia i gameti maschili sia quelli femminili (Flamigni, 2011, p. 34).

Le tecniche semplici sono le forme di inseminazione. Anche se con esse la fecondazione avviene comunque nel corpo della donna, permettono di realizzare degli interventi in grado di ottimizzare le possibilità di avere una gravidanza rispetto al processo naturale: si combinano il trattamento del liquido seminale, in modo tale da avere una selezione degli spermatozoi più mobili e attivi, con l’induzione dell’ovulazione multipla attraverso farmaci (ivi, pp.35-36). Pare che sia proprio quest’ultimo fattore in realtà ad aumentare le probabilità che la donna resti incinta. Per quanto storicamente e soprattutto in ambito medico l’inseminazione terapeutica, così come le altre forme di fecondazione assistita, venga ritenuta una cura per la sterilità, nella nostra prospettiva in cui stiamo analizzando queste tecnologie riproduttive nella loro valenza sociale più ampia non dobbiamo perdere di vista il fatto per cui essa può potenzialmente essere utilizzata non soltanto dalle coppie eterosessuali e dunque a scopo terapeutico, ma anche da donne che per varie ragioni potrebbero voler procreare senza ricorrere al rapporto sessuale: ad esempio, donne single o omosessuali. Abbiamo specificato “potenzialmente” perché dobbiamo ricordare come tutte le nuove possibilità a livello genitoriale e familiare siano sempre vincolate da ciò che permettono concretamente gli ordinamenti giuridici nell’andare a regolamentare le tecniche in questione. A livello morale e giuridico, l’estensione dell’accesso all’inseminazione terapeutica a richiedenti non impegnati in una relazione eterosessuale si è scontrata con quell’illegittima identificazione tra famiglia convenzionale e bene dei nascituri (Lecaldano, 2015, p.158), che abbiamo già presentato (tanto nel primo capitolo quanto in apertura di questo paragrafo). Concretamente però, nel caso dell’inseminazione, gli eventuali divieti sono in realtà facilmente aggirabili vista la relativa facilità con cui per una donna è possibile procurarsi un donatore del gamete maschile ed effettuare l’operazione su se stessa senza recarsi in una clinica apposita. La stessa cosa non

vale invece per quelle tipologie di interventi che non possono essere replicate al di fuori dei contesti specializzati vista la loro difficoltà. Avremo comunque modo di tornare più sistematicamente non solo sulle critiche morali associate alle varie forme di PMA, ma anche sulla discussione del concetto stesso di sterilità e della problematicità dell'individuarelo come suo criterio di legittimazione.

Tornando ad approfondire le varie tecniche, tra quelle complesse troviamo la FIVET, l'ICSI e l'IMSI. In questi casi, a differenza dell'inseminazione artificiale, la fecondazione non avviene nel corpo della donna, ma o in un terreno di coltura al di fuori di esso (FIVET è l'acronimo di Fertilization in vitro and embryo transfer) o sul tavolo del microscopio di un biologo per quanto riguarda l'ICSI (Intra cytoplasmic sperm injection), di cui l'IMSI (Intra cytoplasmic morphologically selected spermatozoa) è un miglioramento (Flamigni, 2011, pp.34-40). La FIVET può essere sia omologa sia eterologa e consta di vari passaggi: la stimolazione ovarica attraverso le gonadotropine, (per avere più ovociti da fertilizzare rispetto all'unico ottenibile con il ciclo naturale); il prelievo ovocitario (in passato avveniva con un intervento laparoscopico, abbastanza invasivo, mentre oggi a parte in rari casi si opta per la soluzione più semplice dell'aspirazione transvaginale); la raccolta e selezione del liquido seminale (generalmente è ottenuto tramite masturbazione, in alcuni casi viene prelevato direttamente dall'epididimo o dal testicolo); la vera e propria fecondazione in vitro (gli ovociti sono lasciati per alcune ore su una piastra di coltura insieme agli spermatozoi); la coltura degli embrioni; infine, il trasferimento degli embrioni nell'utero. Si trasferiscono più embrioni nell'utero dal momento che non tutti si impiantano con successo dando avvio a una gravidanza: non si va oltre un certo limite, ad esempio 3 embrioni, per evitare di creare situazioni di gravidanza multipla. Vi è la possibilità però di produrre comunque più embrioni di quelli che è possibile impiantare in un singolo ciclo di FIVET e conservarli (crioconservazione) nel caso in cui ci sia bisogno di procedere con un ulteriore ciclo o si voglia avere in futuro un'altra gravidanza senza doversi sottoporre nuovamente a stimolazione ovarica e trattamenti vari. Proprio la crioconservazione, che consiste nel congelamento degli embrioni (o dei gameti), è stata al centro di alcune condanne verso le FIVET proprie di quelle prospettive che riconoscono uno statuto morale agli embrioni. Per quanto riguarda invece l'ICSI, è

un processo che ha un iter simile a quello della FIVET: la differenza più importante consiste nel metodo di fecondazione, che, mentre per quest'ultima viene lasciata avvenire spontaneamente (seppur in vitro), nel caso dell'ICSI è "guidata" con l'iniezione diretta dello spermatozoo nel citoplasma della cellula uovo (ivi, p. 39). L'IMSI è invece semplicemente un miglioramento dell'ICSI, basato sulla selezione morfologica degli spermatozoi grazie ai microscopi (ivi, p. 40). Un ultimo dettaglio tecnico da menzionare è la possibilità, per le varie forme di riproduzione assistita, di effettuare delle diagnosi preimpianto che permettano di avere delle informazioni sulle condizioni dell'embrione (per prevenire malattie genetiche), a cui eventualmente potrebbero essere associati interventi di terapia genica (Lecaldano, 2015, p. 253). Entrambe queste pratiche, a loro volta, non sono esenti da preoccupazioni di carattere morale: senza poter andare nel dettaglio, ci limitiamo a riportare la considerazione più rilevante nell'ottica della trattazione della fecondazione assistita, vale a dire quella del pericolo di selezione eugenetica (dove eugenetica viene intesa con la sua accezione negativa di pratica volta a impedire la nascita di soggetti portatori di tratti non considerati desiderabili). Qualora non vi siano dietro intenti discriminatori, la diffusione di pratiche volte a prevenire malattie genetiche, pensare eventuali opzioni di cura o addirittura a migliorare le condizioni di vita dei nascituri non sembrerebbe però una prospettiva da demonizzare, ma al contrario qualcosa da implementare nell'ottica di una procreazione che, proprio perché sottratta al corso degli eventi naturali e ricondotta nella sfera dell'intervento dell'uomo con i suoi avanzamenti tecnici, può essere più responsabile che mai.

Queste sono dunque le tecnologie che, a partire dalla seconda metà dello scorso secolo, hanno cominciato a rivoluzionare la riproduzione. La nostra breve panoramica non sarebbe però conclusa senza chiarificare un altro concetto chiamato in causa, quello di maternità surrogata, forse il più controverso: come abbiamo già avuto modo di anticipare dandone una definizione sommaria, non si tratta di un'altra tecnica, ma è sempre una forma di riproduzione assistita che, avvalendosi della FIVET o dell'inseminazione artificiale, prevede in più il fatto che la gestazione sia portata avanti da una donna per conto di un'altra. Di fronte a un'opzione che crea questa peculiare scissione della figura materna, è ancora più forte la tendenza a

richiamarsi a presunte deviazioni della natura tanto della gravidanza quanto della famiglia (vista la sua possibilità, come negli altri casi, di essere usata non solo per scopi terapeutici). A creare ulteriori problemi sono poi l'eventuale possibilità di vincolare quest'azione a una prestazione di carattere economico ("mercificando" la capacità riproduttiva delle donne e creando rischi di sfruttamento) nonché la questione del regolamentare la relazione tra la donna che vive la gravidanza e la coppia o il soggetto richiedente.

2.2. Dentro la storia: scoperte, reazioni e paradigmi morali

Ma come e quando si è arrivati a disporre di queste nuove opzioni per la riproduzione? Vi è dietro un percorso che, nella storia delle scienze e delle tecniche, si è articolato con molteplici tappe in vari ambiti della biologia, della medicina e della tecnologia e che possiamo far iniziare, per risalire alle origini, al periodo della Rivoluzione scientifica. Prima della modernità infatti la comprensione che si aveva della generazione non può definirsi neanche parzialmente scientifica. Convivevano una serie di teorie filosofiche o comunque visioni proprie di determinate culture: ad esempio, nel mondo greco, vi era da un lato la teoria ippocratica legata all'unione del seme maschile e del seme femminile e dall'altro quella aristotelica che, al contrario, relegava la donna ad un ruolo di assoluta passività nel processo considerandola come un'"incubatrice" e un "terreno fertile" (Flamigni, 2011, p. 11) e dunque non riconoscendole neanche il vero e proprio status di genitore, che spettava di fatto unicamente all'uomo (quest'annientamento dell'apporto femminile è stato un qualcosa che ha permeato per molto tempo le società, tanto è che proprio su di esso si basava l'accettazione dei figli avuti con donne di popoli stranieri e conquistati). Accanto alle elaborazioni di filosofi e studiosi ve ne erano però tante altre che contemplavano in vari modi interventi delle divinità o di elementi naturali.

Senza dilungarsi in un elenco più esaustivo, facciamo un salto direttamente nel periodo compreso tra Seicento e Settecento, quando iniziano ad essere gettate le basi per un approccio più solido metodologicamente nei confronti del tema: si distingue tra ovipari e vivipari, ritenendo però che anche questi ultimi, compreso

l'uomo, abbiano delle proprie uova; inizialmente, si diffonde la teoria preformista, legata all'idea che nell'uovo o negli spermatozoi (osservati a fine XVII secolo al microscopio da Leeuwenhoek) sia già contenuto il nascituro "in miniatura" (Rossi, 2000, pp. 251-252), poi superata grazie ad Harvey che propone invece l'ipotesi di uno sviluppo graduale dell'embrione. I primi tentativi della forma più semplice di riproduzione assistita, cioè l'inseminazione artificiale, risalgono però addirittura a prima ancora della scoperta degli ovociti (1827) e del meccanismo della fecondazione qualche decennio dopo. Infatti, già nella seconda metà del Settecento sono realizzate le prime inseminazioni con gli animali (tra gli autori di questi esperimenti c'è anche l'italiano Lazzaro Spallanzani) e a fine secolo la tecnica è applicata sugli esseri umani: nel 1799 sul giornale della Royal Society viene comunicata la realizzazione con successo di un'operazione di questo tipo da parte di John Hunter e l'anno successivo ne annuncia una Thouret. Le inseminazioni in questione sono omologhe: per quelle con seme di donatore bisogna aspettare l'Ottocento. Le altre tappe che portano verso la chiarificazione ulteriore dei processi riproduttivi sono invece nel Novecento: nella prima metà del secolo si comprende il funzionamento degli ormoni coinvolti nella regolazione del ciclo ovarico e della gravidanza, mentre dagli anni 50 in poi avvengono le conquiste chiave per lo sviluppo delle tecniche di riproduzione assistita più complesse (come far crescere gli embrioni al di fuori del corpo umano, la nascita della prima bambina mediante la FIVET, Louise Brown, nel 1978, la crioconservazione, la diagnosi preimpianto e l'ICSI che viene sviluppata invece nel 1992).

