

DEL GENERARE E DEL NASCERE:
IL MINIMO ANTROPOLOGICO NECESSARIO
ALLA BIOETICA

MARIA TERESA RUSSO*

SOMMARIO: 1. *Dalla bioetica alla metabioetica*. 2. *La nascita: evento, condizione o mistero?* a) *Carnalità/Trascendenza*. b) *Finitezza/Infinitezza*. c) *Radicalità/Separazione*. d) *Compiutezza/Incompiutezza*. 3. *Generare: progetto, produzione o promessa?*

1. DALLA BIOETICA ALLA METABIOETICA

SI può affermare che la bioetica sia nata con un “difetto di fabbrica”. Definita al suo esordio una “scienza della sopravvivenza” e un ponte tra scienza ed etica, nel suo “sforzo per utilizzare le scienze biologiche al servizio di un miglioramento della qualità della vita”,¹ essa è stata fin dall’inizio il riflesso di una visione dicotomica. Tra il progresso scientifico con tutte le sue esigenze e la regolazione imposta dall’etica vi sarebbe un valico insormontabile: da qui la necessità di un “ponte”, quello della riflessione bioetica, in grado di rendere più vicine due sponde che di per sé sarebbero opposte e distanti. Alla radice di questa visione vi è da un lato l’ingenua convinzione della neutralità della scienza, anzi della sua costitutiva positività, dall’altro, una concezione essenzialmente negativa dell’etica, intesa come un limite imposto dall’esterno all’attività scientifica, limite molesto ma necessario. Tanto illusoria si è rivelata la prima idea quanto inesatta la seconda. I recenti dibattiti hanno infatti dimostrato come la ricerca scientifica dipenda ormai radicalmente dalla tecnica e dall’industria sia nella direzione che negli esiti, in un sodalizio che solo un uso etico della scienza – ossia un’etica del ricercatore unita a un’etica della ricerca – potrebbe rendere davvero onesto.

La situazione non è migliorata anche quando la bioetica è stata riformulata come «lo studio sistematico delle dimensioni morali – comprendenti la visione morale, le decisioni, la condotta, le politiche – delle scienze della vita e della cura della salute, attraverso una varietà di metodologie etiche in un

* Facoltà di Scienze della formazione, Università di Roma Tre. E-mail: mt.russo@uniroma3.it

¹ Cfr. V. R. POTTER, *Bioethics: bridge to the future*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1971.

contesto interdisciplinare»;² o ancora, come «una branca della classica etica applicata, il cui compito è di risolvere *concreti problemi morali* nell'area biomedica attraverso una costante applicazione di validi principi etici già esistenti e universali». ³ Oggi, infatti, questi “validi principi etici già esistenti e universali” su cui la bioetica ha preteso di fondarsi risultano sempre più deboli, confusi e controversi.⁴

Nata per rispondere a un disagio, la bioetica sembra, pertanto, essersi trasformata essa stessa in un disagio, fonte più di conflitti che di pacificazioni.⁵ Essa risente indubbiamente di quell'eclissi di un *éthos* condiviso, per cui, come notava qualche decennio fa il filosofo MacIntyre, tutti i dissensi al centro degli attuali dibattiti sembrano avere come caratteristica essenziale una radicale interminabilità.⁶ Sembra che la figura del bioeticista si veda assegnati alternativamente due ruoli: o quello fondamentalmente negativo e censorio, che non può senz'altro attirargli delle simpatie, o quello giustificazionista, di chi elargisce assoluzioni e distribuisce lasciapassare lungo la strada del progresso scientifico. Il primo recita la parte di guastafeste del progresso: accorre quando si tratta di fissare dei limiti alla scienza biomedica, allorché questa mostra di osare troppo o di spingersi oltre il confine del lecito, impegnato a frenare sul più bello o addirittura ad impedire quanto si sta intraprendendo a favore della salute dell'umanità. Ma i suoi veti perdono ogni carica normativa, quando “l'uomo della strada” – a cui danno, o prestano, volentieri la voce i mass media – vi oppone una parola magica e sovrana: l'autodeterminazione individuale. Cosa obiettare all'affermazione che “l'unica legge è il desiderio”? Quale argomento opporre alla rivendicazione del potere decisionale di ciascuno sul proprio corpo e sulla propria vita? Il dialogo prosegue inevitabilmente tra sordi, giacché i piani dell'argomentazione – quello della giustizia da un parte e quello del desiderio dall'altra – risultano incommensurabili.

All'altra figura di bioeticista sembra toccare, invece, un maggiore successo o, perlomeno, una più larga simpatia. Preoccupato solamente di come allargare i presunti diritti individuali, senza troppi rischi collaterali, egli finisce per ridurre la bioetica a *biopolitica*, ossia a semplice ricerca di un consenso pubblico sulla base di una *ragionevolezza* che esclude ogni riflessione sul bene oggettivo, ritenuta fonte di conflitti. In questo caso, il suo ruolo diventa quello di tradurre in *ragione pubblica* le istanze individuali e di reperire le argomentazioni adeguate per far convergere queste istanze, il tutto senza troppe dissonanze.

² Cfr. D. CALLAHAN, *Bioethics*, in W. T. REICH (a cura di), *Encyclopedia of Bioethics*, vol. 1, MacMillan, New York 1995, pp. 247-255.

³ Cfr. W. T. REICH, *Modelli di bioetica. Potter e Kennedy Institute a confronto*, in G. Russo, *Bioetica fondamentale e generale*, Sei, Torino 1995, pp. 27-45.

⁴ Cfr. F. D'AGOSTINO, *Bioetica*, Giappichelli, Torino 1996, pp. 3 e ss.

⁵ *Ibidem*, p. 1.

⁶ Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, Armando, Roma 2007², p. 35.

La babele che ne deriva può essere ricomposta solo attraverso una *meta-bioetica*, ossia attraverso una riflessione critica della bioetica sui propri metodi e scopi. Si tratta di riscoprire che anche nei dibattiti sul giusto non va mai dimenticata quella dimensione originaria dell'*éthos*, che non è un complesso di principi e di regole da cui dedurre dei comportamenti, quanto piuttosto il costume e la dimora dell'uomo, ossia quell'unico luogo dove egli può conservare e coltivare la sua umanità. In altri termini, la bioetica ha bisogno di ritrovare il suo legame con l'antropologia, ossia con un'idea di umano – di natura, di vita e di persona umana – che non sia esposta all'arbitrio del desiderio o al relativismo delle convinzioni individuali.

La funzione di una *metabioetica* sarà proprio quella di far emergere con chiarezza i contorni delle questioni bioetiche, che rischiano di rimanere sfocati, nonché di farne emergere le giuste proporzioni, indispensabili per riacquistare la visione d'insieme. A questo scopo occorre recuperare l'unità tra quei due interrogativi – “chi è l'uomo?” e “chi deve essere l'uomo?” – che la netta divisione tra antropologia ed etica, unita all'altra divisione, tra morale privata ed etica pubblica o, detto in altro modo, tra giustizia morale e giustizia civile, hanno radicalmente separato e reso del tutto estranei.⁷

Non c'è *éthos* che non sottenda un *ánthropos*, un'idea di uomo, un “minimo antropologico” che riconosca l'universale valore di certi beni in quanto prova e garanzia dell'umano, mostrando come sia questa la strada più sicura per salvaguardare anche i diritti individuali.

Tra gli aspetti della vita umana che hanno subito la trasformazione più radicale da parte delle nuove tecniche biomediche, vi è senz'altro la procreazione. Essa è il crocevia dove i progressi della medicina si sono incontrati con le istanze dei movimenti di liberazione della donna, con la rivoluzione sessuale, con i mutamenti della famiglia, in una relazione di causa-effetto non sempre del tutto chiara. Ci si aspetterebbe che le questioni connesse alla procreazione, come la nascita, la generazione, la genitorialità siano dunque le più frequentate dalla riflessione filosofica sull'uomo: invece non sembra essere così. A differenza della metafisica – che ha tematizzato alcuni aspetti legati alla generazione, come la questione dell'animazione del nascituro –, o della psicologia più recente – che sta esplorando i vissuti della maternità –, o dell'antropologia culturale – che ha analizzato a fondo le valenze simboliche del parto e dei sistemi di parentela –, l'antropologia filosofica ha riflettuto ben poco su questi temi o lo ha fatto con tonalità e terminologia lontani dai vissuti dell'esperienza quotidiana, come appare dalla prevalente concentrazione del dibattito sul cosiddetto *statuto dell'embrione*. Diverso è il caso della teologia, che invece vi ha dedicato nel corso dei secoli una maggiore attenzione, grazie all'esigenza di illustrare il dogma dell'Incarnazione.

