



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
Magistrale
in Scienze
Filosofiche
DM 270/2004

Tesi di Laurea

**L'etica
dell'anonimato**
Dall'adozione alla
fecondazione eterologa

Relatore

Ch. Prof. Fabrizio Turoldo

Correlatore

Ch. Prof. Marco Olivi

Laureando

Valentina Mariani
Matricola 860783

Anno Accademico

2017 / 2018

INDICE

INTRODUZIONE.....	3
--------------------------	----------

CAPITOLO 1. IL DIRITTO A CONOSCERE LE PROPRIE ORIGINI

1.1 Partorire in anonimato.....	11
1.2 Il caso di Anita Godelli.....	17
1.3 La fecondazione eterologa.....	23
1.4 I figli della “fabbrica dei geni”.....	30

CAPITOLO 2. LA STRUMENTALIZZAZIONE DELLA VITA UMANA

2.1 Programmare una vita umana.....	37
2.2 La libertà di essere inizio.....	43
2.3 Il rapporto tra natura e artificio.....	47

CAPITOLO 3. L’HOMME MACHINE

3.1 Il dominio del sapere scientifico.....	51
3.2 L’uomo cartesiano.....	54
3.3 La riduzione dell’homme alla machine.....	57
3.4 Rivalutare il significato della sessualità.....	61
3.5 Fenomenologia della sessualità.....	64

CAPITOLO 4. IL VALORE DEL CORPO

4.1 Dimensione corporea e dimensione spirituale.....	71
4.1.1 Il corpo ai giorni nostri	72
4.2 La tradizione fenomenologica.....	75

4.2.1 <i>Leib e Körper</i>	76
4.2.2 <i>Essere-per-sé ed essere-per-altri</i>	79
4.2.3 Il corpo come <i>chair</i>	82
4.2.4 Il sé e l'altro.....	85
4.3 Il corpo di cui parlo.....	87
4.4 L'individuo e la collettività.....	91
4.4.1 Recuperare la virtù.....	94
4.4.2 Ricostruire l'identità.....	97
4.4.3 Ricercare il bene comune.....	98
CONCLUSIONI.....	102
BIBLIOGRAFIA.....	110

INTRODUZIONE

«L'uomo che Tom per diciassette anni aveva considerato suo padre, non era più il suo vero padre. L'uomo che era il padre biologico di Tom, era introvabile. Il ragazzo che era stato per breve tempo suo fratello, non parlava più con lui. La vita di Tom era costellata di assenze»¹.

Tom è figlio di sua madre e di un donatore che non conoscerà mai. Quello che credeva essere suo padre, in realtà, è solo colui che ha provato a crescerlo come suo figlio, nell'intento di superare ogni evidente divergenza biologica e caratteriale. All'età di diciassette anni, nel ricercare l'identità del suo papà biologico, ha scoperto di avere un fratello nato dallo stesso donatore, con il quale però non è riuscito ad instaurare un legame profondo degno di essere chiamato fraterno. Credo che la situazione in cui si trovi Tom riassume bene il senso di smarrimento causato dalla non conoscenza delle proprie origini e, di conseguenza, dall'impossibilità di scrivere l'incipit della propria storia. Conoscere il contesto nel quale si è venuti al mondo costituisce infatti un passaggio fondamentale, indispensabile per costruire la propria identità, a prescindere da quello che è e sarà il corso della propria esistenza. Sono tantissimi i figli di nessuno che, nonostante abbiano avuto un percorso di crescita sano e sereno, non riescono ad ignorare la voce interiore che sin da bambini stimola la mente ad allenarsi sui perché della vita.

Essendo stati pionieri nell'ambito della fecondazione medicalmente assistita ed avendo generalmente delle leggi più permissive, negli Stati Uniti il fenomeno è maggiormente diffuso e ciò è provato anche dalle innumerevoli cause legali che ogni anno vengono intentate per stabilire

¹ D. Plotz, *La fabbrica dei geni. L'incredibile storia della banca del seme dei Nobel*, Lindau, Torino 2006, p. 179

paternità e maternità legittime. Tuttavia, la questione sta diventando scottante anche in Italia dal momento che, da qualche anno a questa parte, le coppie sterili possono ricorrere alla tecnica della fecondazione eterologa. Ai nuovi figli nati attraverso gameti esterni alla coppia vanno inoltre ad aggiungersi diverse generazioni venute al mondo grazie alla tutela del parto anonimo.

Ogni anno nel nostro Paese si stima che nascano mediamente quattrocento bambini non riconosciuti dalla madre al momento del parto. Rispetto al secolo scorso, quando partorire in anonimato rappresentava una tendenza molto forte, tale fenomeno ha subito un calo rimanendo tuttavia presente nella società odierna. Mantenere l'anonimato al momento del parto non rappresenta solamente una possibilità ma è anche un diritto inviolabile garantito dalla nostra legislazione. Attualmente, nel caso in cui la madre non voglia essere riconosciuta, i suoi dati possono essere resi noti una volta decorsi ben cento anni dalla formazione del documento di nascita. Tale tempistica coincide con la quasi impossibilità per il figlio di ricostruire la sua ascendenza biologica. Parallelamente, il numero dei nati tramite fecondazione eterologa è destinato a salire poiché sempre più coppie si rivolgono a centri specializzati italiani, risparmiandosi il calvario di costosi viaggi all'estero. In Italia, i dati dei donatori di spermatozoi o di ovociti possono essere conosciuti dal personale medico in presenza di casi straordinari. Seguendo la linea tracciata dalla legge sulle adozioni (per i non nati da parto anonimo), il figlio nato da eterologa avrebbe diritto a risalire alle sue origini una volta compiuti venticinque anni, a patto però che i donatori accettino di rivelare la loro identità.

A mio avviso, disponiamo di abbastanza elementi per interrogarci circa i rischi e i pericoli dell'anonimato. L'obiettivo di questa trattazione è dunque quello di mettere a fuoco le conseguenze etiche derivanti dalla scelta di mantenere l'anonimato come genitore biologico, in caso di adozione, o in qualità di donatore di gameti, in caso di procreazione

medicalmente assistita. Il problema che si pone non è indifferente, poiché ogni essere umano nel corso della sua esistenza ha bisogno di conoscere le proprie origini biologiche. Si apre dunque delicato scenario che mette sul piatto della bilancia i diritti del figlio, i diritti del donatore e quelli dei genitori effettivi. Attraverso un'analisi della giurisprudenza atta a regolamentare tali diritti è stato possibile riportare una casistica che risultasse una fotografia della situazione attuale.

In particolare, attraverso il focus sul parto anonimo messo a punto nel primo capitolo, è emerso che la nostra legislazione presenta una disparità tra i figli adottati riconosciuti e quelli adottati non riconosciuti alla nascita. Per i primi infatti è possibile conoscere le proprie origini biologiche al compimento del venticinquesimo anno d'età. È vero che la legge tutela la madre che decide di non riconoscere il figlio partorito lasciandolo in ospedale; tuttavia, il nuovo nato è riconosciuto dal nostro ordinamento come "persona" avente diritto d'identificazione. Il diritto a rimanere una mamma segreta sembra però prevale su qualunque altro e tale situazione può comportare dei contrasti in relazione al diritto del figlio di conoscere le sue origini. Sono sempre di più i figli nati da parto anonimo che richiamano con insistenza l'attenzione sull'opportunità negata alla madre di poter cambiare idea. Al momento tale opportunità viene negata perché il diritto a conoscere la propria identità biologica confligge con quello della madre che ha voluto rimanere sconosciuta. Per questi motivi si è resa nota la necessità di una riforma della legge che metta a confronto e tenga presente i diversi punti di vista, cercando un equilibrio tra le parti. A tal proposito si è resa utile nonché interessante la vicenda di Anita Godelli la quale, appellandosi alla Corte Europea dei diritti dell'uomo, ha denunciato e superato il pregiudizio derivante dall'impossibilità di venire a conoscenza della sua storia personale.

Scoprire di non essere stati generati a livello biologico dai propri genitori legali è tanto destabilizzante quanto essere nati da ignoti. Come già anticipato, si tratta di una problematica emergente ma che è

strettamente collegata con il già noto dibattito sul diritto dell'adottato di accedere ai dati dei genitori biologici. Tuttavia, per i figli nati da eterologa la strada è ancora più ripida: se nel caso dell'adottato è possibile parlare di una storia familiare esistente precedente allo stato di abbondano, nel caso del figlio nato da suddetta procreazione assistita questa storia familiare è del tutto assente. I risvolti negativi di tale pratica sono di svariata natura e potrebbero essere così riassunti: a livello sociale il concetto di famiglia si allarga divenendo meno biologicamente definita; chi nasce da fecondazione eterologa potrebbe voler conoscere la sua ascendenza biologica non solo per cause personali o mediche, ma anche per non incappare in rapporti interpersonali indesiderati, considerata l'eventualità dell'esistenza di legami fraterni discendenti dalla stesso donatore; i partner che si sottopongono a questo tipo di trattamento potrebbero imbattersi nel rifiuto di un figlio non biologicamente proprio, generato da un senso di inferiorità rispetto al donatore; infine non va dimenticato che i donatori accettano la continuità dei propri geni senza partecipazione carnale.

A mio avviso, solo attraverso il racconto di trascorsi vissuti in prima persona è possibile percepire le conseguenze psicologiche e i bisogni emotivi che la fecondazione eterologa può implicare. Per questo motivo, affidandomi all'inchiesta del giornalista americano David Plotz, ho riportato le testimonianze di alcuni figli nati grazie ad una particolare banca del seme, ritenendo che rappresentassero un prezioso contributo per il perseguimento dell'obiettivo della presente trattazione.

Le motivazioni che spingono un donatore a donare e a mantenere la volontà di rimanere anonimo possono essere molteplici. Tuttavia, in questo contesto, è il concetto stesso di dono a risultare velatamente contraddittorio. La motivazione semplicistica del dono basata sulla gratuità non sembra essere abbastanza forte per le donne italiane e ciò è invero dalla quasi totale assenza di donatrici di ovuli su tutto il territorio nazionale. Il concetto di dono gratuito diventa abbastanza

equivoco anche e soprattutto perché il corpo della donna viene di fatto strumentalizzato. Parlare del proprio corpo come di semplice materia non risulta così naturale eppure, quasi quotidianamente, si sente parlare di utero in affitto, di gameti e di embrioni con un certo distacco rispetto all'umano.

Il secondo capitolo di questo lavoro verte proprio sulla dilagante strumentalizzazione della vita umana causata dai progressi scientifici in materia di procreazione. Talvolta, grazie al potere infusoci dalla scienza e in particolare modo dalla medicina, tendiamo a ritenere disponibile ciò che per natura non lo è, quasi fosse un banale strumento. È dunque giusto interrogarsi su quale sia il limite da fissare, oltre il quale la tecnica non deve procedere per evitare di scadere in una sterile oggettivazione dell'uomo. Nel caso della fecondazione eterologa la tecnica certamente aiuta a ricongiungere ciò che per natura è separato ma è bene tener presente che questa operazione richiede una stimolazione della natura stessa al fine di produrre il materiale necessario per far sì che avvenga il procedimento. Il rischio è dunque quello di essere incorporati nelle nostre azioni come fossimo merce indispensabile per soddisfare i nostri stessi bisogni.

L'atteggiamento dell'uomo contemporaneo, che si sente autorizzato a creare a sua discrezione il miracolo della vita, affonda le sue radici nella modernità quando il sapere scientifico ha incorporato tutti gli altri saperi e ha permesso che l'essere diventasse materia ed energia da sfruttare. Ripercorrendo lungo il corso del terzo capitolo alcuni momenti della storia della filosofia, sono risultati evidenti i processi che hanno portato al verificarsi di tale contesto, in particolar modo legato al concetto del corpo. Con la nascita della scienza moderna la natura ha iniziato ad essere considerata un ordine oggettivo ordinato da leggi immutabili, smentite o confermate attraverso ipotesi, a loro volta formulate sull'osservazione empirica dei fatti. Su questo sfondo ha preso piede una concezione del mondo pensato come una macchina, i cui fenomeni

vengono spiegati attraverso il semplice movimento dei corpi, dotati di caratteristiche di tipo esclusivamente quantitativo. Complice il contesto storico, favorevole a un'estrema fede nella ragione e nell'uomo, si è fatto quindi strada il celebre dualismo cartesiano il quale, con la separazione di *res cogitans* e *res extensa*, ha portato a paragonare il corpo ad una macchina. Inoltre, il modello cartesiano dell'animale macchina ha avuto esiti materialistici ravvisabili nel pensiero di Julien Offray de La Mettrie. Nel celebre trattato intitolato *L'homme machine* l'uomo viene descritto come una struttura organica composta da molle, nervi, fluidi e ingranaggi che rispecchia il funzionamento tipico di una macchina.

Questo articolato processo storico ha portato a considerare l'uomo in termini meramente materiali, svalutandone il corpo e il suo valore più intimo. La possibilità di spiegare ogni cosa in termini meccanici e scientifici ha determinato la perdita del significato recondito dell'essere. Spingendoci oltre, è possibile affermare che una prospettiva di questo genere è stata in grado di investire tutte le sfere dell'essere umano, compresa quella sessuale: il corpo, essendo solo materia, è ricco di una energia che può essere estratta e scaricata. La riduzione dell'*homme* alla *machine* ha imposto delle semplificazioni in termini di materia ed energia che hanno consentito alla scienza di riprodurre il mistero della vita. Anche a fronte della vasta diffusione delle tecniche riproduttive, si rende dunque necessaria una rivalutazione del significato di sessualità.

La fenomenologia dell'esistenza umana non merita di essere ridotta a semplificazioni materialistiche che non assegnino all'uomo altro che funzioni biologiche. Gli uomini sono sì esseri biologici ma dispongono di aspetti tipicamente umani che richiamano la nostra considerazione, soprattutto nelle scelte etiche. La tenerezza di cui parla Ricoeur è senza dubbio una caratteristica esclusivamente umana che permette all'uomo di vivere la sessualità come qualcosa di condiviso, attraverso l'incontro con la dimensione dell'altro. Se la chiave di lettura della sessualità è la

condivisione va da sé che la procreazione trascende la semplice trasmissione genetica per far spazio ad un progetto d'amore comune. In quest'ottica rientra anche la fenomenologia della sessualità proposta da Sartre grazie alla quale siamo sollecitati a prendere coscienza della distinzione che intercorre tra la sessualità intesa come fenomeno e le pure reazioni fisiche derivanti dalla fisicità umana.

Il quarto ed ultimo capitolo del presente lavoro è dedicato al corpo e al suo rinnovato valore. Dopo una breve analisi relativa ai giorni nostri è emerso che, nonostante un'attenzione smisurata nei confronti del corpo e del valore attribuitogli, il dilagare di stereotipi ha abbattuto l'unicità dell'essere per mezzo di una massiccia omologazione. Appoggiando la prospettiva di Lacroix, siamo propensi ad immaginare il corpo ricalcando le sembianze di un modello ideale che non ha nulla da spartire con la realtà. Poiché padroneggiamo il nostro corpo in ogni suo aspetto, siamo portati a credere che non ci sia nulla di irreversibile, tuttavia l'esperienza è qualcosa di irriducibile e il corpo ne è primo testimone. Occorre allora liberarsi da un'interpretazione stereotipata per sposare una concezione del corpo che lo nobiliti a modo di essere dell'uomo. Ripercorrendo il pensiero di Husserl, Sartre, Merleau-Ponty e Ricoeur, è stato possibile dare nuova vita al significato di corporeità intendendola come prospettiva sul mondo. In particolare, la tradizione fenomenologica ci ha condotto a considerare il corpo non più come schiavo della mente e quindi come oggetto del mondo, bensì come punto di vista sul mondo grazie alla sua esperienza indivisa dalla coscienza.

Dal momento che ogni persona è sempre situata ed esiste solo in quanto è indissolubilmente legata ad un corpo e ad una storia che vive nel mondo, l'ordine simbolico della parola è indispensabile per tramandare questa storia. Parola e persona vanno dunque di pari passo verso la direzione della vita la quale può essere espressa e, soprattutto, condivisa. Il corpo di cui parliamo ha un valore simbolico

che rappresenta l'inizio e la fine che noi siamo. Risulta dunque difficile non collocarlo all'interno di una storia più grande, comprendente la vita delle persone che ci circondano. A tal proposito, gli autori comunitaristi si sono espressi a favore di un collegamento intrinseco esistente tra l'individuo e la comunità. Al contrario, operare una divisione tra sfera privata e sfera pubblica porterebbe l'individuo a sbarazzarsi delle intime caratteristiche che lo rendono peculiare rispetto agli altri; infatti, tali singolarità nascono e vengono sviluppate naturalmente all'interno di un contesto comunitario.

L'identificazione del corpo con le nostre radici è qualcosa di naturale ed indispensabile poiché nasciamo e cresciamo all'interno di un certo contesto che ne delinea i confini. Nel momento in cui compiamo scelte etiche, prendere in considerazione solo se stessi pensando al proprio fine e al suo raggiungimento equivale a negare la propria appartenenza ad un mondo abitato da altre coscienze.

CAPITOLO 1

IL DIRITTO A CONOSCERE LE PROPRIE ORIGINI

1.1 Partorire in anonimato

Ogni anno nel nostro Paese si stima che nascano mediamente quattrocento bambini non riconosciuti dalla madre al momento del parto. A differenza degli anni Cinquanta, quando si contavano ben cinquemila casi, oggi la tendenza a partorire in anonimato è senza dubbio diminuita. Il minor numero di parti anonimi è dovuto a una diffusa e significativa contrazione delle nascite ma, allo stesso tempo, a una maggiore informazione rispetto al passato. Ad ogni modo, si tratta di un inviolabile diritto previsto dalla legislazione italiana che rappresenta un elemento fondamentale della nostra civiltà. Lo Stato infatti garantisce riservatezza e tutela a chi decide di prendere una decisione avveduta seppur dolorosa. Tale diritto affonda le sue radici nella cosiddetta ruota degli esposti, istituto medievale grazie al quale migliaia di trovatelli venivano accolti e salvati da morte certa. Il valore aggiunto del diritto moderno è che, oltre a salvaguardare il benessere del nascituro, garantisce anche una adeguata assistenza medica alla madre.

Il parto anonimo si basa infatti sulla necessità di tutelare la salute della madre e la vita del figlio che porta in grembo, assicurando riservatezza alla partoriente e accompagnando il neonato lungo il percorso che lo porterà all'adozione. Può essere dunque definito uno strumento utile a far diminuire il ricorso all'interruzione di gravidanza, a consentire un destino di vita dignitoso al bambino e, nelle ipotesi peggiori, a impedire comportamenti criminali quali l'infanticidio o l'abbandono minorile. Per prevenire il fenomeno dell'abbandono traumatico molti comuni italiani si sono attivati in tal senso, potenziando

i servizi a tutela delle donne in difficoltà; tempestive informazioni permettono alla donna gravida di prendere una decisione cosciente, responsabile e soprattutto libera.

Le motivazioni che portano una gestante ad abbracciare questa scelta possono essere di varia natura; nonostante la nascita di un bambino rappresenti per la maggior parte delle donne un evento di straordinaria importanza, talvolta la madre può non sentirsi in grado di soddisfare adeguatamente i suoi bisogni. Sono per lo più giovani donne straniere e connazionali giovanissime coloro le quali decidono di dare alla luce i propri figli e non riconoscerne lo *status*. Come rilevato da un'inchiesta giornalistica di qualche anno fa², il settanta per cento sono donne immigrate; il restante trenta è composto da ragazze italiane poco più che bambine spesso cresciute in contesti di degrado, dove tutt'oggi una gravidanza precoce può essere considerata motivo di vergogna per la famiglia d'origine. Alessandra Kustermann, primario di ostetricia e ginecologia presso la clinica Mangiagalli di Milano, in occasione di tale inchiesta aveva reso testimonianza di come non sia «facile entrare in contatto con le donne che fanno questa scelta: spesso arrivano tardi rispetto ai tempi dell'aborto, o durante i mesi della gestazione si accorgono di non potercela fare. Oppure, ed è frequente, i piccoli hanno malformazioni gravi, danni cerebrali». Nei casi più drammatici, le donne non riescono ad accettare il proprio figlio perché vittime di violenza sessuale e decidono di darlo in adozione pur avendo la possibilità di mantenerlo. Certo è che, come racconta la Kustermann, «l'abbandono è sempre vissuto come una violenza, come un'ingiustizia» ed è probabile che queste madri portino per sempre dentro di sé il dolore della perdita e del distacco.

Quando la mamma vuole rimanere segreta, le linee guida disposte dal Ministero della Salute sono molto chiare: «in ospedale, al momento

² M.N. De Luca, *Italia, il Paese delle madri segrete boom di bambini lasciati negli ospedali* <www.repubblica.it> (10 giugno 2010)

del parto, serve garantire la massima riservatezza, senza giudizi colpevolizzanti ma con interventi adeguati ed efficaci, per assicurare - anche dopo la dimissione - che il parto resti in anonimato»³. La legge consente infatti alla madre di non riconoscere il figlio partorito e di lasciarlo nell'ospedale dove è nato⁴. Tuttavia, i soggetti che devono essere tutelati sono due, la madre e il neonato, ognuno con i suoi diritti. Il nuovo nato è riconosciuto dal nostro ordinamento come "persona" e, in quanto tale, ha diritto all'identificazione, al nome, alla cittadinanza e a crescere in un nucleo familiare, in qualità di figlio. La dichiarazione di nascita, che deve essere resa entro dieci giorni dal parto, permette la formazione dell'atto di nascita e quindi dei diritti sopra citati. Secondo la norma, «la dichiarazione di nascita è resa da uno dei genitori, da un procuratore speciale, ovvero dal medico o dall'ostetrica o da altra persona che ha assistito al parto, rispettando l'eventuale volontà della madre di non essere nominata»⁵. Pertanto, qualora la madre voglia rimanere sconosciuta, nell'atto di nascita del bambino viene scritto "nato da donna che non consente di essere nominata" e viene fatta una immediata segnalazione alla Procura della Repubblica presso il Tribunale dei minorenni. Tale esposto consente l'apertura di un procedimento per l'adottabilità del bambino, che vede così garantito il suo diritto ad essere figlio legittimo e ad essere educato in una famiglia.

Ogni elemento identificativo della madre viene dunque omesso e il diritto a rimanere una mamma segreta prevale su qualunque altro. Tale prevalenza può però comportare dei contrasti in relazione al diritto del figlio di conoscere le sue origini. È fondamentale ricordare che la conoscenza della propria storia familiare contribuisce a formare l'identità e lo sviluppo della persona. Una testimonianza di un adulto nato da parto anonimo ci invita a riflettere sul fatto che nessuno

³ *Parto in anonimato* <www.salute.gov.it> (11 aprile 2017)

⁴ DPR 396/2000, art. 30, comma 2

⁵ DPR 396/2000, art. 30, comma 1

inizierebbe a leggere un romanzo dalla centesima pagina e che si tratta di qualcosa che «ciclicamente scava dentro di noi, abbiamo la necessità di capire da che albero siamo nati. Risalire al padre è importante, è ovvio, ma il primo pensiero è per la donna dentro la quale sei cresciuto per nove mesi»⁶. Inoltre, non si è posti di fronte solo a un bisogno emotivo ma anche a una tappa essenziale per ricostruire il proprio quadro genetico, di notevole importanza se pensato in relazione a possibili malattie e patologie di carattere ereditario. Ed è proprio a partire da constatazioni di questo tipo che la legge è stata più volte aggiornata.

Inizialmente, il nostro ordinamento ha tutelato in maniera molto rigida la segretezza della madre e, di conseguenza, delle proprie origini biologiche, tanto che il codice civile⁷ esprimeva il divieto di menzionare l'adozione nelle attestazioni di stato civile. Successivamente, la tutela del segreto è stata rafforzata ed è stato disposto che «qualunque attestazione di stato civile riferita all'adottato deve essere rilasciata con la sola indicazione del nuovo cognome e con l'esclusione di qualsiasi riferimento alla paternità e alla maternità del minore»⁸. Andando avanti negli anni si è però avuto un mutamento della prospettiva a favore dell'interesse del figlio adottato; la legge esistente, basata quasi esclusivamente sulla tutela del segreto, è stata riformata ed è stato introdotto un vero e proprio diritto di conoscere la propria condizione di figlio adottivo e le proprie origini. Dopo diverse polemiche, è stato dunque possibile accedere all'identità dei propri genitori naturali secondo certe modalità e procedure⁹.

⁶ L. Bellaspiga, *La storia*. «Se non so chi mi ha messo al mondo, non so chi sono io» <www.avvenire.it> (6 dicembre 2017)

⁷ art. 314

⁸ L.184/1983, art. 28, comma 2

⁹ L. 149/2001, art. 28

Tuttavia, al contrario dei figli adottivi riconosciuti alla nascita, i quali al compimento del venticinquesimo anno d'età possono conoscere le proprie origini biologiche, l'accesso a tali informazioni è negato «se l'adottato non sia stato riconosciuto alla nascita dalla madre naturale e qualora anche solo uno dei genitori biologici abbia dichiarato di non voler essere nominato, o abbia manifestato il consenso all'adozione a condizione di rimanere anonimo»¹⁰. A seguito dell'introduzione del Codice della privacy, è stato ulteriormente disposto che, nel caso in cui la madre non voglia essere riconosciuta, i suoi dati possano essere resi noti una volta decorsi ben cento anni dalla formazione del documento di nascita¹¹. In questo modo la norma non ha precluso definitivamente l'accesso per il figlio alle informazioni ma, allo stesso tempo, ha fissato un limite invalicabile dal momento che cento anni rappresentano un arco temporale ben superiore alle normali aspettative di vita. Questa rigidità chiude le porte a chi per una vita intera ha cercato e continua a cercare di mettersi in contatto con le proprie radici. Sono infatti rarissimi i casi in cui qualcuno riesce a superare la ferita procurata dall'ignoto. Ciò è ben testimoniato dalla storia di Gemma Lumi, una donna che, per oltre un secolo, si è chiesta da dove venisse. Affidata in fasce al brefotrofo di Milano, ha potuto conoscere la storia della sua mamma biologica e il nome di suo padre solo all'età di centotré anni, quando ha ricevuto i documenti riguardanti la sua nascita dall'archivio degli esposti della provincia milanese. Nonostante le due donne non si siano mai incontrate a causa della morte di quest'ultima, Gemma ha potuto conservare una sua fotografia e ricostruire la sua vita familiare¹².