Con l'andare avanti della ricerca scientifica, è cresciuta anche l'urgenza con cui le istituzioni e l'opinione pubblica si sono poste l'interrogativo sulla moralità di queste novità. Infatti, agli inizi della vicenda e con l'assenza di una vera e propria diffusione delle tecniche, il dibattito non avviene negli spazi della comunicazione di massa: la stessa Chiesa Cattolica, per quanto abbia iniziato a prendere posizione sulla riproduzione assistita fin dalla fine dell'Ottocento, inizialmente non sceglie di esternare pubblicamente la propria condanna nei suoi confronti, tanto è che all'inizio del XX secolo è ancora diffusa la convinzione per cui sia sulla stessa lunghezza d'onda della moralità laica dell'epoca nel condannare solo le inseminazioni terapeutiche di natura eterologa (quando invece, la Chiesa ha sempre

condannato la PMA tout court, dal momento che rompe quel legame tra sessualità e riproduzione inscindibile nella sua prospettiva). Tra gli anni '20 e gli anni '30 la riproduzione assistita è invece oggetto di attenzione da parte dei governi nell'ottica delle proprie politiche demografiche: ciò è vero ad esempio negli Stati Uniti, dove inizia ad essere vista con intenti eugenetici come uno strumento che può trovare la sua ragion d'essere nell'impedimento di una degenerazione della razza bianca (Filippini, 2018, p. 313), ma anche in Italia ci si inizia ad interrogare in tal senso. Nel contesto del regime fascista però le aspettative riposte in questo utilizzo vengono ridimensionate da un lato dalla scelta diplomatica e valoriale di fare scelte in linea con la morale cattolica e dall'altro dall'idea che puntare sul potenziamento qualitativo della "razza" possa essere fatto al contrario impedendo l'accesso a una terapia per chi è considerato meno sano proprio in virtù dei problemi di sterilità (Betta, 2011, p. 185). Avendo accennato al fatto che nella storia si sia profilato questo potenziale utilizzo delle nuove tecniche riproduttive con fini eugenetici, è bene sottolineare che il rischio di un loro asservimento a scopi immorali, insito in molte innovazioni anche di altro tipo, non può essere assunto come un motivo per delegittimarle automaticamente: il richiamo all'eugenetica, come in parte già suggerito a proposito delle critiche sollevate nei confronti della diagnostica preimpianto (o prenatale), è spesso infatti un argomento strumentalizzato da quelle etiche più conservatrici rispetto agli interventi riguardanti la gravidanza.

Tornando a seguire il percorso della ricezione sociale della PMA, è negli anni '50 che questa inizia a fare la sua comparsa nelle aule dei tribunali e tra le pagine dei giornali. Da un punto di vista giuridico, ci si interroga sulla relazione della fecondazione assistita con la filiazione e l'adulterio. Per quanto riguarda il primo aspetto, in apertura del capitolo avevamo evidenziato come uno dei fattori "rivoluzionari" della riproduzione assistita sia proprio quello di rompere l'equivalenza necessaria tra genitore biologico e il genitore sociale (colui riconosciuto come tale a livello giuridico): è stato immediato dunque nell'ambito del diritto porsi il problema di riflettere, anche alla luce di queste nuove tecnologie, su quale debba essere la logica sottesa al criterio attraverso cui determinare quando si è figli di qualcuno. Al di là del valore storico delle considerazioni in questione, ripercorrere l'evoluzione del diritto di famiglia in materia ha in realtà anche una

rilevanza teorica nella misura in cui ci pone davanti agli occhi il fatto che, come la stessa idea di famiglia, anche la logica della filiazione non è inscritta nella natura delle cose, ma è un costrutto sociale che è stato soggetto a cambiamenti nel corso della storia (Mori, 2010, p. 232).

In Italia in particolare il criterio, prima che si affermasse la riforma del diritto di famiglia nel 1975, era diverso rispetto a quello fissato a seguito di questa tappa. Per quanto di fronte ai primi casi di fecondazione assistita eterologa alcuni tribunali e giuristi si fossero richiamati al criterio biologico (a fondamento della filiazione con l'unica eccezione dell'adozione), il vero aspetto ritenuto determinante era in realtà la presenza di un matrimonio legittimo (*favor legitimitatis*), in base al principio ereditato dal diritto romano per cui “*pater is est quem iustae nuptiae demonstrant*”: il padre è il marito della moglie (Betta, 2011, p. 233). Questo poneva molti problemi, dal momento che vi erano diverse situazioni che potevano portare un bambino ad essere orfano fin dalla nascita, con il suo affidamento ad un orfanotrofio: il padre, se era sposato con una donna e aveva un figlio con un'altra al di fuori del matrimonio, non poteva riconoscerlo in alcun modo; la madre, se nubile, poteva scegliere se essere menzionata o meno nel certificato di nascita (in caso negativo il nascituro sarebbe stato orfano di entrambi i genitori), mentre se vincolata al matrimonio con un altro uomo spettava a quest'ultimo scegliere tra il disconoscimento di paternità o l'opzione di risultare suo padre a prescindere dall'adulterio (mosso da ragioni relative alla reputazione o da un atto altruistico nei confronti del bambino). In questo contesto, la strada per giustificare la riproduzione assistita poteva essere quella di aprire alla possibilità di una “surroga di paternità” fondata sul consenso scritto del marito alla procedura (*ibid.*): così poteva trovare uno spazio senza rappresentare un attrito con la declinazione maschilista e tradizionalista di quell'ordinamento, imperniato sull'uomo come membro della coppia dotato di potere decisionale e sul darsi di un matrimonio (l'inseminazione superava gli eventuali ostacoli fisiologici, ma senza sovvertire alcuna gerarchia sociale). Questa direzione è quella suggerita dal giurista Alberto Trabucchi. A seguito della riforma del 1975, al posto del *favor legitimitatis*, si è scelto di porre l'accento ai fini del riconoscimento di paternità sul *favor veritatis* (corrispondenza tra paternità e relazione biologica): anche se questo a primo impatto può non

apparire progressista, è stato fatto proprio per non creare situazioni di discriminazione per i figli prima ritenuti “illegittimi” e in più è stato chiarito che la rivalutazione del fattore biologico non va intesa come un’indicazione diretta sul criterio della filiazione, rappresentato invece dalla responsabilità per il nuovo nato. In altri termini, il padre è colui che ha la responsabilità per la gravidanza: se quest’ultima nel caso di quella che è considerata la gravidanza naturale va imputata alla figura che ha un rapporto biologico con il nascituro, nell’eventualità del ricorso a delle tecniche di fecondazione assistita sarà di colui che acconsente al ricorrervi. Dunque, anche in presenza del favor veritatis, ruota tutto attorno all’individuazione della responsabilità e non si dà un rapporto necessario tra questa e l’ascendente biologico.

Se con questo excursus nei cambiamenti del diritto di famiglia italiano abbiamo avuto modo di vedere in che termini la fecondazione assistita nella sua variante eterologa al suo esordio abbia posto dei problemi per la questione della paternità, resta da dire qualcosa a proposito dell’adulterio. Anche se nell’ambito del dibattito c’era anche qualche voce che provò a rendere conto dell’inseminazione artificiale con donazione del gamete maschile come un “tradimento”, in realtà molti pareri andarono da subito nella direzione opposta non ritenendo che sussistessero le condizioni affinché si potesse pensare ad essa in questo modo, concordando sul fatto che il tradimento fosse legato alla sfera della sessualità (ciò che invece fa la riproduzione assistita in tutte le sue forme invece è proprio svincolare la riproduzione dall’atto sessuale). Questa diatriba sull’adulterio, così come quella sulla paternità, è venuta fuori in alcuni casi giuridici degli anni cinquanta: nel 1958 una donna è stata infatti denunciata per adulterio dal marito per il fatto di aver avuto una figlia alcuni mesi dopo la loro separazione e si è difesa sostenendo di essersi sottoposta a un’inseminazione artificiale portando avanti quella che sulle pagine dell’Unità è stata presentata come una battaglia emancipatrice. Due anni prima invece il tribunale civile di Roma ha avuto a che fare con una richiesta di disconoscimento di paternità a seguito di un’inseminazione artificiale consensuale, aprendo quindi la riflessione prima richiamata sul criterio sottostante alla paternità in senso giuridico. Come si diceva quindi, in questi anni i temi inerenti alla PMA non sono più oggetto solo di discussione da parte di specialisti, ma arrivano anche

al pubblico generalista attraverso la comunicazione di massa: perciò il modo in cui viene condotto il dibattito cambia non solo da un punto di vista quantitativo, ma anche da quello qualitativo, nel momento in cui le argomentazioni sofisticate di medici, giuristi e teologi iniziano a essere affiancate anche da narrazioni sensazionalistiche e volte a plasmare l'immaginario collettivo attraverso immagini prese addirittura in prestito dalla fantascienza. Dall'intreccio tra riproduzione assistita e dinamiche proprie della comunicazione di massa prende avvio anche quel processo di soggettivazione dell'embrione che trova una delle prime esemplificazioni in un altro caso della stampa dell'epoca, quello "Petrucchi", un medico che affermò di essere riuscito in una fecondazione in vitro: negli anni essa passerà da essere solamente mediatica a diventare giuridica, con lo sviluppo di progetti di legge sbilanciati sulla tutela degli interessi dell'embrione (ma questo lo vedremo tra poco).

Di questo insediarsi della fecondazione assistita nei media e più generalmente nel dibattito pubblico non è possibile rendere conto però solamente nei termini di una diretta conseguenza dell'intensificarsi dei progressi tecnologici in materia di riproduzione, in quanto a questo avanzamento della ricerca scientifica corrisponde anche un'evoluzione della cultura morale: del resto, affinché si possa aver concepito la possibilità stessa di vedere nella PMA (così come in tutte le altre innovazioni che stanno all'origine dei problemi discussi dalla bioetica) uno strumento lecito deve essere emerso un paradigma morale che ha smesso di bollare gli interventi nella nostra vita biologica (fatta di nascita, riproduzione, sessualità, malattia, morte, ecc.) come affronti a un presunto ordine naturale e che ha rivendicato la possibilità di prendere scelte autonome in queste tappe della vita.

Un concetto chiave al quale ricondurre l'emergere di nuovi principi morali è quello di democratizzazione, che rappresenta il tratto unificante di molte delle battaglie progressiste ed emancipatrici avvenute nelle società liberali e democratiche nella seconda metà del XX secolo. Cos'è la democratizzazione? Si tratta di uno specifico modo di intendere la democrazia per cui questa non si deve limitare ad essere una forma di governo basata su un sistema rappresentativo e sulla tutela di determinati diritti fondamentali, ma il suo impianto valoriale (caratterizzato da principi cardine quali la libertà, la giustizia, l'uguaglianza, la discussione pubblica, il pluralismo)

deve permeare la società e le istituzioni a tutti i livelli. Prima ancora di delinearsi come orizzonte normativo da perseguire, la democratizzazione è qualcosa che è emerso fattualmente con varie declinazioni: nei movimenti contro la discriminazione razziale, in quelli femministi e per la liberazione sessuale, nelle rivolte studentesche, in quella riforma del diritto di famiglia che abbiamo già nominato (legata più ampiamente alla volontà di destrutturare un sistema patriarcale in favore di un'uguaglianza tra i generi) e nell'ambito medico. Analizzando più nel dettaglio quest'ultimo che è quello che ci interessa ai nostri fini, prima di essere investito dal processo in questione che ha cambiato l'idea di vita e la concezione morale ad esso sotteso, era caratterizzato da vitalismo e paternalismo (Donatelli, 2020, p. 192). Il vitalismo ha a che fare con l'idea per cui la vita biologica sia indisponibile alla scelta delle persone libera dagli automatismi naturali (*ibid.*). Il paternalismo invece consiste nella pretesa di sostituirsi al diretto interessato nelle decisioni che lo riguardano adducendo come giustificazione quella di farlo "per il suo bene": la posizione classica contro il paternalismo è stata formulata da Mill, che ha sostenuto l'ingiustificabilità della violazione della libertà altrui (con atteggiamenti coercitivi, punitivi, ecc.), anche quando si pensa di star facendo quelli che possono essere ragionevolmente indicati come i suoi interessi. Con la caduta di questi due principi si è dunque aperta una nuova prospettiva in cui non solo si sono rivendicate le tappe della vita biologica come dei momenti in cui si è titolati a scegliere, ma in più questa scelta deve essere fatta in prima persona senza che nessuno imponga una visione di bene predefinita o delle ragioni indiscutibili, neanche il medico. In quest'ottica va letto ad esempio il consenso informato, cioè l'idea secondo la quale è necessario l'assenso dei pazienti, preceduto da un'adeguata informazione, prima che questi vengano sottoposti a trattamenti in ambito sanitario.

Una concettualizzazione utile a catturare la differenza tra una cornice morale improntata all'indisponibilità della vita e una che invece rivendica il contrario per la condotta è quella della contrapposizione tra le etiche della sacralità della vita e quelle della qualità della vita. Le prime fanno derivare la loro concezione di non interferenza ed intoccabilità dei processi biologici riguardanti la vita dall'ascrizione di un valore sacrale ad essa (con una connotazione che può essere teologicamente

connotata o meno); le seconde invece prevedono la possibilità di intendere diversamente il modo in cui si può dare valore alla propria vita, rispettando il pluralismo etico e valorizzando autonomia e responsabilità negli agenti morali.