⁷ Cfr. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, LAS, Roma 1995.

Forse bisogna dare atto proprio al cosiddetto *pensiero femminile* della seconda metà del Novecento di aver rotto il silenzio su questi temi, per quanto spesso con atteggiamenti polemicamente pregiudiziali, che hanno viziato l'esito della ricerca.⁸ Tra l'altro, bisogna precisare che parte della più recente riflessione femminista si sta orientando in una diversa direzione, sostenendo che l'insistenza sulla categoria della nascita e sulla maternità finirebbe per perpetuare il cliché che identifica la donna con la madre, escludendo altre forme di soggettività femminile, come, ad esempio, la sessualità lesbica.⁹

Comunque sia, a causa di questa lacuna antropologica, – un “difetto di riflessione”, secondo l'espressione di G. Angelini –¹⁰ i numerosi dibattiti di bioetica della procreazione rischiano di assomigliare a conversazioni condotte in una lingua priva di grammatica e di sintassi: si parla senza prendersi la briga di interrogarsi se i significati delle frasi che si pronunciano siano conosciuti e condivisi, per cui il risultato non può che essere la totale equivocità. Non ci si rende conto di quanto la realtà della nascita, esposta alla manipolazione tecnica, possa ridursi unicamente alla sua dimensione biologica, mentre l'esperienza della generazione, ricondotta al solo desiderio – individuale o di coppia – rischi di diventare l'espressione di una soggettività autoreferenziale. Esplorare fenomenologicamente le categorie della nascita e della generazione diventa dunque un compito irrinunciabile, se si intende salvaguardare il contenuto autenticamente umano di queste esperienze.

2. LA NASCITA: EVENTO, CONDIZIONE O MISTERO?

«Ci sono soltanto due istanti di nudità e di purezza perfetti nella vita umana: la nascita e la morte».¹¹

La filosofia, mentre ha giustamente tematizzato la problematicità della morte, considerandone il carattere simultaneamente naturale e innaturale, sulla nascita ha conservato il silenzio dell'ovvietà, come se si trattasse di un semplice evento naturale. Il motivo di tale scarsa attenzione si potrebbe attribuire al fatto che la nascita non possiede quel carattere di enigma che invece pesa sulla morte, evento doloroso che, aprendo al mistero dell'aldilà, proietta la sua problematicità sulla vita stessa. Si può anche aggiungere che mentre il proprio morire è oggetto di elaborazione consapevole, come eventualità più

⁸ Osserva la femminista Mary O' Brien: «La nascita non è stata e non diventerà un soggetto degno di attenzione per la filosofia maschile. Viene trascurata in modo che l'uomo si possa creare da sé (...) La filosofia femminista sarà una filosofia della nascita e della rigenerazione» (M. O' BRIEN, *The Politics of Reproduction*, Routledge, London 1983, p. 156).

⁹ Tale è, ad esempio, la posizione di T. DE LAURETIS, *Sui generis*, Feltrinelli, Milano 1996; o di C. BOTTI, *Madri cattive*, il Saggiatore, Milano 2007, p. 36.

¹⁰ Cfr. G. ANGELINI, *Che cosa significa generare? Un difetto di riflessione e le sue ragioni*, «Rivista del clero italiano», aprile 2005, pp. 270-285.

¹¹ S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, Rusconi, Milano 1985, p. 49.

o meno temuta, del proprio nascere si è soggetti inconsapevoli e quasi passivi. Nell'antica Grecia, questi due estremi dell'esistenza umana, o più in generale della vita, erano inseparabilmente uniti, in un circolo continuo, come appare dal titolo dell'opera di Aristotele, *De generatione et corruptione animalium*, dalla vicenda tragica di Edipo o dal mito dell'isola di Delo, isola sacra ad Apollo, dove vivevano due interdizioni, di nascere e di morire. Una barca portava nell'isola vicina, Mikonos, le partorienti e gli agonizzanti: ad Apollo, dio della bellezza e della giovinezza, non si addicevano né la nascita né la morte, entrambe simbolo inquietante della caducità del tempo.¹²

Comunque sia, lo sguardo con cui oggi osserviamo questi due eventi – la nascita e la morte – risente di un vistoso strabismo: l'occhio che ne coglie la dimensione umana e biografica diverge irrimediabilmente da quello che li osserva come semplice fatto biologico. Toccherebbe alla filosofia unificare la visione, ma questa non sempre mostra di essere all'altezza del compito.

Una veloce ricognizione dei principali dizionari filosofici ci mette di fronte ad una lacuna che lascia sorpresi: mentre il termine "morte" compare immancabilmente, il termine "nascita" è pressoché assente. Non appare nel datato *Dizionario delle idee* curato dal Centro di Studi Filosofici di Gallarate;¹³ ne è priva l'*Encyclopedie philosophique universelle*, dove nel volume *Les notions philosophiques*,¹⁴ si passa dalla voce "naïf" a "naïveté", ignorando "naissance". Vi compare, invece, la voce "maternité", che tuttavia riceve una trattazione più sociologica che antropologica. Stessa lacuna nel *Grand Dictionnaire de philosophie Larousse*¹⁵ e nelle varie edizioni del classico *Lalande*.¹⁶

Eppure la nascita rappresenta la categoria originaria e radicale che ci fa essere al mondo. Dovremmo forse dar ragione a Borges, quando lamentava: «Perché la morte possiede una dignità che la nascita dell'uomo non possiede?».¹⁷

Dalla recente *Enciclopedia Filosofica Bompiani* emerge un dato confortante, perché vi è finalmente presente la voce "nascita",¹⁸ ma il taglio adottato passa

¹² Cfr. S. VEGETTI FINZI, *Volere un figlio*, Mondadori, Milano 1997, p. 16.

¹³ Cfr. Centro di Studi Filosofici di Gallarate (a cura di), *Dizionario delle idee*, Sansoni, Firenze 1977.

¹⁴ Cfr. *Les notions philosophiques*, in *Encyclopedie philosophique universelle*, vol. II, PUF, Paris 1990.

¹⁵ Cfr. *Grand Dictionnaire de philosophie*, Larousse, Paris 2003.

¹⁶ Cfr. A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris 2006⁸. La stessa osservazione vale per la *Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London 1998; per N. ABBAGNANO, G. FORNERO (a cura di), *Dizionario filosofico*, Utet, Torino 1998³; per la *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschafts-theorie*, Wissenschafts Verlag, Zürich 1984.

¹⁷ J. BORGES, *Prologo a Finimondo*, citato da S. VEGETTI FINZI, *Volere un figlio. La nuova maternità fra natura e scienza*, cit., p. 41.

¹⁸ Cfr. R. MORDACCI, *Nascita*, in *Enciclopedia Filosofica*, vol. 8, Bompiani, Milano 2006, pp. 7724-7725. Vi compaiono anche le voci "Parentela" e "Filiazione": la prima è trattata prevalentemente dal punto di vista dell'antropologia culturale e la seconda dal punto di vista giuridico.

oltre l'antropologia puntando direttamente alla bioetica. Vi si legge che "nascita coincide con parto", dato sicuramente incontrovertibile, ma che, privo di una riflessione antropologica, rischia di peccare di biologismo, senza che se ne giovi la comprensione del fenomeno. E non è sufficiente precisare che "le questioni filosofiche connesse alla nascita riguardano prevalentemente il significato e il valore della vita nascente" elencando le problematiche connesse, come lo sviluppo embrionale, la natura personale del feto, le tecniche di procreazione medicalmente assistita, l'aborto, la contraccezione. Se l'analisi antropologica resta sullo sfondo, come scontata, risulta impossibile risalire al significato e alle implicazioni del nascere e del generare.