Tale disparità presente nella normativa attualmente in vigore ha portato diverse associazioni a richiedere che questa venga revisionata

¹⁰ L. 149/2001, art. 24, comma 7

¹¹ D.Lgs. 196/2003, art. 93, comma 2

¹² *Seregno, anziana scopre a 103 anni chi sono i suoi veri genitori* <www.mbnews.it> (29 dicembre 2009)

e venga data la possibilità anche ai nati da parto anonimo di accedere alle informazioni sulle loro origini biologiche. Su tutti, il Comitato per la ricerca delle origini, i cui membri rivendicano il tassello mancante di una legge sacrosanta: l'opportunità negata alla madre di poter cambiare idea. Tale opportunità viene negata perché il diritto a conoscere la propria identità biologica confligge con quello della madre che ha voluto rimanere sconosciuta. Come giustamente sollevato dall'Onorevole Luisa Bossa, «il tema, a questo punto, è: come mettere in relazione tra loro il diritto della donna a partorire in anonimato e a conservare questo status e il diritto del figlio non riconosciuto e dato in adozione di accedere alle informazioni sulle proprie origini biologiche? Si tratta di operare una mediazione che non violi né l'uno né l'altro diritto ma trovi, nella loro combinazione, una strada che li preservi entrambi»¹³. Sono infatti circa quattrocentomila le persone adulte nate da parti anonimi che desidererebbero sapere chi sono. Purtroppo, accedere ai dati solo dopo cento anni dalla nascita equivale a dire mai e, oltretutto, essendo la maggior parte nati negli anni Quaranta, Cinquanta e Sessanta, è probabile che le loro madri biologiche siano già decedute¹⁴. Si deduce dunque un vuoto normativo circa l'accesso ai dati personali della madre *post mortem* e, non di minore importanza, quelli relativi al padre, la cui posizione continua ad essere trascurata. Dal momento che la donna tiene celate le circostanze del parto, risulta infatti impossibile per il padre biologico riconoscere un figlio come proprio. Per tali motivazioni si è resa nota la necessità di una riforma della legge che metta a confronto e tenga presente i diversi punti di vista, cercando un equilibrio tra le parti.

¹³ Adozioni, Bossa (Pd): "Presto una legge per dare anche ai figli adottati non riconosciuti alla nascita, la possibilità di accedere alle informazioni sulle loro origini biologiche" <www.telestreetarcobaleno.tv> (15 giugno 2015)

¹⁴ L. Bellaspiga, *Diritti a confronto. I 400mila figli di NN chiedono il diritto a conoscere la madre* <www.avvenire.it> (6 dicembre 2017)

Il 18 giugno 2015 la Camera dei Deputati ha approvato, con solo 22 voti contrari, il disegno di legge proposto dall'On. Bossa; esso è stato trasmesso alla Presidenza del Senato ma è tuttora fermo. Nella suddetta proposta si offre la possibilità al figlio di conoscere la propria madre, senza violarne in ultimo l'anonimato. Si innescherebbe infatti un sistema per cui, attraverso il tribunale e le dovute procedure, la madre venga interpellata circa la volontà di mantenere o meno la sua segretezza. È dunque alla mamma che spetta l'ultima parola. Questo tentativo di riforma ha la sua base giuridica in una sentenza della Corte europea dei diritti dell'uomo che ha condannato l'Italia¹⁵, dal momento che la nostra legislazione non prevede un bilanciamento tra il diritto della madre e quello del figlio.

1.2 Il caso di Anita Godelli

Anita Godelli nacque nel marzo del 1943 a Trieste da una donna che non consentì di essere nominata. Inizialmente fu sistemata in un orfanotrofio e, all'età di sei anni, dopo un periodo di affidamento, fu oggetto di affiliazione da parte dei coniugi Godelli¹⁶. A dieci anni, appresa la notizia di non essere la figlia biologica dei suoi genitori, non ricevette alcuna risposta alle domande sulle sue origini naturali. Allo stesso tempo, scoprì che una bambina del suo paese, nata nel suo medesimo giorno, fu affidata ad un'altra famiglia e pensò potesse trattarsi di sua sorella gemella; tuttavia, i genitori adottivi di entrambe le bambine impedirono ogni tipo di contatto tra le due. Questa vicenda segnò profondamente l'infanzia della signora Godelli a tal punto da indurla, ormai sessantatreenne, a intraprendere un lungo percorso,

¹⁵ Godelli c. Italia (25 settembre 2012)

¹⁶ L'affiliazione entrò a far parte del codice civile nel 1942 al fine di garantire assistenza ai bambini abbandonati o non riconosciuti di età inferiore a diciotto anni; tale istituto non creava legami di parentela effettivi (come invece avveniva nel caso di adozione definitiva) e poteva essere richiesta da adulti affidatari, dall'istituto di pubblica assistenza o su iniziativa del singolo cittadino. Con l'entrata in vigore della legge n. 184/1983 gli articoli relativi all'affiliazione furono abrogati.

prima amministrativo e poi giudiziario, che la potesse portare a scoprire le sue origini biologiche.

Nel 2006 si rivolse all'ufficio dello stato civile del Comune di Trieste e ottenne dall'ufficiale il suo atto di nascita nel quale non compariva il nome di sua madre poiché non aveva acconsentito a rendere nota la sua identità. L'anno successivo interpellò il Tribunale di Trieste chiedendo la rettifica del suo atto di nascita e venne rimandata per competenza al Tribunale per i minorenni. Nel 2008 la sua richiesta venne nuovamente respinta in quanto, secondo la legge¹⁷, l'accesso alle sue origini le era negato perché nata da parto anonimo. La signora Godelli fece dunque ricorso alla Corte d'appello ma venne confermato quanto già stabilito dal Tribunale per i minorenni. Nonostante ciò, non presentò ricorso in Cassazione ma si appellò direttamente alla Corte Europea dei diritti dell'uomo denunciando il pregiudizio derivante dalla negata possibilità di venire a conoscenza della sua storia personale.

In particolare, nel chiamare in causa lo Stato italiano, venne sottolineato che «nel bilanciare due interessi il legislatore ha dato la preferenza solo a quelli della madre, senza offrire alla ricorrente la possibilità di chiedere, come nel diritto francese, la reversibilità del segreto sull'identità della madre con riserva del consenso di quest'ultima»¹⁸. Invocando dunque la Convenzione Europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali¹⁹, venne ricordato che quest'ultima garantisce il rispetto della vita privata e familiare contro eventuali ingerenze da parte di pubbliche autorità²⁰. A tal proposito, il Governo italiano sostenne che tra madre biologica e

¹⁷ L. 184/1983, art. 28, comma 7

¹⁸ Ministero della Giustizia, Direzione generale del Contenzioso e dei Diritti Umani, *Sentenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo del 25 settembre 2012 - Ricorso n.33783/09 - Godelli c. Italia* <www.giustizia.it>

¹⁹ La Convenzione fu firmata a Roma il 4 novembre 1950, ratificata dall'Italia con la legge n.848/1955

²⁰ art.8

figlia non sussistesse alcuna vita familiare; tuttavia la Corte specificò che la Convenzione tutela un diritto all'identità e allo sviluppo personale, pertanto la nascita può essere considerata parte della vita privata del bambino e dell'adulto. La nozione di vita privata, allargatasi nel corso del tempo, è comprensiva di diversi interessi della sfera personale come lo sviluppo della personalità, l'autodeterminazione, all'immagine, alla libertà di orientamento, al nome e dunque all'identità personale.

La signora Godelli ricordò pertanto che «il conflitto è tra due interessi privati [...] difficilmente conciliabili a causa della complessità e della delicatezza della questione sollevata dal segreto delle origini rispetto al diritto di ciascuno alla propria storia»²¹, invitando la Corte ad esaminare se fosse stato mantenuto un equilibrio tra di essi. L'Italia fu infatti interpellata per aver oltrepassato il limite del proprio margine di discrezionalità, sacrificando interamente gli interessi del minore a favore dell'esclusiva tutela della madre. Venne ulteriormente sottoposto all'attenzione della Corte il fatto che la madre ha anche facoltà di bloccare i diritti del padre biologico e di eventuali fratelli e sorelle che abbiano la necessità di ricostruire anch'essi la loro storia familiare.

Oltre alla già citata Convenzione europea sui diritti dell'uomo, è bene rammentare che il diritto di poter ritrovare le proprie origini era già stato sancito e riconosciuto dalla giurisprudenza internazionale. La Convenzione sui diritti del fanciullo di New York del 1989 riconosce infatti al figlio il diritto a conoscere i propri genitori biologici; mentre la Convenzione dell'Aja del 1993 assicura che ciascuno Stato, nell'ambito delle adozioni, garantisca al minore l'accesso ai dati relativi la madre e il padre naturali nonché la storia sanitaria della famiglia d'origine.

Il desiderio di ricerca delle proprie origini non viene meno con l'avanzare dell'età, anzi talvolta avviene che questo bisogno di conoscenza si intensifichi; ciò spiega il fatto che la signora Godelli abbia cercato di scoprire l'identità della sua mamma biologica nonostante

²¹ Ministero della Giustizia, cit.

avesse già sviluppato ampiamente la sua personalità. I fatti sopra citati le hanno provocato delle sofferenze morali e psichiche che hanno un certo peso anche se non possono essere accertate da un punto di vista medico. Senza un giusto bilanciamento dei diritti di madre e figlio, le è stata negata completamente ogni possibilità di risalire alla sua ascendenza biologica ed è per questa forte motivazione che la Corte europea si è pronunciata in suo favore, condannando il nostro Paese per aver violato la Convenzione. La normativa italiana non dà infatti alcuna possibilità al figlio nato da parto anonimo di accedere ad informazioni anche non identificative circa la sua provenienza e, non prevedendo nemmeno la reversibilità del segreto materno, ha oltrepassato il limite di discrezionalità consentite.

Nel 2013 la Corte Costituzionale, inserendosi nel solco della decisione della Corte Europea, si è occupata del bilanciamento tra il diritto all'anonimato della madre e il diritto del figlio a conoscere le proprie origini. Nel pronunciarsi, la Corte ha dichiarato incostituzionale il passaggio della normativa che non prevede la possibilità di interpellare la madre, anche dopo decenni, per una eventuale revoca del suo anonimato. La Corte ha dunque rimandato al legislatore il compito di «introdurre apposite disposizioni volte a consentire la verifica della perdurante attualità della scelta della madre naturale di non voler essere nominata e, nello stesso tempo, a cautelare in termini rigorosi il suo diritto all'anonimato, secondo scelte procedurali che circoscrivano adeguatamente le modalità di accesso, anche da parte degli uffici competenti, ai dati di tipo identificativo, agli effetti della verifica di cui innanzi si è detto»²².

Nell'attesa dell'approvazione di una legge da parte del Parlamento, i Tribunali per i minorenni hanno applicato la sentenza della Corte Costituzionale seppur in modo non omogeneo. Le modalità di ricerca della madre biologica, non basandosi su un substrato normativo,

²² Sentenza n. 278 del 2013 <www.cortecostituzionale.it>

vengono individuate in maniera discrezionale portando quindi a una difformità di prassi tra i vari uffici competenti. Ad ogni modo, vista l'applicabilità della sentenza della Corte, Il Tribunale per i minorenni di Trieste ha consentito ad Anita Godelli di entrare in pieno possesso delle informazioni relative all'identità della madre e di qualsiasi notizia di carattere sanitario che la riguardasse²³. Ciò è avvenuto nonostante la constatazione del sopraggiunto decesso di sua madre in quanto non si rendeva più necessario il bilanciamento tra i diritti in competizione. Tuttavia, in assenza di una legge definitiva, altri Tribunali italiani²⁴ hanno stabilito che il diritto della madre all'anonimato non venga meno con la morte della stessa. Né la Corte Europea né quella Costituzionale avevano infatti sollevato la questione in tal senso. È dunque innegabile che la sentenza Godelli costituisca un monito affinché il legislatore modifichi la normativa attualmente vigente.

Alla luce di queste considerazioni, si è reso necessario un intervento di carattere riformatore che è sfociato nel disegno di legge già menzionato in precedenza, il cui testo è stato approvato dalla Camera nel 2015 ma è tutt'oggi fermo in Senato. Con tale progetto si è proposto di considerare come adottato anche il figlio non riconosciuto alla nascita e di abbassare a diciotto anni l'età per poter accedere alle informazioni riguardanti i propri genitori biologici. Si introdurrebbe inoltre una nuova disciplina del parto anonimo che permetta alla donna, trascorsi diciotto anni dalla nascita del figlio, di revocare o confermare il suo anonimato. In ospedale la madre verrebbe informata della facoltà del figlio, una volta maggiorenne, di presentare istanza al Tribunale per i minorenni per verificare se intenda mantenere o meno il suo segreto. Nel caso in cui la madre confermi la volontà di rimanere anonima, se richiesto, può essere comunque autorizzato l'accesso alle informazioni di carattere sanitario. Posto il fatto che la persona interessata è il figlio, uno degli

²³ Decreto dell'8 maggio 2015

²⁴ Tribunale per i minorenni del Piemonte e della Valle d'Aosta

obiettivi di questa proposta è quello di rendere uniformi i diritti dell'adottato riconosciuto alla nascita con quelli di chi invece è nato da parto anonimo, andando dunque a sanare le disparità presenti nella nostra legislazione. Il diritto della madre a mantenere la sua segretezza non verrebbe assolutamente intaccato, al contrario sarebbe rafforzato dalla possibilità di mantenere la scelta originaria; solo in caso di decesso della madre, il figlio potrebbe accedere ai dati sulle sue origini biologiche. A interpellare la madre dovrebbe essere il Tribunale dei minorenni con la massima riservatezza attraverso l'ausilio dei servizi sociali²⁵. Dagli ultimi dati si stima che il settanta per cento delle madri interpellate ha accettato di revocare il proprio anonimato e dato la possibilità di essere conosciute a quel figlio mai scordato²⁶; questo è senza dubbio un dato significativo che dovrebbe spingere il legislatore ad approvare la suddetta riforma.

Dalla parte dei quattrocentomila figli in attesa di conoscere l'identità della loro madre, ci sono ben altre due sentenze, che continuano a percorrere quella strada aperta dai giudici di Strasburgo. Nel 2016 la Corte Suprema di Cassazione²⁷ ha sancito la reversibilità della decisione dell'anonimato nel caso di decesso della madre naturale altrimenti si ricadrebbe nuovamente in una cristallizzazione della scelta dell'anonimato, giudicata incostituzionale da parte della Corte Costituzionale. Questa lenta evoluzione della giurisprudenza ha avuto culmine nella recente decisione delle Sezioni Unite della Corte di Cassazione²⁸ che ha ribadito la possibilità per il giudice, su richiesta del figlio che voglia conoscere la sua storia parentale, di interpellare la madre per una eventuale revoca dell'anonimato. Tuttavia, ancora una

²⁵ Dossier n. 90 bis, Ufficio documentazione e Studi <www.deputatipd.it> (23 giugno 2015)

²⁶L. Bellaspiga, *Diritti a confronto. I 400mila figli di NN chiedono il diritto a conoscere la madre*, cit.

²⁷ Sentenza n. 15024/2016

²⁸ Sentenza n. 1946/2017

volta è stato specificato che il diritto del figlio trova un limite invalicabile di fronte al rifiuto della madre di svelare la propria identità.

Il quadro fin qui delineato evidenzia una giurisprudenza incompleta, che non è in grado di colmare quel vuoto lasciato nei figli non riconosciuti. Il problema che si pone non è indifferente, dal momento che ogni essere umano nel corso della sua esistenza ha bisogno di sapere a chi è collegato e da dove viene. Sono centinaia le testimonianze di chi, pur avendo avuto un'adozione felicissima, ha manifestato questo desiderio incontenibile. Dal punto di vista della madre invece, va senza dubbio considerato il fatto che negli anni il perdurare della sua scelta potrebbe subire mutamenti e, avere la possibilità di tornare sui propri passi, potrebbe essere un punto di incontro tra i diritti del figlio e quelli della madre stessa. In ultimo, da un punto di vista sociale, è da tenere presente che la nascita dei social network ha permesso la diffusione e la ricerca di informazioni per vie officiose; ciò potrebbe mettere in discussione la garanzia dell'anonimato del genitore biologico.

Il tema dell'anonimato è diventato centrale dal momento che, anche in Italia, è possibile per le coppie infertili sottoporsi al trattamento della fecondazione eterologa. Si apre dunque un ulteriore delicato scenario che mette sul piatto della bilancia i diritti del figlio, i diritti del donatore e quelli dei genitori effettivi.

1.3 La fecondazione eterologa

In Italia, la procreazione medicalmente assistita è disciplinata dalla legge²⁹ che, prima del recente intervento della Corte Costituzionale³⁰, non prevedeva la fecondazione eterologa. Nel nostro Paese era infatti impossibile sottoporsi a procreazione assistita di tipo eterologo fino a

²⁹ L. 40/2004

³⁰ Sentenza n. 162/2014

quando la Consulta ha dichiarato illegittimo tale divieto e ha permesso alle coppie di accedervi.

La suddetta normativa stabilisce i principi generali in materia, l'accesso alle tecniche e i criteri che devono essere rispettati dalle strutture autorizzate all'applicazione del trattamento. Per quanto riguarda la fecondazione eterologa, essa rimane lecita per coppie di sesso diverso, sposate o conviventi che abbiano avuto una diagnosi di sterilità o infertilità irreversibile. Nello specifico, si tratta di una forma di procreazione che ricorre all'utilizzo di gameti, spermatozoi od ovociti estranei alla coppia richiedente il trattamento.

Affinché sia assicurato il rispetto di quanto previsto dalla legge, sono state stabilite delle linee guida generali in merito alle tecniche di procreazione medicante assistita³¹. Sono state dunque individuate delle indicazioni unitarie che regolamentano la materia alle quali i centri italiani devono attenersi. Nel dettaglio, i donatori uomini devono avere un'età compresa tra i diciotto e i quaranta anni, mentre le donne tra i venti e i trentacinque anni; inoltre il numero massimo di figli per ogni donatore è dieci. La donazione deve essere gratuita nonché volontaria e i donatori devono essere sottoposti ad esami di screening completi di tipo clinico, psicologico e genetico. È importante che venga rispettata la somiglianza tra genitori e figli e, nel limite del possibile, deve essere garantita una certa compatibilità tra le caratteristiche somatiche e il gruppo sanguigno del donatore e quello della coppia ricevente. Il figlio ha poi il diritto di venire a conoscenza della modalità con cui è stato concepito. Come specificato dall'allora Ministro della Salute Beatrice Lorenzin «sapere di essere nati da eterologa – a prescindere dall'identità del donatore - è importante non solo per un “diritto alla verità” sulla propria nascita, ma anche per motivi di carattere strettamente sanitario: basti pensare, ad esempio, alle anamnesi a cui

³¹ *Fecondazione eterologa, Audizione del Ministro alla Camera* <www.salute.gov.it> (data di pubblicazione: 30 luglio 2014; ultimo aggiornamento: 13 luglio 2018)

tutti, e quindi anche le persone nate da eterologa, sono sottoposti nel corso della loro vita, o alla eventuale necessità di effettuare un trapianto da persona compatibile. D'altra parte, è evidente che, con la diffusione di indagini di tipo genetico, sarà sempre più probabile che in futuro, ci sia per tutti l'occasione di sottoporsi a test genetici, e quindi di scoprire, per i nati da eterologa, di non essere stati generati dai genitori legali»³². Un altro punto importante riguarda l'anonimato del donatore, il quale non può far valere alcun diritto sul figlio e i cui dati potranno essere conosciuti dal personale medico in soli casi straordinari. Seguendo la linea tracciata dalla legge sulle adozioni, il figlio avrebbe diritto a risalire alle sue origini una volta compiuti venticinque anni, a patto però che i donatori accettino di rivelare la loro identità.

Da una parte la legge tutela la madre e, in questo caso anche il padre, dal momento che i figli nati a seguito dell'applicazione delle tecniche di procreazione medicalmente assistita acquistano lo stato di figli della coppia che ha richiesto il trattamento. Dall'altra entrano nuovamente in campo i problemi legati al diritto del figlio di conoscere la propria origine genetica; si tratta di una problematica emergente ma che è strettamente collegata con il già noto dibattito sul diritto dell'adottato di accedere ai dati dei genitori biologici. Tuttavia sussiste una sottile differenza tra i figli adottati e quelli nati da fecondazione eterologa. Nel caso dell'adottato è possibile parlare di una storia familiare esistente prima dello stato di abbandono e questo potrebbe portare il figlio a volere conoscere a tutti i costi le proprie origini per superare ed accettare il distacco subito. Nel caso del figlio nato da procreazione medicalmente assistita questa storia familiare è assente e risulta forse una sintonatura parlare di maternità e paternità in riferimento ai donatori. Inoltre, lo sviluppo psichico del bambino è centrato in particolare modo nel rapporto con la madre, figura che nel caso di eterologa coincide con la gestante stessa. Nonostante ciò, il figlio in questione potrebbe voler

³² *Ibidem*

conoscere la sua ascendenza biologica per essere in possesso delle proprie vulnerabilità dal punto di vista medico e, non di minor importanza, per evitare di incappare in rapporti interpersonali indesiderati. Conoscere eventuali fratelli e sorelle nati dallo stesso donatore potrebbe infatti scongiurare questo rischio che, se verificato, comporterebbe una complicazione dei rapporti a livello sociale.

È dunque possibile affermare che il concetto di famiglia si allarga e detiene dei confini sempre meno definiti in senso biologico. Non solo può venir meno anche la certezza biologica sul fronte materno, ma la coppia stessa potrebbe avere delle conseguenze negative personali che si potrebbero ripercuotere sul benessere del nascituro. Potrebbe infatti verificarsi il rifiuto di un figlio non biologicamente proprio, un senso di inferiorità rispetto al donatore che può arrivare ad essere considerato il “vero padre” o la “vera madre”. Oltretutto, dal punto di vista del genitore, l'autodeterminazione del sé a livello genetico può essere messa in discussione dal mancato esaurimento del progetto di vita “bambino”. A ragion veduta, per accedere al trattamento di fecondazione eterologa è necessario prendere atto del consenso informato e, allo stesso tempo, si è supportati a livello psicologico proprio per far fronte alle eventuali problematiche appena enunciate. Da un altro punto di vista, l'eterologa si rivela però l'unica via d'uscita a percorsi interminabili per alcune coppie disposte a tutto pur di avere un figlio. È il caso di Veronica ed Enrico che si sono sottoposti al trattamento presso l'ospedale di Pordenone. Dopo aver combattuto per molti anni contro un linfoma di Hodgkin con conseguente chemioterapia e non essendo a suo tempo stata informata circa la possibilità di conservare i suoi ovuli, Veronica e suo marito hanno deciso di intraprendere questa strada che li ha portati a diventare genitori di due gemelli. Entrambi sostengono di non aver avvertito alcun disagio a

livello psicologico in relazione a quello che hanno purtroppo subito in precedenza³³.

In ultimo, è bene prendere in considerazione le motivazioni che spingono un donatore ad accettare la continuità dei propri geni senza partecipazione carnale. Può trattarsi di altruismo verso coppie sterili, del desiderio di avere discendenti senza assumersi la responsabilità di un figlio o di una famiglia, oppure possono essere motivazioni di natura economica a cui si lega il rischio della commercializzazione delle cellule dalle quali possono nascere embrioni che hanno diritto alla vita. Si è detto che in Italia la donazione è gratuita e volontaria, tuttavia, il problema più grande che i nostri centri si trovano ad affrontare attualmente è il reperimento di gameti sia maschili che femminili. I divieti imposti dalla legge negli anni passati hanno fatto sì che nel nostro paese non ci siano donatori di cellule riproduttive; ci vorrà dunque molto tempo prima che si riescano a costruire delle banche per la donazione. Ad oggi, oltre all'utilizzo di cellule donate da volontari, è possibile utilizzare spermatozoi e ovociti di pazienti che si sono sottoposti a tecniche di procreazione medicalmente assistita e che hanno deciso di rinunciare a una parte dei loro gameti a favore di un'altra coppia che ha richiesto lo stesso trattamento.

Per queste motivazioni alcune regioni italiane hanno aperto la possibilità di ricorrere all'acquisto di ovuli congelati all'estero, facendo così diventare i costi della fecondazione proibitivi. Recentemente il tema è balzato agli onori della cronaca grazie al racconto dell'avvocato ventinovenne Martina Colomasi. Per sensibilizzare l'opinione pubblica, dopo essersi sottoposta alla procedura per donare i suoi ovociti alle coppie che decidono di ricorrere alla fecondazione eterologa, Martina ha condiviso sul web la sua sua esperienza:

³³ Sanità, *Una gravidanza nonostante tutto: le storie friulane dell'eterologa* <www.messaggeroveneto.gelocal.it> (4 maggio 2016)

«Ho deciso di farlo perché non tutte e non tutti hanno il desiderio di diventare genitori ma per chi sente questo desiderio e non riesce a realizzarlo la vita può diventare un inferno. L'ho fatto perché ho vissuto da vicino cosa vuol dire diventare madre ancora prima di sentire battere quei cuoricini... E se le varie circostanze non ti aiutano vanno percorse tutte le strade possibili. Volevo essere una di queste strade. In Italia non ci sono donatrici, non ci sono campagne che incentivino le donne a mettersi a disposizione e, inevitabilmente, si ricorre all'acquisto di ovuli congelati all'estero facendo lievitare i costi della fecondazione. Sono sicura che se si sapesse come funziona e quanto poco “costa” in termini di tempo e terapie e, soprattutto, se si vedesse la gioia di chi ora accarezza quel pancione grazie alla solidarietà di un'altra donna oggi ci sarebbero centinaia di donatrici»³⁴.