2.3. La regolamentazione giuridica: la legge italiana ed altri casi europei

Ricapitolando, abbiamo delineato il percorso storico della fecondazione assistita, dando dei riferimenti su quando sono state fatte le scoperte scientifiche e tecnologiche necessarie perché potessero concepirsi queste tipologie di intervento e analizzando la loro accoglienza iniziale da un punto di vista morale e giuridico. Negli anni '70 del secolo scorso abbiamo poi indicato un punto di svolta: se in precedenza la morale delle persone e delle istituzioni (e di conseguenza anche il diritto, che nelle sue assunzioni riflette specifiche concezioni morali) era basata sul vitalismo e sul paternalismo anche in campo medico, questi principi vengono successivamente messi in discussione. Il fatto che si sia così profilata un'alternativa a quel modello di non disponibilità della vita biologica riconducibile più in generale all'idea di "sacralità della vita" tanto sul piano delle discussioni specialistiche (di bioeticisti, medici, giuristi, ecc....) quanto in determinati processi di democratizzazione che hanno interessato la società non significa che in tutti i Paesi la riproduzione assistita abbia trovato con facilità una regolamentazione non repressiva: l'Italia, tristemente, è stato uno dei casi in cui al contrario si è arrivati, su basi ideologiche e conservatrici, a porre molti paletti in tal senso, con una delle legislazioni più restrittive.

Com'è proseguita allora quella vicenda giuridica di cui stavamo analizzando i primi sviluppi? A dire il vero, il nostro Stato, nonostante il progressivo diffondersi delle tecniche, non si è dotato di una vera e propria legge fino al 2004. Nessuno dei progetti di legge presentati in precedenza è infatti riuscito ad arrivare alla conclusione del proprio iter di approvazione. Fin dalle prime proposte (risalenti al 1958, al 1959 e al 1963) è riscontrabile una tendenza repressiva e quell'attitudine a vedere nel ricorso alla PMA qualcosa di distante dal contesto morale, sociale e familiare del Paese. Il primo progetto, proprio in difesa del matrimonio e dei vincoli

biologici, avrebbe voluto criminalizzare la fecondazione assistita di tipo eterologo; il secondo, addirittura voleva condannare la fecondazione omologa. Comunque, il risultato di questo stallo a livello legislativo, ha portato a due diversi destini per il settore privato e per il pubblico: nel primo si effettuavano interventi di fecondazione assistita sia omologa che eterologa (è iniziato ad esserci un minimo di regolamentazione tra la fine degli anni '80 e l'inizio degli anni '90, quando, in corrispondenza dei primi casi di AIDS, si è voluto irrigidire la profilassi per i donatori in modo da limitare la diffusione dell'HIV); nel secondo, la disciplina in materia era definita a livello amministrativo con maggiori limitazioni, soprattutto per quanto riguarda la fecondazione eterologa.

A metà anni '90 ha inizio invece l'iter di quella proposta di legge che culminerà nel 2004 nella legge 40, Norme in materia di fecondazione medicalmente assistita. I lavori su questa sono stati caratterizzati da uno sfondo condensabile in tre tratti (Betta, 2011): il primo è quello di una tendenza a rendere conto dell'insieme di pratiche in termini estremi, con la sua narrazione che ha risentito del diffondersi di notizie su ulteriori prospettive riguardanti la riproduzione (ad esempio, la clonazione) ed è stata condotta con toni allarmistici ed emergenziali (compreso il cliché più volte sottolineato del richiamo all'eugenetica nazista); il secondo ha a che fare con quel processo di soggettivazione dell'embrione, che, prima che in Parlamento, ha avuto il suo esordio a livello mediatico con il caso Petrucci (ora, si vuole portare sul piano giuridico la tutela di quell'embrione); il terzo riguarda la considerazione della famiglia eterosessuale come unico modello lecito (auspicabilmente, unita attraverso il matrimonio e con legami di filiazione vincolati alla biologia). Tutti i punti ci danno un'idea di come ci si sia approcciati alla fecondazione assistita in modo sensazionalistico e soprattutto ideologico, gli ultimi due poi rappresentano in particolare i veri e propri assunti sottostanti alle norme.

Andiamo adesso a vedere come effettivamente la legge 40 abbia regolamentato la PMA, tenendo presente il fatto che però, come sarà precisato, è andata incontro successivamente a delle modifiche². Per quanto riguarda l'accesso, è stato permesso solamente alle coppie eterosessuali (sposate o conviventi) in età fertile (qui

² <https://www.parlamento.it/parlam/leggi/04040l.htm>

troviamo direttamente all'opera quell'idea del valore normativo della famiglia eterosessuale nonché la tendenza a considerare l'insieme di tecniche come una cura per la sterilità piuttosto che in senso più ampio, evidente sia nel divieto alle coppie omosessuali e alle persone single sia nel porre il limite di età). Il limite degli embrioni creabili è stato inizialmente fissato a 3 con l'obbligo di impianto, sono state vietate fecondazione eterologa e diagnosi preimpianto ed è stata consentita la crioconservazione solamente in casi limitati. Ad eccezione dei criteri di accesso, queste ultime 4 disposizioni sono andate tutte incontro a delle modifiche: oggi sono possibili la creazione di un numero superiore di embrioni, la fecondazione eterologa, la diagnosi preimpianto in modo da prevenire malattie genetiche e la crioconservazione, evitando che una donna che debba sottoporsi a più cicli di trattamento affronti le procedure precedenti all'impianto ogni volta.

Fin dall'entrata in vigore della legge si è tentato di modificarla per i non pochi problemi da essa presentati: è venuta fuori una normativa che ha perseguito il tentativo di salvaguardare l'embrione a discapito degli interessi della coppia (con limitazioni rispetto alle potenzialità terapeutiche offerte dalle varie possibilità non ritenute lecite), ma soprattutto della donna. In particolare, l'obbligo all'impianto degli embrioni non solo avrebbe potuto metterla nelle condizioni di ricevere il trattamento coercitivamente anche in assenza del suo consenso e sarebbe stato in contrasto con la sua libertà di autodeterminarsi, ma ci sarebbe stata la possibilità anche di conseguenze per la sua salute (per l'aumento di gravidanze gemellari o trigemine). Tra le strade che si è tentato di intraprendere per cambiare la legge, non si può non menzionare l'episodio del referendum del 2005: l'iniziale proposta di fare un referendum abrogativo dell'intera legge è stata frenata, dunque sono stati formulati 4 quesiti (su norme riguardanti la ricerca scientifica sugli embrioni, la variante eterologa della PMA e l'aspetto prima richiamato della salute e dell'autodeterminazione della donna) su cui la popolazione si sarebbe dovuta esprimere. Il referendum è stato un insuccesso: anche se i cittadini che si sono presentati alle urne hanno votato a favore dei quesiti, non si è raggiunto il quorum per considerare il risultato valido. Un ruolo decisivo nel determinare quest'esito è stato rappresentato dalla strategia astensionistica propagandata dalla Chiesa Cattolica e dall'assenza nei partiti di posizioni forti che riuscissero a contenere

questa sua influenza. Comunque, con sentenze e revisioni successive, è stata la Corte Costituzionale negli anni seguenti a permettere che venissero rivisti gli aspetti più problematici della legge. Dei divieti presenti in essa sono caduti quelli già indicati (ci si è aperti quindi alla donazione di gameti con la fecondazione eterologa e si sono accolte le tecnologie legate alla diagnostica preimpianto e alla crioconservazione), ma restano ancora il divieto di utilizzo degli embrioni per la ricerca scientifica e quello dell'accesso da parte di single e coppie dello stesso sesso³.

Questa è dunque la situazione italiana. Ma se volgiamo lo sguardo oltre il nostro Paese, cosa troviamo? Impegnandoci in una breve comparazione con altri Stati, possiamo portare in particolare due casi paradigmatici, quello del Regno Unito e quello della Spagna, che ci mostrano entrambi un modo diverso di approcciarsi alla regolamentazione giuridica della riproduzione assistita. Cominciando con il primo, l'esperienza del Regno Unito è particolarmente esemplare perché la sua legge in materia, l'Human Fertilisation and Embryology Act del 1990, riflette i risultati di una nota commissione istituita alcuni anni prima, la Commissione Warnock. Questa ha pubblicato nel 1984 un rapporto che si è imposto come un importante riferimento, il cui contributo non è rimasto nei confini inglesi attraverso la solida base filosofica che ha dato alla sua legislazione, ma è andato oltre, influenzando la discussione di molti Paesi. Prima ancora di vedere quali sono state le indicazioni concretamente fornite, è interessante esplicitare la concezione etico-metodologica che ha guidato le sue proposte (Warnock, pp. 297-298): rifacendosi ad una distinzione di Hart tra problemi morali di livello primario e problemi morali di livello secondario, sottolinea come una stessa pratica possa essere considerata moralmente illecita senza però che al tempo stesso sia permessa moralmente il suo divieto giuridico. Si tratta di una differenza fine che può rivelarsi particolarmente efficace nel modo di pensare il rapporto tra morale e legge e soprattutto nell'ottica di dover dare una consulenza effettiva a fini legislativi:

³ https://www.associazionelucacoscioni.it/wp-content/uploads/2017/03/COSA-RESTA-DELLA-LEGGE-40-DEL-2004_0.pdf

portando gli esempi dell'inseminazione artificiale e della maternità surrogata è sostenuto che, il punto non è tanto il fatto di poterle considerare illecite secondo una specifica sensibilità etica, quanto l'inammissibilità morale di fare quelle intromissioni nella vita privata delle persone che sarebbero necessarie per assicurare una loro proibizione sotto il profilo giuridico (*ibid.*). A proposito della maternità surrogata però, la Commissione ha ritenuto opportuno proibire quella commerciale: proprio tenendo a mente lo schema di ragionamento prima proposto, lo sfruttamento a fini economici costituirebbe un aggravamento di una questione giudicata immorale già al suo "primo livello". Il contributo più famoso e importante fornito però da Mary Warnock e colleghi è stato quello sulla ricerca degli embrioni: sono stati loro a fissare il limite a 14 giorni, come ricorderemo ancora discutendo più nel dettaglio del loro statuto morale. In questo modo hanno trovato un bilanciamento tra le esigenze della ricerca scientifica con i suoi possibili risultati utili e la necessità di regolamentarla nell'ottica di garantire protezione all'embrione. In proposito, la Warnock si è espressa così (ivi, p. 301):

Nondimeno eravamo del parere che, sul piano pratico, un insieme di quattro o sedici cellule era talmente diverso da un essere umano completo, da un neonato umano o da un feto umano completamente sviluppato, che appariva del tutto legittimo trattarlo in modo diverso. Più in particolare noi sostenevamo che, a differenza di un essere umano completo, l'embrione poteva essere usato in modo legittimo come mezzo in vista del bene degli altri umani, ora o in seguito.

Nel recepire queste indicazioni contenute nel rapporto, il Regno Unito si è dotato di una legge ben strutturata: è il già menzionato Human Fertilisation and Embriology Act del 1990, poi andato incontro a delle modifiche nel 2008 per essere "modernizzato"⁴. Questo, oltre alle indicazioni sulle singole tecniche, ha disposto la creazione della HFEA (Human Fertilisation and Embryology Authority), un'autorità che regola tutto ciò che concerne riproduzione assistita e ricerca sugli embrioni (in Italia non ne abbiamo una equivalente, ma vi sono una varietà di istituzioni giuridiche e sanitarie al controllo). Per il resto, la legge inglese prevede un accesso inclusivo ed universale (a tutti, indipendentemente da stato civile e

⁴ <https://www.legislation.gov.uk/ukpga/2008/22/contents>

orientamento sessuale), la possibilità di ricorrere alle varie forme di PMA ad eccezione della maternità surrogata commerciale, la ricerca sugli embrioni entro il limite dei 14 giorni e la donazione degli embrioni (restano anonimi, anche se i nati a seguito della maggiore età possono far valere il diritto di conoscerne l'identità). Non ha un approccio restrittivo sul numero di embrioni, sulla diagnosi preimpianto e sulla crioconservazione a differenza dell'Italia. In sostanza, si tratta di una legge che, tra le polarità di permissività e repressione, è più sbilanciata sulla prima, con un approccio molto inclusivo, attento in più ai diritti dei genitori che scelgono di procedere con queste nuove forme di riproduzione nonché alla trasparenza e al consenso informato.