Eppure, così come il morire non coincide con la morte, allo stesso modo la nascita si distingue dal nascere. Se *nascere* possiede il carattere di un evento legato al parto e come tale può anche essere oggetto di una considerazione puramente fattuale, la *nascita* rappresenta, invece, una dimensione biografica nuova sia per colei che partorisce – che da quel momento diviene madre – sia per chi è partorito – che viene "messo al mondo": da qui la ricchezza di aspetti simbolici e valenze etiche che hanno finito per caricare di significati anche il fatto stesso del parto. Forse, per sottolineare la differenza, sarebbe più giusto parlare di *natalità*, facendo ricorso al termine utilizzato da Hannah Arendt, quando esamina, nel saggio *Vita activa*, la condizione umana, intesa come l'insieme delle condizioni attraverso le quali all'uomo è data la sua vita, ossia come la modalità concreta che assume l'esistenza umana. Per la pensatrice, la nascita – o natalità – è il "cominciamento", l'inizio di una storia, l'originaria dimensione creativa dell'esistenza, sulla cui novità assoluta si fonda la novità del parlare e dell'agire.¹⁹

Può anche essere fecondo pensare alla nascita come a quell'*incondizionatezza dell'esistenza* di cui parla Jaspers nella *Metafisica*, una *situazione-limite* che, come egli stesso spiega, a differenza delle situazioni poste dal soggetto attraverso il suo stesso agire, «risveglia il soggetto all'esistenza con uno scuotimento radicale del suo esserci. Noi non possiamo abbracciare con lo sguardo tali situazioni; alle loro spalle non vediamo più nulla; possiamo solo chiarirle». ²⁰ La situazione-limite, rivelando la finitezza dell'essere, chiama all'oltrepassamento e apre al rapporto con la trascendenza.

¹⁹ «Il miracolo che preserva il mondo, la sfera delle faccende umane, dalla sua normale, naturale rovina, è in definitiva il fatto della natalità, cui è ontologicamente radicata la facoltà dell'agire. È in altre parole, la nascita di nuovi uomini e il nuovo inizio di cui sono capaci in virtù dell'essere nati. Solo la piena esperienza di questa facoltà può conferire alle cose umane fede e speranza, le due essenziali caratteristiche dell'esperienza umana, che l'antichità greca ignorò completamente. È questa *fede e speranza nel mondo* che trova, forse, la sua più gloriosa ed efficace espressione nelle poche parole con cui il Vangelo annunciò la lieta novella dell'avvento: 'un bambino è nato fra noi'» (H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1991, p. 182).

²⁰ K. JASPERS, *Metafisica. Introduzione alla filosofia*, Mursia, Milano 1995, p. 81.

La letteratura femminista, che ha avuto l'indubbio merito di tematizzare la nascita, nel cercare cosa distingue la nascita dell'uomo da quella di tutti gli altri viventi, si è invece orientata a mettere in luce un altro aspetto. La dimensione umana della nascita risiederebbe nel rifiuto da parte della donna del suo "destino biologico", ossia nel superamento della natura, reso possibile dalla libertà di scelta.²¹ L'enfasi posta sul "vedere il mondo dal punto di vista delle donne" è tale che questa appare come una prospettiva chiusa e autoreferenziale. Solo controllando e decidendo tempi e modi della nascita, la donna riuscirebbe a sottrarre alla biologia la sua capacità generativa.²² Se è vero che troppo a lungo il punto di vista femminile è stato ignorato, è tuttavia evidente l'equivoco di fondo, che mostra un non chiarito rapporto tra natura – o biologia – e cultura: sarebbe biologico, naturale – e pertanto non degno di un individuo razionale – il cosiddetto "potenziale riproduttivo", mentre sarebbe davvero umana l'esperienza della generazione controllata e voluta, frutto della "consapevolezza cosciente" della donna.²³

Questa prospettiva ha prodotto un cambiamento culturale notevole, che si riflette essenzialmente in due atteggiamenti: il primo è la priorità assegnata all'autodeterminazione, soprattutto femminile; il secondo è la convinzione che tra la decisione di generare e la nascita vi sia un nesso di causalità necessaria, da qui la categoria del figlio "voluto" e "programmato". In realtà, la dimensione umana della nascita non sta nell'autodeterminazione, ma nella qualità della relazione che la rende possibile.²⁴ Se è vero che la donna può impedirle o interromperla, non è certo questa capacità a differenziarla: sarebbe come sostenere – pur con le dovute differenze – che l'atto di prendere cibo è davvero umano solo quando si decidesse di digiunare o ci si interrogasse perplessi sui motivi del prendere cibo. La nascita si caratterizza come umana perché non

²¹ Cfr. V. HELD, *Etica femminista. Trasformazioni della coscienza e famiglia post-patriarcale*, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 126 e ss..

²² Così si esprime la Held: «Ciò che rende *umana* la nascita umana è che le donne possono decidere se cercare o meno di por fine alla gravidanza, che possono essere consapevoli del processo in cui sono coinvolte, e che possono rappresentare le decisioni e gli eventi circostanti in forme simboliche e immaginative» (*ibidem*, p. 128). Sulla stessa linea, A. Loretoni: «Il nesso tra responsabilità e libertà diventa effettivamente praticabile per le donne a partire dal superamento della naturalità del proprio destino riproduttivo (...). Il passaggio dalla *potenza generativa* al *potere di generare* può essere letto come il passaggio dalla natura alla libertà» (in M. CALLONI [a cura di], *Il femminile tra potenza e potere*, Arlem, Roma 1995, pp. 96-97).

²³ «Ogni donna può chiedersi: perché devo avere un bambino? Per che motivo dovrei creare un bambino? A che scopo dovrei avere un figlio? Nel mettere al mondo un bambino, a cosa darò espressione umana? (...) Il fatto che le donne possano procreare per dei motivi dovrebbe rendere chiaro quanto la nascita umana sia profondamente *diversa* da un evento naturale, biologico» (V. HELD, *Etica femminista. Trasformazioni della coscienza e famiglia post-patriarcale*, cit., p. 129).

²⁴ Cfr. R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 215.

è il termine di un semplice processo *riproduttivo*, ma avviene in un contesto di relazioni e dà luogo ad un'ulteriore relazione. Due persone di sesso diverso non semplicemente *si accoppiano*, bensì si donano l'una all'altra in modo totale – il che è possibile solo alle persone – diventando capaci di trasmettere e di accogliere il dono della vita. Però il concepimento non costituisce il *risultato* di tale donarsi, perché lo eccede: ne è piuttosto il *segno* da cui prenderà origine una persona nuova, legata da un vincolo di parentela che comporta una dipendenza e un riconoscimento.

Ogni figlio *eccede* l'azione dei genitori, perché significa, in un certo modo, trarre l'essere dal non essere.²⁵ Per questo il figlio non è il risultato di un progetto, ancor meno di una decisione unilaterale della donna. Giustamente, nota S. Vegetti Finzi che ogni gestazione possiede un "nucleo di opacità" e che l'evento nascita è come se *accadesse* nella donna, attraversandone il corpo: «proviene da altrove e va oltre». ²⁶ In modo poetico, Pasternak, ne *Il dottor Zivago*, fa descrivere a Jurij il senso di mistero che circonda la gravidanza di sua moglie Tonja: «La donna cambia nel volto. Non è che imbruttisca, ma il suo aspetto, prima da lei regolato a suo piacimento, sfugge ora al suo controllo. È il futuro adesso che ne dispone, il futuro che uscirà da lei, ormai non più se stessa. Questo sottrarsi dell'aspetto esteriore al controllo della donna prende la forma di uno smarrimento fisico, quasi che la donna non riuscisse più a dominare il proprio fisico e l'abbandonasse a se stesso. Tonja ed io non siamo mai stati lontani l'una dall'altro. (...) In ogni donna che genera si trova lo stesso senso di solitudine, di distacco, di abbandono a se stessa. L'uomo ormai, in questo particolare momento, rimane a tal punto estraneo che è come se in nessun modo fosse stato partecipe e tutto cadesse dal cielo». ²⁷

Può essere efficace, pertanto, tentare quella che il filosofo Michel Henry denomina come «trascrizione fenomenologica dei temi dell'ontologia», ²⁸ per

²⁵ La psicoanalista M. M. Chatel ha osservato che la contraccezione è stata l'ideologia volontaristica «della padronanza assoluta», perché ha illuso la donna di poter dominare la propria fecondità per il solo fatto di essere in grado di inibirli. In realtà, la ha espropriata del corpo, rendendola «abitante di un corpo femminile» (cfr. M. M. CHATEL, *Il disagio della procreazione*, il Saggiatore, Milano 1995, pp. 30-32). Anche lo stesso pensiero femminista riconosce che la donna ha pagato con la sottomissione alla tecnologia il prezzo dell'utopia del controllo radicale del processo generativo: «Come si dà per scontato che si possa non avere figli, tramite la contraccezione, così si dà per scontato che si possa averli, una volta interrotta la contraccezione; quando ciò si rivela 'non scontato' interviene la riproduzione artificiale. Tecnologie riproduttive e contraccezione si porrebbero così in sequenza per rispondere alla domanda femminile. (...) La procreazione, da esperienza esistenziale, si trasforma in fatto biologico» (M. L. BOCCIA, G. ZUFFA, *L'eclissi della madre*, Nuova Pratiche Editrice, Milano 1998, pp. 58-59).