Martina ha deciso infatti di diventare donatrice per aiutare la sua migliore amica che non riusciva ad avere figli e la cui unica possibilità di diventare mamma rimaneva legata alla fecondazione eterologa. Siamo dunque di fronte a una storia di grande amicizia e altruismo ma, in fondo, ci si chiede quanto tutto ciò sia più o meno giusto per i due gemelli che verranno al mondo grazie a questo dono prezioso. Ritengo sia opportuno interrogarsi sul significato che la parola dono assume in queste circostanze. L'ovodonazione comporta infatti per le donne una procedura medica abbastanza complessa che consiste in una stimolazione ormonale della durata di dodici giorni; dopo diverse ecografie di controllo e prelievi del sangue, la donatrice viene sottoposta al prelievo di ovociti con una anestesia generale³⁵. Per questo motivo, negli altri paesi d'Europa le donatrici ricevono un compenso per ogni donazione effettuata e si spiega forse il perché in

³⁴ A. Rossi, *Martina: “Dono i miei ovociti alle donne che non possono diventare madri”* <www.ilgiornale.it> (29 giugno 2018)

³⁵ Giovanni Belardelli, *Eterologa, la tecnoscienza non sostituisca l'etica* <www.corriere.it> (25 settembre 2014)

Italia le donatrici sono quasi totalmente assenti. La motivazione semplicistica del dono basata sulla gratuità non sembra essere abbastanza forte per le donne italiane. Il concetto di dono gratuito diventa abbastanza equivoco, anche perché il corpo della donna viene in un certo senso strumentalizzato. Nel nostro paese convivono dunque due fronti: da una parte c'è la possibilità legale per una coppia di ricorrere alla fecondazione eterologa che rispetta il diritto dell'individuo di avere un figlio; allo stesso tempo, dall'altra parte esiste il divieto assoluto di "utilizzare" un altro essere umano a proprio vantaggio.

Negli Stati Uniti D'America, dove la procreazione medicalmente assistita è praticata ormai da un quarantennio, ricorrere a gameti di persone conosciute è diventata una pratica molto diffusa. Il Comitato etico della American Society for Reproductive Medicine non è in grado di descrivere le nuove parentele che si formano attraverso la fecondazione eterologa. Infatti, quando si provano a descrivere i legami che si creano a partire da coppie che hanno procreato grazie all'aiuto di gameti esterni, parole comuni come zio, padre, madre, fratello e sorella risultano obsolete. Il significato di questi termini viene svuotato dai nuovi legami genetici che sono resi possibili dalla cosiddetta "riproduzione collaborativa" che prevede la donazione di gameti tra madre e figlia, padre e figlio, tra sorelle, fratelli, cugini e via dicendo. In un documento del Comitato³⁶ sono indicate ben undici diverse combinazioni per la donazione di gameti, sette per lo sperma e quattro per gli ovociti. Senza dubbio questo iter prevede una riduzione dei costi non indifferente e, come specificato dagli autori del documento, permette la conservazione del patrimonio genetico. Tuttavia è stato anche specificato, ed è una nota da non dimenticare, che non si conoscono eventuali conseguenze

³⁶ Ethics Committee of the American Society for Reproductive Medicine, *Using family members as gamete donors or gestational carriers* <www.fertstert.org> (Maggio 2017)

psicologiche ed emotive di tale prassi³⁷. Quando si parla di riproduzione non si può fare riferimento alla sola autodeterminazione del singolo ma va presa in considerazione soprattutto la vita del bambino che nascerà ed è necessario prendere atto che questa nuova vita farà parte di una generazione futura.

A mio avviso, la drammaticità di questi fatti va indagata e solo attraverso il racconto di trascorsi vissuti in prima persona è possibile percepire le conseguenze psicologiche e i bisogni emotivi che la fecondazione eterologa può implicare. Dal momento che in Italia la casistica è molto limitata, è bene rifarsi alle testimonianze di figli nati da una nota banca del seme statunitense.

1.4 I figli della “fabbrica dei geni”

Nel 1980 a Escondido, in California, un curioso miliardario americano di nome Robert Graham decide di contrastare il progredire del declino americano dando vita al “Repository for Germinal Choice”. Avendo a disposizione grosse somme di denaro, ottenute per aver brevettato le lenti infrangibili per occhiali in materiale plastico, il signor Graham si propone di far fronte alla catastrofe genetica istituendo questo singolare centro, noto anche come “la banca del seme dei premi Nobel”. Tale denominazione deriva dal fatto che i donatori di sperma non erano persone qualsiasi che godevano di buona salute, ma si trattava, a suo avviso, degli individui migliori sul mercato che con il loro contributo genetico avrebbero potuto far progredire la specie umana. E in effetti, era riuscito a convincere persino William Shockley, premio Nobel per la fisica che aveva progettato il primo transistor. Per il resto, si trattava per lo più di intellettuali, scienziati, atleti eccezionali che lui definiva “leonardeschi” per via della loro capacità di conciliare genio e abilità pratica. Questa originale banca del seme, che ha chiuso i battenti nel

³⁷ A. Morresi, *Pance e gameti donati in famiglia: è la “riproduzione collaborativa”* <www.avvenire.it> (26 maggio 2017)

1999 ha contribuito a far nascere oltre duecento bambini. Sono state infatti centinaia le richieste di donne desiderose di poter scegliere lo sperma migliore per garantire un futuro promettente ai propri figli.

David Plotz, brillante giornalista statunitense, nel 2001 decide di imbattersi in una complessa inchiesta giornalistica per ricostruire l'intera vicenda i cui dati sono stati riportati e pubblicati in un libro³⁸. Scrivendo un articolo sulla rivista online per cui lavorava ed esortando chiunque avesse informazioni sulla banca a mettersi in contatto con lui, ha dato il via a un lungo scambio di posta elettronica che gli ha permesso di delineare un quadro chiaro circa l'importanza delle proprie origini genetiche. Sono state tante le persone che hanno raccolto il suo appello: ognuno di loro aveva infatti un vuoto da colmare e sperava che, raccontando la propria storia, avrebbe potuto finalmente colmarlo. Viaggiando attraverso gli Stati Uniti Plotz ha avuto modo di entrare in contatto con figli, fratellastri, madri, padri e donatori di seme che anni prima avevano operato a loro modo una scelta di un certo peso.

«La mia vecchia vita finisce qui. Devo ricominciare daccapo. Sono un nuovo me. Ho un nuovo futuro»³⁹. Sono stati questi i primi pensieri del quindicenne Tom, quando ha appreso dalla madre Mary di non avere gli stessi geni di suo padre Alvin. Quest'ultimo si è sempre rivelato un perdente agli occhi di sua madre, che essendosi guadagnata dignitosamente un posto di lavoro, un titolo di studio e una casa, decise di rivolgersi al "Repository" per concepire suo figlio. Tom dopo questa rivelazione si sentì allo stesso tempo stupito e non stupito, in fondo ciò rappresentava una valida risposta alle tutte le domande che si era posto fino a quel momento: «Ecco perché io e mio padre non ci assomigliamo. Ecco perché non andiamo d'accordo. Ecco perché papà

³⁸ D. Plotz, *La fabbrica dei geni. L'incredibile storia della banca del seme dei Nobel*, cit.

³⁹ *Ivi*, p. 15

mi tratta come mi tratta, tenendomi a distanza»⁴⁰. Tom iniziò a fantasticare su chi fosse veramente e sentì un impulso irrefrenabile di conoscere l'identità del suo nuovo padre biologico. Iniziò a tempestare Mary di domande circa la sua origine arrivando a chiedersi addirittura a cosa pensasse il suo papà mentre stava donando il suo sperma. Tuttavia, la madre non fu di grande aiuto perché non era nemmeno in grado di ricordare quale donatore avesse scelto dal catalogo. Il senso di frustrazione che lo pervase quando apprese che la banca del seme di Escondido aveva chiuso i battenti diminuì grazie all'appello di Plotz. Non solo riuscì a mettersi in contatto con un suo fratellastro ma incontrò anche il suo papà genetico che si dimostrò disponibile ma al contempo molto superficiale e disinteressato nei confronti dei figli che aveva messo al mondo. Costui, il donatore Corallo, non era nemmeno un intellettuale e, anzi, era un opportunista della procreazione che aveva gonfiato i suoi successi. Ad ogni modo, Mary poteva dirsi orgogliosa di quel figlio che lavorava, studiava ed era diventato, seppur giovanissimo, un papà e un marito modello.

Mary ebbe anche un'altra figlia, Jessica, da un donatore diverso che si scoprì essere un'oro olimpico. Jessica raccontò a Plotz che scoprire di essere figlia della banca dei Nobel l'aveva resa una persona migliore, più tollerante e che, grazie a questo, ora poteva vantare un ottimo rapporto con suo fratello Tom. Tuttavia, dopo una fase iniziale fatta di tante curiosità, non volle incontrare né suo padre né altri suoi eventuali fratelli o sorelle. Resta però singolare il fatto che Jessica, quando scoppiò un incendio in casa sua, raccomandò alla madre come unica cosa da salvare proprio la cartella contenete i dati informativi del donatore Fucsia. Quel documento, seppur misero, rappresentava l'unica cosa che collegava Jessica alla sua vera origine.

Beth invece si era rivolta alla banca del seme non perché volesse un figlio genio, ma un figlio sano. Suo marito aveva subito una vasectomia

⁴⁰ *Ivi*, p.17

e lei era molto desiderosa di diventare madre; la banca di Graham era l'unica, a suo avviso, in grado di fornirle informazioni esaurienti circa il donatore. Si fidò di Dora, l'allora direttrice del centro, che le consigliò il donatore Bianco, suo caro amico che aveva già generato diversi bambini, a suo dire, felicissimi. Beth ebbe una figlia dolce e incantevole di nome Joy che apprese la verità quando i suoi genitori divorziarono. Joy si dimostrò subito disponibile a conoscere il suo papà genetico e non rimase per niente sconvolta quando, grazie a Plotz, incontrò lui e sua moglie che furono felicissimi di accoglierla nella loro casa come una nipote. Tempo addietro, durante i primi anni di vita della bambina, Beth si era premurata di inviare loro foto e biglietti di auguri e, grazie alla complicità di Dora, era riuscita a farli incontrare con la figlia presso il centro. Dopo qualche anno però i loro incontri furono bruscamente interrotti perché i legami emotivi che ne sarebbero scaturiti avrebbero potuto essere rischiosi; il padre avrebbe infatti potuto legarsi a una figlia non effettivamente sua. Nonostante ciò, il donatore Bianco e sua moglie, dal cui matrimonio non nacquero figli, non dimenticarono mai Joy, che assieme alla madre si rivolse a Plotz per esaudire il loro desiderio. Il donatore Bianco scrisse di essere molto felice di aver donato i suoi geni ad altre creature e giustificò la sua scelta attraverso queste parole:

«Ho visto fotografie molto piacevoli di tanti di loro, con il permesso dei loro genitori, e mi sono fatto un'immagine mentale anche degli altri, mentre corro sulla spiaggia nella quiete del primo mattino. È un misero sostituto per dei figli propri, ma fornisce quel senso di continuità che prima mi mancava. A mio parere, il patrimonio genetico di una persona deriva davvero da tutti i suoi antenati: a noi è solo concesso di prenderlo in prestito e farne uso durante la nostra vita. Ecco perché mi dà grande soddisfazione aver potuto, sebbene in via anonima, collegare

il passato con il futuro con una linea continua simile a una curva su un grafico»⁴¹.

A dimostrazione del vuoto emotivo presente nelle vite di queste persone mi sembra significativa la storia di Lorraine, una neurologa, mamma di tre bambini tutti avuti dal donatore Fucsia. Lorraine si era rivolta al “Repository” per avere dei super bambini e si poté dire soddisfatta della scelta fatta a tal punto da immaginare di avere una storia d’amore con lo stesso donatore. Si era infatti sin da subito separata dal marito il quale non faceva parte delle vite dei figli e la costrinse a compensare tale assenza in modo inflessibile. A dispetto delle regole, la direttrice le rivelò il nome e il cognome del donatore Fucsia e ciò contribuì ad alimentare la sua fantasia. Nonostante fosse in possesso di preziose informazioni non le utilizzò mai per mettersi in contatto con il padre biologico dei suoi figli, il quale fece sapere a Plotz di voler rimanere completamente estraneo alla faccenda.

Ciò che accomuna queste storie è che i figli nati dalla banca del seme hanno subito molto l’influenza dell’ambiente in cui sono nati e, a prescindere dal fatto che avessero geni di Nobel o meno, sono cresciuti con ottimi risultati. Al di là di questo, tali testimonianze meritano una riflessione in più circa il significato della propria origine biologica. Ci si interroga infatti su come possano sentirsi questi figli ad essere il prodotto genetico in un’era come la nostra, dove è possibile fare shopping di geni come se si stesse acquistando della semplice merce al supermercato. Il futuro delle aspettative genetiche è infatti già ampiamente iniziato non solo negli Stati Uniti ma anche nella nostra Europa. Certamente è cosa comune tra questi bambini il desiderio di ricerca delle proprie radici biologiche e ciò, come già visto, entra in conflitto con i diversi ordinamenti giuridici presenti. Per ovviare a questo problema, la Gran Bretagna ha abolito il principio dell’anonimato del

⁴¹ *Ivi*, p. 120

donatore ma, come è noto, in Italia non è così. Tuttavia la possibilità di conoscere i propri genitori biologici al raggiungimento di una certa età apre uno spiraglio anche per i figli nati da eterologa.

Questo bisogno di verità nasce dal fatto che i gameti non possono e non devono essere considerati semplice materia biologica, slegata dal significato simbolico dell'origine della vita. Questo mistero fa parte della dimensione intima di ognuno di noi ed è per questo che i bambini nati da fecondazione eterologa, così come quelli che vengono adottati, conservano dentro di loro il fantasma dei loro geni. Questa condizione li spinge dunque a porsi domande decisive che li portino al punto di partenza della loro esistenza; ciò diventa un tassello non solo necessario ma indispensabile per poter costruire la propria storia familiare e individuale. Pensare che il nostro essere possa nascere da un'operazione squallida e commerciale potrebbe minare la crescita e l'autostima di questi bambini che hanno almeno il diritto di conoscere chi li ha generati. Le buone intenzioni e l'amore sconfinato dei genitori putativi può talvolta non essere sufficiente a saziare i bisogni di questi figli che, come letto nelle pagine di Plotz, sono irrimediabilmente legati alla loro ascendenza genetica.

Ormai sono moltissimi i bambini nati da eterologa e le conseguenze di questo trattamento sono visibili soprattutto nell'evoluzione sociale delle famiglie. Non è facile nascondere né giustificare una scelta del genere da parte di genitori che hanno solo buone intenzioni ma, d'altro canto, non è più possibile non pensare alle ripercussioni che tale scelta avrà inevitabilmente sui figli. Il dato biografico non può dunque essere eliminato a favore di quello anagrafico perché il nostro corpo di fronte al DNA non mente. Chi sceglie di donare i gameti dà origine a una nuova vita e allo stesso tempo la abbandona, creando una spaccatura psicologica e sociale che, se non viene riparata, rischia di avere dei risvolti negati per il nascituro. Si parla di diritto all'anonimato come se fosse una conquista per la nostra civiltà quando forse, in questi casi,

avrebbe senso considerarlo come una sconfitta per l'intera società. Ricorrere alla fecondazione eterologa significa programmare un duro lavoro psicologico per il nascituro che, nel corso della vita, dovrà cercare di riconciliare il genitore biologico con quello sociale. Ogni bambino ha diritto di trovare risposta alle domande riguardanti la sua storia e credo che il pensiero di Tom possa spiegare cosa significhi avere trovato un padre, nel bene e nel male, e aver messo insieme i cocci del suo trascorso:

«Ho la sensazione che alla fine potrei avere un buon rapporto sia con Jeremy che con mio papà. Con Jeremy non sarà una vera relazione padre-figlio, e questo mi preoccupa. Con mia madre posso parlare di tutto. Sa come va la mia vita, e io so come va la sua. Mi dice che mi vuole bene e mi dice che tiene a me. È questo tipo di rapporto che vorrei con mio papà... con Jeremy, voglio dire»⁴².

⁴² *Ivi*, p. 298

CAPITOLO 2

LA STRUMENTALIZZAZIONE DELLA VITA UMANA

2.1 Programmare una vita umana

La fecondazione eterologa ci induce ad assumere un nuovo punto di vista rispetto al paradigma della genitorialità. Questa pratica infatti esula da ciò che abbiamo sempre inteso come un qualcosa di naturale all'interno di una coppia e, per usare le parole di Jürgen Habermas, «ciò che si presentava prima come una natura organica "data" [...] oggi viene a cadere nella sfera della programmazione intenzionale»⁴³. Pur assumendo come dato di fatto che la sterilità sia sempre esistita, oggi i mezzi per far fronte a questa diagnosi sono moralmente e comunemente accettati dai più; siamo infatti portati a percepire l'impossibilità di concepire un figlio come una grave mancanza la quale può avere un impatto violento sul benessere sia personale che interpersonale. La sterilità può portare con sé sofferenza, senso di colpa e inadeguatezza persino nei confronti della propria famiglia e, talvolta, della società stessa. Lo sperma è infatti ancora oggi il simbolo della virilità e della potenza maschile e, allo stesso tempo, la donna viene vista come incompleta se incapace di generare figli. Nonostante l'evoluzione della nostra civiltà, troppo spesso siamo sottoposti a una pressione sociale non indifferente, che rischia di minare la serenità e l'integrità di quelle coppie che si trovano a fare i conti con l'impedimento di mettere al mondo un figlio biologicamente proprio.

Diventare genitori significa iscriversi all'interno di una genealogia che rappresenta l'appartenenza a una famiglia. Il desiderio di avere eredi può assumere molteplici significati a seconda del vissuto di ciascuna

⁴³ J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2010, p.15

persona, ma è sentito comunemente come la proiezione e il proseguo di sé, come un *continuum* irrinunciabile tra un prima e un dopo. Chi invece è costretto a rinunciarvi per cause mediche non ha la possibilità di vedere realizzato questo desiderio se non ricorrendo a tecniche di fecondazione assistita che si servono di donatori esterni alla coppia. Viene dunque da chiedersi fino a che punto possa essere considerata invalidante la condizione di sterilità e se possa essere paragonata a una grave mancanza quale un handicap. Proprio su questa motivazione si basa infatti la sentenza della Corte Costituzionale che ha legittimato la fecondazione eterologa nel nostro Paese:

«La preclusione assoluta di accesso alla PMA di tipo eterologo introduce un evidente elemento di irrazionalità, poiché la negazione assoluta del diritto a realizzare la genitorialità, alla formazione della famiglia con i figli, con incidenza sul diritto alla salute, nei termini sopra esposti, è stabilita in danno delle coppie affette dalle patologie più gravi, in contrasto con la ratio legis»⁴⁴.

Si potrebbe allora fare un paragone di questo tipo: negare l'accesso alla procreazione medicalmente assistita a chi presenta un deficit della capacità riproduttiva equivarrebbe a negare le cure a un malato. Grazie all'aiuto di un donatore una coppia sterile potrebbe infatti essere in grado di procreare e colmare quella mancanza che la natura le ha inflitto e che, allo stesso tempo, le ha fatto percepire come un bisogno primario da soddisfare. Tuttavia è doveroso sottolineare che la fecondazione eterologa non costituisce una cura in senso stretto ma rappresenta un impersonale mezzo tecnico atto a fronteggiare la problematica dell'infertilità. Infatti, la sostituzione di un partner per meri scopi riproduttivi non sarebbe moralmente contemplata all'interno di una coppia; si preferisce dunque ricorrere a un "espediente" tecnico che

⁴⁴ Sentenza n. 162 del 2014 <www.cortecostituzionale.it>

permetta di raggiungere l'obiettivo senza intaccare la sfera affettiva e relazionale della coppia stessa. Chi è sterile non sente la semplice mancanza di un figlio, altrimenti potrebbe pensare di adottarlo ed evitare di sottoporsi a pratiche mediche che comportano uno stress fisico e mentale non indifferente. Colui o colei che viene a mancare è piuttosto un figlio generato grazie ai propri gameti, che porti avanti la propria discendenza. L'unica soluzione sembra allora essere connessa all'utilizzo dell'essere umano come se fosse un dispositivo qualunque. Al fine di esplicitare ulteriormente questo concetto, vale la pena di riportare le parole di Riccardo Ferrigato che si è espresso a tal proposito in questi termini:

«L'unica soluzione è il dispositivo umano: un uomo o una donna che svolga le sue funzioni biologiche, ma che lo faccia come una macchina. Un essere umano che feconda o sia fecondato (se è una donna) e lo faccia con freddezza, tanto che poi gli chiederemo di non rivendicare quello che ha fatto. [...] Ecco l'unico modo in cui una coppia può concepire il proprio figlio dalla fecondazione eterologa: c'è bisogno di un dispositivo e che esso sia umano, che possa svolgere le funzioni di un essere umano, ma che lo faccia come uno strumento senza memoria»⁴⁵.

L'atto di concepire il proprio figlio non può dunque essere sostituito da nessun artificio, nemmeno dall'entrata in campo di un "donatore senza memoria". La decisione di accogliere nella coppia una terza persona, seppur invisibile, comporta delle conseguenze che vanno oltre il desiderio insaziabile di avere un bambino. Il senso di inadeguatezza che può scaturire dall'impossibilità di soddisfare questo bisogno può spingere la coppia ad accettare di generare un figlio in ogni modo.

⁴⁵ R. Ferrigato, *Il terzo incomodo. Critica della fecondazione eterologa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, pp. 46-47

Tuttavia, quando un uomo e una donna concepiscono seguendo l'ordine della natura, l'attesa appare come un mistero che porterà a ricevere un dono perfetto, amato nella sua unicità ancora prima che venga al mondo. In altre parole, non si hanno pretese né timori su quali siano le qualità e le caratteristiche del nascituro che non risulterà mai inadeguato agli occhi di chi lo aspetta; questo approccio consente di gettare le basi per un rapporto libero e gratuito tra genitori e figli, i quali non verranno dunque percepiti come un bene esclusivo. Un figlio programmato e preteso a tutti i costi invece «è un altro paio di maniche: è nostro, a nostra immagine crediamo, siamo stati capaci di averlo, contro tutto, e ne siamo padroni; padroni addirittura del preciso momento in cui, freddi “albergatori”, decidiamo di accoglierlo [...]. Per questo un figlio preteso non basta mai, non ci appare nella sua gratuità»⁴⁶.

Fu curioso il caso di due donne americane che, dopo essersi sposate, ricorsero all'inseminazione artificiale tramite un donatore di sperma per mettere al mondo un figlio e finirono per intentare una causa alla banca del seme a cui si erano rivolte. Motivo della discordia risultò essere l'utilizzo improprio dello sperma di un donatore nero anziché bianco, come previsto dal contratto di acquisto. Durante il decorso della vicenda giudiziaria, la mamma gestante dichiarò in un'intervista di non provare più gioia ma rabbia, delusione e paura per l'arrivo di un bambino che non sarebbe stato perfettamente bianco e che nessuno avrebbe quindi riconosciuto come figlio biologico della coppia⁴⁷. Senza dubbio, la fecondazione eterologa offre una via d'uscita che consente la continuità della stirpe ma a un caro prezzo dal punto di

⁴⁶ F. Agnoli, «*Voglio una vita manipolata*». *Fecondazione, aborto, droga, eutanasia*, Ares, Milano 2005, p. 29

⁴⁷ N. Tiliacos, *Seme sbagliato o tutto sbagliato? Una coppia di donne americane, sposate nel 2011 a New York, chiede cinquantamila dollari di danni alla banca del seme di Chicago che ha fornito a una delle due, per un'inseminazione, lo sperma di un “donatore” nero e non bianco, come convenuto nel contratto di acquisto* <www.ilfoglio.it> (7 Ottobre 2014)

vista genetico. A mio avviso, chi si affida a questa pratica potrà anche raggiungere la natura ricorrendo a un donatore esterno ma la mancanza di un legame genetico con i propri figli resterà sulla scena della vita. Oltretutto, «il posto che la società sembra accordare oggi alla genetica non è esiguo»⁴⁸ e ciò potrebbe rivelarsi essere un problema nell'accettazione di un grado di filiazione più debole rispetto a quello biologico.

Commentando una pagina del *Faust* di Goethe sull'arte umana di migliorare l'opera del Creatore, Hans Jonas richiama al caso come fonte produttrice dell'evoluzione della specie:

«Il caso: in ogni riproduzione sessuale la garanzia che ogni individuo che nasce sia unico e nessuno sia del tutto identico all'altro. Il caso provvede alla sorpresa del sempre nuovo e del mai esistito. Ma ci sono sorprese piacevoli e spiacevoli, e se mettiamo l'arte al posto del caso potremmo di certo risparmiarci le sorprese spiacevoli e procurarci a volontà quelle piacevoli. Sì, potremmo diventare signori dell'evoluzione della nostra specie»⁴⁹.