Dopo questo excursus sul Regno Unito, doveroso soprattutto in virtù della rilevanza filosofica della Commissione Warnock, sempre in direzione di una sottolineatura della presenza di leggi più permissive possiamo spendere qualche parola sulla Spagna, che è una delle mete più gettonate del "turismo procreativo": questo vuol dire che chi è impossibilitato dal proprio Paese a servirsi di queste nuove possibilità riproduttive, sceglie di recarsi qui per usufruirne. La legge 14/2006 spagnola infatti è una delle più liberali e inclusive del contesto europeo⁵. Ciò desta particolare curiosità in un'ottica comparativa con l'Italia, dove abbiamo visto il peso che la cultura cattolica e l'istituzione ecclesiastica sono riuscite ad esercitare non solo nella morale dei cittadini, ma anche direttamente nelle vicende legislative. Senza poter fare una minuziosa ricostruzione storica, ai nostri fini ci basta notare che, all'invariabilità del parametro della forte presenza cattolica, quello spagnolo si presenta come un esempio positivo di approccio laico al biodiritto. Infatti, in Spagna l'accesso alle forme di PMA è assolutamente inclusivo: così si spiega quel turismo procreativo, poiché donne single o coppie dello stesso sesso che nel proprio Paese (come in Italia) sono impossibilitate ad assecondare il proprio desiderio procreativo, qui possono farlo. Non sono vietate la donazione di gameti e la diagnosi preimpianto. La crioconservazione è permessa anche per lunghi periodi (se la coppia non vuole più usare gli embrioni, può dare il proprio consenso a distruggerli o può optare per metterli a disposizione di ricerca scientifica o

⁵ <https://www.boe.es/buscar/pdf/2006/BOE-A-2006-9292-consolidado.pdf>

donazione ad altri). In merito alla ricerca sugli embrioni, è stato recepito il limite della Commissione Warnock di 14 giorni. In più, è permessa addirittura la fecondazione post mortem (se il defunto ha lasciato un consenso scritto e rispettando certi limiti temporali). A quest'ultima, sempre mantenendo controlli rigorosi, hanno aperto anche altri Paesi: il Regno Unito, di cui stavamo parlando poc'anzi, la permette da quando la sua legge è stata rivista e ad esempio la Francia l'ha introdotta recentemente, nel 2021.

Se Regno Unito e Spagna ci sono serviti a mettere in luce delle opzioni di regolamentazione che hanno saputo garantire la tutela degli interessi di tutte le parti coinvolte e la necessità di paletti etici alle innovazioni tecnologiche ampliandone però l'accessibilità e valorizzando il più possibile l'estensione della libertà riproduttiva che possono permettere, restando nel panorama europeo possiamo vedere invece nella Germania un altro Paese che, ancor più dell'Italia, si colloca sul versante della restrizione⁶. Ciò emerge già dal nome stesso della legge: Embryonenschutzgesetz (spesso abbreviata in ESchG), che può essere tradotto come "Legge sulla protezione degli embrioni". Il focus è dunque sulla soggettivazione dell'embrione, come si può ben capire dai numerosi divieti e restrizioni che espone. È ugualmente limitativa, come quella italiana, nel circoscrivere l'accesso solamente alle coppie eterosessuali sposate o in una relazione che può essere considerata stabile e nel vietare la creazione degli embrioni per scopi di ricerca. Mentre il nostro Paese, grazie alle successive revisioni della legge 40 fatte dalla Corte Costituzionale, ha però mitigato la sua posizione sulla fecondazione eterologa e sul numero di embrioni, in Germania tutt'ora è vietata la donazione di ovuli (mentre quella di spermatozoi è permessa) ed è richiesta la creazione di un numero ragionevole di embrioni pur in assenza dell'imposizione di limiti espliciti. La diagnosi preimpianto è permessa in casi specifici e la crioconservazione lo è con restrizioni temporali.

Siamo partiti raccordandoci allo sviluppo del caso italiano, ma poi, allargando lo sguardo, abbiamo potuto notare come, nelle varie leggi sulla riproduzione assistita si oscilli tra quelle più stringenti e quelle più liberali: in linea di massima questa

⁶ <https://www.gesetze-im-internet.de/eschg/>

contrapposizione può essere riportata anche a quella di un'opposizione tra la maggiore attenzione prestata alla protezione dell'embrione e la priorità data all'autodeterminazione delle donne e alla libertà riproduttiva tout court, ma nelle posizioni più tradizionaliste l'aspetto della tutela degli embrioni si va sempre saldando anche ad altre convinzioni di morale sessuale e sulla famiglia.

3. Problemi e ragioni morali della riproduzione assistita

3.1. I principali argomenti contrari

Abbiamo ormai familiarizzato con la forma argomentativa degli appelli alla natura, vedendo le diverse accezioni secondo cui essa può essere intesa quando viene chiamata in causa come metro di giudizio della moralità di qualcosa: come una norma statisticamente definita, come un insieme di fatti che sono espressione di leggi inviolabili o di un ordine orientato verso il meglio da cui faremmo bene a non distaccarci se non volessimo incorrere in conseguenze disastrose. Pronunciarsi contro determinate pratiche (o a favore) seguendo questi schemi di ragionamento è qualcosa che percorre trasversalmente molti temi riguardanti le nostre vite, ma l'argomento della riproduzione assistita si è prestato particolarmente ad essi e dovremmo averlo abbondantemente osservato attraverso il complesso quadro storico-sociale ricostruito nel capitolo precedente. Ai fini del lavoro che stiamo sviluppando, cioè far emergere in che modo gli appelli alla natura si intersechino con la discussione sulla liceità di nuove possibilità riproduttive, lo sfondo delineato ci è servito ad integrare la prospettiva dell'analisi argomentativa più astratta con la concretezza delle contingenze in cui il dibattito si è sviluppato: fin da subito il distacco dalla gravidanza "naturale" è stata la principale accusa rivolta alle tecniche della riproduzione assistita. È stata declinata sia generalmente nella versione delle conseguenze pericolose associate all'allontanamento dall'ordine naturale (dove ordine indica proprio la presenza di una dimensione teleologica) sia in quella più specifica della legge naturale propria della dottrina della Chiesa Cattolica, in cui il presunto finalismo insito nelle dinamiche naturali è visto come un qualcosa da rispettare in virtù del suo essere diretta espressione del disegno divino: quest'ultima idea, a causa dell'influenza e della pervasività dell'istituzione ecclesiastica, ha avuto a livello storico un'influenza non indifferente nel plasmare la morale sessuale della società e nel diritto (alcune delle prime posizioni dei giuristi in materia guardavano proprio ad essa come riferimento, ma, in un modo più indiretto, la Chiesa con i suoi interventi nel dibattito pubblico ha sempre invitato le persone ad allinearvisi, dai discorsi sulla non negoziabilità di certi valori fino all'emblematico

ruolo giocato nel causare l'assenteismo al referendum proprio in merito alla riproduzione assistita).

Si tratta ora di proseguire con l'ultima tappa del nostro lavoro, portando ordine e sistematicità tra le varie argomentazioni sul tema che in parte abbiamo imparato a conoscere e completando il quadro con qualche spunto di riflessione nuovo. In relazione alla fecondazione assistita, possiamo selezionare i seguenti problemi morali: la questione della sua naturalità o meno (riavvolgeremo dunque le fila del nostro discorso principale sull'intreccio tra natura e normatività), quella dei requisiti di accesso (a chi dovrebbe essere consentito l'uso delle pratiche?), lo statuto morale degli embrioni (fino ad ora ne abbiamo solo accennato nel ripercorrere la storia della PMA vedendo come la soggettivazione degli embrioni abbia fatto la sua comparsa nei media e nelle leggi, dobbiamo ora vedere come sia sostenuta), la gestazione per altri, l'"argomento del piano inclinato" (visto il suo frequente utilizzo) e il tema del finanziamento pubblico. In paragrafi appositi parleremo poi del punto di vista femminista sull'impatto delle tecnologie riproduttive sulle donne e della rilevanza dei concetti di autonomia e responsabilità nel dar loro legittimità morale al posto di etichette terapeutiche che finiscono per nascondere altro.

Partiamo dall'interrogativo sulla naturalità della fecondazione assistita, che investe tutte le sue forme (dalle più semplici alle più complesse): è sostenibile condannarla in virtù di una sua non naturalità? Senza voler essere troppo ripetitivi, riassumiamo brevemente e in modo più condensato i principali limiti dell'uso normativo della nozione di natura. Come ci insegnano vari filosofi (Hume in primis con la distinzione tra essere e dover essere, ma anche Mill e Moore con la fallacia naturalistica), non bisogna cadere nell'errore di pensare che la natura, per il solo fatto di essere tale, abbia un qualche valore morale. In più, la natura non è fatta solo di cose buone (Mill, 1972, pp. 28-29) e questo è un ulteriore dato a dimostrazione dell'impossibilità di usare il naturale come criterio di discriminazione tra quanto è eticamente accettabile e quanto non lo è (Lecaldano, 2005, p. 145). Ancora, è veramente difficile in certe situazioni, compresa la nascita, identificare il naturale: da quando questa tappa è stata investita da un processo di medicalizzazione, anche una gravidanza portata avanti senza l'ausilio di tecniche non sarebbe tale (la

semplice somministrazione di un farmaco del resto basta a far saltare questa categoria). Di motivi per far risultare quindi difficile se non del tutto fuorviante il ricorso alla natura ce ne sono parecchi.

Questo primo nucleo problematico individuato (la questione della naturalità) è strettamente interconnesso con il secondo legato ai criteri da utilizzare nel consentire l'accesso alle varie tipologie di riproduzione assistita, dal momento che sotto vari aspetti (il modello familiare dietro la richiesta e l'età degli ipotetici genitori) ci si richiama alla natura per delimitare la loro destinazione solamente alla "famiglia naturale" (escludendo così modelli di famiglia monogenitoriali o omogenitoriali) o a alle persone in età fertile (quest'ultima obiezione viene sollevata nei termini di una violazione alla natura soprattutto nel caso specifico della gravidanza post menopausa). A proposito della nozione di famiglia, dobbiamo innanzitutto osservare come sia difficilmente ascrivibile alla sfera della natura: Hume stesso, nel ricostruire la formazione dei vincoli sociali e della giustizia, mette in luce il suo carattere artificiale (Lecaldano, 2015, p. 127). Anche se fosse naturale o se volessimo concedere di caratterizzare in questi termini la tipologia di famiglia più diffusa, assumere questa come unica motivazione alla base dell'esclusività della sua legittimità morale significherebbe incorrere in una fallacia naturalistica. Non vi sono neanche altri motivi per ritenere la famiglia naturale preferibile ad altri modelli: le affermazioni sui maggiori benefici e tutele che interesserebbero i nascituri nel suo contesto sono solo vuoti slogan ideologici volti a preservare lo status quo sociale, non vi sono dati in loro supporto.

Per quanto riguarda invece il limite di età, al di là del fragile appello alla natura che a questo punto sarebbe ormai ridondante criticizzare, è proposto sostenendo che avere genitori più anziani rispetto alla media possa essere uno svantaggio: se l'alternativa che si profila per l'ipotetico bambino è però la non esistenza, sembra difficile ritenere che la vita che gli spetterebbe sarebbe tanto problematica da reputare migliore l'altra opzione. Vi è d'altro canto un interessante motivo per esprimersi a favore dell'assenza di rigide restrizioni per l'età nell'ottica di un passo in avanti verso l'uguaglianza di uomini e donne: mentre il più delle volte i fattori responsabili di un divario di genere sono di natura socio-culturale, in questo caso l'ostacolo che fissa per le donne il termine dell'età fertile prima rispetto alle persone

di sesso maschile è di carattere biologico (ma va pur sempre ad impattare negativamente, con una costrizione magari a modellare il proprio piano di vita in base ad esso) e la tecnologia può ripristinare un equilibrio in tal senso.