²⁶ Cfr. S. VEGETTI FINZI, *Volere un figlio*, cit., p. 26.

²⁷ B. PASTERNAK, *Il dottor Zivago*, Feltrinelli, Milano 1964⁶, pp. 222-223. Cfr. G. Angelini, *Il figlio, una benedizione, un compito*, Vita e Pensiero, Milano 1991, p. 8.

²⁸ Cfr. M. HENRY, *Phénoménologie de la naissance*, «Alter», 2 (1994), p. 296.

esplorare il significato umano della nascita. In questa prospettiva, è possibile individuare nella categoria della nascita alcune coppie concettuali, apparentemente antinomiche, ma a ben guardare simmetriche.

a) Carnalità/Trascendenza

La nascita è una categoria di carnalità: si è concepiti da un corpo sessuato, grazie ad un'unione sessuale, e partoriti come *carne*, ossia come corpi viventi e senzienti. Con ragione il filosofo Henry, nel suo saggio sulla *filosofia della carne*, ha lamentato che la rivoluzione galileiano-cartesiana-husserliana ha trasformato il corpo sensibile in *corpo scientifico*, dove la vita che si rivela nella carne è squalificata a favore del suo correlato noematico, ad opera del soggetto trascendentale.²⁹ Sotto i colpi della tecnica biomedica, questo processo ha prodotto quella *decorporeizzazione* denunciata anche dalla storica del corpo e femminista Barbara Duden, che ha deplorato il frazionamento del corpo femminile in tante parti designate con un linguaggio fortemente medicalizzato – ovuli, utero, follicoli, embrione – e la segmentazione di quello che sarebbe un unico processo naturale in un insieme di operazioni – ovulazione, fecondazione, impianto – che modifica radicalmente la procreazione.³⁰ Il corpo della donna rischia di diventare un laboratorio, in cui si sta *producendo* qualcosa che è oggetto di monitoraggio e di controllo da parte di una tecnica di volta in volta più invadente.

La carnalità chiama in causa la differenza sessuale, che è irrinunciabile. Come ha notato l'antropologa Françoise Héritier, nella sua analisi dei sistemi di parentela, nella generazione vi sono tre *invarianti biologiche* incontrovertibili, che resistono a qualsiasi ricombinazione arbitraria: «Il riconoscimento della necessità di procreazione, e dunque della *successione delle generazioni*, che si concatenano in un ordine che non può essere rovesciato. Anche sotto forma di spermatozoi congelati, e anche con un grande scarto di tempo tra il momento del congelamento e quello dell'inseminazione, scarto che può anche coprire più generazioni, il padre viene sempre prima del figlio. Il riconoscimento del *carattere sessuato* degli individui che generano e di ciò che ne consegue, cioè il carattere parallelo o incrociato delle situazioni di consanguineità. Il riconoscimento del fatto che più individui possono avere gli stessi genitori, costituendo così una *fratria*, in cui gli individui sono reciprocamente in posizione di maggiore e cadetto, e danno vita a linee parallele di collateralità».³¹

D'altra parte, questa carnalità – questa *natura* corporea – è inseparabile dal-

²⁹ Cfr. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000, p. 141.

³⁰ Cfr. B. DUDEN, *I geni in testa e il feto nel grembo. Sguardo storico sul corpo delle donne*, Boringhieri, Torino 2006.

³¹ F. HÉRITIER, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Laterza, Roma-Bari 2002³, p. 34.

la razionalità, che non le si contrappone, ma si integra con essa nell'unico soggetto che agisce: è la madre – e non il suo corpo – che dà alla luce una nuova persona, quella del figlio. L'unità è data dalla trascendenza metafisica dello spirito, grazie alla quale la libertà dell'io si esprime non *contro* la natura corporea e neppure nell'abbandono passivo a questa natura, ma nella capacità di riconoscere quei significati umani propri dei dinamismi corporei.

b) *Finitezza/Infinitezza*

Il pensiero esistenzialista ha alimentato l'idea di un'esistenza come *ex-sistenza*, deiezione, che si svolgerebbe di fronte al nulla. Il volontarismo di matrice nietzschiana imbecca invece un'altra strada: solo un atto radicale della volontà, un potere di autodeterminazione assoluta può opporre resistenza al nulla e chiamare all'essere o decidere di non essere più. Non a caso, Dostojevski, ne *I Demoni* fa esprimere a Kirillov, soggiogato da Stavrogin, la convinzione che il suicidio sia il solo atto di affermazione assoluta di sé, che renderebbe l'uomo simile a Dio, mentre il generare sarebbe paradossalmente un riflesso della paura della morte.³²

Nella nascita si mostrano con evidenza due dimensioni: quella della totalità dell'essere da cui prende vita una nuova persona e quella dell'individualità concreta, che dice finitezza e mortalità. Queste due dimensioni sono così inseparabili, che ogni nascita è contemporaneamente un mistero che chiama allo stupore e un dato ovvio da registrare senza particolare attenzione. Osserva C. Vigna: «L'esperienza della nascita solitamente non grida, ma si dà a pensare discretamente, e persino passa inosservata. Da qui la difficoltà di descriverla, eccetto alcuni casi in cui appare fin troppo evidente che non il prodotto dell'io s'avanza, ma un evento così gratuito e incomprensibile da imporre all'io il senso della propria finitezza e della propria infondatezza, che pure coabita con l'infinità formale della coscienza».³³ Per questo motivo, è facile guardare a questa realtà oscillando tra il considerarla in termini di accoglienza e di dono o, al contrario, in termini di autoaffermazione e di conferma di sé.

Non era sfuggito neppure ad Aristotele il carattere problematico della generazione, quando aveva affermato l'atipicità del mutamento secondo la sostanza, che si caratterizza come un mutamento "secondo contraddizione", perché non è una trasformazione a partire da un sostrato, in quanto procede dal non essere all'essere e viceversa.³⁴ Michel Henry, nel breve saggio *Phénoménologie de la naissance*, coglie la contraddizione contenuta nell'affermazione heideg-

³² Cfr. F. DOSTOJEVSKI, *I Demoni*, Mondadori, Milano 1953, pp. 262-263. Traggo lo spunto da F. D'Agostino, *Una filosofia della famiglia*, Giuffrè, Milano 2003, p. 3.

³³ C. VIGNA, *Nascere e morire come estremi dell'io*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 3 (1984), p. 438.

³⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, 225 a. Si veda anche *De generatione et corruptione*, l. 1.

geriana per cui “la vita è un genere di essere particolare ma per essenza essa non è accessibile se non nel *Dasein*”. Egli si chiede: «il *Dasein* può fondare allo stesso tempo l’accesso all’ente non-vivente e l’accesso all’ente vivente e infine l’accesso alla vita nel senso di diventare esso stesso vivente?». ³⁵ Se nascere significa “venire al mondo come viventi” e non semplicemente “venire all’essere”, il *Dasein* sembra ad Henry non solo insufficiente a spiegare il carattere proprio della vita, ma addirittura costituisce la sua negazione. Egli intravede una radicale e irriducibile differenza tra l’apparire estatico del *Dasein* e l’apparire patetico del vivente. Per il filosofo francese il “venire al mondo” di un vivente non significa semplicemente “esserci”, esistere, ma “venire alla vita”, che a sua volta egli interpreta necessariamente come un “venire dalla vita”. Nella sua prospettiva, la vita non sarebbe il punto d’arrivo della nascita, ma di partenza: questa radicherebbe in una *Ur-naissance*, una nascita trascendentale costituita dal movimento di auto-affezione della vita assoluta. La nascita, pertanto, non è un evento, ma una condizione, che farebbe dei figli «non figli di uomini, ma figli trascendentali della Vita assoluta». ³⁶ È evidente il rischio di un immanentismo panteistico, che del resto sarà esplicito nella successiva *Philosophie de la chair* di Henry; tuttavia, il suo sforzo speculativo mostra come sia contraddittorio ammettere che la novità dell’essere di una persona umana possa procedere dalla finitezza dell’essere dei genitori.

Con maggiore apertura metafisica, Vigna osserva che, se la nascita è una radicale dedizione d’essere, essa «non può procedere né dal non essere né da un qualsiasi essere che non disponga di un potere assoluto sull’esserci, (...) dunque deve essere l’atto di un assoluto creatore». ³⁷ In altri termini, la considerazione della nascita comporta sempre un riferimento all’assoluto, che apre lo spazio ad una considerazione religiosa. E ogni ricerca di verità sulla propria nascita è, nel fondo, una ricerca di fondamento ultimo, che è simmetrica all’interrogativo di fronte alla morte.