Credo che queste parole riportino alla nostra attenzione il rapporto esistente tra tecnica e vita e, di conseguenza, ci inducano a considerare come prioritaria la tutela dei posteri dai tentativi di manipolazione. La sicurezza di poter concepire *in vitro* distoglie il nostro sguardo dalla realtà e lo sposta sul mondo personale di quell'uomo che si fa misura di tutte le cose e che non considera la dignità della vita altrui all'interno del proprio raggio di azione. Tal genere di uomo si fa portatore di un relativismo etico che gli permette di elevare la propria percezione soggettiva al di sopra di quella degli altri e gli permette di abitare un

⁴⁸ M. Marzano, *Etica oggi. Fecondazione eterologa, «guerra giusta», nuova morale sessuale e altre grandi questioni contemporanee*, Erickson, Trento 2011, p.42

⁴⁹ H. Jonas, *Tecnica medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997, pp. 161-162

mondo dove «tutto è equivalente: il figlio naturale e quello in vitro, il rapporto tra uomo-donna e quello tra due uomini; l'amore materno e l'utero in affitto...»⁵⁰. Questo atteggiamento induce oltretutto a considerare i gameti come merce di scambio; tuttavia ritengo che questo non possa avvenire senza implicazioni perché si tratta di una "merce" che è in grado di trasmettere caratteri indentitari e genetici e, proprio per questo motivo, non può considerarsi proprietà esclusiva di coloro che la ricevono. Il fatto che anche nel nostro Paese sia garantito l'anonimato del donatore è la conferma del tentativo aprioristico di allontanare ciò che la natura porterebbe inevitabilmente alla luce. In questo frangente la tecnica cerca di colmare dei vuoti che, se riempiti troppo, rischiano di oltrepassare l'obiettiva realtà e i fondamenti naturali della vita.

Il ricorso alla fecondazione eterologa porta con sé il rischio della strumentalizzazione della vita umana, che viene generata con riserva e in relazione ad una scala di valori oltremodo soggettiva. La vita e l'unicità dell'uomo vanno rispettate a qualsiasi stadio; bisogna considerare il bambino che cresce nel corpo materno come un soggetto destinatario di amore e dignità, che merita di essere tutelato anche dal punto di vista etico. Cancellare le differenze esistenti tra soggettivo e oggettivo potrebbe infatti avere delle conseguenze sull'autonomia e la libertà del figlio geneticamente programmato. Inoltre, il diritto a diventare genitori, garantito a tutti i costi ormai anche dalla nostra legislazione, potrebbe a questo punto sfociare anche in un diritto al figlio sano; quest'ultimo diritto, come quello alla filiazione, ricadrebbe nella sfera della tutela della salute personale. Il passo verso la selezione genetica potrebbe farsi più breve e, di conseguenza, i rischi antropologici sulle generazioni future potrebbero diventare sempre più importanti.

⁵⁰ F. Agnoli, «*Voglio una vita manipolata*». *Fecondazione, aborto, droga, eutanasia*, cit., p. 143

2.2 La libertà di essere inizio

Nel momento in cui i genitori potranno progettare a loro discrezione il corredo genetico del proprio figlio, essi avranno potere anche sulla sua libertà etica. Ogni essere umano, crescendo, sottopone a riflessione la sua storia di vita e sapere che le proprie caratteristiche identitarie siano state manipolate di certo non gioverebbe alla comprensione di sé e del proprio vissuto. «Sono annientata. Sono come un castello di carte a cui sia stata tolta all'improvviso una delle basi: tutto è venuto giù»⁵¹; sono queste le parole di chi, come Agathe, si è trovato a fare i conti con una verità insopportabile che talvolta può minare persino la libertà di scelta. Infatti, questa giovane avvocatessa francese quando ha scoperto di essere figlia di un donatore senza identità ha messo in discussione la sua esistenza rinnegando totalmente il desiderio di diventare madre.

I figli generati attraverso una via preferenziale potrebbero chiedere ragione di questa decisione irreversibile che ha tracciato il loro inizio biologico e che potrebbe avere delle conseguenze non desiderate. Il rapporto tra genitori e figli potrebbe così essere compromesso da una dipendenza che segnerà per sempre le loro vite e che non permetterà di considerarsi come eguali. Il genitore verrebbe visto come dominante, come colui che ha intrapreso una decisione riguardante la sfera organica del figlio. A ragion veduta, Habermas afferma che «viene compromessa quella simmetria della responsabilità sussistente, in linea di principio, tra persone libere ed eguali»⁵². Una tale asimmetria potrebbe intaccare non solo le relazioni familiari ma anche quelle sociali in quanto chi è stato programmato, non avendo quei requisiti di naturalità comuni ai più, potrebbe sentirsi limitato. Se da una parte è vero che le disposizioni genetiche entrano in interazione con l'ambiente,

⁵¹N. Tiliacos, *Mondo eterologo. Se il figlio è diventato un diritto, che diritti hanno i figli nati da "donatori"? La ricerca delle origini di chi si trova senza radici* <www.ilfiglio.it> (14 Luglio 2014)

⁵²J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, cit., pp. 16-17

dall'altra non bisogna mettere in secondo piano il fatto che esse rappresentano pur sempre un fattore di elevata importanza per lo sviluppo individuale della personalità; alla luce di quanto detto si capisce perché, idealmente, la libertà di scelta dei genitori non debba entrare in conflitto con la libertà etica dei propri figli in relazione ai loro piani futuri. La prospettiva di chi pianifica è infatti oggettivante e unilaterale in quanto investe il figlio di decisioni che non danno diritto di replica e che sfociano in un circolo di aspettative incontestabili. L'aver deciso in anteprima la storia di vita di un'altra persona, condanna il figlio a vedersi negato qualunque diritto di risposta. Convivere con la consapevolezza che la propria natura soggettiva sia stata architettata a regola d'arte potrebbe portare a percepire il proprio corpo come un puro oggetto strumentalizzato dall'esterno, quale fosse un prodotto artefatto. Tuttavia, «affinché la persona possa sentirsi tutt'uno con il proprio corpo, sembra proprio che quest'ultimo debba venire esperito come spontaneo, ossia come lo sviluppo di quella vita organica che - rigenerando sé stessa - trae fuori di sé la persona»⁵³.

Per vivere in maniera libera ogni persona ha bisogno di pensarsi come origine delle sue azioni, senza essere sottomessa alle disposizioni di altri agenti; per questo motivo, fissare qualcuno in un determinato piano di vita comporterebbe la limitazione della sua libertà e una sorta di dipendenza genetica che potrebbe impedire al soggetto di percepirsi come autore esclusivo della propria storia. L'idea di essere stato programmato interferirebbe con la corretta e naturale formazione della propria identità; tale idea entrerebbe, per così dire, in conflitto con la percezione della propria indipendenza perché verrebbe riconosciuta la presenza di un coautore della propria vita. Esser consapevoli di dover condividere a priori con qualcun altro il proprio destino potrebbe rivelarsi alienante dal momento che è possibile delegare a terzi la sfera intima propria del soggetto in quanto tale. Come già anticipato, tale condizione

⁵³ *Ivi*, p. 59

potrebbe avere risvolti anche nei rapporti interpersonali che verrebbero intaccati da situazioni di disparità tra il giovane adulto e i suoi presunti pari. È possibile affermare che la non conoscenza è la condizione per poter agire in modo autentico e libero; ogni vita umana ha il diritto di trovare la propria strada come se fosse ogni giorno una sorpresa. Scoprire se stessi a partire da ciò che è dato e non si conosce permette di entrare in sintonia con il proprio sé che viene svelato durante il corso della vita e che sarebbe impossibile scoprire se il nostro destino fosse già stato programmato dal principio.

Concepire la nascita in maniera spontanea e naturale consente dunque di esplicitare un inizio indisponibile, che andrebbe riconosciuto ad ogni figlio. Nel venire al mondo in maniera non programmata il bambino è in grado di dare inizio a una nuova vita, diversa e unica rispetto a quella di qualunque altro soggetto, genitori compresi. Infatti, risulterebbe alquanto difficile per un figlio accettare come naturale l'influenza subita da colui che lo ha programmato. Questo concetto è stato ben tematizzato da Hannah Arendt che ha introdotto nel vocabolario filosofico il termine *natalità*, associandolo all'origine della libertà individuale e al completamente nuovo:

«Il cominciamento inerente alla nascita può farsi riconoscere nel mondo solo perché il nuovo venuto possiede la capacità di dar luogo a qualcosa di nuovo, cioè di agire. Alla luce di questo concetto di iniziativa, un elemento di azione, e perciò di natalità, è intrinseco a tutte le attività umane. Il che significa soltanto che queste attività vengono esercitate da esseri che - venuti al mondo attraverso la nascita - sottostanno al requisito della natalità»⁵⁴.

Secondo la filosofa tedesca la nascita deve essere concepita come un *initium*; quel qualcuno che viene al mondo è un uomo libero capace

⁵⁴ H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964, p.8

di agire autonomamente che travalica ogni tentativo di calcolo. La nascita non può e non deve essere ridotta a una somma di calcoli che porta alla fabbricazione di un prodotto e reifica l'essere umano. Dando inizio a qualcosa di inedito il nascituro diventa un agente che permette l'accadere del diverso. Il cominciamento di ciascun uomo è allora da intendersi come indisponibile in quanto strettamente collegato alla sfera dell'inviolabilità della natura; grazie all'atto del venire al mondo il soggetto si sente libero di dare inizio a nuove azioni e di sconfinare così nella sfera della cultura. Essendo l'uomo un essere capace di sorprendere è possibile identificare la nascita come «un agire progettante che si sottrae alla logica della previsione»⁵⁵.

I progressi scientifici in materia di procreazione talvolta autorizzano la società a ritenere disponibile ciò che per natura non lo è, quasi fosse un banale strumento. La ricerca scientifica e, in particolare modo la medicina, sono state in grado di «rimettere alla nostra disponibilità quella base fisica che noi siamo "per natura"»⁵⁶. È dunque giusto interrogarsi su quale sia il limite da fissare, oltre il quale la tecnica non deve procedere per evitare un'ulteriore oggettivazione dell'uomo. Garantire l'autonomia del singolo significa infatti assicurare libertà decisionale e questo può avvenire soltanto se la natura umana non viene svalutata in favore della tecnica strumentale.

Il mito del progresso rischia infatti di renderci ciechi di fronte alla tutela e alla dignità dell'essere umano stesso. Tuttavia, è sempre lo stesso essere umano che ha il potere di rivalutare il rapporto tra ciò che è naturale e ciò che è artificiale e stabilire i criteri del rispetto. Essendo in sintonia con quanto esplicitato finora, mi sembra utile citare le parole di Giovanni Paolo II, che già a suo tempo ci invitò a riflettere sulla condizione dell'umanità:

⁵⁵ A. Papa, *Nati per ricominciare. Vita e politica in Hannah Arendt*, Vita e Pensiero, Milano 2011, p. 118

⁵⁶ J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, cit., p. 30

«L'umanità possiede oggi strumenti d'inaudita potenza: può fare di questo mondo un giardino, o ridurlo a un ammasso di macerie. Ha acquistato straordinarie capacità di intervento sulle sorgenti stesse della vita: può usarne per il bene, dentro l'alveo della legge morale, o può cedere all'orgoglio miope di una scienza che non accetta confini, fino a calpestare il rispetto dovuto ad ogni essere umano. Oggi come mai nel passato, l'umanità è al bivio»⁵⁷.

La posta in gioco è alta: se la tecnica scientifica invadesse in maniera consistente la nostra esistenza saremmo in grado di sentirci uomini uguali per nascita e soggetti delle nostre azioni? «La rivoluzione biotecnologica ci obbligherà a considerare molto attentamente i nostri valori più profondi e ci costringerà a porci di nuovo e seriamente la domanda fondamentale sul significato e lo scopo dell'esistenza. E questo potrebbe rappresentare il risultato più importante. Il resto dipende da noi»⁵⁸.

2.3 Il rapporto tra natura e artificio

In un tempo come il nostro in cui abbiamo difficoltà ad avere un confronto con la realtà e a trovare in essa un elemento di stupore, aleggia l'idea che tutto ci appartiene, persino il controllo sulla vita altrui. La nostra libertà ci appare qui e ora, non come frutto di un cammino di conoscenza verso se stessi, ma come una conquista immediata. La natura viene riplasmata, distrutta e pianificata a uso, consumo e piacere del singolo, senza considerare le implicazioni che potrebbero derivare dalle nostre azioni.

Nel caso della fecondazione eterologa la tecnica certamente aiuta a ricongiungere ciò che per natura è separato; tuttavia, questa operazione

⁵⁷ *L'Osservatore Romano*, 9-10 ottobre 2000, p. 6

⁵⁸ J. Rifkin, *Il secolo biotech*, Baldini e Castoldi, Milano 1988, p. 370

richiede che la natura stessa venga stimolata al fine di produrre il materiale necessario per far sì che avvenga il procedimento. L'uomo rischia dunque di essere incorporato nella sua azione in qualità di merce indispensabile per soddisfare i suoi stessi bisogni. Le banche del seme e di ovociti raccolgono i gameti umani impiegandoli come se fossero banali articoli atti allo scambio commerciale. Non è un caso che alcuni di questi centri abbiano anche un modernissimo sito di *e-commerce online*⁵⁹ che vanta il privilegio di poter usufruire di spedizioni rapide e pacchetti *ad hoc*. A seconda della quantità di denaro messa a disposizione della banca è possibile addirittura scegliere di diventare possessori esclusivi di determinati gameti e impedire che lo stesso donatore abbia altri figli. È dunque facile notare come il diventare genitori stia diventando un processo sempre più tecnico e meccanizzato che accoglie parole innaturali, se inserite nel contesto di una nuova vita, come vendere e comprare.

Il rischio è quello che l'uomo venga usato come risorsa materiale per i suoi stessi scopi; sulla scia del pensiero heideggeriano è bene infatti ricordare che la natura comprende lo stesso essere umano che la sfrutta a suo piacimento, in base ai dettami della tecnica moderna. Quando la natura viene pensata in termini calcolabili, senza considerare la profondità del suo significato, è allora possibile sfruttarla. Secondo Martin Heidegger «il comportamento impiegante dell'uomo si manifesta anzitutto nell'apparire della moderna scienza esatta della natura. Il suo modo di rappresentazione cerca di afferrare la natura come un insieme organizzato di forze calcolabili»⁶⁰. L'adeguarsi del commercio sociale al progresso tecnico-scientifico ha condotto al prevalere della ragione strumentale; quest'ultima non prende in considerazione le dinamiche interne alla natura che è in grado di autoregolarsi e alla quale le

⁵⁹ <<https://dk-it.cryosinternational.com>> (Data di consultazione: 2 Settembre 2018)

⁶⁰ M. Heidegger, "La questione della tecnica" in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 16

pratiche scientifiche dovrebbero orientarsi in vista del raggiungimento dei propri obiettivi. La scienza è stata in grado di oggettivare la natura rendendo predominante un atteggiamento tecnico-sperimentale rispetto a uno di tipo contemplativo che, da solo, non avrebbe portato alla produzione di effetti rilevanti. Nello specifico, intervenire nella biologia iniziale dell'essere umano equivale a non distinguere ciò che è tecnicamente prodotto e ciò che invece cresce naturalmente. In tal senso, il saper padroneggiare la natura ha portato alla sovrapposizione e dunque alla non distinzione tra soggettivo e oggettivo. Jonas descrive questo atteggiamento come un "auto-imprigionamento" dal momento che l'uomo, dopo essersi contrapposto alla natura come il signore della tecnica, si ritrova ad essere ricompreso in essa. Nella sua prospettiva l'avvento della tecnica biologica ha avvallato la divisione tra il soggetto, rappresentato dall'uomo, e l'oggetto, ossia la natura. Solitamente la tecnica infatti era indirizzata alla manipolazione di materie inanimate che sarebbero diventate mezzi utili all'uomo; al contrario, oggi l'uomo può essere oggetto della sua tecnica che arriva ad invadere il campo della genetica. Tuttavia, se per la tecnica tradizionale è possibile correggere i propri errori anche a prodotto finito e persino commercializzato, ciò non può avvenire nell'ambito della tecnica biologica. Le azioni intraprese non sono in alcun modo revocabili, gli eventuali effetti negativi non si possono cancellare, «non si possono rimettere in cantiere persone o ridurre a rottame intere popolazioni»⁶¹. Sfruttando la tecnica l'uomo accresce il suo potere sulla natura; ma nel caso della biologia e di coloro che pianificano si tratta di esercitare il potere sui posterì, su quelle generazioni future che saranno oggettivate alla stregua della natura e che purtroppo saranno vittime di decisioni prese al loro posto in anticipo.

Lo scopo della tecnica è sempre stato tradizionalmente legato all'utilità per l'uomo; nel caso della tecnica biologica cosa può essere

⁶¹ H. Jonas, *Tecnica medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, cit., p. 126

definito utile per l'uomo? Il rischio è quello che possano esistere uomini a servizio di altri uomini. La riduzione scientifica e l'estraniamento rispetto all'elemento umano fanno sì che i processi tecnici vengano orientati alla semplice logica del risultato, che non corrisponde più al bisogno dell'uomo di comprendere la natura. Trascendendo l'elemento umano, si acquista inoltre un'autonomia disinteressata nei confronti dell'etica e della morale, di ciò che le conseguenze potrebbero portare alla luce. L'uomo artefice e fabbricante non è più in grado di accontentarsi di soddisfare la sua sete di sapere attraverso la contemplazione e nel rispetto della sua stessa natura vulnerabile; oggi l'uomo ha bisogno di rendere artificiale persino la vita credendo che ogni fine giustifichi la liceità di tutti i mezzi. L'essere umano, rispondendo solo alla sua volontà di potere ed essendo incapace di pensare ed agire in maniera irreversibile, è giunto a modificare delle nozioni che sono al di là della scienza come quelle di vita, di nascita e di uomo, rendendole prive di contenuto e caratterizzate da confini labili.

L'atteggiamento dell'uomo contemporaneo, che si sente autorizzato a creare a sua discrezione il miracolo della vita, affonda le sue radici nella modernità quando il sapere scientifico ha incorporato tutti gli altri saperi e ha permesso che l'essere diventasse materia ed energia da sfruttare. «Cartesio [...] e più in generale il razionalismo con il suo atteggiamento di fronte alla realtà sembrerebbero aver definitivamente autorizzato a pensare il mondo come un possesso dell'uomo stesso, il quale ha così stabilito per sé di poter subordinare la natura alla propria soggettività»⁶². Ai giorni nostri il pericolo non viene dalla natura ma dal potere dell'uomo che si spinge oltre i suoi limiti e che, soprattutto, non è in grado di prevedere gli effetti delle sue azioni artificiali.

⁶² A. Papa, *Nati per ricominciare. Vita e politica in Hannah Arendt*, cit., p. 183

CAPITOLO 3

L'HOMME MACHINE

3.1 Il dominio del sapere scientifico

Nel mondo greco antico, e successivamente in quello medievale, l'idea del sapere rispecchiava una convivenza di diversi registri intellettuali la quale permetteva agli studiosi del tempo di dedicarsi allo stesso modo alle diverse discipline. In particolar modo, secondo il pensiero aristotelico, le virtù dianoetiche, ovvero quelle riferite alla ragione conoscitiva, esercitavano una facoltà scientifica teorica e una facoltà calcolativa pratica. La facoltà scientifica aveva a che fare con le realtà immutabili e si esprimeva nella scienza, quale attitudine alla dimostrazione a partire da principi veri ed immediati, nell'intelletto, cogliendo i principi che stavano alla base delle dimostrazioni e nella sapienza, intesa come sintesi di scienza e intelletto; mentre la facoltà calcolativa, avendo a che fare con le realtà mutevoli, comprendeva l'arte, quale disposizione a dirigere il produrre, e la saggezza, quale disposizione che dirige la condotta umana, l'agire⁶³. Questa concezione sinfonica del sapere di derivazione aristotelica è stata dominante per molti secoli fino a che la modernità ha provocato in tal senso una frattura netta e inarrestabile. Il rapporto prolifico esistente tra dialettica, scienza, sapienza, intelletto, arte e saggezza diventerà un ricordo dei tempi addietro a favore dell'egemonia della scienza.

Gli antichi greci si interrogavano sull'origine della natura, dedicandosi alla ricerca di un principio primo da cui far dipendere tutte le cose. Filosofia e scienza proseguivano su dei binari paralleli tant'è che i filosofi naturalisti di fronte a un fenomeno, mossi dalla "meraviglia", si riflettevano sul senso del tutto, ma al contempo si applicavano in

⁶³ Aristotele, *Etica Nicomachea*, Bompiani, Milano 2000, VI 3-7

misurazioni scientifiche. I primi filosofi cercavano di carpire i segreti reconditi della natura, dal momento che il vero sapere era quello in grado di cogliere il profondo significato dell'essere; ciò permetteva di stabilire con la natura un rapporto esclusivo, fatto di rispetto reciproco.

Al contrario, nella modernità, la natura si è fatta schiava e ciò è stato possibile a causa dell'indiscusso dominio della scienza. Il metodo scientifico si apprestava ad essere il paradigma di tutti i saperi a tal punto che anche i filosofi cercavano di emulare il lavoro degli scienziati, riconoscendo il valore necessario della dimostrazione scientifica e cercando di stabilirne in differenti modi la metodologia corretta. I risultati portati dalle applicazioni tecnologiche avevano infatti permesso di raccogliere un largo consenso grazie al quale la scienza era riuscita a fagocitare tutti gli altri saperi. Ne ha fatto seguito una svalutazione di quelle forme di sapere alle quali non è stato possibile applicare il metodo scientifico. In quest'ottica è diventato dunque vero e conoscibile solo ciò che si può misurare empiricamente e che si può formulare, seguendo l'insegnamento cartesiano, sotto forma di idee chiare e distinte.

Già a partire dal secolo XIV°, con l'avvento dell'Umanesimo e successivamente del Rinascimento, grazie ad una rivalutazione dell'uomo e della sua esperienza si svilupparono le arti e le scienze le quali portarono un rapido sviluppo delle conoscenze nello studio della natura. Man mano che queste ultime prendevano piede, l'uomo aumentava la fiducia nei confronti della ragione e della scienza stessa segnando le prime divergenze nell'unità del sapere. Ma è sicuramente la nascita della scienza moderna, avvenuta nella prima metà del Cinquecento, a rappresentare un'importante rottura rispetto al passato. La natura infatti iniziava ad essere considerata un ordine oggettivo ordinato da leggi immutabili, smentite o confermate attraverso ipotesi, a loro volta formulate sull'osservazione empirica dei fatti; è in tal senso che la scienza veniva concepita come un sapere sperimentale in grado

di esprimersi attraverso il linguaggio matematico, di tipo quantitativo, basato su calcolo e misura, il quale rendeva questo nuovo sapere accessibile a tutti.

Successivamente, nella prima metà del XVII° secolo, complice anche la crisi politica e religiosa del tempo, si diffuse una nuova concezione della natura, il meccanicismo. Il mondo era infatti pensato come una macchina, i cui fenomeni venivano spiegati attraverso il semplice movimento dei corpi, dotati di caratteristiche di tipo esclusivamente quantitativo. È possibile affermare che la sperimentazione e la geometrizzazione erano alla base di questo nuovo sguardo prospettico sulla natura. Di conseguenza, è stato inevitabile che la filosofia e l'organizzazione del sapere subissero un forte cambiamento in tale direzione. In particolare, è su questo sfondo che si inserì il pensiero di Cartesio, il quale si pose come scopo la ricerca della verità attraverso la filosofia concentrandosi sul giusto metodo da seguire e presentando il suo pensiero come cura alla cecità degli aristotelici:

«Alcune nozioni generali d'ordine fisico [...] mi hanno mostrato che è possibile giungere a cognizioni utilissime alla vita e che, al posto di quella filosofia speculativa che si insegna nelle scuole, se ne può trovare un pratica mediana la quale, conoscendo la forza e le azioni del fuoco, dell'acqua, dell'aria, degli astri, dei cieli e di tutti gli altri corpi che ci circondano, così distintamente come conosciamo le tecniche dei nostri artigiani, noi potremmo servircene nello stesso modo per tutti gli usi a cui si adattano, rendendoci così quasi signori e padroni della natura»⁶⁴.

Complice il contesto storico, favorevole a un'estrema fede nella ragione e nell'uomo, l'uomo stesso diventava oggetto principe della ricerca filosofica. Cartesio fondò infatti il suo sapere sull'autonomia della

⁶⁴ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, Laterza, Bari 1998, p. 83

ragione e sul dubbio, l'unico in grado di distinguere il vero dal falso; i sensi ci rappresentano come dotati di un corpo, ma di essi è bene diffidare dal momento che potrebbero ingannarci. Appurata la propria esistenza esclusivamente attraverso l'attività del pensiero, Cartesio concluse di essere una sostanza pensante. L'essere e l'esistenza risultavano dunque sottomessi al pensiero e la verità non era altro che un oggetto da possedere. Ne derivò un'inevitabile suddivisione della realtà in *res cogitans* e *res extensa*. La *res cogitans* si identifica con la sostanza pensante a cui appartengono i fenomeni del linguaggio e del pensiero; la *res extensa* rappresenta invece la realtà fisica, il mondo materiale, che fa fede solo alle leggi della meccanica. In tale ottica il corpo umano, alla stregua di ogni altro corpo, è considerato un grande meccanismo e ciò permette di quantificare ogni aspetto della realtà sensibile. Tuttavia la macchina umana è controllata dall'anima razionale, senza la quale il corpo si ridurrebbe ad un semplice automa. Nell'ottica cartesiana la comunicazione tra *res cogitans* e *res extensa* avviene attraverso la cosiddetta ghiandola pineale, la quale, situata nel cervello, permette alla materia di influire sullo spirito e allo spirito di influire sulla materia. Ad ogni modo tale dualismo porterà ad inevitabili contraddizioni che avranno seguito nello sviluppo del pensiero cartesiano stesso e dei suoi posteri.