La prossima questione su cui soffermarsi è quella dello statuto morale degli embrioni: questi, cioè gli organismi alle primissime fasi di sviluppo (fino a 2 mesi), rappresentano delle entità verso cui porsi problemi di carattere morale? Accanto agli appelli alla natura, si tratta del nodo teorico più rilevante e pervasivo nella discussione delle scelte riguardanti l'inizio vita (compreso l'aborto). A seconda della risposta che si dà alla domanda che ci siamo appena posti può cambiare il proprio giudizio morale in merito alle tecniche complesse di riproduzione assistita, ma anche alla crioconservazione e alla ricerca scientifica sugli embrioni. Tra le ipotesi formulate, ne abbiamo due che si collocano agli estremi opposti. Una sostiene la necessità di considerare l'embrione una "persona" fin dal concepimento (come fa la Chiesa Cattolica), l'altra ancora la definizione di persona al possesso effettivo di certi requisiti (a seconda della prospettiva specifica, ad esempio la capacità di provare piacere e dolore oppure l'autocoscienza e la razionalità). Entrambe stabiliscono un nesso però tra la tutela morale e la nozione di persona. Si badi bene al fatto che quest'ultima non è sinonimo di essere umano in etica: essa è infatti un concetto morale, estendibile interspecificamente e legata a determinate caratteristiche come quelle menzionate precedentemente; essere umano è invece un concetto descrittivo indicante semplicemente l'appartenenza alla specie *homo sapiens*. La prima ipotesi viene sviluppata attraverso 2 argomenti principali: quello della potenzialità e quello della continuità. Parlando dell'embrione come "persona in potenza" in realtà si va però proprio a tracciare una distinzione tra esso e l'adulto e in più, prendendo a prestito un'immagine da Judith Thomson, sarebbe come dire che una ghianda è una quercia in potenza (Thomson, 1992, p.3). Con l'argomento della continuità invece si sostiene che, essendo lo sviluppo un continuum, qualsiasi tentativo di individuare in esso un punto da cui iniziare a conferire rilevanza morale all'embrione sarebbe il frutto di una scelta arbitraria per cui faremmo meglio a considerarlo una persona fin dal principio (*ibid.*). C'è da dire però che questo sviluppo continuo non sempre si dà (possono avvenire aborti spontanei o altre

evoluzioni) ed è sbagliato invalidare la strategia di individuare una tappa convenzionale per l'attribuzione di uno status morale.

Se è vero che scegliere questo momento nello sviluppo sarebbe appunto una convenzione, data la difficoltà di esaurire la definizione di persona agganciandola a precisi dati empirici (Donatelli, 2020, p. 199) e all'ulteriore fatto che i tratti solitamente chiamati in causa sopraggiungano in fasi più inoltrate della vita (la capacità di provare piacere e dolore in base allo sviluppo del sistema nervoso centrale non è possibile prima delle 24 settimane ed autocoscienza e razionalità sono parametri che, con implicazioni controverse, lascerebbero fuori dal perimetro morale addirittura i neonati visto il loro darsi ancora più in là nel tempo), si tratta di un'opzione funzionale e pragmatica per orientare i nostri giudizi e la nostra condotta. Così nel decidere la considerazione morale da riservare agli embrioni si aprirebbe una strada intermedia che risponde sia all'esigenza di non limitare eccessivamente le pratiche mediche e scientifiche come avverrebbe se gliela conferissimo fin da subito sia a quella di non legittimare qualsiasi trattamento fino a stadi molto avanzati. Con questo proposito di bilanciamento si spiega il famoso e fortunato limite dei 14 giorni fissato nel Regno Unito dalla Commissione Warnock in merito all'uso degli embrioni per fini di ricerca: la base scientifica che dà senso al quattordicesimo giorno è l'inizio della differenziazione delle cellule in organi e tessuti, con i primissimi sviluppi anche del sistema nervoso, e la drastica riduzione della possibilità di divisione gemellare.

Nel caso specifico delle tecniche di riproduzione assistita, i fautori di una difesa dell'embrione fin dal concepimento sollevano in particolare l'obiezione dello spreco di embrioni comportato dalla Fivet: si tratta di un'osservazione in realtà poco coerente perché uno "spreco" equiparabile avviene anche nella gravidanza naturale. Nessuno che ha quest'opinione sarebbe però disposto a ritenere moralmente illecita la procreazione naturale pur in presenza dello stesso problema né tantomeno ad ammettere eventualmente la preferibilità di quella assistita qualora dei miglioramenti tecnici portassero ad una riduzione dello spreco condannato (Mori, 2010, pp.224-225): questo rende palese il fatto che la ragione dietro l'osservazione non abbia tanto a che fare con lo spreco di embrioni in sé, quanto piuttosto con un'avversione per principio alle tecniche in questione.

Soffermarsi a lungo sulla questione dello statuto morale degli embrioni, con la presentazione delle diverse linee di pensiero e del suo legame con il dibattito sulla Fivet, è stato doveroso non solo in virtù della sua rilevanza sotto il profilo storico e teorico, ma anche perché, nella nostra trattazione fino a questo punto, rappresenta il tassello mancante necessario a capire la posizione della Chiesa Cattolica sul tema della riproduzione e del controllo della nascita: ad orientare la sua visione vi è dunque da una parte la teoria della legge naturale con i principi di indisponibilità della vita e di inscindibilità di sessualità e riproduzione che vi si legano (che già basterebbero a chiudere a qualsiasi forma di intervento tecnico nell'ambito della nascita), ma anche la convinzione per quanto riguarda lo statuto morale dell'embrione che vada considerato come una persona fin dal concepimento (con riserve sullo spreco e sulla distruzione di embrioni).

Visto che per chiarezza espositiva e riepilogo stiamo riprendendo e precisando ulteriormente tutte le argomentazioni e spunti di riflessione imparati a conoscere già seguendo la riproduzione assistita nelle sue vicende storiche, vale la pena aprire una parentesi anche sull' "argomento del piano inclinato". Fino ad ora non abbiamo mai utilizzato quest'espressione, ma ci sono una serie di affermazioni (i frequenti richiami all'eugenetica di cui abbiamo parlato o in generale la tendenza a delineare derive catastrofiche che conseguirebbero dallo sdoganamento di alcune novità in campo riproduttivo) che molto spesso si sono presentate sotto queste vesti: si tratta infatti di una forma argomentativa con cui si sostiene che accettare una certa pratica farebbe poi scivolare verso risultati orribili (es. una volta che si acconsente alla diagnostica preimpianto, si apre la possibilità di eugenetica negativa nella società). In realtà, l'argomento di per sé non è fallace: come ha osservato Bernard Williams può rispecchiare l'adozione di un criterio consequenzialista nella valutazione della moralità (Lecaldano, 2005, p. 73). Può presentarsi in una versione più logica (secondo cui data un'azione A e un'azione B che vorremmo sicuramente condannare moralmente, non avremmo a disposizione ragioni solide per distinguere la prima dalla seconda) o in una più empirica (una volta permessa l'azione A, si aprirà la strada per andare verso risultati deplorabili). Se si esplicitassero con precisione chirurgica tutti i termini in gioco (qual è la forma specificatamente adottata dell'argomento, qual è la conseguenza orribile da rigettare e perché è tale,

quali basi ci sono per ritenere probabile lo “scivolamento verso il peggio”, quali sono le somiglianze e differenze tra le pratiche agli estremi del percorso, ecc.) potrebbe essere meritevole di attenzione, ma il problema è che molto spesso si è fatto ricorso ad esso con intenti meramente retorici e persuasivi a difesa dello status quo e dalla morale tradizionale (compreso nel campo di cui stiamo discutendo e abbiamo già riflettuto sull’irrazionalità di rifiutare tramite ragionamenti del genere ad esempio la diagnostica preimpianto o prenatale).

Spostandoci a passare brevemente in rassegna le principali obiezioni sollevate a proposito della gestazione per altri o maternità surrogata, possiamo classificarle in morali, psicologiche ed economiche (Mori, 2010, pp. 239-242). A livello morale, si sostiene che questa pratica non sarebbe dignitosa per una donna: forse, uscendo fuori da una morale tradizionalista e conservatrice, potremmo costruire però un concetto di dignità che dipenda dall’autonomia e libertà con cui le donne vivono la sfera riproduttiva piuttosto che da altri fattori. In questa cornice, in cui la donna non è un soggetto passivo, ma un’agente morale che sceglie consapevolmente cosa fare del suo corpo, anche la gestazione per altri risulta giustificata. Da un punto di vista psicologico, viene messa in questione la scissione della figura materna per le conseguenze che potrebbe avere per il bambino: ma la madre che vive la gravidanza, sulla carta e nella sua vita non avrà alcun ruolo (abbiamo parlato molto dei cambiamenti a cui apre la riproduzione assistita, maternità surrogata compresa, per il modo di pensare la genitorialità e la filiazione). Altri invece, piuttosto che parlare di questo ipotetico impatto sul nascituro, si focalizzano sulla prospettiva della donna che porta avanti la gravidanza e sull’attaccamento che potrebbe finire per sviluppare verso il bambino tenuto in grembo. A tal proposito risulta evocativo un parallelismo con il baliatico (ivi, p. 240): se quest’ultimo era un rapporto di collaborazione in fase post-natale, con una donna che si prestava ad allattare un figlio non suo con il proprio corpo, la gestazione per altri lo è in quella pre-natale, attraverso una gravidanza portata avanti in favore di un’altra donna. Non si poteva e non si può escludere del tutto la possibilità che si sviluppi un legame: la frequenza di questi casi non va però sopravvalutata e di per sé non può essere assunto come motivo per non accettare la maternità surrogata. Per quanto riguarda invece la sfera economica, bisogna chiedersi se si ritiene intrinsecamente sbagliata la maternità

surrogata (e tra queste pagine siamo già andati oltre questa direzione) o solo nel caso dell'insinuarsi del fattore economico nella pratica: in questa seconda situazione vi è un errore di prospettiva, perché il problema dovrebbe essere ritenuto non tanto il fatto che si riceva del denaro, quanto la necessità che il compenso sia giusto e non si associ a dinamiche di sfruttamento. Insomma, se è vero che non sembrano esserci ragioni per far variare la valutazione morale di una pratica a seconda che ci sia o meno una retribuzione economica in gioco (neanche quando si tratta di quella che con toni negativi viene vista come una “commercializzazione del proprio corpo”, qualora vi sia dietro una scelta autonoma), non bisogna neanche sottovalutare il darsi eventualmente di un contesto sociale che possa trasformare per delle donne quella che dovrebbe essere una scelta di autonomia e libertà in un'esposizione all'oppressione economica. La chiave risolutiva sta in un'adeguata regolamentazione. Parleremo ancora di donne e autonomia a breve.

Prima di farlo, ci limitiamo a lasciare uno spunto di riflessione su un problema che si pone su un piano di riflessione totalmente diverso da quello condotto fino ad ora, cioè l'allocazione delle risorse economiche nella sanità. In particolare, la domanda è: la PMA dovrebbe essere finanziata pubblicamente? Come nel discorso degli ordinamenti giuridici, anche qui da un punto di vista fattuale la situazione è estremamente diversificata: vi sono Paesi che coprono integralmente le spese per coloro che richiedono di accedere agli interventi in questione, altri che lo fanno solo parzialmente ed altri ancora in cui le spese devono essere sobbarcate dai cittadini nella loro interezza. Anche in quegli Stati in cui vi è qualche forma di copertura comunque è generalmente fissato un limite di cicli affrontabili attingendo ai fondi pubblici e oltre il quale, se si ha intenzione di procedere ancora, bisogna pagare di tasca propria. L'Italia rientra nel caso degli Stati che prevedono la copertura parziale. Sullo sfondo di queste scelte, vi sono complesse considerazioni valutative sulla definizione delle priorità di spesa per il sistema sanitario. Senza poter essere esaustivi sul tema del razionamento delle risorse economiche, ricordiamo che di contesto in contesto il destino di queste tecnologie sotto questo profilo (per quel che riguarda il loro finanziamento e dunque anche il modo in cui si assicura equità ed accessibilità nel loro uso) dipende quindi sempre da operazioni definitorie e criteri

di distribuzione che ad ogni modo non possono mai essere neutri, ma riflettono specifiche assunzioni di valore.