Fa eco poeticamente Luisa Muraro: «Dalla madre, dalla nostra antica relazione con lei, se lasciamo che ci parli, possiamo imparare a combattere il nichilismo, che è perdita del senso dell’essere». ³⁸

c) Radicamento/Separazione

Categoria di radicamento, nel senso che si comincia ad esistere grazie a qualcun altro: questo instaura una dipendenza permanente e rende possibile un’identità. La Arendt, commentando Agostino, parla della creaturalità come quel «riferimento retrospettivo al proprio essere», ³⁹ il da-dove della propria esi-

³⁵ M. HENRY, *Phénoménologie de la naissance*, cit., p. 299.

³⁶ *Ibidem*, p. 309.

³⁷ C. VIGNA, *Nascere e morire come estremi dell’io*, cit., p. 441.

³⁸ L. MURARO, *L’ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991, p. 29.

³⁹ Cfr. H. ARENDT, *Il concetto d’amore in Agostino*, SE, Milano 1992, p. 66.

stenza. Natalità significa dipendenza di origine da qualcuno, riconoscimento di quelle relazioni di parentela, che costituiscono quella comunità di persone denominata famiglia. Come ha osservato Giovanni Paolo II, «nella biologia della generazione è inscritta la genealogia della persona». ⁴⁰

Questo radicamento si caratterizza fin dal concepimento come una condizione dialogica. Anche dal punto di vista strettamente biologico, durante la gestazione si dà una sorta di collaborazione funzionale, uno scambio reciproco tra l'organismo della madre e quello del figlio. Lungi dal considerare il feto come "parassita" dell'organismo materno, oggi la medicina prenatale ha accertato una serie di effetti benefici che egli riversa sulla madre, tra cui l'aumento della gittata cardiaca e il rafforzamento delle difese immunitarie. Uno scambio che al momento del parto fa sì che l'organismo della madre segnali l'evento al nascituro, attraverso un ormone dell'ipofisi, l'ossitocina, che "informa" i neuroni fetali e li rende più resistenti allo choc della carenza di ossigeno dovuta all'uscita dal grembo materno. ⁴¹

Il radicamento è genealogia che colloca la persona in una rete relazionale ascendente e discendente, le assegna un posto e dunque un'identità, con una dimensione biologica, simbolica e legale. La generazione segna l'identità dei genitori: essi decidono della propria vita, mentre decidono di quella del figlio. Così come si diventa madri e padri per sempre, ugualmente, la condizione primordiale dell'uomo è quella di essere figlio e di esserlo per sempre. ⁴² Osserva L. Polo: «Sembra che il nascere e il morire si oppongano come incominciare e terminare. Scavando in profondità, si nota che la contrapposizione supporrebbe che si è terminato di incominciare, ossia che il nascere appartiene al passato e continuare a vivere supporrebbe lasciare indietro il nascere. Ma, per una ben precisa ragione, tutto ciò ha così poco senso come il volere lasciare indietro la morte: l'uomo, infatti, non smette mai di essere figlio». ⁴³

Per lo sviluppo equilibrato dell'identità del bambino, è necessaria una genealogia chiara, coerente e leggibile, che escluda il rischio di manipolazioni, felicemente definite come *bricolage* della filiazione. ⁴⁴

⁴⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie*, n. 9.

⁴¹ Cfr. Y. BEN ARI, *Maternal Oxytocin Triggers a Transient Inhibitory Switch in GABA Signaling in the Fetal Brain During Delivery*, «Science», 15 dicembre 2006, vol. 314, n. 5806, pp. 1788-1792. Lo psichiatra B. Bayle giunge addirittura a parlare di "identità concezionale" o di "statuto psicologico" dell'embrione, una sorta di biografia prenatale nella quale confluiscono i vissuti e le ansie della madre in attesa (cfr. B. Bayle, *L'embrione sul lettino. Psicopatologia del concepimento umano*, Koiné, Roma 2005, pp. 143-151).

⁴² Cfr. L. POLO, *El hombre como hijo*, in J. CRUZ CRUZ (a cura di), *Metafisica de la familia*, EUNSA, Pamplona 1995, pp. 322-323.

⁴³ Cfr. L. POLO, *Chi è l'uomo*, Vita e Pensiero, Milano 1992, p. 212.

⁴⁴ Cfr. X. LACROIX, *I quattro pilastri della famiglia*, in Pontificio Consiglio per la Famiglia (a cura di), *Famiglia e procreazione umana. Commenti sul documento*, LEV, Città del Vaticano 2007, p. 114; dello stesso autore si veda anche: *In principio la differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2006.

Il radicamento tuttavia non è identificazione: durante la gestazione, il feto non è una semplice parte del corpo della madre e neppure un semplice ospite. Già nel grembo materno, il concepito è un essere umano, anche se va attualizzando poco a poco le sue potenzialità di persona.⁴⁵ Questo del resto era implicito nell'antica istituzione del *curator ventris*, che tutelava il concepito nel caso della morte del padre, prevedendo la possibilità di un «curatore per la protezione del nascituro».⁴⁶ Del resto, è significativo che lo stesso articolo 1, 1° comma della legge 22 maggio 1978, n. 194 sull'interruzione volontaria di gravidanza abbia sancito «la tutela della vita umana dal suo inizio», riconoscendo la rilevanza giuridica della vita prenatale e respingendo la proposta, che affiorò durante il dibattito sulla legge in Parlamento, di definire il prodotto del concepimento come «pertinenza del corpo della madre».⁴⁷

D'altra parte, si può essere messi al mondo solo lasciando il grembo materno: la recisione del cordone ombelicale è il simbolo del distacco necessario tanto al figlio, perché sviluppi la sua individualità, come alla madre, perché il «dare alla luce» sia completo. Questo è il senso che secondo G. Angelini ha il biblico «partorirai con dolore»: il dolore del parto sarebbe il simbolo della dura necessità di rompere quella «gelosia prepotente» che spingerebbe la donna a non accettare alcuna distanza tra sé e il figlio.⁴⁸ Da qui che ogni pianto del figlio suoni quasi come un rimprovero per la madre, che non può evitargli né il dolore né la fatica e, soprattutto, non può assicurargli l'immortalità. Si potrebbe aggiungere che ogni nascita comporta per i genitori – e forse soprattutto per la madre – l'accettazione dell'alterità radicale di chi è stato messo al mondo, il passaggio dal figlio ideale al figlio reale, che non può realizzare tutti

⁴⁵ È invece equivoco affermare che il concepito sia una «persona potenziale», perché rischia di ridurre l'essere persona ad una qualità, che sarebbe attribuibile ad un individuo della specie umana solo a partire da un certo momento. Osserva M. Rhonheimer: «un feto non è una persona potenziale, poiché esso è già una persona. È però una persona «in potenza». Ossia egli *a motivo del suo attuale essere persona* possiede esattamente quelle potenzialità di sviluppare proprietà personali (di «attualizzarle») che possono appunto spettare solo a persone (anche se esse non hanno ancora sviluppato alcune di queste proprietà). Ma anche un bambino di dieci anni è in questo senso ancora una «persona in potenza (anche se ha già sviluppato molte, ma appunto non tutte queste qualità). Propriamente tutte le persone sono sempre anche in qualche modo «persone in potenza» poiché nessuno ha sviluppato tutte le possibilità di una persona» (M. RHONHEIMER, *Etica della procreazione*, Mursia, Pontificia Università Lateranense, Roma 2000, p. 173).

⁴⁶ «Se alla morte del marito la moglie si trova incinta, il tribunale, su istanza di chiunque vi abbia interesse o del pubblico ministero, può nominare un curatore per la protezione del nascituro» (articolo 339 del Codice civile del 1942). L'istituzione fu abrogata con la riforma del diritto di famiglia (art. 159, legge n. 151 del 19 maggio 1975), in quanto ritenuta espressione di una condizione di inferiorità della donna.

⁴⁷ Cfr. F. D. BUSNELLI, *Bioetica e diritto privato. Frammenti di un dizionario*, Giappichelli, Torino 2001, p. 139.