3.2 L'uomo cartesiano

Durante i suoi primi studi sulla neurofisiologia, l'intento di Cartesio fu quello di dimostrare la potenza del corpo umano vivente a prescindere dalla mente e come la sua attività fosse indipendente rispetto alla presenza dell'anima. Il corpo umano è paragonato ad una macchina le cui funzioni non richiedono la presenza dell'anima e ciò è ad esempio inverato dal fatto che la morte non dipende dall'abbandono del corpo da parte dell'anima ma ciò deriva dalle modificazioni del corpo stesso.

Semplicemente, «un corpo vivo è un orologio che segna le ore e un corpo morto è un orologio rotto»⁶⁵.

Cercando dunque di spiegare i fenomeni vitali con le stesse leggi di una fisica meccanicistica, Cartesio sviluppò l'idea dell'uomo macchina:

«Suppongo che il corpo altro non sia se non una statua o macchina di terra che Dio forma espressamente per renderla più che possibile a noi somigliante: dimodoché, non solo le dà esteriormente il colorito e la forma di tutte le nostre membra, ma colloca nel suo interno tutte le parti richieste perché possa camminare, mangiare, respirare, imitare, infine, tutte quelle nostre funzioni che si può immaginare procedano dalla materia e dipendano soltanto dalla disposizione degli organi. Vediamo orologi, fontane artificiali, mulini e altre macchine siffatte che, pur essendo opera di uomini, hanno tutta la forza di muoversi da sé in più modi; e in questa macchina, che suppongo fatta dalle mani di Dio, non potrei - mi pare - supporre tanta varietà di movimenti e tanto artificio da impedirvi di pensare che possano essergliene attribuiti anche di più».⁶⁶

Per descrivere i movimenti della macchina del corpo Cartesio si serve di esempi che richiamano gli automi che ornavano le fontane presenti nei giardini del suo tempo e mette in scena una vera e propria similitudine. Paragona i nervi ai tubi delle macchine idrauliche i quali in modo puramente meccanico, attraverso gli spiriti animali, trasmettono al cervello lo stimolo sensibile che serve a determinare il movimento dei muscoli⁶⁷; si tratta di moti meccanici involontari causati dalle impressioni sensibili e dalla reazione della materia cerebrale. La ghiandola pineale riceve dai sensi esterni gli stimoli meccanici degli oggetti che imprinono

⁶⁵ E. Scribano, *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carocci, Roma 2015, p. 23

⁶⁶ R. Descartes, *Il Mondo. L'uomo*, Laterza, Bari 1969, pp. 135-136

⁶⁷ *Ivi*, p. 145

così le idee nel cervello. Inoltre, la macchina dell'uomo per dirsi tale non deve semplicemente saper reagire agli stimoli nervosi ma il suo cervello deve essere in grado di produrre una memoria materiale, che inserisce ogni nuovo stimolo in un reticolo già segnato dalle esperienze precedenti. Allo stesso modo vengono anche spiegate le passioni: a seconda delle caratteristiche degli spiriti animali (più o meno abbondanti, con parti più o meno grosse, più o meno agitate e più o meno uguali fra loro) vengono infatti determinati amore, bontà, malignità, timidezza e tutti gli umori e le inclinazioni naturali presenti nella macchina umana⁶⁸. Si tratta dunque di un equilibrio messo in gioco da azioni e reazioni meccaniche che non necessita di altra spiegazione ma che da solo basta a giustificare la vita animale:

«Tutte le funzioni da me attribuite a questa macchina [...] derivano naturalmente [...] dalla disposizione dei suoi organi, né più né meno di come i movimenti di un orologio o di una altro automa derivano da quella dei contrappesi e delle ruote; sicché, per spiegarle, non occorre concepire nella macchina alcun'altra anima vegetativa o sensitiva, né altro principio di movimento e di vita oltre al suo sangue e ai suoi spiriti»⁶⁹.

Nel *Discorso sul metodo* Cartesio confermerà quanto detto rispetto ai corpi viventi riproponendo di fatto l'ipotesi della macchina; sviluppando ulteriormente le sue teorie di anatomia, concentrandosi sul moto meccanico del cuore, sulla circolazione sanguigna, sul sistema nervoso e così via, ricalcherà nuovamente il modello dell'uomo macchina⁷⁰. Come già anticipato, l'anima razionale è l'elemento che si aggiunge a questa macchina e che distingue l'uomo dall'animale e che segna la

⁶⁸ *Ivi*, pp. 186-187

⁶⁹ *Ivi*, pp. 224-225

⁷⁰ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., pp. 61-75

netta contrapposizione tra sostanza pensante e sostanza estesa, fulcro del pensiero cartesiano. L'anima razionale viene posta a discrimine tra l'uomo e l'animale in quanto quest'ultimo non è dotato della flessibilità della ragione, indispensabile perché si rendano possibili scelte imprevedibili sul piano della reazione puramente meccanica.

Senza dubbio, il dualismo di anima e corpo è risultato essere uno dei punti più controversi della filosofia cartesiana, che ha portato allo sviluppo di diverse correnti di pensiero nel corso dei secoli. Dopo Cartesio, si fa viva «la speranza di poter spiegare tutto il meccanismo del corpo vivente con soli principi materiali e meccanici, senza alcun ricorso a un principio spirituale»⁷¹. Gli studi fisiologici cartesiani verranno assunti da alcuni filosofi a lui successivi⁷² come punto chiave per stabilire l'assenza di causalità tra la mente e il corpo. Inoltre, è importante sottolineare come più tardi questo modello cartesiano dell'animale macchina avrà esiti materialistici, ravvisabili in particolar modo nel pensiero di Julien Offray de La Mettrie.

3.3 La riduzione dell'homme alla machine

Nell'ottica della modernità, la natura va considerata come sottomessa al potere umano che, da solo, è in grado di dare vita a qualsivoglia prodotto; traendo spunto dalla teoria cartesiana, l'essere stesso diventa plasmabile e alterabile dal momento che persino il corpo umano può essere interpretato alla stregua di una macchina. Il passo tra la manipolazione della natura e quella dell'essere umano stesso si fa breve e, se considerata sotto questo punto di vista, ogni persona non diventa altro che un insieme di ingranaggi caratterizzati da un puro e semplice automatismo.

⁷¹ E. Scribano, *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, cit., p. 157

⁷² Spinoza rintraccia nei poteri del corpo enunciati da Cartesio argomenti che possano favorire il diniego il dominio della mente sul corpo.

A questo tipo di interpretazione corrisponde senza dubbio il pensiero di Julien Offray de La Mettrie, sostenitore di un radicale meccanicismo fisiologico il cui intento era quello di porre fine al legame di filosofia e scienza con i dogmi della religione rivelata. Le sue tesi fortemente materialistiche furono esposte un'opera il cui titolo può essere assunto come un efficace riassunto del suo pensiero. *L'homme machine* descrive nel dettaglio l'autentica natura dell'uomo che corrisponde ad una struttura organica composta da molle, nervi, fluidi e ingranaggi in continuo movimento i quali rispecchiano il funzionamento tipico di una macchina. Nonostante siano ravvisabili nel pensiero di La Mettrie chiari elementi di natura cartesiana, va sottolineato che egli se ne distaccherà per mettere a punto una teoria ben più radicale.

Dal suo punto di vista, risulta infatti difficile comprendere come due entità eterogenee, quali la *res cogitans* e la *res extensa*, possano comunicare e far sì che l'anima agisca sul corpo; la distinzione tra la sostanza pensante, spirituale, priva di estensione e la sostanza materiale, appartenente al mondo fisico sembra dunque essere infondata. Per descrivere in modo veritiero e adeguato la natura dell'uomo è allora utile fare a meno della nozione di anima che funge da lente deformante nella visione della corretta struttura organica. Al fine di escludere qualsiasi forma di trascendenza, La Mettrie si rende promotore di un'unica sostanza per tutto l'universo senza alcuna differenza di sorta. La totalità del vivente è riconducibile a un principio unitario di natura materialistica la cui descrizione corrisponde alla struttura degli organismi stessi.

Se esiste solo la *res extensa*, è possibile affermare che la *res cogitans* è anch'essa dotata degli attributi di estensione e materialità; le facoltà dell'anima sono quindi assimilabili alla struttura organica del cervello e dell'intero corpo e, pertanto, il termine anima serve solo a nominare la parte pensante dell'uomo. Corpo e anima sono legati tra di loro e ciò può essere provato dal fatto che un'eventuale alterazione

delle condizioni di salute, come nel caso di febbre alta, può comportare la riduzione di alcune capacità intellettuali. Inoltre, ogni essere dotato di struttura organica è una macchina e non vi è nessuna differenza di natura, nemmeno tra l'uomo e l'animale. «A partire dal verme che striscia sino all'aquila che scompare tra le nuvole»⁷³, tutti gli esseri viventi sono stati dotati di una porzione di legge di naturale, più o meno ricercata a seconda del condizionamento organico di ciascuno. Dunque tra i vari organismi esistono solo diversi modi di funzionamento e diversi livelli di complessità nei meccanismi. Anche se l'essere umano può essere visto come la macchina più complessa di tutte rimane pur sempre tale e, in virtù di ciò, non gli è concesso il libero arbitrio; l'uomo infatti, alla pari di tutti gli animali, è una macchina sottoposta alle leggi della fisica meccanicistica le quali si rifanno alle proprietà della materia stessa.

Dal momento che ogni essere vivente funziona come una macchina, ad ogni input corrisponde una funzione e, ad esempio, «come una corda di violino o un tasto di clavicembalo vibrano ed emettono un suono, così le fibre del cervello, colpite dalle onde sonore, sono stimulate per riprodurre o ripetere le parole da cui vengono toccate»⁷⁴. In altri termini, l'uomo risulta essere una sorta di orologio in cui ogni molla e ogni rotella, seppur con il proprio ambito di funzionamento, ha il medesimo scopo; per questo motivo, se anche una parte di questo meccanismo si dovesse inceppare, ciò non pregiudicherebbe il funzionamento delle altre parti. La struttura organica è sufficiente a dar conto di ogni cosa:

«Non serve altro [...] per provare che l'uomo è soltanto un animale, ossia un insieme di molle che si caricano tutte a vicenda, senza dire da che punto del circolo imano la natura abbia incominciato. Se tali molle

⁷³ J. O. de La Mettrie, *L'uomo macchina*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2015, p. 51

⁷⁴ *Ivi*, p. 40

differiscono tra loro, ciò è dovuto quindi soltanto alla loro sede, a qualche grado di forza, e mai alla loro natura; l'anima, di conseguenza, non è altro che un principio di movimento o una parte materiale sensibile del cervello che, senza tema di errore, può essere considerata la molla principale di tutta la macchina»⁷⁵.

Questo articolato processo storico ha portato a considerare l'uomo in termini meramente materiali, svalutandone il corpo e di conseguenza il suo significato più intimo. La possibilità di spiegare ogni cosa in termini meccanici e scientifici ha portato alla perdita di quel mistero e di quella meraviglia che caratterizzavano il pensiero antico. Se l'uomo viene considerato solo come essere materiale, si rischia di diventare ciechi di fronte al valore recondito dell'essere. Questo tipo di prospettiva investe tutte le sfere dell'essere umano, compresa quella sessuale: il corpo, essendo solo materia, è ricco di una energia che può essere estratta e che necessita di essere scaricata tramite un funzionamento meramente meccanico. Intendere la sessualità in questo modo comporta delle conseguenze che spostano la prospettiva sessuale su un solo soggetto, il quale si serve semplicemente del corpo altrui privato di ogni essenza. Ciò equivale a ridurre l'altro ad un oggetto, ad uno strumento creato per il proprio piacere. Di conseguenza, anche la concezione del tempo viene trasformata a favore dell'istante e dell'individualità, penalizzando il tempo della condivisione e della compagnia.

Una così significativa perdita di significato della sessualità è inevitabile che abbia risvolti negativi anche sulla trasmissione della vita; maternità e paternità biologiche non coincidono più con la loro funzione sociale e sono caratterizzate da un'assenza di impegno in senso stretto. La riduzione dell'*homme* alla *machine* ha imposto delle semplificazioni in termini di materia ed energia che, scientificamente, premettono di spiegare il mistero della vita attraverso una via di facile

⁷⁵ *Ivi*, p. 60

comprensione; tuttavia, anche alla luce dei recenti sviluppi in materia, è bene interrogarsi se la complessità dell'essere umano e delle sue funzioni si possa limitare a spiegazioni semplicistiche.

3.4 Rivalutare il significato della sessualità

Materia ed energia caratterizzano biologicamente tanto l'essere umano quanto l'animale; tuttavia, l'esistenza dell'uomo ci mostra delle peculiarità tipiche del genere umano che vanno oltre il dato meramente biologico. Il rapporto tra natura e cultura risulta infatti essere intrinseco nell'esistenza umana. Se per natura si intende tutto ciò che non viene insegnato in quanto contenuto nel corredo genetico di ciascun essere umano, la cultura può essere intesa come un prodotto esclusivo dell'uomo che l'ha costruita, rapportandosi in diversi modi rispetto alle persone e agli eventi. È certo che gli uomini siano esseri biologici ma è altrettanto vero che il loro sviluppo avvenga non solo grazie a caratteristiche innate ma anche attraverso l'esperienza e la cultura. Quest'ultima si manifesta nelle vesti di abitudini, comportamenti e costumi sociali che sono ravvisabili nella quotidianità della vita umana.

La fenomenologia dell'esistenza umana non è dunque riducibile a semplificazioni materialistiche che non assegnino all'uomo altro che funzioni biologiche. «Perché diciamo che l'animale si nutre e l'uomo pranza, che l'animale si accoppia e l'uomo fa l'amore, che l'animale crepa e l'uomo muore? Perché chiamiamo carogna l'animale morto e cadavere l'uomo morto e prevediamo degli specifici reati [...] per tutelare ciò che resta di un corpo umano privo di vita?»⁷⁶. Queste domande sono utili a riportare la nostra attenzione sulla specificità umana che merita considerazioni che vanno al di là del corpo biologico e oggettivo.

⁷⁶ F. Turoldo, "Significato della vita, eclissi della ragione sapienza e trionfo della ragione strumentale" in *Anthropologica. Cose o persone? Sull'essere figli al tempo dell'eterologa*, Edizioni Meudon, Trieste 2016, p. 165

Infatti, se si intendesse la sessualità solamente come un impulso energetico che necessita uno scarico, non saremmo in grado di giustificare alcuni sentimenti dell'essere umano come il provare gelosia nei confronti del proprio partner. Il valore simbolico assunto dalla coppia e dal significato della sessualità stessa ci restituisce qualcosa che trascende la semplice libido. La stessa considerazione può essere fatta per la trasmissione dei propri geni; se la procreazione umana fosse intesa alla stregua di un atto puramente sessuale, non riusciremmo a dare ragione del rito della nascita, dell'esigenza di riconoscere un figlio come proprio ed essere orgogliosi di tramandare il proprio nome, nonché di riconoscere nel figlio il desiderio di amore della coppia. Oltretutto non giustificheremmo i legami di parentela che vengono a crearsi nella rete delle relazioni umane che sporgono oltre le necessità biologiche.

L'esistenza dell'uomo come essere sessuato crea da sempre delle problematiche. Secondo Ricoeur «la sessualità è il punto di convergenza di tutte le difficoltà, delle esitazioni, dei pericoli e delle situazioni difficili, degli insuccessi e della gioia»⁷⁷. Egli lega una potenziale perdita di senso della sessualità al problema dell'erotismo e al modo di intenderlo, mettendo a fuoco gli elementi di questo rapporto attraverso un'analisi sotto certi aspetti storica. Nell'antichità la sessualità era legata a riti che esprimevano una sacralità totale e a miti che la favorivano rivestendo la fantasia di simboli sessuali legati alla vita del cosmo. Secondo Ricoeur questa antica sacralità è decaduta per mano del monoteismo etico il quale, essendo sostenitore di un'etica politica basata sulla giustizia, è in grado di sopportare solamente l'istituzione del matrimonio, inteso come piccolo tassello dell'ordine universale. È a partire da questa concezione che è stato possibile attribuire alla sessualità una funzione sociale legata alla procreazione.

⁷⁷ P. Ricoeur, "La meraviglia, la deviazione, l'enigma" in *Problematica della sessualità*, Borla, Torino 1966, p. 9

In quest'ottica l'eroticismo che caratterizzava i tempi antichi risulta potenzialmente pericoloso e proibito al punto di investire la sessualità stessa di un senso generico di colpevolezza. L'uomo moderno infatti si riconosce spesso come anima prigioniera di un corpo considerato alla stregua di un nemico.

Tuttavia, seguendo la prospettiva ricoeuriana, l'etica coniugale è stata in grado di dar luce ad una rinnovata sacralità mettendo «al primo posto il valore della sessualità[...] come mezzo di mutuo riconoscimento e di reciproca personalizzazione»⁷⁸. Questa nuova dimensione è definibile con il termine tenerezza, la quale permette di nobilitare la procreazione e non lasciarla all'antico flusso del destino. Attraverso la tenerezza l'uomo tenta di ristabilire l'integrità della carne ma ciò si rende possibile allorché venga riconosciuto il primato della persona nella relazione con l'altro. È dunque possibile affermare che il matrimonio ha reso umana la sessualità e, nonostante i pericoli a ciò correlati, rimane intrinsecamente legato alla dimensione della tenerezza:

«L'etica della tenerezza vuole includere la procreazione nella sessualità e non la sessualità nella procreazione, promuovendo a scopo primo del matrimonio la “perfezione” dei rapporti reciproci. Questa valorizzazione dell'elemento personale e interpersonale è il punto di arrivo del movimento che ha reso possibile la vittoria della famiglia coniugale sulla famiglia ancestrale, la libera scelta dei coniugi sui patti di famiglia»⁷⁹.

La tenerezza di cui parla Ricoeur è senza dubbio una caratteristica esclusivamente umana che ci dimostra ancora una volta come l'uomo non possa essere ridotto alle funzioni biologiche del corpo; attraverso la

⁷⁸ *Ivi*, p. 12

⁷⁹ *Ivi*, p. 15

tenerezza l'uomo vive la sessualità come qualcosa di condiviso che non è possibile se non nell'incontro con la dimensione dell'altro. Vista in quest'ottica anche la procreazione assume un significato importante coincidente con il desiderio condiviso di un progetto d'amore il quale si distingue completamente dalla pura e semplice trasmissione genetica. Nella tenerezza si esprime la reciprocità del dono e l'erotismo stesso può essere assunto come facente parte della sessualità. Pertanto, è nel momento in cui il culto del piacere a senso unico diventa dominante che l'erotismo si erge a pericolo, trasformando il fatto sessuale in una semplice funzione biologica; in questo modo si fa inoltre strada la possibilità di separare il piacere dalla procreazione e dalla tenerezza.

Ricoeur si sofferma ad analizzare anche l'influenza della tecnica sulla sessualità umana. Ritengo che sia estremamente condivisibile e attuale l'affermare che la sessualità trascenda la dimensione strumentale. Nonostante l'uomo sia diventato responsabile della sessualità e abbia integrato la dimensione sessuale con quella tecnica, l'eros continua ad appartenere ad una esistenza precedente. Ecco perché nel momento in cui l'attenzione si sposta su una tecnica preventiva della procreazione l'incanto viene spezzato. Il rapporto tra «persona-carne carne-persona»⁸⁰ trascende di fatto qualsiasi dimensione tecnica.

3.5 Fenomenologia della sessualità

Nella dimensione del tipicamente umano rientra senza dubbio anche la fenomenologia della sessualità di cui si fa autore Sartre, la quale risulta essere essenziale per sottolineare ulteriormente la distinzione che intercorre tra la sessualità intesa come fenomeno e le pure reazioni fisiche derivanti dalla fisicità umana.

Prima di entrare nel vivo della questione è bene ripercorrere le due principali modalità in cui si manifesta l'essere. Per il filosofo francese esiste l'essere *in sé*, che non ha coscienza e che può essere

⁸⁰ *Ivi*, p. 21

identificato con la cosa e l'essere *per sé*, il quale si identifica con la coscienza, con l'umano. Preso atto che sono le coscienze a dare significato alle cose che si presentano loro passivamente, è possibile affermare che la coscienza è libera ed è responsabile delle sue scelte. Sartre carica estremamente di significato la libertà umana, quasi l'uomo fosse condannato ad essere libero proprio dal suo tipico modo di essere. Infatti, è proprio questa libertà ad essere un elemento potenzialmente problematico nelle relazioni concrete con gli altri.

È possibile riscontrare la massima espressione del rapporto con gli altri nell'amore, nel punto in cui ci si immerge profondamente nella conoscenza di un altro essere umano con un sentimento che tende alla ricerca dell'unità, anche sul piano fisico. Agli occhi di Sartre l'amore sembra però essere una sorta di paradosso dal momento che i partner, desiderando entrambi di essere l'uno l'assoluto per l'altro, non potranno mai porsi sullo stesso piano e riconoscere reciprocamente la propria libertà. «Il desiderio reciproco di due persone libere - due *per sé* - dà vita ad una situazione condannata al conflitto poiché ciascuno desidera l'altro come si desidera una cosa, un *in sé*, ma la vuole nella sua libertà, come *per sé*»⁸¹. Se il rapporto diventa tra una coscienza e un oggetto, la conseguenza dello stallo che si è venuto a creare sarà la riduzione dell'altro - ravvisabile nella strategia del sadismo - o di se stessi - ravvisabile nella strategia del masochismo - ad una pura oggettività.

Questo *excursus* riporta l'attenzione ancora una volta sulla necessità di rivalutare il significato della sessualità umana nella sua complessità, con un'attenzione particolare rivolta al rapporto esistente tra genitori e donatore in caso di fecondazione eterologa assistita. Seguendo il ragionamento sartriano, pur ammettendo il fatto che non intercorre un rapporto d'amore tra genitori e donatore, è possibile affermare che quest'ultimo è considerato alla stregua di un oggetto da dominare. I genitori infatti non sono in grado di riconoscere il potenziale umano del

⁸¹ R. Ferrigato, *Il terzo incomodo. Critica della fecondazione eterologa*, cit., p. 56

donatore in quanto essere dotato di coscienza, un *per sé* libero. La tendenza è dunque quella di non vedere nulla al di là della funzione di generare dei figli:

«Le “persone” sono delle funzioni: il controllore di biglietti è solo la funzione di controllare; il cameriere del caffè è solo funzione di servire i clienti. Da questo punto di vista, sarebbe possibile utilizzarli a mio vantaggio, se conoscessi la loro *chiave* e le “parole chiave” che possono mettere in moto il loro meccanismo»⁸².

Una coppia sterile è portata a desiderare il donatore soltanto come strumento atto a realizzare il proprio fine, come corpo senza coscienza e senza libertà. Tuttavia il donatore non può essere considerato alla stregua di un oggetto e il tentativo di sopprimere l'atto sessuale con l'ausilio della tecnologia può indurre a credere di poter considerare il corpo altrui come uno strumento. Per questo motivo si rende necessario nobilitare il corpo ed elevarlo a qualcosa che sporga oltre la sua fisicità e che lo faccia rientrare nella dimensione tipicamente umana sopra descritta.

Ne *L'essere e il nulla*, Sartre afferma che il tentativo del partner di impossessarsi della soggettività libera dell'altro attraverso l'oggettività è il desiderio sessuale. Tuttavia, lo stesso partner è consapevole del fatto che il desiderare il corpo della persona amata pone un limite al desiderio stesso; il desiderio travalica il corpo perché l'amante non desidera soltanto il corpo come oggetto ma anche l'altro come coscienza libera. Si rende dunque necessario ammettere che nella relazione con l'altro non è possibile rimanere indifferenti di fronte allo sguardo altrui che trascende la carne. Di fatto, il riconoscersi tra coscienze azzerà ogni possibilità di reificare l'altra persona e usarla come un mezzo per i propri scopi. Benché il corpo e le funzioni fisiche

⁸² J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2014, pp. 441-442

ricoprono un ruolo importante nella sessualità è necessario «per comprendere bene, rifarci all'essere-nel mondo e all'essere-per-altri»⁸³; desideriamo infatti un altro essere umano, che è tale in quanto è situato nel mondo e che, allo stesso modo, desidera noi come un altro. Alla luce di quanto analizzato finora, è possibile notare come Sartre capovolga la prospettiva fisicalista di La Mettrie dal momento che la sessualità non può essere considerata come un accidente dipendente esclusivamente dal corpo:

«L'uomo si dice, è un essere sessuale, perché ha un sesso. E se fosse l'inverso? Se il sesso non fosse che lo strumento e quasi l'*immagine* di una sessualità fondamentale? Se l'uomo avesse il sesso solo perché è originariamente e fundamentalmente un essere sessuale, in quanto essere che esiste nel mondo in rapporto con altri uomini?»⁸⁴

Essere sessuato equivale ad esistere sessualmente per un altro essere che esiste sessualmente per me. Attraverso il desiderio è possibile comprendere l'altro come essere sessuato e allo stesso tempo comprendere il proprio corpo come sesso. Senza dubbio l'oggetto del desiderio è il corpo altrui il quale però non può essere reificato e privato di quella dimensione unitaria rappresentata dall'essere umano. Le coscienze che stanno all'orizzonte di due corpi che si uniscono permettono il riconoscimento reciproco poiché «carezzando l'altro, io faccio nascere la sua carne con la mia carezza»⁸⁵. L'uomo è allora desiderabile solo sullo sfondo di una coscienza che lo caratterizza; l'*homme* non può essere desiderato alla stregua di una *machine* ma le parti del suo corpo sono in grado di suscitare desiderio solo se

⁸³ *Ivi*, p. 445

⁸⁴ *Ivi*, pp. 444-445

⁸⁵ *Ivi*, p. 452

comprese all'interno di una totalità organica, la quale non va però intesa come una somma di elementi fisiologici:

«Il mio desiderio [...] si dirige verso una forma *in situazione*. [...] Così la totalità organica che è immediatamente presente al desiderio, non è desiderabile, se non in quanto manifesta non solo la vita, ma anche la coscienza adattata. [...] Certo si può desiderare una donna che dorme, ma solo in quanto il sonno appare sullo sfondo della coscienza. La coscienza rimane quindi sempre entro l'orizzonte del copro desiderato: ne forma il *senso* e l'unità. Un corpo vivente come totalità organica in situazione con la coscienza all'orizzonte: questo è l'oggetto al quale si *rivolge* il desiderio»⁸⁶.