3.2. Le prospettive femministe tra emancipazione e coercizione

A proposito dei problemi morali relativi alla riproduzione assistita che abbiamo selezionato, resta un'ultima tipologia da affrontare: quella focalizzata sull'impatto che le tecniche riproduttive hanno sulle donne. Come ha osservato Purdy (1996, p. 499), vari filoni di pensiero, al di là di chi propugna un'ingenua visione della tecnologia come intrinsecamente progressiva senza contornarla di un'accurata riflessione critica, hanno sollevato delle riflessioni sul tema: all'area più conservatrice afferiscono quelle considerazioni su cui ci siamo tanto spesi incentrate principalmente sugli attacchi alla natura e alla tradizione, ma anche l'area più progressista non si tira fuori dal compito di sviluppare un'adeguata prospettiva morale per tenere sotto controllo eventuali aspetti critici e per promuovere, come abbiamo accennato e continueremo a fare a breve, un approccio responsabile verso le tecniche di cui si sta discutendo. Il problema è che però nessuno, nel dibattito mainstream e al di fuori della bolla femminista, ha messo al centro dell'attenzione la domanda sull'impatto che le varie forme di riproduzione assistita possono avere sulle donne (*ibid.*). Lo stesso pensiero femminista, che non è un blocco monolitico ed ha attraversato per di più varie fasi, non ha dato una risposta univoca alla questione, ma in generale potremmo considerarlo spaccato in due: vi è chi legge le tecnologie riproduttive come uno strumento di emancipazione per il genere femminile nella misura in cui permettono di dare forma in maniera più solida e concreta alla libertà riproduttiva (intesa come libertà di scegliere se, quando e a questo punto anche come riprodursi), mentre vi è chi le vede esattamente al contrario come strumenti regressivi, dal momento che rafforzerebbero lo stereotipo secondo cui la realizzazione di una donna debba necessariamente passare per la maternità. Addirittura sarebbero coercitivi, perché il desiderio di diventare madri che porterebbe le donne a fare richiesta di accesso alle pratiche in questione sarebbe socialmente condizionato (dunque non veramente autentico e sviluppato in autonomia). Su questa linea si colloca soprattutto il movimento del FINRRAGE

(Feminist International Network of Resistance to Reproductive and Genetic Engineering).

Il principale modo di dar corpo a questa critica è quello che Petersen (2004) ha chiamato proprio “argomento della coercizione”. Fondamentalmente, la coercizione a cui si fa riferimento sarebbe quella esercitata da una società che, impregnata di un’ideologia pronatalista (cioè di un insieme di convinzioni socio-culturali e politiche che premono per l’incremento delle nascite) e di una serie di credenze culturali più o meno associate ad essa (l’idea che il diventare genitori sia una tappa imprescindibile nell’esistenza, un concetto reazionario di femminilità che fa dell’essere madri un aspetto identitario per le donne, ecc.), danneggia le donne facendo sì che esse sviluppino forzatamente il desiderio di maternità. Il problema morale è che, assumendo l’autonomia come fondamentale ai fini della valutazione etica di una pratica, questo contesto fa sì che essa venga meno con il risultato che l’insieme di tecniche di riproduzione assistita andrebbero a reiterare ed assecondare certe logiche deleterie per le donne.

L’“argomento della coercizione” può essere ricostruito più analiticamente nei seguenti passaggi (ivi, p. 84):

- a) Le scelte non autonome danneggiano le persone
- b) A causa della coercizione sociale prima delineata, non può dirsi che di fronte alle forme di riproduzione assistita le donne avrebbero la possibilità di fare scelte caratterizzabili come “autonome”
- c) La coercizione sociale e l’assenza di autonomia conseguente fanno sì che la riproduzione assistita danneggi le donne
- d) Dovremmo dunque vietare l’uso delle tecniche di riproduzione assistita

Prima di mettere in luce quali sono i problemi legati a questo ragionamento, è doveroso soffermarsi sul chiarificare il senso del concetto di autonomia, che è centrale tanto in quest’accusa di stampo femminista che stiamo vedendo quanto nella soluzione meno restrittiva che proporremo. L’autonomia richiede che siano soddisfatti 3 requisiti (ivi, p. 82): il primo è l’accesso alle informazioni (in questo caso sui rischi e benefici delle tecniche di PMA a cui ci si vorrebbe sottoporre), il

secondo è quello di essere agenti che abbiano gli strumenti per comprendere queste informazioni e fare scelte consapevoli basate su di esse e il terzo è quello dell'assenza di influenze esterne (compresi condizionamenti socio-culturali configurati come si diceva sopra). È dunque su come possa essere messo a repentaglio quest'ultimo aspetto dell'autonomia che ci stiamo concentrando in quest'analisi, ma una tematizzazione critica della relazione tra autonomia e riproduzione assistita (così come di qualsiasi altra pratica medica) potrebbe indagare anche la presenza di un'effettiva informazione adeguata (in questo caso su alcuni dei rischi, come quello di iperstimolazione ovarica): sarebbe il riflesso di una delle conquiste già menzionate di quel processo di democratizzazione che ha investito la medicina e il rapporto medico-paziente, con il primo che è tenuto ad informare e richiedere il consenso del secondo senza imporgli paternalisticamente alcun trattamento.

Passando ad analizzare le criticità di questo argomento, possiamo fare almeno tre osservazioni. In primo luogo, c'è un approccio errato al problema: quest'ultimo è mal posto, nel senso che se la causa della limitazione di autonomia è quel complesso di convinzioni riconducibili all'ideologia pronatalista, dovremmo andare alla radice decostruendo e scardinando questa piuttosto che vietando le pratiche di riproduzione assistita. Le tecnologie da parte loro non sono infatti né intrinsecamente positive né intrinsecamente negative, ma i loro effetti dipendono da come vengono orientate. In secondo luogo, per sottolineare ulteriormente come non sia questa la strada giusta da percorrere, possiamo portare alla nostra attenzione una contraddizione che ne verrebbe fuori: vietare la riproduzione assistita assumendo che il motivo alla base di questa proibizione sarebbe un contesto sociale che impedisce alle donne di prendere scelte riproduttive autonome, implicherebbe che per coerenza logica dovremmo chiedere loro di astenersi dal riprodursi in assoluto se volessero salvaguardare la propria autonomia (dunque anche la riproduzione "naturale", senza interventi tecnici, non dovrebbe essere lecita in quest'ottica). In terzo luogo, la tesi della natura socialmente influenzata del desiderio di maternità non va estremizzata: se possiamo accettare l'ipotesi che determinate pressioni sociali vadano inconsciamente a innescarlo, è anche vero che in loro assenza molto probabilmente parte delle donne lo nutrirebbero comunque

(concepire rigidamente invece il legame tra pronatalismo e desiderio di maternità significherebbe spiegare quest'ultimo solo in funzione del primo, con una correlazione tale per cui se riuscissimo a liberare la società da queste idee nessuna donna vorrebbe essere madre).

Quali sono gli esiti di questa riflessione? Innanzitutto, dobbiamo prendere atto della natura socio-culturale della tecnologia: questa di per sé non è necessariamente progressista e le voci critiche giustamente si occupano di sottolinearne i potenziali rischi senza cadere in un approccio ingenuo, ma non è neanche intrinsecamente uno strumento di controllo e subordinazione. La soluzione si colloca probabilmente proprio nella dimensione che l'argomento della coercizione individua come messo a repentaglio, cioè nell'autonomia morale: è investendo nel mettere a disposizione delle donne gli strumenti conoscitivi necessari ad approcciarsi alla riproduzione in modo informato e consapevole che si sottrae potere coercitivo alle sopravvivenze culturali di stampo pronatalistico e patriarcale in favore di un controllo sempre maggiore della sfera della riproduzione e questo deve essere il compito di pensiero e movimento femminista (Purdy, 1996, p. 509). Per quanto infatti non vada sminuito il problema su cui vuole portare l'attenzione chi sottolinea il rischio di un utilizzo reazionario della PMA, preferire alla soluzione di fortificare l'autonomia femminile quella di negare l'approvazione delle pratiche potrebbe essere un'opzione che, poiché contestualmente toglie alle donne anche la possibilità di servirsene a proprio vantaggio, finirebbe per ritorcersi contro lo stesse: l'ambivalenza tra emancipazione e coercizione che contraddistingue le tecnologie riproduttive va governata facendo pendere l'ago della bilancia verso il primo aspetto, non rinunciando all'espansione della libertà riproduttiva di cui possono rendersi protagoniste. Anche Held indica la specificità del contributo che può dare il femminismo proprio nella moralizzazione della nascita, diversamente da quello maschile che è sempre stato sensibile piuttosto a quella della morte (Lecaldano, 2005, p. 184). L'autonomia e il tipo di responsabilità di cui stiamo parlando sono dei concetti che infatti, anche al di fuori della specifica prospettiva delle questioni di genere, rappresentano il perno morale attorno al quale ruota la legittimità della riproduzione tanto naturale quanto assistita.

3.3. Dalle ragioni terapeutiche alla riproduzione responsabile

A questo punto potremmo dire di aver quasi ultimato la “pars destruens” del filo argomentativo che stiamo seguendo: abbiamo parlato abbondantemente dei limiti del ricorso alla naturalità, di come quest’ultima non possa rappresentare un freno neanche per l’estensione dell’accesso alle tecniche a una varietà di modelli familiari e fasce d’età, di come approcciarsi al problema dello statuto morale degli embrioni, della retoricità che quasi sempre sta dietro l’utilizzo dell’argomento del piano inclinato, della gestazione per altri, proseguendo poi con un breve accenno alla questione del finanziamento pubblico della PMA e per finire al dibattito femminista. Si tratta ora di fare l’ultimo passo del ragionamento che stiamo conducendo: dopo aver messo da parte le principali argomentazioni contrarie, dobbiamo infatti chiederci cos’è che rende lecito il ricorso alle tecniche di cui stiamo discutendo.

Non possiamo non fare un’osservazione però sulla “diversità di trattamento” riservata anche sotto questo aspetto alla riproduzione assistita: il tipo di approccio in termini di problematizzazione morale che si ha con la riproduzione “naturale” e “artificiale” è diametralmente opposto. Nonostante abbiano lo stesso obiettivo (dare vita a nuovi esseri umani), non vi siano motivi per considerare la seconda intrinsecamente sbagliata una volta messo fuori gioco l’appello alla natura e non ci sarebbero documentate e comprovabili conseguenze negative né per la prole né per la società, la seconda viene chiamata a portare le ragioni morali che la giustifichino, mentre la prima no. Davanti alla procreazione morale non ci si tende a chiedere quali siano le motivazioni etiche in suo favore (forse riflettendo con questo una cultura che tende a pensarla come qualcosa lasciato al caso e alla natura), anzi al contrario sembra quasi che se ne debbano trovare per limitarla (pensiamo al dibattito sull’interruzione volontaria di gravidanza e alla contraccezione, per quanto almeno quest’ultima è ormai una conquista più acquisita). Ciò che si vuole dire non è che la domanda sulle ragioni morali della riproduzione assistita sia sbagliata, ad essere sbagliato è il fatto che su di essa ce la facciamo, mentre in assenza dell’uso di tecniche no (e a questo punto dovremmo ormai avere un bagaglio di strumenti storici e teorici per non accogliere acriticamente questo atteggiamento incoerente). Avevamo chiuso il paragrafo precedente sul contributo dell’etica femminista

parlando di “moralizzazione della nascita”: essa è il punto di approdo non solo del femminismo, ma dell’etica tout court, dunque ricondurre la nascita e la gravidanza nel terreno morale è qualcosa che deve investire tanto la procreazione naturale quanto quella artificiale. Ci sono delle questioni specifiche su cui riflettere riguardo l’una e riguardo l’altra, ma nel momento in cui ci confrontiamo con l’interrogativo su cosa rende morale l’intraprendere una gravidanza la risposta è comune. Di fatto, con i vari spunti di riflessione lasciati in più occasioni, come quando abbiamo introdotto per la prima volta le idee di disponibilità e non disponibilità della vita o in altri contesti, si tratta di una nozione che fin da subito ha fatto da sfondo al nostro approccio, ma ora siamo arrivati al punto di doverla evidenziare più accuratamente: in particolare, il punto di arrivo del nostro discorso sarà la responsabilità morale.

