



anthropologica

ANNUARIO

DI STUDI  
FILOSOFICI

2016

## COSE O PERSONE?

SULL'ESSER FIGLI AL TEMPO  
DELL'ETEROLOGA

A CURA DI  
LUCA GRION

EDIZIONI MEUDON

**a**nthropologica

*A Piero Viotto,  
maritainiano  
appassionato  
e instancabile.*

| DIRETTO DA

Giovanni GRANDI e Luca GRION

| COMITATO DI DIREZIONE

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

| SEGRETERIA DI REDAZIONE

Lucia BEZZO, Stefano MENTIL, Francesca ZACCARON

| COMITATO SCIENTIFICO

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

| DIRETTORE RESPONSABILE

Andrea DESSARDO

**a**nthropologica  
ANNUARIO  
DI STUDI  
FILOSOFICI | 2016

# **COSE O PERSONE?**

## SULL'ESSER FIGLI AL TEMPO DELL'ETEROLOGA

A CURA DI  
LUCA GRION

EDIZIONI **M**EUDON

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

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

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

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

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

---

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

# INDICE

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

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

# LA MATERNITÀ SURROGATA ALLA PROVA DEL "PRINCIPIO RESPONSABILITÀ"

STEFANO MENTIL

*'E figlie so' ffiglie!*

E. De Filippo, *Filomena Marturano*

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

## 1 | UN SILLOGISMO DIFETTOSO

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

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

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

## 2 | IL (FALSO) PROBLEMA DEL DIRITTO AL FIGLIO

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

---

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

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

Volendo approfondire il primo punto, appare utile mettere in evidenza alcune questioni. Anzitutto il figlio, se veramente desiderato come tale, non può mai essere ridotto ad oggetto, ma, proprio in quanto figlio, dev'essere rispettato come soggetto a sua volta possessore di diritti. In questo senso il diritto ad avere un figlio collide irrimediabilmente con il diritto del figlio ad essere considerato soggetto di diritti personali e non oggetto dei diritti altrui. Lo stato di incapacità giuridica del figlio ad esercitare e a rivendicare la tutela dei propri diritti deve ampliarne i margini di tutela da parte dei soggetti che lo circondano, anziché permettere la manipolazione, biologica e giuridica. Il figlio non è dunque “qualcosa” di dovuto né un oggetto di proprietà, ma “qualcuno” di estremamente fragile, sia dal punto di vista umano sia da quello giuridico, cui nessuna tutela dev'essere negata ma anzi amplificata. Inoltre, considerare il figlio l'oggetto dei propri desideri depaupera la relazione tra questi e i genitori di quel margine di imprevedibilità e di imponderatezza che caratterizza i legami autenticamente umani. Anche la possibilità di determinare, *ex ante*, alcune caratteristiche genetiche dei propri figli appare come innaturale nel senso che il tentativo di prevedere ogni cosa finisce per trasformarsi nell'incapacità di saper accogliere l'infinita gamma di situazioni imprevedibili che la vita riserva a ciascuno<sup>2</sup>. Su questo punto il contributo di Hans Jonas risulta illuminante:

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

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

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

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

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 226.

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

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

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

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

---

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 227.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 235.

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

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

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

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

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

Il diritto al figlio è allora un falso problema. Anzitutto perché, se di diritto si può parlare, lo si può fare in senso relativo, come avviene per molti altri diritti, che pur riconosciuti come tali sono comunque sottoposti a limitazioni e a bilanciamenti con altri diritti giuridici<sup>9</sup> o con altre tutele morali. Tuttavia il vero problema, mascherato da ciò che viene rivendicato come “diritto al figlio”, è il presunto diritto ad essere genitori. Quella genitoriale è una relazione: genitore è solo colui che genera una nuova vita. Ma qualsiasi relazione in cui l’altro non viene accolto, ma morbosamente ricercato ed ottenuto a tutti i costi si qualifica per un’intrinseca asimmetria, che difficilmente può maturare verso quell’autentica e mutua libertà che caratterizza le relazioni pienamente umane. Esigere come qualcosa di “dovuto-verso-se-stessi” l’esperienza dell’“esserci-per-l’altro” credo significhi aver

---

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

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

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

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

### 3 | AVERE UN FIGLIO: DIRITTO O RESPONSABILITÀ?

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

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

---

<sup>12</sup> Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, p. 166.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 228.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 229.

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

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

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

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

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

---

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 232.

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

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

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

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

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

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

---

<sup>16</sup> Jonas, *Il principio responsabilità*, p. 128.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 134.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 135.

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

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

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

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

---

<sup>19</sup> Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, p. 233.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 234.

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

#### 4 | IL MIGLIOR INTERESSE DEL BAMBINO

Appare allora indubbiamente vantaggioso per il bambino veder coincidere la paternità e la maternità biologica con quella affettiva, oltre che con quella legale. Le ambiguità messe in luce poco sopra dimostrano come l'atipicità della maternità surrogata inneschi una serie di difficoltà, sul medio e lungo periodo, di cui la maggiore vittima sarà l'adolescente o l'adulto concepito con l'eterologa. La maternità surrogata è stata definita anche "maternità per altri", come se l'esperienza unica e indefinibile della maternità potesse essere condivisa con chi la natura non ha messo in grado di esperirla personalmente. A chi scrive il concetto di "maternità surrogata" appare uno dei peggiori ossimori che la moderna società occidentale, confusa da un'onnipotenza tecno-scientifica, abbia prodotto. Sostituire<sup>22</sup> la maternità è intrinsecamente impossibile, com'è impossibile "studiare" o "lavorare per altri", nel senso di conseguire un titolo o prestare un'opera di cui verrà poi ritenuta meritevole un'altra persona, cui si chiederà conto di conoscenze che non possiede o di prestazioni che non è in grado di eseguire. La maternità – ogni madre credo possa confermarlo – non è solo un'esperienza biologica, ma altresì è "risposta" ad una richiesta (di cura, protezione, amore) ed è "responsabilità", come capacità della donna di rispondere. La maternità è dunque relazione con un "altro-da-sé" che chiede e pretende esclusività.

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

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 237-238.

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

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

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

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

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

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

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

---

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