Quando si parla di essere umano non è possibile ridurre tutto a pura e semplice biologia. Come già anticipato, tutte le funzioni biologiche, comprese quelle sessuali, assumono un carattere simbolico e razionale in grado di porre una netta distinzione tra l'uomo e l'animale. Grazie al pensiero e alla coscienza, l'uomo assegna un valore simbolico agli accadimenti della vita che viene trasformata in qualcosa che va oltre al dato puramente biologico. La definizione aristotelica di animale razionale incarna perfettamente questa concezione anche se, comunemente, siamo portati a considerare la razionalità come un'aggiunta ad un ente che di fondo resta animale.

In tal senso, la fenomenologia di Heidegger ci aiuta a comprendere che la razionalità è un elemento capace di trasfigurare le funzioni biologiche. Il linguaggio, ad esempio, non è una semplice facoltà tra le altre possedute dall'uomo ma «è la casa dell'essere, abitando la quale l'uomo esiste»⁸⁷. Il filosofo tedesco ci invita dunque a domandarci se l'essenza dell'uomo, intesa originariamente, risieda nella dimensione

⁸⁶ *Ivi*, pp. 447-448

⁸⁷ M. Heidegger, *Lettera sull'«Umanismo»*, Adelphi, Milano 1995, p. 61

dell'*animalitas*. Intendendo l'uomo semplicemente come un ente tra gli altri lo si relega in questa dimensione anche quando viene riconosciuto come possedente una qualche differenza specifica. L'esistenza invece può essere messa in relazione soltanto al modo umano di essere in quanto l'uomo è l'unico che, attraverso il suo pensiero, è in grado di anticipare il proprio destino. Allo stesso modo, è possibile constatare che il corpo umano è essenzialmente altro rispetto ad un organismo animale:

«L'errore del biologismo non è ancora superato per il fatto che alla corporeità dell'uomo si aggiunge l'anima [...]. Il fatto che la fisiologia e la chimica fisiologica possano indagare sull'uomo come organismo dal punto di vista delle scienze naturali non è una prova che l'essenza dell'uomo stia nell'organico, cioè nel corpo, come è spiegato scientificamente»⁸⁸.

In virtù di quanto esaminato, emerge una dimensione che sporge oltre all'uomo fatto di carne ed energia; esiste infatti non solo un livello linguistico che ci permette di descrivere l'essere umano e la sessualità in termini differenti, quali sguardo, coscienza e riconoscimento, ma esiste anche una vera e propria dimensione che trasforma l'essere in umano. Nonostante si tratti di un qualcosa che difficilmente possa essere sottoposto a sperimentazione empirica, è impossibile negarne la presenza nella vita umana. Appurato ciò, viene allora spontaneo chiedersi se anche il generare, alla pari di tutte le funzioni biologiche, non possa essere non compreso all'interno dell'orizzonte simbolico di cui si è trattato. Se il corpo ha un valore simbolico che trascende quello biologico come è possibile non tenerne conto nel momento in cui si dà la vita ad un altro essere umano? Avendo la percezione di un corpo che appartenga esclusivamente a noi e sia parte della nostra storia e del

⁸⁸ *Ivi*, p. 47

nostro essere, risulta difficile credere che un uomo o una donna siano disposti a considerarsi come materia biologica commutabile. La reificazione del corpo può certamente essere una possibilità di relazione tra esseri umani ma è giusto interrogarsi sulle conseguenze etiche che potrebbero ricadere su chi ha subito passivamente questa modalità di agire. Non solo genitori che compiono la scelta di ricorrere a gameti esterni alla coppia ma anche donatori che decidono di rimanere anonimi si potrebbero rendere facilmente artefici di un vuoto identitario imprescindibile dal vissuto di ogni essere umano.

CAPITOLO 4

IL VALORE DEL CORPO

4.1 Dimensione corporea e dimensione spirituale

Attraverso la descrizione fin qui condotta circa la sessualità e il suo significato è stato possibile evidenziare ed analizzare quali siano le conseguenze relative all'applicazione di una prospettiva riduzionistica in questo campo. Se il corpo può essere considerato come un oggetto, composto da materia biologica, è facile disporne a uso e consumo del soggetto. Da una parte, l'autonomia personale di ciascun essere umano garantisce la sovranità rispetto se stessi e quindi la possibilità di decidere liberamente del proprio corpo e delle sue parti. Dall'altra, quando da alcune di queste parti di un corpo può nascere un altro essere umano che vanta in egual misura lo statuto di persona, le cose si complicano.

Se applicassimo una prospettiva di tipo riduzionistico anche nel campo della procreazione, rischieremmo di scadere nel materialismo più puro o, addirittura, in uno strano angelismo. Accanto a coloro i quali intendono il corpo come oggetto e ne approvano il suo utilizzo in qualità di materiale biologico, è possibile anche prendere in considerazione esclusivamente la parte spirituale della persona, tralasciando completamente il significato e il valore del corpo. Tuttavia, in ambedue i casi va evidenziata un'incapacità di fondo, ovvero quella di considerare l'originaria unità di corpo e spirito come fondamento integrante di ogni persona umana. Se infatti si abbracciasse questo principio unitario e fondativo sin da subito, risulterebbe chiaro che sia l'erigere il corpo a strumento sia il sacrificare ogni esigenza fisica a favore di un'astratta spiritualità sono da considerarsi atteggiamenti compromettenti e rischiosi. Entrambi questi punti di vista risultano essere una sterile

estremizzazione di come andrebbe intesa la nascita, cioè come l'incontro della dimensione corporea con quella spirituale. Possiamo anche ammettere che il corpo sia un oggetto materiale ma non possiamo non accettare anche e soprattutto il suo essere «l'oggetto che noi siamo e, in quanto tale, il segno della nostra umanità e della nostra soggettività»⁸⁹. Senza dubbio, il corpo è un elemento indispensabile per la nascita ma lo è altrettanto l'elemento specificamente umano, il rito del riconoscimento e tutta la cultura che avvolge questo accadimento da sempre. Noi possediamo un corpo in quanto lo sentiamo nostro e, di conseguenza, è per noi naturale inserire tutte le funzioni biologiche all'interno di una simbologia, compresa quella del generare.

Il corpo non può essere considerato alla stregua di un semplice aspetto di ogni persona in quanto è una realtà che caratterizza ogni essere umano nella sua totalità e lo accompagna lungo tutto il corso della sua storia, dalla nascita sino alla morte. In un certo senso il corpo, la sessualità e la procreazione sono caratterizzati più dalla cultura che dalla natura; è fuor di dubbio che ogni uomo ne disponga per natura e che siano elementi indissolubilmente legati all'istinto ma, è doveroso notare come siano le decisioni soggettive e quelle prese in relazioni agli altri a determinare le più significative variazioni di comportamento. Attraverso il corpo e la sessualità si costruiscono le relazioni umane e, unitamente, essi sono fondamentali per la costruzione della propria identità. Uscendo da se stesso e realizzandosi nell'incontro con l'altro, l'uomo entra a far parte di una rete di relazioni che lo sprona a prendere coscienza di se stesso e della società che lo circonda.

4.1.1 Il corpo ai giorni nostri

Mai come nella società odierna il corpo ha assunto un valore di grande importanza diventando il soggetto primario di diverse discipline.

⁸⁹⁸⁹ M. Marzano, *Etica oggi. Fecondazione eterologa, «guerra giusta», nuova morale sessuale e altre grandi questioni contemporanee*, cit., p.39

Sport, medicina, psicologia sono tutte concordi nell'eleggere l'importanza del corpo e della sua cura. Quotidianamente si lega il benessere del corpo a quello dell'essere umano e non passa giorno in cui non riecheggi nella mente comune l'insegnamento che ci esorta a curare il nostro corpo come la casa da noi abitata. Il corpo è al centro delle preoccupazioni dell'uomo contemporaneo e una delle tante conseguenze di questo modo di pensare è ravvisabile nel dilagare di trattamenti di ogni genere che si affiancano all'assidua frequentazione di spazi dedicati quali palestre e centri estetici. Il materialismo che sta alla base di tale cultura ha segnato un netto sbilanciamento a favore della apparenza e della ricerca della perfezione esteriore. Non c'è dunque da stupirsi se questa maniacale cura del corpo e del suo aspetto spesso e volentieri sfoci nella diffusione di modelli sociali che portano a un distacco dalla realtà più vera. Gli stereotipi che nascono da questa concezione materialistica rischiano infatti di spersonalizzare il corpo e di farci perdere la visione della verità di fondo:

«La valorizzazione che abbiamo rilevato riguarda soprattutto l'immaginario, vale a dire dei modelli di identificazione, come il corpo sportivo, il corpo seducente, il corpo giovanile... Che ne sarà del *corpo reale*?[...] Fuori dal tempo, sottratto alla pesantezza, all'invecchiamento e alla morte, il corpo che ci viene proposto come modello è un corpo irreali, narcisistico o ancora [...] privato di sostanza»⁹⁰.

Queste parole di Lacroix richiamano la nostra attenzione sulla possibilità che oggi ci viene offerta di alleggerire in qualche modo il cammino dell'essere umano, talvolta oscurando persino i segnali intimi del corpo. La tendenza a venerare un corpo quanto più idealizzato ci

⁹⁰ X. Lacroix, *Il corpo di carne. La dimensione etica, estetica e spirituale dell'amore*, EDB, Bologna 2016, p. 45

spinge infatti ad avere a che fare con la dimensione della sua immagine a discapito di quella della realtà. Paradossalmente, tutto ciò che è intrinsecamente fisico e che designa nello specifico l'essere corporeo dell'uomo viene spazzato via da una idealizzazione di come dovrebbe essere il corpo. Un atteggiamento di questo tipo porta ad un abbattimento dell'unicità di ogni essere umano a favore di una standardizzazione del corpo umano che può essere considerato perfetto solo se possiede certe caratteristiche predefinite. In quest'ottica è facile dunque scendere nella strumentalizzazione del corpo che diventa cieca di fronte a qualsiasi ricerca di senso. Purtroppo è facile riscontrare il verificarsi di tale prospettiva quando si affronta il tema della procreazione medicalmente assistita; il ricorso ad ogni tipo di mezzo e strumento pur di raggiungere il proprio obiettivo spesso coincide con l'impossibilità di descrivere ed esprimere il desiderio personale di procreazione. Il linguaggio medico invade interamente il linguaggio di donne e uomini che non riescono più ad ascoltare i segnali del proprio corpo, sopraffatti dai cicli terapeutici.

Da una parte è sicuramente vero il fatto che l'omologazione del corpo umano lo abbia liberato dalla antica vergogna che gravava sull'essere fisico e sulla sua manifestazione; dall'altra, concepire il corpo come qualcosa di ordinario, di uguale per tutti e disponibile lo ha reso banale e privo di quell'elemento sacro che ne decretava una certa aura misteriosa, indispensabile soprattutto per dare origine a una nuova vita. Oggi anche la maternità rientra in un campo neutrale, dove le differenze non sono più segno di esclusività e dove si pensa che ogni tipo di barriera possa essere abbattuta. Padroneggiando il nostro corpo in ogni suo aspetto, siamo portati a credere che non ci sia nulla di irreversibile e che si possa cancellare ciò che ci precede nel tempo come se nulla sia accaduto. L'esperienza è però qualcosa di irriducibile:

«Si sa che non è possibile, che il tempo è irreversibile e che il corpo ne è il primo testimone. È il luogo della memoria, e della memoria più profonda. Conserva tracce invisibili, ma reali, di tutto ciò che ha vissuto, ricevuto, provato.[...] Il corpo è il luogo di registrazione della dimensione indelebile di ogni atto umano»⁹¹.

Leggendo queste parole viene dunque spontaneo ammettere un'altra dimensione oltre a quella del possesso quando si parla della relazione che intercorre tra noi e il nostro corpo. Se intendessimo il nostro corpo come un puro e semplice organismo da noi posseduto, rinunceremmo alla nostra coscienza e a ciò che comunemente chiamiamo etica. D'altro canto se puntassimo tutto su una soggettività astratta, seppur perfetta, rinunceremmo al potere e al valore del corpo. Per uscire da questo schema è innanzitutto necessario concepire il corpo come un modo di essere dell'uomo e, di conseguenza, «la relazione del soggetto al suo corpo dovrebbe essere detta in un registro intermedio fra l'avere e l'essere»⁹².

A tal scopo, è utile ripercorrere la tradizione fenomenologica che ha condotto a considerare il corpo come una prospettiva sul mondo e non come un suo oggetto.

4.2 La tradizione fenomenologica

Il termine fenomenologia indica in generale la descrizione del modo in cui i fenomeni hanno luogo e si manifestano. In particolare, parlando di fenomenologia ci si riferisce all'insegnamento di Husserl, il quale l'ha definita come un metodo atto a descrivere i contenuti della coscienza. Dal momento che ogni tipo di contenuto ha un suo atto intenzionale corrispondente nella coscienza, è possibile affermare che il fondamento originario dell'esperienza risiede nella coscienza pura. Una descrizione

⁹¹ *Ivi*, pp. 49-50

⁹² *Ivi*, p. 170

fenomenologica di questo tipo deve però avere come premessa una sospensione di qualsiasi giudizio che possa vanificare un atteggiamento indispensabilmente puro: ogni conoscenza e ogni teoria su ciò che abbiamo dinanzi a noi deve essere abbandonata. Seguendo questa linea di pensiero, la sospensione del giudizio riguarda anche il mondo e il mio stesso corpo, la cui esistenza deve essere limitata a fenomeno della coscienza. Da un'interpretazione di questo genere, soprattutto per quanto riguarda il concetto di corpo, verrebbe spontaneo pensare che la realtà materiale sia fondata sulla coscienza. Tuttavia Husserl si è premurato di descrivere la coscienza fenomenologia ponendola sempre in relazione al mondo e al corpo. Descrivendo l'origine dei fenomeni corporei e del loro senso è emersa la distinzione cruciale tra *Leib*, corpo vissuto, e *Körper*, corpo fisico, la quale ha influenzato diversi ambiti disciplinari oltre a quello filosofico. Per corporeità si può intendere infatti sia l'aver un corpo che l'essere corpo ed è proprio questa duplicità di significato ad aver assunto un ruolo fondamentale nelle riflessioni fenomenologiche le quali hanno riportato alla luce la coscienza incarnata. L'analisi della corporeità, in particolare ha trovato sviluppo nella fenomenologia francese di Sartre, Merleau-Ponty e Ricoeur.

4.2.1 Leib e Körper

Come già anticipato, la distinzione tra *Leib* e *Körper* è di derivazione husserliana e denota due aspetti della corporeità: il corpo vissuto e il corpo anatomico. Queste due istanze non vanno però intese come contrapposte, pena il rischio di cadere nel dualismo cartesiano, ma come facenti parte della stessa corporeità; sono da intendersi come le due modalità con cui il corpo si manifesta.

In particolare il termine *Körper* denota il «corpo-oggetto», il quale coincide con certe misure corrispondenti ad esempio a peso, altezza e larghezza. Questa definizione potrebbe sicuramente rappresentare anche il mio stesso corpo, nel momento in cui ad esempio lo osservo

allo specchio come se fosse a me estraneo o ne tocco, percependole, alcune parti. Tuttavia, trattandosi di una descrizione adattabile a qualsiasi tipo di corpo, non necessariamente umano ma anche di altri esseri viventi o cose, essa non può rispondere alla particolare esperienza del corpo che io sono e per cui sono nel mondo. La peculiarità dell'esperienza appena citata la si può invece trovare nella descrizione di quello che Husserl nomina *Leib*, ovvero il corpo vivente:

«Tra i corpi fisici di questa *natura* colti come appartenenti a ciò che mi appartiene propriamente, io trovo *il mio corpo vivo [Leib]* che si distingue da tutti gli altri per una particolarità che è esclusivamente sua. Esso è in effetti, l'unico a non essere un mero corpo fisico, ma un *corpo vivo*, l'unico oggetto [...] al quale ascrivo, in conformità con l'esperienza, il campo delle sensazioni [...]; esso è l'unico oggetto *di cui io dispongo immediatamente e sul quale esercito un dominio immediato e attraverso il quale io avvio immediatamente le mie azioni*, esercitando questo dominio in particolare rispetto a ciascuno dei suoi *organi*»⁹³.

Il *Leib* rappresenta dunque il corpo da me vissuto ed esperito come proprio, nell'unità di percezione e movimento; un soggetto che abbia facoltà di rivolgersi a se stesso nel pensiero presuppone sempre l'essere un corpo. Ecco che il corpo diviene allora, in termini husserliani, l'organo che mi permette di agire all'interno del mondo percettivo. Tale agire può però essere esercitato anche sul mio stesso corpo:

«Ciò diviene possibile perché io *posso* ogni volta percepire con una mano l'altra, con una mano un occhio e così via, e in casi come questi

⁹³ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, La Scuola, Brescia 2017, p. 173

l'organo che ha la funzione di percepire deve diventare un oggetto e l'oggetto diventare organo che ha la funzione di percepire»⁹⁴.

Potremmo riassumere dicendo che io sono al contempo l'organo ma anche l'oggetto del mio agire: sono un corpo vissuto sempre sul punto di essere trasformato in un corpo oggetto, la cui proprietà subisce dunque la possibilità di essermi portata via. Il corpo è sempre costituito da un insieme di materia e sensazioni ed è per questa ragione che il *Leib*, essendo dotato di una certa intenzionalità, è in grado di oltrepassare la barriera fisica e giungere in un mondo di significati in cui risulta centrale l'incontro con l'altro.

Facendo un passo indietro e applicando quella sospensione di giudizio di cui prima è stata fatta menzione, viene spontaneo notare come il mio corpo, ridotto a un *ego* trascendentale assoluto, possa ritrovarsi ad essere un *solus ipse*. Tuttavia, gli altri *ego*, agli occhi di Husserl risultano indispensabili al fine di esperire il mondo come intersoggettivo dal momento che «esiste per tutti e che è accessibile a tutti per quanto riguarda i suoi oggetti»⁹⁵. Nel momento in cui incontro un'altra persona, di primo acchito, la percepisco solo come un oggetto che si manifesta, un *Körper*; in un secondo momento, quando la mia attenzione si sofferma meglio su tale incontro, scorgo che si tratta di un corpo vivo, caratterizzato da esclusive particolarità, tra cui quella di non poter essere ridotto alla mia coscienza. Se così fosse infatti non potrei percepire nessuna differenza tra me e l'altro:

«lo esperisco gli altri [...] da un lato, [...] come oggetti del mondo ma, dall'altro, non come mere cose materiali della natura (anche se, sotto un certo aspetto, anche in questi termini). Gli altri sono di fatto esperiti

⁹⁴ *Ivi*, p. 174

⁹⁵ *Ivi*, p. 168

anche come esseri che agiscono psichicamente sul loro rispettivo corpo vivo naturale»⁹⁶.

Il corpo ricopre una funzione decisiva al fine di determinare l'individualità di ciascuno dal momento che permette di localizzarsi nel mondo. Nessuna altra coscienza, altra dalla mia, può assumere la mia stessa posizione nello spazio; è attraverso l'individualità nello spazio che abbiamo la possibilità di avere esperienza dell'altro. Osservando l'altro come essere corporeo siamo dunque in grado di attribuirgli una vita di coscienza uguale alla nostra, pur rimanendo l'altro estraneo al nostro flusso di coscienza.

4.2.2 Essere-per-sé ed essere-per-altri

Secondo Sartre, il proprio corpo quale è per se stessi non si rivela nel mondo. Attraverso la mia mano o la mia gamba io riconosco di avere un corpo che occupa un determinato spazio ma, allo stesso tempo, nell'osservarmi allo specchio mi riconosco come un oggetto tra gli altri pur sapendo che si tratta del mio stesso corpo; se infatti ci sottoponessimo ad una radioscopia saremmo in grado di vedere le nostre vertebre ma da un punto di vista al di fuori, nel mondo che non rispecchia il nostro essere ma piuttosto una proprietà. Quando io vedo la mia mano che tocca una superficie, essa non si rivela a me nel suo atto, semplicemente mi rivela le proprietà di quella determinata superficie che sto toccando; tuttavia, sono in grado di percepire che si tratta del mio corpo e di viverlo come tale al punto che, quando muovo la mano in direzione della suddetta superficie, trascendo la mano verso la possibilità di toccarla. Sartre ci mostra dunque due piani ontologici che vanno ben distinti:

⁹⁶ *Ivi*, p. 167

«Toccare ed essere toccati, sentire che si tocca e sentire che si è toccati, ecco due specie di fenomeni che si tenta invano di riunire sotto il nome di “duplice sensazione”. Infatti sono radicalmente distinti ed esistono su due piani non comunicanti»⁹⁷.

Siamo dunque di fronte a due aspetti del corpo che non vanno confusi e, appartenendo a due piani d'essere differenti, sono irriducibili. Nello specifico, Sartre nomina questi due modi d'essere del corpo rispettivamente *essere-per-sé* ed *essere-per-altri*: il primo deve essere tutta coscienza, la quale è tutto corpo; il secondo invece è l'essere del corpo così come viene percepito dall'altro.

Il corpo come *essere-per-sé* indica il suo occupare uno spazio fisico e un determinato punto di vista, unico ed esclusivo, attraverso il quale gli oggetti e le cose del mondo vengono conosciuti; il punto di vista dell'essere umano è ciò che stabilisce quell'oggettività rispetto alla quale abbiamo conoscenza del mondo. «Il corpo è una caratteristica necessaria del per-sé»⁹⁸: rispecchia la sua natura e deve essere concepito come un tutt'uno che è in grado di agire sulla realtà. Dal momento che la coscienza non può riconoscere il corpo alla stregua di un oggetto qualunque, il corpo viene trasceso verso le possibilità di azione nel mondo. Il corpo così intenso è dunque il modo grazie al quale un essere umano interagisce per mezzo dei sensi; questi ultimi, non essendo soggettivi come invece lo sono le sensazioni, ci permettono di instaurare una relazione oggettiva con gli altri oggetti del mondo:

«Si riconoscerà senza dubbio che noi non incontriamo mai in noi quell'impressione fantasma e rigorosamente soggettiva che è la

⁹⁷ J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 360

⁹⁸ *Ivi*, p. 366

sensazione, si ammetterà che io non percepisco altro che il verde di questo quaderno o di quelle foglie, ma mai la sensazione di verde»⁹⁹.

Il nostro corpo non è però solo la sede dei nostri sensi ma è anche lo strumento e lo scopo del nostro agire; tuttavia, come già visto, non possiamo percepirlo come uno strumento qualsiasi nel mondo, ma lo investiamo del punto di vista prospettico del per sé il quale è in grado di orientarlo all'azione nell'insieme degli strumenti che costituiscono il mondo. Il corpo non funge da barriera tra noi e le cose ma permette al per sé di agire in totalità nel mondo:

«Avere un corpo, significa essere il fondamento del proprio nulla e non essere il fondamento del proprio essere; *io sono* il mio corpo, in quanto *sono*; *io non lo sono* in quanto non sono ciò che sono; è attraverso la mia nullificazione, che gli sfuggo. Ma con questo non lo rendo un oggetto: perché è proprio a ciò che *io sono*, che sfuggo. E il corpo è anche necessario come l'ostacolo da superare per essere nel mondo, cioè l'ostacolo che io sono a me stesso»¹⁰⁰.

Il mondo in cui vive l'individuo non è fatto di solitudine ma, al contrario, è un mondo dove esistono altre coscienze, altri corpi. La fisicità dell'altro è una struttura secondaria in quanto l'altro esiste per me immediatamente; attraverso gli oggetti del mondo mi rendo infatti conto della presenza dell'altro, che esplicita solo la sua fatticità nel momento in cui si materializza di fronte a me. Di fronte a noi abbiamo un *corpo in situazione*, un corpo vivo che non può dirsi isolato nelle sue parti infatti «non percepisco mai un braccio che si alza lungo un corpo immobile; percepisco Pietro-che-alza-la-mano»¹⁰¹.

⁹⁹ *Ivi*, p. 372

¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 384-385

¹⁰¹ *Ivi*, p. 406

Sartre, accanto alle due appena esplicitate, ammette una terza dimensione ontologica della corporeità: «esisto per me come conosciuto da altri a titolo di corpo»¹⁰². Quando appare lo sguardo altrui, ho la possibilità di riconoscermi come essere-oggetto trasceso; l'altro è infatti in grado di elaborare giudizi alienandomi. L'esperienza che io ho dell'alienazione si manifesta attraverso alcune strutture affettive come quella della timidezza: arrossire significa avere coscienza del proprio corpo *per altri*. Sembra quasi che l'altro ci imponga di vederci come siamo, non essendone noi stessi capaci; ci rassegniamo infatti a vederci con gli occhi altrui, tentando di «conoscere il nostro essere dalle manifestazioni del linguaggio»¹⁰³.