⁴⁸ Cfr. G. ANGELINI, *Il figlio*, cit., p. 133.

i sogni che sono stati proiettati su di lui e soprattutto non tutti in un colpo solo.⁴⁹

d) *Compiutezza/Incompiutezza*

La nascita pone fine alla gestazione, che non è soltanto un tempo biologico, come nel mondo animale, ma una sorta di *durata*, un'attesa piena di anticipazione, in cui – come attestano gli studi di medicina prenatale – vi è un costante dialogo tra madre e nascituro. Osserva Luisa Muraro: «La prima cosa che fa una donna incinta (...) è di *pensare* alla sua creatura, aprendo così dal primo momento della vita di relazione, il luogo della 'terzità'». ⁵⁰

Ogni nascita dice *compiutezza*, nel senso della novità che si inaugura con essa: «Il mondo viene creato di nuovo da ogni essere umano e questo compito inizia almeno dal momento della nascita». ⁵¹ Ma ogni nascita dice anche *durata*: sottolineando il carattere di condizione della nascita – la natalità – e non di evento, si pone meglio in evidenza il *continuum* della storia personale di ogni essere umano.

Ma la natalità è anche una categoria di *incompiutezza*: si nasce bisognosi di tutto, vulnerabili e si nasce per morire. Secondo l'espressione di L. Polo, l'uomo è un essere che ha una nascita prematura, ⁵² perché il ruolo di chi l'ha messo al mondo non si esaurisce col momento del parto, ma è in continuità con il lavoro di accudimento e di educazione. Anche Tommaso d'Aquino aveva affermato che la formazione del bambino non termina nell'utero naturale, ma prosegue poi nelle relazioni con i genitori, *sicut sub quodam spiritali utero*. ⁵³

L'*incompiutezza* si riferisce anche all'insufficienza costitutiva dei genitori nei confronti del figlio, a quello scarto tra l'atto del procreare e l'effetto che trascende quest'atto, non costituendone né un risultato né un prodotto. Angelini parla felicemente di un "difetto di giustizia" nel mettere al mondo un figlio, in quanto né il padre né la madre possono garantirgli una vita perfettamente compiuta, assolutamente sana e totalmente felice.

D'altra parte, le possibilità offerte oggi dalla diagnostica prenatale rischiano di indurre nel genitore una rischiosa illusione: quella di voler assicurare un'assoluta efficienza fisica al nascituro come se, in tal modo, lo si fornisse di un lasciapassare per la felicità. La nozione di "responsabilità procreativa", così come viene recentemente formulata da alcuni bioeticisti, ossia come il rifiuto di mettere al mondo un essere che rischia di vivere con gravi handicap, appare

⁴⁹ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *L'enfant vu par l'adulte*, «Bulletin de Psychologie», 3-6, 236, (1964), p. 266.

⁵⁰ L. MURARO, *L'ordine simbolico della madre*, cit., p. 43.

⁵¹ Cfr. W. WINNICOTT, *Sulla natura umana*, Raffaello Cortina, Milano 1989, p. 179.

⁵² Cfr. L. POLO, *El hombre como hijo*, cit., p. 322.

⁵³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 10, a.12.

pertanto snaturante e ambigua.⁵⁴ Essa è il correlato della “libertà procreativa”, riflesso dell’autodeterminazione della donna nel decidere se, quando e come fare dei figli e, in un certo senso, si propone come un suo correttivo. In nome dei principi di responsabilità e di beneficenza, con questa nozione si giungerebbe a configurare un nuovo “obbligo morale”: quello di ricorrere a tutti mezzi per evitare di mettere al mondo un essere destinato, per le sue malformazioni o deficit, ad avere una vita infelice.⁵⁵ Con quest’argomentazione da un lato si addossa il peso di quest’obbligo soprattutto la donna, dall’altro il figlio si trasformerebbe nel riflesso esatto di una volontà dispositiva, alla stregua di un prodotto che la fabbrica dovrebbe assicurare come *zero defect*.

In questa direzione, il recente dibattito scatenatosi in Francia intorno al cosiddetto “caso Perruche” ci pone di fronte ad una riflessione necessaria: si può risarcire qualcuno del danno di essere nato? Com’è noto, la Corte di Cassazione francese nel 2000 aveva riconosciuto a Nicolas Perruche, nato con gravi malformazioni, la risarcibilità del danno patito per il contagio della rosolia contratta dalla madre in gravidanza, danno che i medici, colposamente, non avevano diagnosticato.⁵⁶ La figura giuridica del cosiddetto *danno esistenziale* lascia perplessi: la vita può mai essere considerata un danno, tanto da preferirvi il non-essere, attraverso l’esercizio di quella che è stata definita ironicamente come «compassione preventiva»?⁵⁷ I neologismi *wrongful birth* (torto di nascita, se è leso il genitore) e *wrongful life* (se è leso il bambino) usati per giustificare la richiesta di risarcimento, risultano piuttosto inquietanti.⁵⁸

Non si tratta di un aberrante “dovere di vivere” – come è stato sostenuto in difesa dell’aborto – cui opporre la libertà dell’individuo, ma piuttosto della dignità della vita, che nella persona è anteriore all’autonomia. Anche se si ammettesse – come probabilmente era nelle intenzioni del legislatore – che nel caso Perruche il pregiudizio oggetto del risarcimento non fosse l’essere nato, ma l’esser nato disabile, quest’argomentazione farebbe appello a un presunto

⁵⁴ Si tratta, ad esempio, di autori come E. LECALDANO, *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma-Bari 1999; P. SINGER, *La vita come si dovrebbe*, il Saggiatore, Milano 2001; S. POLLO, *Scegliere chi nasce. L’etica della riproduzione umana tra libertà e responsabilità*, Guerini, Milano 2003.

⁵⁵ E. Lecaldano giunge a considerare irresponsabile l’atteggiamento contrario: «Un’etica che come la nostra, una volta riconosciuto il diritto alla libertà procreativa ritiene che poi questa sfera di autonomia vada riempita da opzioni responsabili da parte di coloro che danno vita a esseri umani, finirà con il riconoscere veri e propri obblighi morali per i genitori» (E. LECALDANO, *Bioetica. Le scelte morali*, cit., pp. 167-168).

⁵⁶ Nella sentenza della Corte di Cassazione francese del 17 novembre 2000 si dichiarava che Nicolas Perruche «può chiedere il risarcimento del pregiudizio risultante da questo handicap e causato dagli errori riconosciuti» (consultabile on line: www.courdecassation.fr).

⁵⁷ Cfr. E. PICKER, *Il danno della vita*, Giuffrè, Milano 2004, p. 79.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 12 e ss. Si veda anche A. D’ANGELO (a cura di), *Un bambino non voluto è un danno risarcibile?*, Giuffrè, Milano 1999.

diritto a nascere sani, che, oltre a non essere esigibile, introdurrebbe una pericolosa selezione tra vite più o meno “degne” di esistere. Se si potesse reclamare un diritto a non nascere disabile, si verrebbe a configurare anche un corrispondente nuovo e inadempibile dovere: il dovere di non mettere al mondo un infelice, in quanto sofferente.⁵⁹ D'altra parte, la contraddizione giuridica che è stata da più parti segnalata riguardo alla *sentenza Perruche*, verrebbe paradossalmente a confortare la tesi della personalità giuridica del concepito. Nicolas Perruche, infatti, poteva essere risarcito dopo essere nato solo ammettendo – con una finzione giuridica – che prima della nascita fosse titolare di un diritto, dunque solo riconoscendo che, prima di quel momento, fosse già una persona.⁶⁰

3. GENERARE: PROGETTO, PRODUZIONE O PROMESSA?

Quanto detto sinora mostra in che misura l'enfasi sull'autonomia e sulla nozione di qualità della vita stia modificando profondamente la realtà della procreazione, che è esposta sempre di più alle pressioni dei modelli sociali, alle promesse della medicina e all'arbitrio del desiderio. Senza una riflessione sul senso della generazione, si rischia di non cogliere questa progressiva metamorfosi, che trova espressione in vari atteggiamenti sempre più diffusi.

In primo luogo, è ormai un dato di fatto il fenomeno della medicalizzazione,⁶¹ che come investe varie sfere della vita attuale, si estende anche alla generazione. Da un lato, il benessere per avere o meno un figlio si attende sempre di più dalla medicina, con il conseguente passaggio da una situazione di attesa a una di controllo; dall'altro, si assiste ad una metamorfosi della gravidanza, che rischia di trasformarsi in una malattia.⁶² Il sociologo Boltanski, analizzando queste trasformazioni, ha acutamente messo in luce, pur pre-

⁵⁹ Appaiono ispirate ad un profondo cinismo le argomentazioni addotte da P. Singer per giustificare la decisione di un genitore di non far nascere un figlio Down: «Avere un bambino Down è un'esperienza molto diversa da quella di avere un bambino normale. Può benissimo essere calda e amorevole, ma certo comporta un abbassamento delle aspettative sulle abilità del proprio figlio. (...) Sia per amore dei 'nostri figli' sia per amore di noi stessi, possiamo anche non volere che 'nostro figlio' inizi il già incerto viaggio della vita, se le prospettive sono così fosche. Quando riusciamo a sapere la cosa ad uno stadio iniziale del viaggio, ci resta la possibilità di ripartire di nuovo» (P. SINGER, *Ripensare la vita*, Il Saggiatore, Milano 1996, p. 214).