Prima di giungerci, bisogna però sapere che non si tratta di un’impostazione sulla quale concordano tutti all’unanimità: di fronte alla domanda su cosa rende moralmente legittima la riproduzione assistita, si crea principalmente una divaricazione, che sotto un certo aspetto è un modo di rispecchiare quella diversità di trattamento di cui stavamo parlando. Anche qui, si è di fronte a qualcosa che ha già avuto modo di emergere nel seguire le vicende storico-sociali di queste tecnologie riproduttive, osservando la tendenza a vederle non come dei nuovi modi di riprodursi, ma limitatamente come una cura della sterilità. In termini di liceità morale, questo vuol dire che vi sono da un lato coloro che ritengono giustificato il ricorso alla riproduzione assistita solo in presenza di un’esigenza terapeutica (concependola quindi come una cura e allineandosi a quell’approccio differenziato) e dall’altro coloro che non pongono questo limite, sostenendo che tanto a giustificazione della gravidanza naturale quanto di quella artificiale vi sia la presenza di una scelta responsabile (caratterizzando la PMA più ampiamente e semplicemente come un nuovo modo di nascere ed equiparando l’approccio morale con quello da adottare di fronte alla gravidanza tradizionale).

Noi, coerentemente con il taglio dato a tutto il lavoro e come abbiamo già detto, ci collochiamo su questo secondo fronte, ma prima di svilupparlo resta a questo punto un ultimo aspetto da decostruire: quello secondo cui la riproduzione assistita è legittima solo in quanto cura della sterilità. I problemi che si riscontrano chiamando in causa questa nozione sono di diverso tipo, alcuni di ordine concettuale e altri

hanno a che fare con la visione della morale. Partiamo dai primi. Innanzitutto, quello di sterilità è un concetto vago sotto molteplici aspetti. Viene generalmente definita come “l’incapacità di una coppia di concepire dopo aver trascorso un certo periodo di tempo avendo rapporti di normale frequenza e senza usare alcun tipo di contraccezione” (Flamigni, 2011, p. 8): già su questo, si può dire però che non c’è consenso da parte dei medici su cosa debba intendersi per “normale frequenza” e l’arco temporale della ricerca infruttuosa, per quanto poi debba essere convenzionalmente stabilito nella prassi, dovrebbe essere considerato variabile in base all’età delle donne. In più, non si tratta di un concetto assoluto (*ibid.*): non in tutti i casi può essere escluso che una coppia in un primo momento definita sterile riesca poi, oltre i limiti temporali prefissati, ad avere un bambino naturalmente (saremmo così di fronte a un caso di ipofertilità piuttosto). Oltre a queste difficoltà nell’indicare senza ambiguità cosa sia la sterilità e chi sia sterile, non sempre possono essere individuate le cause, non è chiaro se si tratti in tutti i casi di una condizione fisica e se possa davvero essere pensata nei termini di una malattia (Lecaldano, 2015, p. 132). Insomma, pretendere di basare liceità ed accesso alle tecniche di riproduzione sulla presenza di una comprovata sterilità e poi incontrare tutte queste difficoltà nel dire cosa sia non sembra possibile: è un concetto troppo indefinito. Ancora, sembra improprio caratterizzare la PMA come cura per la sterilità: non va infatti a curarla rimuovendo il problema che sta alla base e ripristinando la funzione riproduttiva, ma si limita a “rimpiazzare” quest’ultima.

È stato giustamente osservato che “una nozione così vaga non può fungere da criterio per discriminare tra casi, ma può servire solo a mascherare altri criteri” (*ibid.*). Ad ulteriore testimonianza di questo vi è la contraddittorietà con cui se ne fa uso: se il problema davvero in gioco fosse la sterilità e la sua cura, anche una donna single o una impegnata in una coppia con una persona dello stesso sesso dovrebbe per esempio poter aver accesso alla riproduzione assistita. Chi si appoggia al suo carattere terapeutico però difficilmente sarebbe disposto ad ammettere ciò: molto spesso infatti, dietro il richiamo alla sola sterilità (con tutta la sua confusione e debolezza che abbiamo messo in luce poc’anzi) si nascondono altri criteri, principalmente di morale sessuale. Ci si inizia a interrogare sulla stabilità della coppia contando i mesi di convivenza o chiedendosi della presenza di un contratto

matrimoniale, coppie omosessuali o persone che non sono in una relazione vengono invece escluse pur in presenza di fattori che dovrebbero indicare un contesto di inserimento sano per il nascituro.

In aggiunta a queste difficoltà concettuali e incoerenze, vi è un problema relativo all'inadeguatezza della cornice morale che sarebbe veicolata dall'idea di considerare la riproduzione assistita lecita solamente in funzione terapeutica: come abbiamo imparato a conoscere analizzando il diverso paradigma morale che subentra anche nella medicina nella seconda metà del XX secolo, le ragioni morali che guidano le persone in determinate tappe della vita, anche quando medicalizzate, non possono essere esaurite da quelle mediche (Donatelli, 2020, p. 194). Se non operassimo questa distinzione si andrebbe a conferire un ruolo del tutto inappropriato ai medici, che, diventando i detentori ultimi della scelta di chi può avere o meno dei figli e anche di una funzione di controllo sulla vita sessuale dei pazienti (Lecaldano, 2005, p. 154), avrebbero un'autorità morale ingiustificata. Medici, giuristi, filosofi, sacerdoti e figure di qualsiasi ceto professionale non sono assolutamente titolati a sostituirsi nelle decisioni alle persone direttamente interessate e questa è una conquista del tutto riconducibile alla caduta del paternalismo. In generale, la pretesa di indicare nella cura della sterilità il criterio di legittimazione morale e dunque di discernimento tra casi ammissibili e non ammissibili di PMA riflette quella tendenza a cercare rifugio in presunti agganci empirici e scientifici per la risoluzione di questioni morali che invece richiedono una riflessione più compiuta che vada oltre essi.

Prima di impegnarci nell'offrire una soluzione più solida e uniforme rispetto al quadro morale che stiamo costruendo passo dopo passo, va segnalata la presenza di una proposta alternativa di un criterio di legittimazione sempre terapeutico: quello dell'evitamento di malformazioni e anomalie genetiche (ivi, p. 157): senza dilungarci troppo, ci limitiamo a ricordare che le voci critiche fanno leva su un possibile pericolo di selezione eugenetica o quantomeno sul rischio di etichettare ingiustamente tutte le vite interessate da malformazioni di qualche tipo come non degne di essere vissute. Abbiamo ormai imparato a prendere con le pinze le accuse di eugenetica e l'ultima volta lo abbiamo fatto anche in relazione ad una precisa struttura argomentativa, quella del piano inclinato, dunque non ci ripeteremo.

Riguardo al secondo aspetto, non bisogna fallacemente generalizzare quelli che sono dei casi eccezionali di vite piene di successo nonostante anche gravi problemi (è frequente portare l'esempio dello scienziato Stephen Hawking), nascondendo sotto il tappeto i casi maggiori di vite contrassegnate più da sofferenza che da altro. A testimonianza di ciò, è possibile far presente che negli Stati Uniti vi sono stati addirittura episodi in cui genitori e medici sono stati portati nelle aule di tribunale con l'accusa di "torto da procreazione" da parte di persone condannate a una vita dolorosa. Come avevamo già detto parlando della diagnosi preimpianto, avere a disposizione strumenti che permettano di garantire una qualità migliore della vita al nascituro può rientrare in un approccio di sempre maggiore responsabilizzazione nei confronti della nascita. Tuttavia, ai fini dell'individuazione di un criterio di legittimazione per le pratiche di riproduzione assistita, quello dell'evitamento di malformazioni ed anomalie sembra andare incontro agli stessi problemi della sterilità: oltre a difficoltà definitorie nel circoscrivere quali sarebbero i casi che meriterebbero gli interventi, si tratta sempre di una strategia volta ad occultare dietro il richiamo al terapeutico altri fattori poi considerati dirimenti.

Eravamo partiti dall'attestazione di una divaricazione. Da una parte vi è la strada di chi vuole trovare le ragioni morali per la riproduzione assistita nella sua valenza terapeutica: ne abbiamo appena viste le difficoltà, ma soprattutto la contraddittorietà che viene fuori quando ci si accorge che tanto la "cura per la sterilità" quanto "l'evitamento di malformazioni e anomalie" non rappresentano mai l'unico criterio applicato per discriminare gli usi moralmente giustificati della PMA da quelli ingiustificati, bensì sono piuttosto categorizzazioni con le quali in realtà si vogliono far valere assunzioni insostenibili di morale sessuale e familiare. Dall'altra parte vi è l'idea che bisognerebbe accantonare quest'alleanza tra ragioni mediche e tradizionalismo in favore di una lettura delle nuove possibilità riproduttive come nuovi modi di nascere piuttosto che come mere cure. In tal senso le loro ragioni morali sarebbero nell'esercizio dell'autonomia in campo riproduttivo, ma in ultima analisi, il vero e proprio criterio di legittimazione è la responsabilità morale. Si presti attenzione: chiedersi se la scelta di intraprendere una gravidanza rispecchi un'assunzione di responsabilità nei confronti del nascituro

è qualcosa che deve riguardare tanto la riproduzione assistita quando quella “naturale”.

Ancora una volta, se volessimo tracciare il solco in cui inserire questa prospettiva, il nodo teorico con cui confrontarsi è quello del rapporto tra natura e normatività. È infatti solo mettendo da parte l'idea che la condotta morale possa essere definita sulla base di una mera adesione alla natura (in qualsiasi modo questa venga intesa) che si apre lo spazio per pensare alla vita come qualcosa di disponibile alla nostra deliberazione. Se nella nostra analisi dell'uso normativo dell'idea di natura abbiamo probabilmente fatto risaltare più spesso delle problematiche specifiche e circoscritte a precise declinazioni dell'appello ad essa, in modo più basilare e trasversale il concetto va messo da parte nella misura in cui questa “deposizione della natura” è il presupposto per un'etica basata sull'autonomia e sulla responsabilità. Quanto all'autonomia, abbiamo già avuto modo di caratterizzarla quando ci siamo chiesti fino a che punto le tecnologie riproduttive la rispettino nelle donne: Petersen (2004, p. 82), a cui abbiamo fatto riferimento in quel contesto, ha indicato come tratti pertinenti l'avere accesso a informazioni che diano consapevolezza sulle pratiche di cui si vuole fare uso, il sapersene servire per mettere a frutto una competenza decisionale e l'essere liberi da qualsiasi forma di coercizione. Possiamo riportare come definizione riassuntiva e generica quella per cui “l'individuo autonomo agisce liberamente secondo un progetto da lui stesso scelto, mentre un individuo con autonomia ridotta è controllato da altri o è incapace di deliberare da sé o di agire sulla base dei suoi progetti o desideri” (Lecaldano, 2015, p. 30).

Nella moralità della procreazione, l'autonomia così intesa rappresenta una condizione necessaria ma non sufficiente ai fini della determinazione della liceità di una scelta procreativa. Deve accompagnarsi a un altro criterio, cioè la responsabilità morale. Infatti, “un'etica della disponibilità chiede dalle persone a cui riconosce una piena autonomia che decidano ispirandosi ad un'approvabile concezione della responsabilità morale” (Lecaldano, 2005, p. 149). Cosa si intende più dettagliatamente per responsabilità morale? La risposta può essere trovata tra le pagine di Mill (1999). Come abbiamo già avuto modo di dire, Hume è il filosofo che nella modernità ha sviluppato delle critiche acute alla concezione di non disponibilità della vita in direzione di una moralizzazione della morte, Mill è invece

quello che lo ha fatto nell'ottica piuttosto di una moralizzazione della nascita. Il contesto storico è quello dell'Inghilterra ottocentesca in piena industrializzazione. La crescita demografica è incontrollata e i nuclei familiari diventano numerosi, ma incapaci di garantire condizioni di vita un minimo dignitose ai propri membri. Si apre così il dibattito sulla contraccezione: ci si inizia dunque a chiedere se piuttosto che affidare alla natura il concepimento, non sia meglio optare per un suo controllo. All'epoca ad essere inquadrabile in un'etica della sacralità della vita non era solo la morale, ma il diritto stesso: proporre una prospettiva interventista nei processi naturali a proposito della nascita era dunque perseguibile penalmente. Mill, a costo di finire in carcere (cosa che accade davvero per un breve lasso di tempo), lo fa: anzi, non solo esprime la tesi della disponibilità della vita parlando della necessità di approcciarsi ai suoi processi con responsabilità, ma la salda in più a un'etica della qualità della vita, sostenendo che parte delle considerazioni che preventivamente ci si deve fare prima di cercare una gravidanza vertano sulla reale possibilità di garantire uno stile di vita superiore alla mera sopravvivenza. Scrive infatti (ivi, p. 217):

Il fatto di far nascere un essere umano è di per sé una delle azioni più cariche di responsabilità nel corso della nostra vita. Assumersi questa responsabilità – donare cioè una vita che può essere una maledizione o una benedizione – è un crimine verso l'essere cui la si dona, se non gli si offrono quanto meno delle opportunità normali di condurre un'esistenza desiderabile.