4.2.3 Il corpo come *chair*

Il fulcro del pensiero di Merleau-Ponty sta nella nozione di percezione la quale riveste un ruolo primario nell'ambito della conoscenza. In particolare, la percezione della propria corporeità è ciò che ci permette di accedere ad ogni nostra conoscenza. Attraverso il corpo, per mezzo della percezione, siamo in grado di aprirci al mondo dell'esperienza; la relazione dell'uomo con il mondo è la condizione della percezione, la quale non si verifica se non all'interno di una situazione esistenziale. Non si tratta di un'interazione tra singoli oggetti ma la nostra relazione con il mondo è già data in ciò che appunto nel linguaggio merleau-pontiano si intende con il termine percezione. In quest'ottica il corpo non può essere considerato alla stregua di un oggetto tra gli altri ma vi è sempre l'implicazione di una coscienza intenzionale. È per questo motivo che ogni dualismo di matrice cartesiana viene superato:

«Non si tratta di ridurre il sapere umano al sentire, ma di assistere alla nascita di questo sapere, di rendercelo altrettanto sensibile quanto

¹⁰² *Ivi*, p. 412

¹⁰³ *Ivi*, p. 414

il sensibile, di riconquistare la coscienza della razionalità, che si perde quando si crede che essa vada da sé e che, al contrario, si ritrova facendola apparire su uno sfondo di natura inumana»¹⁰⁴.

Il corpo umano, inteso come necessario per l'instaurarsi di qualsiasi relazione è insieme vivente e vissuto, è il nodo centrale da cui ha origine ogni tipo di riflessione. Poiché non è possibile formulare alcun pensiero o concetto al di fuori della corporeità, di fatto il corpo coincide con la coscienza dando origine all'esistenza composta da una molteplicità di significati; il corpo rappresenta l'essere nel mondo dell'io e l'essere nell'io del mondo. È in tale direzione che tende il parallelo messo in atto da Merleau-Ponty tra il corpo e l'opera d'arte:

«Il corpo non può essere paragonato all'oggetto fisico, ma piuttosto all'opera d'arte. [...] Un romanzo, una poesia, un quadro, un brano musicale sono individui, cioè esseri in cui non si può distinguere l'espressione dall'espresso, il cui senso è accessibile solo per contatto diretto e che irradiano il loro significato senza abbandonare il proprio posto temporale e spaziale. In questo senso il nostro corpo è paragonabile all'opera d'arte. Esso è un nodo di significati viventi e non la legge di un dato numero di termini covarianti»¹⁰⁵.

Il corpo, come un'opera d'arte, è infatti un essere materiale collocato nella spazio e nel tempo in grado di comunicare e trasmettere una pluralità di significati che travalicano la dimensione puramente oggettuale. In questo senso, il corpo proprio va inteso in un senso più intimo: Merleau-Ponty affida al termine francese *chair* la descrizione della corporeità come in continua e diretta relazione con il mondo. Il

¹⁰⁴ M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Medusa, Milano 2004, p. 41

¹⁰⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, pp. 215-216

soggetto, in quanto incarnato, rappresenta la coesistenza di mente, corpo e mondo; il corpo viene dunque designato con la parola carne in quanto è grazie e attraverso la carne che si realizzano le relazioni con il mondo e con gli altri soggetti. La carne che noi siamo è imprescindibile e nulla può essere intenzionato e relazionato al di fuori di essa.

Il corpo è in grado di dare senso alla realtà che lo circonda a partire dal suo essere vissuto in quanto portatore del suo passato e, al tempo stesso, raccoglitore di tutti gli elementi specifici che lo rendono quello che è. Contemporaneamente si può affermare che il corpo è vivente e capace di realizzare la sua esistenza consapevolmente dando un senso al mondo in cui è immerso. La carne è ciò che siamo agli occhi del mondo; siamo con esso in uno stato di condivisione che ci permette di attribuire il nostro valore alle cose e di avere a che fare con gli altri. Ogni soggetto è definito dai suoi limiti corporei in relazione al rapporto con gli altri ma allo stesso tempo è in grado di intenzionare liberamente differenti orizzonti di senso. Esseri liberi significa conferire un senso al mondo a partire da esso che si dà come già costituito ma mai completamente. La carne rappresenta ciò a cui noi e il mondo stesso apparteniamo, l'intreccio dato che sta alla base di ogni significato; rappresenta una generalità di cui non ci si può appropriare ma che si può cogliere come un insieme alla cui base sta una relazione di libertà:

«Siamo mescolati al mondo e agli altri in una confusione inestricabile [...]. Eppure io sono libero, non malgrado o al di qua di queste motivazioni, ma per mezzo loro. Infatti, questa vita significativa, questa certa significazione della natura e della storia che io sono, non limita il mio accesso al mondo, ma viceversa è il mio mezzo per comunicare con esso»¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Ivi, pp. 579-580

4.2.4 Il sé e l'altro

Il tema che sta alla base dell'importante e vasto lavoro di Ricoeur è senza dubbio il soggetto. In particolare, nel testo *Sé come un altro* l'intera indagine è basata sulla polisemia del *chi*, inteso come soggetto agente. La questione del sé diventa fondamentale solo se pensata in relazione all'Altro; nella dialettica del sé e dell'Altro, il soggetto è in grado di riconoscersi e riconoscere l'Altro attraverso un percorso riflessivo. Il sé e l'altro non sono da intendersi come elementi distinti che possono essere intersecati ma Ricoeur pensa all'alterità come «costitutiva dell'ipseità stessa. *Sé come un altro* suggerisce fin dall'inizio che l'ipseità del se stesso implica l'alterità ad un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra». ¹⁰⁷ Il sé ricoeuriano è infatti diverso dall'io delle filosofie del *Cogito*; questo perché, mentre l'io o si pone o è deposto, il sé «è implicato come riflessivo in quelle operazioni la cui analisi precede il ritorno verso esso stesso» ¹⁰⁸.

Sulla dialettica tra il sé e l'altro se ne innesta un'altra di carattere più intimo, quella tra *idem* e *ipse*. Si tratta di due aspetti che costituiscono il soggetto stesso: la modalità *idem* rappresenta la permanenza del sé nel tempo, ovvero quel carattere specifico della persona che la rende riconoscibile nel corso di tutta la sua storia; tale permanenza del sé presuppone dei modi di identità che vanno ricercati nell'*ipse*, ovvero quella modalità che si identifica con il mutamento. Il soggetto rimane sempre quello che è ma ciò che gli permette di rimanere tale lungo il corso del tempo è la dinamicità, la quale si verifica grazie all'apertura nei confronti dell'alterità. La pluralità relativa all'agire umano è dunque un modo di essere rappresentato dall'intrecciarsi di *idem* e *ipse* in quella che Ricoeur chiama identità narrativa.

La dialettica interna delle due identità e quella esterna con l'Altro contribuiscono alla formazione del soggetto il quale nasce appunto nella

¹⁰⁷ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2016, p. 78

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 94

relazione con l'estraneità, mai prima di questo incontro. Il movimento dialettico continuo e tensore che porta all'identificazione di se stessi è costitutivo dell'essere umano, assimilabile a una dimensione ontologica del soggetto:

«L'essere umano, nella propria interiorità di soggetto finito, deve imparare ad “abitarsi come tensione” aperta alle infinite possibilità di diventare se stesso, senza cadere nella tentazione di un possesso illusorio definitivo e statico di sé»¹⁰⁹.

Per l'essere umano è impossibile identificarsi con una delle infinite possibilità di essere in quanto la sua azione è sempre in potenza verso altro. L'identità è dunque un continuo attrito tra atto e potenza, tra attività e passività. Nel contesto ontologico ricœuriano è possibile scorgere un sé che ritrova in se stesso e fuori se stesso un Altro costitutivo della sua identità. Ricoeur sostiene che il sé sia un ente che agisce e patisce allo stesso tempo ed è proprio nel patire che ritroviamo l'alterità. L'alterità è riconducibile a diversi volti che possono essere esperiti passivamente nell'agire umano poiché «il carattere polisemico dell'alterità [...] implica che l'Altro non si riduca [...] all'alterità di un Altro»¹¹⁰.

Inoltrandoci nello specifico del pensiero ricœuriano, sono tre le figure fondamentali che rappresentano l'alterità. Innanzitutto la passività riscontrata nell'esperienza del corpo proprio, ossia della *carne*¹¹¹, che funge da mediatrice tra sé e il mondo; il corpo si presenta come qualcosa di estraneo al sé ed è attraverso l'incontro fisico di altri che il sé è in grado di riconoscersi come corpo tra i corpi. Per dare vita ad una

¹⁰⁹ C. Castiglioni, *Tra estraneità e riconoscimento. Il sé e l'altro in Paul Ricoeur*, Mimesis, Milano 2012, p. 87

¹¹⁰ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 432

¹¹¹ Con il termine *carne* si intende qui il *Leib* husserlaino, il corpo vivente che noi siamo.

soggettività estranea è necessario formare l'idea di un proprio, cioè della *carne* nella sua distinzione dal corpo:

«La carne è il luogo di tutte le sintesi passive, su cui si edificano le sintesi attive, che sole possono essere chiamate operazioni (*Leistungen*): essa è la materia (*hyle*), in risonanza con tutto ciò che può essere detto *hyle* in ogni oggetto percepito, appreso. In breve, essa è l'origine di qualsiasi "alterazione del proprio". Da quelle risulta che l'ipseità implica un'alterità "propria", se così si può dire, di cui la carne è il supporto»¹¹².

Il secondo volto dell'alterità lo si riscontra nel rapporto visivo e comunicativo con l'estraneo, con l'Altro inteso come un'altra persona simile a me ma allo stesso tempo a me esterna. Infine si riscontra passività nel rapporto colloquiale tra sé e se stessi attraverso la coscienza; tramite l'ascolto della propria coscienza il sé è in grado di ritornare a se stesso «come un altro».

4.3 Il corpo di cui parlo

La tradizione fenomenologica ci ha condotto a considerare il corpo sotto una nuova luce: non più come schiavo della mente e quindi come oggetto del mondo, bensì come punto di vista sul mondo grazie alla sua esperienza indivisa dalla coscienza. L'identità di vita corporea e coscienziale è dunque segno specifico dell'esistenza personale la cui manifestazione si verifica originariamente attraverso la relazione. La persona è sempre situata ed esiste solo in quanto è indissolubilmente legata ad un corpo e ad una storia che vive nel mondo. Quanto si dà nel mondo è colto «nella prospettiva o nella direzione del mio sguardo o, più in generale, nella disposizione conoscitiva del mio asse

¹¹² P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 439-440

corporeo»¹¹³. La prospettiva è indispensabile per avere una percezione di tipo corporeo e dalla loro connessione ha origine ciò che chiamiamo propriamente con il nome di persona.

Il termine stesso «persona» raccoglie in sé una certa complessità che rimane comunque indivisa, al di là della singolarità dei significati. Secondo Melchiorre «la persona dell'uomo è detta ugualmente in ciascuna delle sue parti ed è detta, dunque, anche del corpo o d'una parte del corpo ove più palese si fa la presenza dell'uomo»¹¹⁴. A tal proposito, risulta interessante e chiarificatrice l'analisi che egli propone dell'utilizzo del termine persona in varie declinazioni linguistiche. Πρόσωπον in greco significa volto ma è utilizzato solo in relazione all'uomo, per indicarne la presenza o, talvolta, l'aspetto della sua specifica esistenza. Il senso del latino *persona* si rifà all'idea di maschera mantenendo però la sua origine corporea: la maschera era sì posata sul volto dell'uomo ma al tempo stesso indicava un'iniziativa da parte dello spirito. Anche nei testi classici inglesi e germanici si ritrova rispettivamente il termine *person* e *persône* riferito a sembianze o caratteristiche sia spirituali che corporee. Allo stesso modo, nei testi danteschi della nostra tradizione è facile notare la compresenza di spirito e corpo nell'utilizzo della parola persona.

Da questo breve *excursus* si evince che il corpo è inserito in un sistema simbolico che ci permette quotidianamente di parlarne e di riferirci ad esso con molteplici sfaccettature. È infatti opportuno affermare che la lingua rappresenta l'ordine simbolico di ogni cultura grazie al quale possiamo esprimerci verbalmente o nel pensiero. Anche il pensiero è un modo di dar voce ad una comunicazione che si realizza grazie all'identità indissolubile tra la parola e la cosa. Attraverso il linguaggio esplicitiamo l'essenza delle cose e ciò è provato dal fatto che i bambini, durante il percorso di crescita ed apprendimento, vengono a

¹¹³ V. Melchiorre, *Corpo e Persona*, Marietti, Genova 1987, p. 65

¹¹⁴ *Ivi*, p. 59

conoscenza delle cose nel momento in cui le nominano o le sentono nominare. Secondo Galimberti, questa proprietà unica del linguaggio rispetto ad altri sistemi simbolici è data dal fatto che la lingua «è ciò che, abitando le cose, le esprime»¹¹⁵. Anche Heidegger parla del linguaggio come ciò che «chiama mondo e cose alla loro essenza. Questa chiamata è l'evento della differenza che porta il mondo al suo esser mondo e, e le cose al loro esser cose»¹¹⁶.

L'uomo dunque parla in quanto è proiettato nel mondo ed aperto ai suoi significati; attraverso le parole esprime dei sensi ed è in questo orizzonte che anche il corpo assume un valore simbolico che non può rimanere relegato al solo significato biologico della vita corporea o a quello spirituale dell'anima. È curioso l'*input* dato da Galimberti circa la tradizione giudaica, la quale aveva posto al principio di tutto il Verbo, la parola incarnata. Al contrario il linguaggio occidentale ha sacrificato il corpo a favore della sola anima perdendo di vista la voce del corpo che dicendosi fa emergere i significati del mondo dando origine alla nostra storia¹¹⁷. Il dualismo di anima e corpo ha dunque invaso anche la tradizione linguistica occidentale rispecchiandosi nell'opposizione tra idea e voce, tra pensiero e dialogo. Utilizzando l'espressione di Galimberti, per recuperare la «parola del corpo» è necessario azzerare le differenze tra le due parti, considerando che nel dialogo con se stessi chi ascolta è il soggetto stesso mentre nel dialogo con gli altri chi ascolta non si identifica con il soggetto ma è a lui esterno. Esternare i propri pensieri attraverso la voce non significa uscire di sé ma è l'interiorità della voce stessa che viene a coincidere con la propria coscienza. Ancora una volta, l'elemento corporeo risulta legato a quello spirituale in un intreccio imprescindibile:

¹¹⁵ U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 175

¹¹⁶ M. Heidegger, "Il linguaggio" in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 41

¹¹⁷ U. Galimberti, *Il corpo*, cit., pp. 176-178

«Nessuna coscienza è possibile senza la voce. La voce è l'essere accanto a sé nella forma dell'universalità come co-scienza. La voce è la coscienza»¹¹⁸.

Grazie a queste parole di Derrida si riscopre l'importanza del corporeo per dare voce al proprio io interiore il quale vive esprimendosi. Parola e persona vanno di pari passo verso la direzione della vita la quale può essere espressa e, soprattutto, condivisa. Recuperando il potere della voce è possibile mettersi in comunicazione con gli altri oltrepassando i limiti del proprio corpo. La voce permette infatti di mantenere una distanza nella comunicazione e, contemporaneamente, di far emergere la volontà di instaurare un legame:

«La capacità di proiettarsi per mezzo della voce oltre i limiti del proprio corpo è la condizione indispensabile per scoprire l'altro, per passare dal vissuto del proprio corpo allo spazio aperto dov'è il vissuto dell'altro»¹¹⁹.

La condivisione della parola e del corporeo che abita in noi è indispensabile per costruire la propria storia. Il corpo, rappresentando simbolicamente il nostro inizio e la nostra fine, acquisisce un valore inestimabile che non può essere ignorato. Noi siamo in grado di generare attraverso il corpo così pensato e valutato, pertanto nel momento in cui veniamo al mondo siamo portatori della nostra storia la cui origine non può essere ignorata. A mio avviso, il valore del corpo e ciò di cui si fa carico, deve assumere un ruolo fondamentale soprattutto nelle scelte etiche che si compiono nel momento della generazione. Non è possibile prescindere dall'importanza del corpo così intesa

¹¹⁸ J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1968, p. 116

¹¹⁹ U. Galimberti, *Il corpo*, cit., p. 190

perché la vita nascente non è solo un corpo ma una persona che comprende tutti i significati fin qui esplicitati.

4.4 L'individuo e la collettività

Accompagnandoci lungo tutto il corso della vita, il corpo fa parte di ciò che siamo e contribuisce a narrare la nostra storia. Il corpo di cui parliamo assume dunque un valore simbolico che rappresenta l'inizio e la fine che noi siamo. Per questo motivo risulta difficile non iscrivere la sua importanza all'interno di una storia più grande, comprendente la vita delle persone che ci circondano. Il corpo infatti è sempre situato all'interno di orizzonti esistenziali che non sono a sé stanti ma che, al contrario, presuppongono la presenza dell'altro. Vivere in un mondo abitato da altri ci permette una conoscenza più approfondita di noi stessi e, in un certo modo, ci invita a tener conto dell'esistenza altrui anche nel momento in cui compiamo delle scelte etiche. A mio avviso, la condivisione fa parte della natura umana ed è perciò impossibile pensare al proprio corpo come un semplice oggetto di interscambio in grado di generare altri oggetti.

Proprio perché il corpo assume un significato indentitario così marcato, è necessario tenerne conto quando ad esempio si decide di ricorrere ad un donatore di gameti per mettere al mondo un figlio. La questione non riguarda solo l'aspetto biologico ma, soprattutto, l'impatto che questa scelta avrà nei confronti di quel corpo che nascerà e che vivrà all'interno di una società. Allo stesso modo, decidere di rimanere anonimi, donando o partorendo un figlio senza riconoscerlo, potrebbe avere delle implicazioni nei confronti della nuova vita che si troverà a cercare incessantemente le radici della sua storia, proprio perché il suo corpo non sarà solo un corpo. Da una parte l'anonimato sembra tutelare la vita nascente da possibili traumi, dall'altra le nega la soddisfazione dell'esigenza innata di tracciare la sua storia a partire da un inizio certo. L'identificazione del corpo con le nostre radici è qualcosa di naturale ed

indispensabile in quanto ognuno di noi nasce e cresce all'interno di un dato contesto che ne delinea i confini. Prendere in considerazione solo se stessi, pensando al proprio fine e alla sua riuscita, equivale dunque a negare la propria appartenenza ad un mondo abitato da altre coscienze.

Attuando una separazione tra soggettività e collettività si ricade in un vano individualismo il quale non può che avere ricadute negative sulla vita sociale. A tal proposito, gli autori del comunitarismo si sono espressi a favore di un collegamento intrinseco esistente tra l'individuo e la comunità. Secondo i comunitaristi infatti, operare una divisione tra sfera privata e sfera pubblica porterebbe l'individuo a sbarazzarsi delle intime caratteristiche che lo rendono ciò che lo differenzia da altri; il soggetto entrerebbe così a far parte della collettività spogliato di ogni sua peculiarità. Tuttavia, queste singolarità che permettono all'individuo di esprimersi in quanto se stesso sono di derivazione sociale, nel senso che nascono e vengono sviluppate naturalmente all'interno di un contesto comunitario. Individuo e comunità risultano collegati in quanto il fatto che l'uomo si realizzi come tale è reso possibile dall'eventualità di dar vita ad una comunità umana.

Focalizzandosi sul loro presente, i comunitaristi hanno osservato la perdita di ogni legame sociale e il dilagare di assurdi egoismi; a loro avviso, questi fenomeni risultano essere la conseguenza di una filosofia politica e morale segnata dall'estrema valorizzazione dell'io e dei suoi interessi, a scapito di qualsivoglia considerazione nei confronti dell'altro. Tradizionalmente infatti i comunitaristi si oppongono al pensiero liberale a causa dell'opposizione di vedute. In particolare, i liberali concepiscono la società come un insieme di individui indipendenti con l'intento di costruire valori universali; adottando un atteggiamento individualista e più razionale è possibile favorire modalità di aggregazione volontarie e di tipo contrattuale, abbandonando definitivamente la comunità, ritenuta ormai obsoleta della società moderna. Un'antropologia di questo tipo

fonda le scelte personali sulla massimizzazione dei propri vantaggi senza subire alcuna influenza da parte dell'esperienza e delle circostanze connesse al contesto culturale e sociale in cui si è immersi. Ne consegue che anche i diritti e i valori dell'individuo vengono astratti dalla propria natura autonoma e, in quanto tali, sono inalienabili e indipendenti da ogni politica; l'appartenenza ad una comunità non volontaria minerebbe infatti l'insindacabile e superiore autonomia del singolo. Infine, dichiarandosi fautori della libertà individuale, i pensatori liberali sono favorevoli alla predominanza del giusto sul bene e dell'io sui suoi fini. Essendo la società una semplice somma di individui, è giusto che ognuno sia libero di perseguire un piano di vita personale senza avvertire il bisogno di alcuna convergenza di valori ed interessi. Inoltre, la priorità dell'io rispetto ai fini garantisce la possibilità di determinare liberamente le proprie scelte e di mantenersi distaccati da ogni concezione della vita buona. Lo stato e la politica devono dunque rimanere neutrali e mirare a garantire il perseguire libero dei propri scopi in relazione alla personale concezione di bene.

Al contrario, i pensatori comunitaristi promuovono la realizzazione delle persone e, contemporaneamente, la condivisione di valori grazie ai quali riconoscersi come appartenenti a un'identità collettiva fondata sul bene comune. In quest'ottica, il bene personale viene ad identificarsi con il bene della comunità, alla quale si appartiene per mezzo di una forma di vita caratterizzata da un sentire condiviso. La dimensione dell'io viene traslata su quella de noi, la quale rappresenta un bene comune irriducibile a qualsiasi somma strumentale. Alle associazioni sistemiche, viene dunque opposta una valorizzazione della comunità come fattore simbolico coinvolgente ed importante per l'affermazione di un'identità collettiva. Le comunità sono infatti un elemento insostituibile dell'esistenza umana dal momento che ogni essere umano è sempre incarnato nella storia, nella società ed è costituito da valori comuni che trascendono ogni volontarismo individuale. Un'idea dell'io preesistente

alla società risulta quantomai fuori luogo: l'uomo si plasma all'interno di una comunità già data che concorre a formare il suo modo di stare al mondo. L'io non può dunque essere astratto dal contenuto storico-sociale in cui è profondamente situato, il quale non è un mezzo per vedere compiuti i propri scopi ma sta alla base dei valori e delle scelte compiute quotidianamente. Se si considera l'uomo come un animale sociale e politico, va da sé che l'uguaglianza tra gli uomini derivi dalla possibilità di esprimersi all'interno di un contesto sociale. Per questo motivo si rende necessario che la politica sia basata su obiettivi comuni che rendano giustizia all'uomo innanzitutto come cittadino.

4.4.1 Recuperare la virtù

MacIntyre ascrive la causa della crisi etica che caratterizza la società moderna all'illuminismo e al conseguente individualismo, colpevoli di aver tralasciato un aspetto fondamentale della vita umana: l'esistenza di ogni uomo è narrabile solo se inserita in un contesto storico. Ognuno di noi infatti è nato con un passato dal quale è impossibile separarsi e che rende reale il coincidere di identità storica e sociale:

«Che lo riconosciamo o no, noi siamo il prodotto del passato, e non possiamo estirpare da noi stessi [...] quelle parti di noi che sono costituite dalla nostra relazione con ciascuna fase formativa della nostra storia. [...] Stiamo raccontando una storia che è peculiarmente la *nostra storia* quando rievochiamo il suo passato nella formazione della nostra cultura morale»¹²⁰.

Il progetto illuminista ha permesso invece il dilagare dell'io emotivista il cui credo è basato su delle preferenze, espressione di sentimenti nell'ambito dei giudizi morali e di valore. Da qui è nata l'esigenza di

¹²⁰ A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 158

fondare una serie di regole morali sulla base di criteri esclusivamente appartenenti allo stesso attore morale. Il progetto di costruire un'etica dei principi totalmente indipendente dalla tradizione aristotelica delle virtù ha portato ad una consistente perdita dei valori. La ragione diviene infatti impegnata a ricercare mezzi per il raggiungimento efficace dei propri scopi e i valori vengono considerati alla stregua di semplici oggetti da orientare arbitrariamente secondo le proprie scelte. Per uscire da queste problematiche, MacIntyre si appella alla società eroica e ai poemi omerici nei quali «è per il suo esercizio della virtù che un eroe veniva onorato»¹²¹. La parola virtù designava l'eccellenza di qualsiasi genere ed era impossibile interpretarne il significato a prescindere dal contesto della struttura sociale. Il filosofo scozzese, pur riconoscendo che sta trattando di un contesto sociale ormai superato, suggerisce di trarre insegnamento dalla visione morale eroica in duplice modo:

«Primo, che ogni morale è sempre legata in qualche misura a una dimensione socialmente locale e particolare, e che le aspirazioni della morale della modernità a un'universalità affrancata da qualsiasi particolarità è un'illusione; secondo, che non c'è nessun modo di possedere le virtù se non come parte di una tradizione in cui esse e la nostra comprensione di esse ci vengono tramandate da una serie di predecessori»¹²².

Grazie ad Aristotele e alla sua interpretazione delle virtù è stato possibile costruire una tradizione morale che era stata prefigurata dai suoi predecessori poetici. Tradizionalmente il fine a cui tende ogni uomo è il bene, identificabile nella felicità (intesa come beatitudine e prosperità) la quale è raggiungibile in parte grazie all'esercizio delle

¹²¹ *Ivi*, p. 161

¹²² *Ivi*, pp. 154-155

virtù. Tuttavia va specificato che tale pratica non è un mezzo per raggiungere lo scopo di una vita felice ma «ciò che costituisce il bene per l'uomo è un'intera vita umana vissuta nel modo migliore»¹²³. L'esercizio delle virtù non corrisponde ad una ripetizione meccanica di regole ma presuppone la capacità di giudicare cosa sia giusto per l'uomo in quanto uomo e non solo per l'individuo particolare in un momento particolare.