⁶⁰ Cfr. O. CAYLA, YAN THOMAS, *Il diritto di non nascere: a proposito del caso Perruche*, Giuffrè, Milano 2002, pp. 146 e ss.

⁶¹ Per *medicalizzazione* s'intende quel processo per cui aree sempre più vaste della vita quotidiana rientrano nella sfera della salute e della malattia e pertanto divengono di competenza dei professionisti del settore (cfr. R. CRAWFORD, *Healthism and the medicalization of everyday life*, «International Journal of Health Service», 10 (1980), pp. 365-388).

⁶² Da un dato ISTAT del 2006, 3 donne italiane su 10 si sottopongono durante la gravidanza ad almeno 7 ecografie, di contro alle 3 consigliate.

scindendo dalla considerazione dei risvolti etici, due importanti conseguenze antropologiche: la separazione tra gravidanza *biologica* e gravidanza *sociale* e la cosiddetta *ridefinizione critica del feto*.⁶³ Secondo Boltanski, la diffusione della diagnosi prenatale, avrebbe finito per dissociare in due parti quella che in realtà è un'unica esperienza umana: il fatto di diventare madre, che è pieno di significato non solo per l'identità della donna, ma anche per quella paterna. Si introduce così la separazione tra una gravidanza *biologica* e una *sociale*: la prima è "incerta" e "condizionata", finché la medicina non conceda un lasciapassare di perfezione biologica al nuovo umano, che acquisterebbe così il diritto ad essere accettato.⁶⁴

Un altro atteggiamento è una sorta di mentalizzazione della generazione, che si manifesta come un eccesso di razionalizzazione. La domanda "perché dovrei avere un bambino?", seppure legittima in una prospettiva di procreazione responsabile, sposta l'attenzione dalla qualità della relazione coniugale – che dovrebbe ispirarsi alla gratuità priva di calcolo – all'effetto che può scaturirne. Il progetto sembra così avere priorità sulla promessa e il diritto sul dono. Oggi il figlio nasce grazie a un preciso progetto genitoriale e, o si programma con calcolo meticoloso o si rivendica come un diritto.⁶⁵ Invece, la generazione non si configura come un progetto, in quanto non se ne possono prevedere in anticipo i rischi, i costi e i benefici: se lo fosse, rischierebbe di assimilarsi a un atto tecnico piuttosto che a un atto morale.⁶⁶ Le cause di tale atteggiamento sono diverse, ma si possono ricondurre al sempre più diffuso desiderio di controllo delle proprie vite, definito in ambito anglosassone come *life planning*, che adotta i criteri della logica organizzativa e funzionale quasi a garantirsi da imprevisti e sorprese. Vi è anche la preoccupazione di assicurare al figlio il migliore dei mondi possibili che, unito al senso di provvisorietà, rende più perplessa la decisione di generare, giacché questa comporta un inevitabile assegno in bianco sul futuro.

Per questo motivo, il filosofo Marcel ritiene opportuno assimilare l'atto del generare al voto, definendolo un *voto creatore*.⁶⁷ Questo non è un semplice desiderio, ma un impegno preso di fronte a un'autorità trascendente, senza subordinarlo a delle condizioni: «il *fiat* in virtù del quale io mi decido a metter tutte le mie energie a servizio d'una determinata possibilità, che già s'impone a me, ed a me solo, come una realtà, per trasformarla in una realtà per

⁶³ Cfr. L. BOLTANSKI, *La condizione fetale. Una sociologia della generazione e dell'aborto*, Feltrinelli, Milano 2007.

⁶⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 146-150.

⁶⁵ Cfr. T. ANATRELLA, *Una sfida della procreazione: il bambino ha bisogno di un uomo e di una donna*, in Pontificio Consiglio per la Famiglia (a cura di), *Famiglia e procreazione umana. Commenti sul documento*, LEV, Città del Vaticano 2007, pp. 185-198.

⁶⁶ Cfr. G. ANGELINI, *Il figlio*, cit., p. 173.

⁶⁷ Cfr. G. MARCEL, *Homo viator*, Borla, Roma 1980, pp. 117 e ss.

tutti, cioè in un'opera costituita». ⁶⁸ Si tratta della disponibilità a partecipare ad un'opera che supera i genitori, anche se richiede il loro contributo; una dedizione a qualcosa di sacro, insito nella vita stessa, che significa riconoscere la trascendenza del figlio atteso. Aggiunge Marcel: «colui il quale desidera un figlio che lo sostituisca o lo ricompensi un giorno dai suoi fallimenti personali, si taglia fuori da ogni trascendenza, perché il figlio è per lui un semplice elemento, direi quasi un trionfo nel circolo chiuso ch'egli forma con se stesso». ⁶⁹

Mettere al mondo ha, infatti, un doppia valenza: quella della sollecitudine e quella del distacco. Generare non significa, pertanto, disporre di sé, di un proprio potere, ma fare spazio ad un altro che non sono io; vuol dire rinunciare a uno spazio proprio, autolimitarsi, accettare la propria temporalità. ⁷⁰

Pretendere la gestione e programmazione radicale della propria capacità generativa nasconde, in fin dei conti, l'utopia, tanto ricorrente quanto destinata al fallimento, del controllo totale sul proprio futuro.

Oggi, tuttavia, le tecniche di fecondazione artificiale rendono più complesso questo scenario. Esse, infatti, consentono non soltanto di avere "un" figlio, ma di avere "quel" figlio. ⁷¹ Giustamente, R. Spaemann mette in luce la trasformazione antropologica dell'affidamento della generazione alla tecnica: «La produzione in provetta si distingue dalla generazione per il fatto che essa è un'azione razionale orientata a un fine, una *póiesis* e non la conseguenza naturale di un rapporto umano. (...) Un bambino messo al mondo, fatto mediante *póiesis*, è una creatura dei suoi genitori, del medico, dello Stato, qualitativamente diversa da un bambino che deve la propria esistenza alla 'natura'. Questo bambino potrebbe, di fatto, un giorno chiedere a coloro che lo hanno costretto a esistere come possono giustificare ciò. Che cosa si dovrebbe rispondergli? Nessuno può essere responsabile per la vita o la morte di un altro uomo. Si possono infatti avere motivi sufficienti per non generare figli, ma non si possono avere motivi sufficienti per generarne uno. L'esistenza di un esser-sé è l'esistenza di un essere le cui ragioni sono fondamentali: l'esistenza stessa non può essere fondata da altri soggetti». ⁷²

Appare chiaro il rischio di una cultura della dissociazione, ⁷³ che nelle tecni-

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 138-139.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 139.

⁷⁰ Cfr. F. D'AGOSTINO, *Una filosofia della famiglia*, cit., p. 4.

⁷¹ Cfr. S. VEGETTI FINZI, *Tecnologie del desiderio, logiche dell'immaginario*, in A. DI MEO, C. MANCINA (a cura di), *Bioetica*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 276.

⁷² R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, cit., p. 216. Dello stesso tenore le osservazioni di M. RONHEIMER, che considera il figlio nato tramite fecondazione artificiale come il prodotto di una volontà causale dei genitori, il cui bene si giustifica in quanto "figlio effetto di un desiderio" e non incondizionatamente in sé e per sé in quanto persona (cfr. M. RHONHEIMER, cit., pp. 133-141).