Si tratta di un discorso atualizzabile ed estendibile anche ai nuovi modi di nascere: tornando alla disparità di trattamento tra procreazione naturale e artificiale con cui avevamo aperto la nostra ricerca del criterio che legittimasse moralmente la PMA, non si spiega su quali basi in assenza di un ricorso alla tecnica la gravidanza debba essere deresponsabilizzata e il forte peso morale che una tappa del genere implichi per i genitori debba essere sentito solamente da chi vuole fare uso delle varie forme di riproduzione assistita.

Conclusione

Siamo giunti all'epilogo del nostro lavoro indicando nella responsabilità genitoriale, così come pensata da Mill già nel XIX secolo, la ragione morale che deve presiedere tanto alla procreazione naturale quanto alla procreazione assistita. In questo modo ci si è voluti distaccare dalla caratterizzazione di quest'ultima come una mera cura della sterilità per vederla più ampiamente come un insieme di nuovi modi per nascere. Questo è stato espresso chiaramente da Mori (2010, p. 248):

Si può osservare che le nuove forme di riproduzione umana liberano le persone dai noti vincoli naturali aprendo spazi inesplorati. La fecondazione assistita non è una sorta di terapia della sterilità limitata a situazioni di incapacità generativa secondo le modalità naturali, ma è una nuova forma di riproduzione umana che cambia uno dei parametri fondamentali della convivenza umana. Forse anche per questo nel nostro tempo si aprono prospettive nuove anche per quanto riguarda gli orientamenti sessuali e le nuove forme di famiglie.

Si tratta di una visione che fatica ancora ad entrare nell'immaginario mentale di molti, a maggior ragione in Italia, dove come abbiamo visto l'interpretazione terapeutica è permeata anche nella legge in materia. Ritenere permissibile l'accesso alla riproduzione assistita solo quando può essere intesa come una cura è un'operazione che, se da un lato va in direzione di una sua legittimazione morale rispetto a quelle prospettive che invece bloccano sul nascere qualsiasi possibilità di intervenire nei processi del concepimento e della gravidanza, dall'altro vuole soprattutto porre dei paletti e limitare l'accesso. Il dito è puntato contro gli attacchi alla "famiglia naturale", alla violazione di "limiti naturali". In questo senso sia chi considera del tutto non disponibile alle nostre scelte la nascita e la vita con tutte le sue tappe sia chi apre alla possibilità di "intromettersi" nei processi biologici per poi rimettere in campo in altre vesti un uso normativo della nozione di natura è del tutto interno a una logica che vuole affidare in qualche misura ad essa la morale.

Quello del richiamo alla natura è stato il leit motiv che si è snodato lungo tutta la riflessione condotta. Siamo partiti dall'analisi delle varie declinazioni degli argomenti che la legano al bene morale, avendo modo in più di far emergere come

soffermarsi su ogni singola accezione della parola “natura”, che usiamo abitualmente e irriflessivamente nei nostri discorsi morali, porti a scoperciare questioni complesse.

L’analisi dell’intreccio tra natura e normatività si è poi fatta “applicata” entrando nella trattazione della riproduzione assistita: è stata una scelta che ha dato modo, in virtù delle sue particolari implicazioni socio-culturali, di vedere esemplarmente all’opera le forme argomentative studiate. Si tratta infatti di un’innovazione tecnologica che ha messo in crisi la mentalità tradizionale proprio su questo nesso, dato per scontato, tra natura e valore morale: con l’insinuarsi della tecnica in ciò che sembrava naturale per eccellenza, cioè la nascita, con la messa in discussione del fondamento biologico come necessario ai fini della determinazione dei rapporti di genitorialità e filiazione, con l’idea che non esista la famiglia naturale ma vi siano una molteplicità di modelli familiari. Insistere sulla relazione in questione, ancora, è servito non solo ad imparare a diffidare dagli specifici appelli alla natura: a un livello più basilare e trasversale, decostruire quel nesso è stato proprio il presupposto per fare spazio nell’etica alla responsabilità che stavamo richiamando anche in apertura di queste considerazioni finali. Fino a quando ci si culla infatti nel sodalizio tra comportamento etico e “lasciar che le cose accadano secondo natura”, si delega il peso della moralità al corso degli eventi deresponsabilizzandosi. Più che intervenire su un processo naturale, l’azione immorale è proprio non controllarlo (Lecaldano, 2005, p. 148).

Insomma, la natura è stato il baricentro della nostra riflessione. Condurla però, per ragioni di completezza, ci ha sempre portato ad allargare lo sguardo a “questioni confinanti”, tanto in quella che nell’introduzione avevamo definito come la prima parte (il primo capitolo), quanto nella seconda parte (secondo e terzo capitolo). La prima ha fatto sì che attraverso il taglio degli “appelli alla natura” ci si confrontasse con alcuni dei temi cardine della filosofia morale. Forse di questo “viaggio” nei suoi problemi, oltre ai vari punti toccati, sarebbe interessante che passasse soprattutto un modo di far filosofia: quello a cui abbiamo fatto riferimento come “naturalismo”, cioè l’idea che essa, per rispondere ai propri interrogativi, non possa ormai fare a meno di instaurare un dialogo fertile con i risultati delle varie discipline scientifiche, come le varie scienze che hanno fatto proprio il paradigma

evoluzionista, l'etologia, la psicologia e le neuroscienze. Nel nostro caso questo approccio è stato applicato soprattutto nel servirci dell'apparato esplicativo del vivente darwiniano per tagliare fuori l'idea di un mondo finalistico e lasciar posto a quella di un mondo contingente, ma anche nel proporre di agganciare la nozione di natura umana a resoconti empirici piuttosto che a idee non verificabili. Nella seconda parte, muovendoci tra scienza e società, abbiamo potuto poi apprezzare largamente come studiare un'innovazione tecnologica ci costringa a mettere in gioco molteplici piani di analisi: il nostro seguire la riproduzione assistita nei suoi sviluppi tecnici è sempre andato di pari passo con una disamina degli effetti del suo inserirsi in una società. Il punto di approdo finale, ricchi di questi strumenti teorici e storici, è stato quindi quello di una riflessione bioetica più strutturata per tentare di dare una risposta a come approcciarsi eticamente alle nuove tecnologie riproduttive: accantonate le principali obiezioni (tra quelle viste, ricordiamo l'importanza e la ricorrenza non solo dell'appello alla natura su cui abbiamo fondato tutto il nostro discorso, ma anche del problema dello statuto morale degli embrioni e dell'argomento del piano inclinato), abbiamo parlato della responsabilità morale come ciò che deve guidare le scelte procreative sia "naturali" sia "tecniche", con queste che non vanno relegate a un ruolo terapeutico ma vanno viste più ampiamente come un nuovo modo di esercitare la nostra libertà riproduttiva.

Insomma, tirando le somme a seguito di questo riepilogo del percorso, cos'è che deve rimanerci di tutta questa riflessione? Nell'introduzione, avevamo detto di voler portare "chiarezza argomentativa" in riferimento all'uso normativo che si fa del concetto di natura: gli strumenti acquisiti vorrebbero in risposta a questo proposito proprio essere una "cassetta degli attrezzi" per diventare immuni a dei ragionamenti "deboli" ma frequentemente utilizzati. Questo servizio che la filosofia può svolgere è di particolare rilevanza, privata e pubblica, dal momento che con l'accusa del "contro natura" ci si insinua in sfere molto intime della vita personale: addirittura, senza nessuna base verificata per farlo, si pretende di invalidare attraverso di essa orientamenti romantici e sessuali, forme di famiglia che non siano quella tradizionale e una molteplicità di scelte autonome e responsabili che si potrebbero prendere sulla propria vita (non solo in merito all'inizio della vita e alla riproduzione, ma anche alla cura e al fine vita ad esempio). Ciò che ci portiamo

dietro allora non sono solo meno ingenuità e maggiore padronanza dell'argomentazione, ma proprio una cultura morale diversa da quella dell'“affidarsi alla natura”: una cultura che rivendica come spazio di deliberazione anche le tappe della vita biologica e in aggiunta sa guardare oltre status quo sociale e tradizione per stabilire ciò che è etico e ciò che non lo è.

Bibliografia

Betta, M. (2012), *L'altra genesi. Storia della fecondazione artificiale*, Carocci editore, Roma.

Corbellini, G. (2007), *EBM. Medicina basata sull'evoluzione*, Laterza, Bari-Roma

Donatelli, P. (2020), *La filosofia e la vita etica*, Giulio Einaudi editore, Torino.

Filippini, N. M. (2018), *Generare, partorire, nascere. Una storia dall'antichità alla provetta*, Viella, Roma.

Flamigni, C. (2011), *La procreazione assistita*, Il Mulino, Bologna.

Habermas, J. (2002), *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Giulio Einaudi editore, Torino

Hume, D. (2008), *Trattato sulla natura umana*, in Id., *Opere filosofiche*, vol. 1, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Bari-Roma.

ID. (2008), *Sul suicidio e altri saggi morali*, introduzione di E. Lecaldano, Laterza, Bari-Roma.

Lecaldano, E. (1995), *Etica*, Utet libreria, Torino.

ID. (2005), *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Bari-Roma.

ID. (2008), *Un'etica senza Dio*, Laterza, Bari-Roma.

ID. (2015), *Dizionario di bioetica*, Laterza, Bari-Roma.

Mill, J. S. (1972), *Saggi sulla religione*, a cura di L. Geymonat, Feltrinelli, Milano.

ID. (1999), *La libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne*, a cura di E. Lecaldano, Rizzoli, Milano.

Mori, M. (2010), *Manuale di bioetica. Verso una civiltà biomedica secolarizzata*, Casa Editrice Le Lettere, Firenze.

Petersen, T. S. (2004), "A woman's choice? On women, assisted reproduction and social coercion", *Ethical Theory and Moral Practice*, 7, 81-90.

Pollo, S. (2008), *La morale della natura*, Laterza, Bari-Roma.

ID. (a cura di) (2022), *Le idee dell'etica. Un'introduzione storica*, Carocci editore, Roma.

Petruciani, S. (2020), *Politica. Un'introduzione filosofica*, Giulio Einaudi editore, Torino.

Purdy, L. M. (1996), "What can progress in reproductive technology mean for women?". *The Journal of Medicine and Philosophy*, 21, 499-514.

Rossi, P. (2000), *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Bari-Roma.

Thomson, J. J. (1992), "Una difesa dell'aborto", in Ferranti G., Maffettone S. (a cura di), *Introduzione alla bioetica*, Liguori Editore, Napoli, pp. 4-24.

Warnock, M. (1992), "Introduzione a A question of life", in Ferranti G., Maffettone S. (a cura di), *Introduzione alla bioetica*, Liguori Editore, Napoli, pp. 295-304.

Sitografia

Cosa resta della legge 40 del 2004, *Associazione Luca Coscioni*, 13.06.2024, https://www.associazionelucacoscioni.it/wp-content/uploads/2017/03/COSA-RESTA-DELLA-LEGGE-40-DEL-2004_0.pdf

Sacramentum Caritatis. Esortazione apostolica post-sinodale, *Benedetto XVI* (2007), maggio 2024, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html

Ley 14/2006, de 26 de mayo, sobre técnicas de reproducción humana asistida, *Boletín Oficial del Estado (BOE)*, 3.07.2024, <https://www.boe.es/buscar/pdf/2006/BOE-A-2006-9292-consolidado.pdf>

Embryonenschutzgesetz, *Bundesministerium der Justiz*, 3.07.2024, <https://www.gesetze-im-internet.de/eschg/>

Human Fertilisation and Embryology Act 2008, *Uk National Archives*, 3.07.24, <https://www.legislation.gov.uk/ukpga/2008/22/contents>

Norme in materia di procreazione medicalmente assistita, *Parlamento italiano*, 13.06.2024, <https://www.parlamento.it/parlam/leggi/040401.htm>