Secondo MacIntyre si rende necessario ripensare il concetto di soggettività inserendolo all'interno di un contesto narrativo storico che si estende dalla nascita sino alla morte. Lungo il corso dell'esistenza, ognuno di noi agendo racconta la storia della sua vita la quale, per essere comprensibile, necessita di essere sempre situata. Nella modernità è infatti comune pensare la vita come non unitaria ma suddivisa in sfere autonome che permettono di separare l'io dai suoi ruoli e dalla messa in pratica delle virtù. La vita individuale va intesa invece come un raccontare storie, una sorta di ricerca teleologica la quale, se si muove in direzione del proprio compimento, non può che essere iscritta all'interno di un orizzonte sociale:

«Facciamo il nostro ingresso nella società umana rivestendo i panni di uno o più personaggi che ci sono stati assegnati [...] e dobbiamo imparare che cosa sono per riuscire a capire come gli altri reagiscono nei nostri confronti e come vanno costruite le nostre reazioni nei loro confronti»¹²⁴.

Se i nostri criteri di giudizio morale e le nostre virtù sono tali solo se messe in relazione a certe tradizioni e culture, è possibile avere una buona società solo se gli individui sono in grado di riconoscersi come parte di una storia comune.

¹²³ *Ivi*, p. 180

¹²⁴ *Ivi*, p. 258

4.4.2 Ricostruire l'identità

La società moderna è investita dall'inconciliabilità apparente di beni sociali e beni individuali. Secondo Taylor questa situazione è la conseguenza della concezione liberale del sé, la quale risulta astratta e forzata dal momento che l'individuo non può essere preesistente rispetto alla società. Il sé non è mai astratto dal contesto comunitario ma, al contrario vi è sempre e originariamente situato. Tuttavia l'illuminismo ha permesso di identificare la natura umana con l'attività razionale rendendola oltremodo impersonale.

Con l'intento di ricostruire l'identità moderna, Taylor ridisegna dunque i confini della natura umana descrivendola come un qualcosa che esige di essere compreso e plasmato nel corso dell'intera esistenza. «La vita umana [...] rende manifesto un materiale che la manifestazione contribuisce a plasmare»¹²⁵, pertanto è il singolo individuo che, interpretando la sua propria natura, la esprime in un progetto di vita. Potremmo dunque desumere che la formazione identitaria del singolo è continuamente *in itinere* e, di pari passo, lo è anche la comunità in cui è inserito. La storia di ogni persona richiama il suo passato ma si modifica lungo il corso del tempo a partire dal modello della comunità di appartenenza. Sotto questa luce, l'identità personale acquisisce un carattere temporale al tempo stesso narrativo che mal si sposa con l'immagine individualista dell'uomo:

«Un essere solo non può essere un io. Se sono un io è soltanto in rapporto con certi interlocutori: in un senso, in rapporto con quei partner di conversazione che condizionano il raggiungimento [...] della mia autodefinizione; in un altro senso, in rapporto con coloro la cui presenza è ora cruciale perché io continui a padroneggiare i linguaggi dell'autocomprensione [...]. La definizione completa dell'identità di una

¹²⁵ C. Taylor, *Radici dell'io. La costituzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 458-59

persona, quindi, di solito comprende [...] anche un riferimento a una comunità»¹²⁶.

Bisogna ripensare la questione dell'identità entro confini antropologici per non cadere nello stesso errore di chi tende a «pensare che noi abbiamo un io nello stesso senso in cui abbiamo un cuore o un fegato»¹²⁷. Secondo il filosofo canadese, la virtù dell'autonomia promossa dal pensiero liberale può essere praticata solo se si ammettono le condizioni sociali che stanno alla base dell'identità di ogni individuo. La comunità e il contesto storico-culturale non sono infatti in conflitto con l'espressione dell'autonomia del singolo; al contrario, beni individuali e beni collettivi possono convivere all'interno della stessa società.

4.4.3 Ricercare il bene comune

Per far fronte alla crisi etica che caratterizza i giorni nostri, il filosofo statunitense Sandel propone di riportare in auge l'originario ruolo della politica, ossia quello di impegnarsi in discussioni di carattere etico che vertano sull'idea di bene comune e sulla possibilità di vivere una vita virtuosa. Sostenere la ricerca del bene comune all'interno del discorso pubblico significa operare un'inversione di rotta rispetto al dilagare odierno del relativismo morale, segnato dalla logica del libero mercato e dal tentativo di abolire qualsiasi differenza razziale, culturale e religiosa.

Ripercorrendo le varie teorie morali, dall'utilitarismo al liberalismo, è comune l'intento di voler uniformare qualunque metro di valutazione sopprimendo così le differenze tra i beni umani. Né massimizzare il benessere materiale né favorire lo sviluppo di ideali di giustizia individuali possono essere considerate pratiche ammissibili in vista del perseguimento di un bene comune. Nonostante l'eterogeneità delle

¹²⁶ *Ivi*, p. 54

¹²⁷ *Ivi*, p. 144

comunità, esiste una via per mantenere un obiettivo comune grazie a una politica che sia in grado di favorire uno scambio di opinioni contrastanti. Certamente la strada da percorrere è in salita e risulterebbe più facile avvallare ogni scontro con l'obiettivo di garantire la libertà per tutti. Tuttavia:

«Non è possibile arrivare a costruire una società giusta mirando a ottenere il massimo dell'utilità o assicurando la libertà di scelta; per avere una società giusta dobbiamo ragionare insieme sul significato della vita buona, e creare una cultura pubblica capace di accogliere i dissensi destinati inevitabilmente a manifestarsi»¹²⁸.

Ci sono infatti delle questioni etiche rispetto alle quali la politica non può dirsi estranea. Il caso dell'aborto è l'emblema di questo fatto: anche coloro i quali si dichiarano favorevoli a tale pratica, intendendo garantire la libertà di scelta e la neutralità politica, in realtà hanno negato lo statuto etico del feto che, se equivalente a quello di un bambino, diventerebbe vittima di infanticidio.

Attualmente le questioni aperte sono innumerevoli ma, una su tutte, investe in maniera considerevole la nostra sfera: la logica del mercato. Sandel imputa allo spirito commerciale il demerito di aver privato la vita pubblica di quei valori condivisi che stanno alla base di una vita buona. La vita sociale e i rapporti umani sono ormai pervasi dal potere del denaro che, apparentemente, è un mezzo per comprare qualsiasi cosa, compreso il nostro pensiero. La comunità collettiva fatta di azioni qualitative sta lasciando il posto ad una collettività commercializzata dove le coscienze vengono guidate esclusivamente dal consumo. Qualsiasi problema è riducibile ad una questione di costi e, talvolta, persino la vita non ha più un valore in quanto vita ma viene sottoposta ad un determinato prezzo. A tal proposito Sandel riporta il caso di

¹²⁸ M. Sandel, *Giustizia. Il nostro bene comune*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 293

coppie ricche che, impossibilitate a portare avanti una gravidanza, affittano l'utero di una donna estranea dando un'opportunità di reddito a chi vive in condizioni economiche precarie. Viene allora da chiedersi, rispetto alla gestante e al valore del corpo stesso, quali siano le conseguenze di politiche di questo tipo:

«Sono evidenti i vantaggi economici che le sono venuti dalla scelta di assumere l'incarico di una gravidanza in affitto, ma non è così sicuro che possiamo chiamarla una scelta libera. Per di più, la creazione di una industria su scala mondiale della gestazione dietro compenso [...] accentua l'impressione che la gestazione surrogata svilisca le donne, strumentalizzando il loro corpo e le loro facoltà riproduttive»¹²⁹.

A mio avviso, questa ultima considerazione può essere applicata anche nel campo della commercializzazione di gameti da parte di donatori che, bisognosi di denaro e assoggettati al sistema del mercato, sono disposti a vendere una parte di sé ignorando le conseguenze etiche e morali di tale scelta. In Italia la vendita di gameti non è legale ma se il trend di mercato riuscirà ad invadere totalmente, più di quanto non lo sia già, anche il nostro Paese, non sarà certo difficile riscontrare questa evenienza nell'immediato avvenire.

«Perché preoccuparsi del fatto che stiamo andando verso una società in cui tutto è in vendita»¹³⁰? La risposta di Sandel si dirama su due fronti: corruzione e disuguaglianza. Va da sé che coloro i quali possiedono più risorse economiche abbiano un maggiore riscontro all'interno di una società così strutturata. Spingendoci oltre, l'effetto distruttivo che si ottiene dalla commercializzazione coincide con lo svuotamento di senso rispetto ai nostri comportamenti e con la

¹²⁹ *Ivi*, p. 119

¹³⁰ M. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare. I limiti morali del mercato*, Feltrinelli, Milano 2015, p. 16

modificazione delle nostre azioni. Ecco perché la sfida morale e politica odierna «consiste nel ripensare il ruolo e la portata dei mercati all'interno delle nostre attività sociali, delle ragioni umane e della quotidianità»¹³¹. Sviluppare il senso di appartenenza ad una collettività, porre dei limiti morali al mercato, impegnarsi moralmente come cittadini sono tutte azioni che si dirigono verso il bene comune. Promuovere una politica che sia impegnata sul fronte etico e che valorizzi la condivisione da parte della cittadinanza può allora diventare il fondamento per costruire una società giusta e democratica.

¹³¹ *Ivi*, p.22

CONCLUSIONI

Il presente lavoro ha cercato di mettere in luce i principali aspetti etici legati alla tutela del parto anonimo e alla pratica della fecondazione eterologa. Il punto di congiunzione su cui si è fatto leva risiede nell'anonimato e nelle conseguenze derivanti dall'abbracciare tale scelta. Dopo un'attenta analisi della giurisprudenza in materia e un'approfondita lettura di preziose testimonianze, attraverso la storia della filosofia, è stato possibile delineare il verosimile percorso che ha portato alla svalutazione di alcuni significati fondamentali riconducibili alla suddetta indagine. È risultato dunque necessario riscoprire concetti indispensabili come quelli di corpo, sessualità e comunità i quali, intrecciati dallo stesso filo, hanno dato risultati di valore.

L'attore principale di tale riscoperta è stato senza dubbio il corpo, il quale, accompagnandoci lungo il cammino della nostra vita, si rende testimone del nostro inizio e della nostra fine. Il valore simbolico assunto dal corpo che siamo ricopre un ruolo insostituibile nella narrazione della nostra storia, per questo merita una nobile considerazione da parte di coloro i quali decidono di rimanere anonimi nell'atto di generare una vita umana. Il corpo è sempre situato all'interno di orizzonti esistenziali che non sono a sé stanti ma che, al contrario, presuppongono la presenza dell'altro. In questo caso, l'altro è rappresentato dal quel nascituro che verrà al mondo senza sapere chi lo ha generato biologicamente.

Se dunque il valore della corporeità non è confinato alla sfera del possesso ma richiama quella dell'essere, viene allora spontaneo chiedersi se anche il generare, alla pari di tutte le funzioni biologiche, non possa essere non compreso in questo orizzonte di senso. Come dimostrato lungo il corso di tale ricerca, il corpo è investito di un valore simbolico trascendente la biologia il quale, a mio avviso, non può non

essere considerato nel momento in cui si dona la vita ad un essere umano. Percependo il nostro corpo come esclusivamente nostro e come parte attiva della nostra storia, risulta difficile credere che un uomo o una donna siano disposti a considerarsi come materia biologica commutabile. Tradizionalmente il dono è qualcosa di gratuito che non presuppone ricompensa alcuna ma, nei casi fatti oggetto della presente trattazione, tale prospettiva viene in un certo senso smentita. Partorire nel più assoluto e irreversibile anonimato ha la pretesa che il figlio non chieda mai da chi è stato generato; il prezzo da pagare per essere stati tutelati sotto il punto di vista medico venendo alla luce in un ospedale coincide con l'impossibilità di rispondere alla prima domanda che ci si pone sulla vita. Allo stesso modo, chi ricorre alla fecondazione eterologa per coronare il sogno di famiglia, dimentica che il figlio è sottoposto ad un volontario atto di abbandono già dal concepimento. In cambio di gameti gratuiti di un donatore terzo, si è inoltre disposti ad accettare tacitamente l'anonimato di coloro che saranno pur sempre i genitori biologici dei propri figli. Quando un uomo e una donna concepiscono un figlio seguendo l'ordine della natura, l'attesa appare come un mistero che porterà a ricevere un dono perfetto, amato nella sua unicità ancora prima che venga al mondo; non si hanno pretese né timori su quali siano le qualità e le caratteristiche del nascituro che non risulterà mai inadeguato agli occhi di chi lo aspetta. Avere un figlio in maniera programmata comporta invece delle conseguenze che sconfinano oltre la gratuità del dono e oltre il desiderio insaziabile di avere un bambino.

La reificazione del corpo può certamente essere una possibilità di relazione tra esseri umani ma è giusto interrogarsi sulle conseguenze etiche che potrebbero ricadere su chi ha subito passivamente questa modalità di agire. Proprio perché il corpo assume un significato indentitario così marcato, è facile rendersi artefici di un vuoto imprescindibile dal vissuto di ogni essere umano che non sia stato

riconosciuto biologicamente alla nascita. La questione non riguarda solo l'aspetto biologico ma, soprattutto, l'impatto che la scelta di mantenere l'anonimato avrà nei confronti di quel corpo che nascerà e che vivrà all'interno di una società. Il nuovo nato si troverà infatti a ricercare incessantemente le sue radici originarie, proprio perché il suo corpo non sarà solo un corpo. È dunque possibile affermare che da una parte l'anonimato sembra tutelare la vita nascente da possibili traumi, dall'altra le nega la soddisfazione dell'esigenza innata di tracciare la propria storia a partire da un punto fermo.

Idealmente la libertà di scelta dei genitori non dovrebbe mai trovarsi in conflitto con la libertà etica dei propri figli in relazione al loro futuro. I figli generati attraverso una via preferenziale o non riconosciuti dalla madre al momento del parto chiederanno però ragione di decisioni irreversibili che hanno tracciato il loro inizio biologico. Il non avere diritto di replica rispetto ad una scelta aprioristica, condanna il figlio a vedersi negato qualsiasi tipo di risposta. Assunto come dato di fatto che le disposizioni genetiche entrano in interazione con l'ambiente, è necessario non mettere in secondo piano la loro importanza per lo sviluppo individuale della personalità. Convivere con la consapevolezza che la propria natura sia stata architettata a regola d'arte o non essere riconosciuto come discendente dei propri geni, potrebbe spingere il soggetto nascente a percepire il proprio corpo come un puro oggetto strumentalizzato.

Nessuna società meglio di quella odierna rappresenta la cura quasi maniacale nei confronti del corpo. Ogni disciplina, dalla medicina allo sport, esalta il valore e il potere del corpo spronandoci ad avere un estremo rispetto della nostra casa più intima. Tuttavia, questa cura e questo rispetto sembrano fermarsi ad uno strato superficiale che riguarda solo l'aspetto materiale della corporeità. La prova provata risiede nella inarrestabile diffusione di stereotipi adattabili ad ogni generazione. L'omologazione del corpo ha condotto la contemporaneità

sulla strada della strumentalizzazione; il corpo si fa strumento per comunicare messaggi tutti uguali e indipendenti dall'unicità del soggetto che li trasmette. A causa di questa dilagante spersonalizzazione, gli agenti della società sono come incapaci di esprimere i pensieri che si identificano con il senso della loro irripetibile esistenza. Lo stesso ricorso ad ogni mezzo pur di raggiungere il proprio obiettivo spesso coincide con l'impossibilità di descrivere ed esprimere il desiderio personale di procreazione. Il linguaggio globalizzato della medicina invade interamente il linguaggio di donne e uomini sottoposti a tecniche riproduttive che non riescono più ad ascoltare i segnali del proprio corpo, sopraffatti dai cicli terapeutici. Concepire il corpo come qualcosa di ordinario, di uguale per tutti e disponibile lo ha reso banale e privo di quell'elemento sacro che ne determina una certa aura misteriosa, indispensabile soprattutto per dare origine a una nuova vita. Oggi anche la maternità rientra in un campo neutrale, dove le differenze non sono più segno di esclusività e dove si pensa che ogni tipo di barriera possa essere abbattuta. Padroneggiamo il nostro corpo credendo che non esista nulla di impossibile, nemmeno la maternità e la paternità, realizzate a prescindere da ogni tipo di relazione e impedimento.

La grande eredità lasciataci da Frankl¹³² ci ha insegnato ad essere responsabili della nostra esistenza in quanto siamo chiamati quotidianamente a dare risposta alle domande di senso che la vita ci pone. Credo che tale insegnamento possa valere sia per chi compie scelte etiche difficili, sia per chi le subisce. L'uomo infatti, nonostante le avversità che il destino pone sul suo cammino, è in grado di dare un senso a tutte le circostanze della vita. Anche rispetto al dilagare degli stereotipi dovremmo fare nostro l'aspetto del pensiero frankliano che elogia la peculiarità e l'originalità del senso della vita di ciascuno di noi. Ogni essere umano è libero non perché svincolato da condizionamenti biologici e sociali ma lo è in quanto può scegliere di assumere

¹³² V. E. Frankl, *Uno psicologo nei lager*, Ares, Milano 2011

determinati atteggiamenti nei confronti di tali influenzamenti; ogni tipo di limitazione non potrà mai privare la vita di ogni uomo del suo singolare significato. «Non importa affatto che cosa possiamo attenderci noi dalla vita, ma importa, in definitiva, solo ciò che la vita attende “da noi”»¹³³ : attraverso la risposta che diamo rispetto al senso della nostra esistenza siamo in grado di rendere il presente il momento delle nostre scelte. Ecco perché non bisogna essere schiavi del passato, qualunque esso sia, ma occorre comprenderlo nella propria storia attraverso uno sguardo prospettico. Il passato rappresenta un bagaglio interiore di cui fare tesoro per aprirsi alle molteplici opportunità che l'avvenire custodisce per noi.

Frankl ha creduto nella capacità umana di difendere la propria dignità e il proprio valore anche nelle situazioni di sofferenza. Credere nelle risorse dell'uomo significa allora essere convinti che tutti abbiamo un significato da portare a termine nel corso della vita. Questa possibilità rappresenta un segno di speranza anche per chi è afflitto da un vuoto esistenziale (che può essere determinato dalla mancata conoscenza delle proprie origini) e si perde nella ricerca di se stesso. La chiave che ci permette di accedere ad un possibile significato della vita è l'amore, il quale può essere in questo caso riversato verso se stessi e il proprio corpo o verso il corpo e la vita altrui. L'amore è il fulcro intorno al quale ruotano infinite possibilità che permettono all'io di nobilitarsi ed è nell'amore che «la persona amata viene concepita essenzialmente quale essere irripetibile nel suo esserci e unico nel suo modo di essere, nelle sue qualità, viene colto come un “tu” e in quanto tale accolto in un altro io»¹³⁴. La dinamica io-tu innesca un meccanismo di scambio unico nel suo genere in quanto favorisce la nascita e lo sviluppo di valori tipicamente umani che ci permettono di accettare le avversità di un

¹³³ *Ivi*, p.130

¹³⁴ V. E. Frankl, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Morcelliana, Brescia 1977, p. 164

destino disegnato, vivendo come se tutto dipendesse dalle nostre azioni.

Volendo ora dare un risvolto applicativo a quanto fin qui sostenuto, è bene ripercorrere velocemente alcuni aspetti della nostra legislazione in materia di parto anonimo e fecondazione eterologa. Entrando nel merito di quest'ultima, vorrei sottolineare il punto secondo il quale è importante che venga rispettata la somiglianza tra genitori e figli e, nel limite del possibile, deve essere garantita una certa compatibilità tra le caratteristiche somatiche e il gruppo sanguigno del donatore e quello della coppia ricevente. Inoltre, il figlio ha il diritto di venire a conoscenza della modalità con cui è stato concepito e, una volta compiuti venticinque anni avrebbe il diritto di accesso ai dati del donatore, a patto che quest'ultimo accetti di rivelare la propria identità. A parer mio, garantire una certa somiglianza al fine di creare meno traumi familiari possibili e assicurare il diritto di conoscere le modalità con cui si è stati concepiti, risultano predisposizioni contrastanti con l'eventualità che il donatore possa confermare la sua volontà di rimanere anonimo. Se questa evenienza si avverasse, si verificherebbe la stessa frustrante situazione in cui si ritrovano intere generazioni di figli nati da parto anonimo. La legislazione sembra dunque propendere per la tutela ad ogni costo dell'anonimato a sfavore del diritto dei figli di conoscere le proprie origini.

Questa rigidità rischia di chiudere le porte in faccia a chi per una vita intera ha cercato e continua a cercare di mettersi in contatto con le proprie radici. Sono infatti rarissimi i casi in cui qualcuno riesce a superare la ferita procurata dall'ignoto. Il desiderio di ricerca delle proprie origini non viene meno con l'avanzare dell'età, anzi talvolta avviene che questo bisogno di conoscenza si intensifichi, come è avvenuto nel caso della signora Godelli la quale ha voluto fortemente scoprire l'identità della sua mamma biologica nonostante fosse già in età matura. Senza un giusto bilanciamento dei diritti di tutte le parti si

rischia dunque di scadere in uno sterile e generalizzato diniego di ogni informazione di carattere identificativo.

Per quanto riguarda la legge sul parto anonimo, al fine di scongiurare i suddetti rischi, si è resa necessaria una riforma di legge recentemente sfociata in una proposta che offre la possibilità al figlio di conoscere la propria madre, senza violarne in ultimo l'anonimato. Si innescherebbe infatti un sistema per cui, attraverso il tribunale e le dovute procedure, la madre venga interpellata circa la volontà di mantenere o meno la sua segretezza. Ma ancora una volta è alla mamma che spetta l'ultima parola. Se infatti la madre negasse la volontà di rivelare la sua identità, il figlio si ritroverebbe nuovamente senza alcun diritto.

È bene ricordare che la Convenzione Europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali tutela un diritto all'identità e allo sviluppo personale, pertanto la nascita può essere considerata parte della vita privata del bambino e dell'adulto. Inoltre, la nozione di vita privata, allargatasi nel corso del tempo, è comprensiva di diversi interessi della sfera personale come lo sviluppo della personalità, l'autodeterminazione, all'immagine, alla libertà di orientamento, al nome e dunque all'identità personale. Alla luce dell'evoluzione che sta subendo la società stessa, anche a causa di confini familiari sempre meno definiti, sarebbe forse plausibile equiparare i diritti di tutti coloro i quali si trovano nella situazione di non conoscere le loro origini biologiche. Seguendo la linea tracciata dalla legge sulle adozioni per i nati riconosciuti, si potrebbe permettere anche ai figli dell'eterologa e ai nati da parto anonimo di entrare in possesso di dati preziosi al compimento del venticinquesimo anno di età. Certamente ciò non implicherebbe per i genitori biologici alcun tipo di dovere; la volontà o meno di allacciare un qualsivoglia rapporto interpersonale rimarrebbe sotto la competenza del "tribunale della morale" di ciascun individuo. In questo modo l'anonimato risulterebbe formalmente superato ma si

regalerebbe alle generazioni future la possibilità anche solo di leggere e custodire un nome che non è solo un nome.

BIBLIOGRAFIA

F. Agnoli, «*Voglio una vita manipolata*». *Fecondazione, aborto, droga, eutanasia*, Ares, Milano 2005

H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964

Aristotele, *Etica Nicomachea*, Bompiani, Milano 2000

C. Castiglioni, *Tra estraneità e riconoscimento. Il sé e l'altro in Paul Ricoeur*, Mimesis, Milano 2012

J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1968

R. Descartes, *Discorso sul metodo*, Laterza, Bari 1998

R. Descartes, *Il Mondo. L'uomo*, Laterza, Bari 1969

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

V. E. Frankl, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Morcelliana, Brescia 1977

V. E. Frankl, *Uno psicologo nei lager*, Ares, Milano 2011

U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2013

J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2010

M. Heidegger, "La questione della tecnica" in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976

M. Heidegger, *Lettera sull'«Umanismo»*, Adelphi, Milano 1995

M. Heidegger, "Il linguaggio" in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973

E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, La Scuola, Brescia 2017

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

J. O. de La Mettrie, *L'uomo macchina*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2015

X. Lacroix, *Il corpo di carne. La dimensione etica, estetica e spirituale dell'amore*, EDB, Bologna 2016

A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988

M. Marzano, *Etica oggi. Fecondazione eterologa, «guerra giusta», nuova morale sessuale e altre grandi questioni contemporanee*, Erickson, Trento 2011

V. Melchiorre, *Corpo e Persona*, Marietti, Genova 1987

M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003

M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Medusa, Milano 2004

A. Papa, *Nati per ricominciare. Vita e politica in Hannah Arendt*, Vita e Pensiero, Milano 2011

D. Plotz, *La fabbrica dei geni. L'incredibile storia della banca del seme dei Nobel*, Lindau, Torino 2006

P. Ricoeur, "La meraviglia, la deviazione, l'enigma" in *Problematica della sessualità*, Borla, Torino 1966

P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2016

J. Rifkin, *Il secolo biotech*, Baldini e Castoldi, Milano 1988

M. Sandel, *Giustizia. Il nostro bene comune*, Feltrinelli, Milano 2013

M. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare. I limiti morali del mercato*, Feltrinelli, Milano 2015

J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2014

E. Scribano, *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carocci, Roma 2015

C. Taylor, *Radici dell'io. La costituzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993

F. Turolto, "Significato della vita, eclissi della ragione sapienza e trionfo della ragione strumentale" in *Anthropologica. Cose o persone? Sull'essere figli al tempo dell'eterologa*, Edizioni Meudon, Trieste 2016