⁷³ Questo rischio è stato denunciato persino dal "padre" della prima bambina nata in pro-

che di fecondazione artificiale ha diverse manifestazioni. La prima è la dissociazione dell'unione dalla procreazione con il ricorso a procedimenti tecnici che espropriano la coppia della sua intimità. Vi è poi una dissociazione del corpo dalla persona, con la separazione del sesso dalla sessualità: il congiungimento di ovuli e spermatozoi si sostituisce all'unione dei corpi, dove il processo di riduzione tocca soprattutto la figura paterna, sostituita dal suo materiale genetico.⁷⁴

Con l'introduzione delle tecniche di procreazione assistita, non è da sottovalutare anche il rischio di una dissociazione tra l'aspetto biologico della generazione e quello sociale della filiazione. Se è sempre necessario che l'aver partorito si completi in un gesto di riconoscimento, in questi casi, si rischia di far prevalere, alternativamente, o il biologico o il sociale. Prevale il biologico, nel caso del cosiddetto "utero in affitto", dove a determinare la filiazione sono gli ovuli e gli spermatozoi dei due coniugi; prevale il sociale, nel caso della fecondazione eterologa. Esiste, pertanto, il rischio che un rapporto di filiazione instaurato grazie alla parola, possa essere successivamente rinnegato appellandosi al criterio della verità biologica.⁷⁵

In questo miscuglio indifferenziato di sessi e generazioni – vecchi e bambini, uomini e donne – l'essere umano rischia di diventare un'astrazione, perché lo si considera come pura individualità priva di relazioni, assolutamente autoreferenziale e titolare di diritti. Giustamente, è stato notato: «Ci crediamo nel regno della biologia perché la biologia è riuscita a penetrare i misteri della natura, mentre siamo in quello, assoluto, della volontà».⁷⁶

Vi è ancora un'ulteriore dissociazione: quella tra fecondazione e gravidanza. La "storia" procreativa, che ha una struttura temporale unitaria e continua, si spezzetta in tanti segmenti, che finiscono per trasformarla da esperienza affettivo-relazionale in una costellazione di fatti tecnico-emotivi, dove a dominare la scena sono i criteri di fattibilità e di efficienza.

Infine, l'attuale crisi che investe anche i legami familiari, comporta spesso il prevalere della generatività sulla familiarità. Quando la coppia non si riconosce come una comunità relazionale, finisce per essere semplicemente una sor-

vetta in Francia, il biologo Jacques Testart (cfr. J. TESTART, *La vita in vendita*, Il Saggiatore, Milano 1996, p. 11).

⁷⁴ Cfr. A. PESSINA, *La questione della 'generazione' nella civiltà tecnologica*, in E. SCABINI, G. ROSSI, *Famiglia 'generativa' o famiglia 'riproduttiva'? Il dilemma etico nelle tecnologie di fecondazione assistita*, Vita e Pensiero, Milano 1999, p. 141. Dello stesso tenore la critica della Chatel: «Per il discorso medico, il figlio è il risultato dell'incontro dei gameti, la gravidanza la messa in funzione di sostanze ormonali e il divenire genitori una decisione di adozione concernente un oggetto fatto di sostanze» (M. M. CHATEL, *Il disagio della procreazione*, cit., p. 111).

⁷⁵ Cfr. F. HÉRITIER, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, cit., p. 186.

⁷⁶ M. GOBERT, *Les incidences juridiques des progrès des sciences biologique et médicale sur le droit des personnes*, in H. NYSSSEN (a cura di), *Actes du colloque 'Génétique, procréation et droit'*, Actes Sud, Paris 1985, p. 191. Cfr. F. HÉRITIER, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, cit., p. 187.

ta di *diade* che ha bisogno di dotarsi di un figlio per confermare se stessa. Come osserva il sociologo Donati, dal punto di vista sociologico la procreazione è una relazione meta-individuale, che da diadica diventa triadica, mentre oggi prevale una “cultura della riproduzione”, dove la dimensione relazionale è triadica solo in apparenza, mentre è sempre pensata diadicamente: madre/figlio; padre/figlio; marito/moglie.⁷⁷

X. Lacroix denuncia il rischio reale presente nella tendenza a ribaltare il rapporto tra alleanza coniugale e filiazione, come se fondare una famiglia volesse dire far nascere un bambino, riconoscerlo e dargli un nome. Invece, è vero il contrario: è l'unione stabile d'amore, che un uomo e una donna si promettono reciprocamente ad avere carattere familiare e a trovare la sua espressione nell'atto generativo. «Sostituire l'alleanza con la filiazione non è altro che un modo *apparente* di fondare la famiglia sul bambino. (...) Non è il bambino a fare la famiglia. Un peso del genere sarebbe del resto troppo pesante. È pesante e molto oneroso per il bambino sentirsi la ragion d'essere del legame tra i suoi genitori. Per contro, è una liberazione per lui sentire che il legame tra suo padre e sua madre si poggia su altre basi, su altre fondamenta che non sono l'attaccamento nei suoi confronti».⁷⁸ La percezione di costituire il perno della famiglia produrrebbe insicurezza nel bambino e difficoltà a staccarsi un giorno dai genitori, mentre invece è il legame stesso di coniugalità ad avere grande valore educativo, oltre al ruolo delle due figure genitoriali prese singolarmente.

Forse, dopo aver pensato la generazione “dal punto di vista della donna”, ora occorre cominciare a pensarla di più “dal punto di vista del bambino che deve nascere”. Così sarebbe meno arduo comprendere la distinzione tra generatività e genitorialità, ossia tra l'atto di mettere al mondo, considerato nella sua prospettiva semplicemente fattuale, e la capacità di comprendere e farsi carico di questo atto. L'atto del generare non può essere letto solo in termini di potere o di controllo, ma di responsabilità condivisa e di pensosità; un figlio non significa semplicemente un insieme di responsabilità di accudimento o la possibilità di perpetuare se stessi, ma richiede un'autentica trasformazione di quell'amore che ha trovato espressione nella procreazione. L'uomo e la donna ricevono nella paternità e maternità l'opportunità di trasformare la loro relazione di reciproca appartenenza, grazie alla chiamata ad una nuova modalità di essere al mondo, ma devono essere capaci di rispondere, senza pretendere di rimanere chiusi nel proprio mondo precedente.⁷⁹

⁷⁷ Cfr. P. DONATI, *Bioetica e morfogenesi della famiglia: il “caso” della procreazione assistita*, in E. SCABINI, G. ROSSI (a cura di), *Famiglia ‘generativa’ o famiglia ‘riproduttiva’? Il dilemma etico nelle tecnologie di fecondazione assistita*, cit., pp. 113-114.

⁷⁸ X. LACROIX, *I quattro pilastri della famiglia*, cit., p. 110.

⁷⁹ Così descrive H. Arendt la nuova “mondanità” di chi diviene genitore: «Il figlio, questo “infra” con cui gli amanti ora sono in relazione e che hanno in comune, rappresenta il mondo in quanto anch'esso li separa; è un'indicazione che essi inseriranno un nuovo mondo

Come ha affermato Giovanni Paolo II, nella *Lettera alle famiglie*, «la paternità e la maternità costituiscono una 'novità' e una ricchezza tanto sublimi, da non potervi accostare che 'in ginocchio'» (n. 7). Può darsi che la filosofia ritenga quest'atteggiamento più proprio della teologia, ciononostante può almeno tentare di avvicinarsi in punta di piedi.

ABSTRACT: The ambiguity and indecisiveness surrounding the most recent debate on bioethics render it necessary for a sort of meta-bioethics, namely a critical reflection on the methods and contents of bioethics in light of the ends or results that it proposes. The main functions of meta-bioethics is to build up the bond of ethics with that of anthropology. Therefore, a unity is regained between the two interrogatives – “Who is man?” and “Who must man become?” The separation of both is making it impossible to reconcile individual rights, ethical principles and public reasoning. Of all the aspects of human life, the questions concerning birth are those that have the most radical transformation for new biomedical techniques. However, on this theme one acknowledges an anthropological gap. While on the part of the feminist reflections and philosophical anthropology there has been vast consideration in the category of death, very little attention has been given to the content and to the implications of the experiences of generating and of being born. For this motive, the anthropological importance of these experiences risk being distorted due to a biomedical reductionism or due to the rule of individual desires. To explore the human significance of birth and generation, in their characteristics of experience and relation, becomes thus a task that cannot be denounced in philosophical anthropology and a contribution that bioethics cannot ignore.

nel mondo esistente. È come se gli amanti attraverso il figlio ritornassero al mondo, da cui il loro amore li aveva estromessi. Ma questa nuova mondanità, il risultato e il solo possibile lieto fine di una storia d'amore, è, in un certo senso, la fine dell'amore, il quale o deve vincere nuovamente i protagonisti o essere trasformato in un altro modo di appartenersi» (*Vita activa*, cit., p. 178 e ss.). Cfr. D. PAGLIACCI, *L'amore tra autenticità affettiva e orizzonte comunitario: il vincolo familiare*, in L. ALICI (a cura di), *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*, il Mulino, Bologna 2004, p. 333.