

COLLANA DEL LABORATORIO
DEI DIRITTI FONDAMENTALI

6.

LABORATORIO DEI DIRITTI FONDAMENTALI

Comitato scientifico

Pasquale De Sena, Marie-Claire Foblets, Bianca Gardella Tedeschi
Michele Graziadei, Giorgio Malinverni, Paul Tavernier

Direttore

Vladimiro Zagrebelsky

Il Laboratorio dei Diritti Fondamentali LDF ha iniziato la sua attività in Torino nel 2011. Il Laboratorio svolge ricerche sui diritti fondamentali, con principale attenzione alla concretezza della loro protezione nei diversi momenti, luoghi e occasioni della vita delle persone. Il Laboratorio, secondo l'insegnamento della Corte europea dei diritti umani, si cura di «diritti concreti ed effettivi e non teorici e illusori». Con le sue ricerche il Laboratorio cerca le soluzioni idonee e praticabili offerte dall'esperienza o suggerite dallo studio interdisciplinare dei diritti umani.

Il Laboratorio dei Diritti Fondamentali opera all'interno del

Collegio Carlo Alberto

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

LDF – Laboratorio dei Diritti Fondamentali – www.labdf.eu
Collegio Carlo Alberto, piazza Arbarello 8, 10122 Torino
e-mail: ldf@labdf.eu

LABORATORIO DEI DIRITTI FONDAMENTALI

NUOVE FORME DI FILIAZIONE E GENITORIALITÀ

Uso e abuso del richiamo alla natura

di
Ilaria Bertini

SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

I lettori che desiderano informarsi sui libri e sull'insieme delle attività della Società editrice il Mulino possono consultare il sito Internet: **www.mulino.it**

ISBN 978-88-15-27795-4

Copyright © 2018 by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere fotocopiata, riprodotta, archiviata, memorizzata o trasmessa in qualsiasi forma o mezzo – elettronico, meccanico, reprografico, digitale – se non nei termini previsti dalla legge che tutela il Diritto d'Autore. Per altre informazioni si veda il sito **www.mulino.it/edizioni/fotocopie**

Redazione e produzione: Edimill srl - www.edimill.it

Indice

Prefazione, <i>di Vladimiro Zagrebelsky</i>	p. 7
I. L'evoluzione del concetto di natura nel pensiero filosofico dell'Occidente	9
1. Natura: un concetto polisemico	9
2. Il concetto di natura nel pensiero greco	14
3. Il concetto di natura nella tradizione giudaico-cristiana	25
4. La grande macchina della natura	36
5. Kant: il ritorno della teleologia nella concezione della natura	41
6. Darwin e la teoria dell'evoluzione: un nuovo modo di concepire la natura	44
7. L'uomo padrone della natura	49
8. «Nature»	53
II. La famiglia naturale: una definizione controversa	57
1. La famiglia quale «società naturale»	57
2. Famiglia naturale e libertà di procreare	65
3. La famiglia, le famiglie	73
III. Il concetto di natura nelle pratiche di fecondazione assistita e nell'adozione da parte di coppie dello stesso sesso	83
1. Infertilità: un errore della natura?	84
2. Qual è il posto della natura nella fecondazione assistita?	91
3. Il concetto di natura nella definizione dello statuto dell'embrione umano	108
4. Adozione da parte di coppie omosessuali: natura e genitorialità	114
5. Chi sono e da dove vengo? Alla ricerca delle proprie origini biologiche	119
Conclusioni	127
Appendice. Documenti ufficiali dei Comitati di Bioetica Nazionali	133

Prefazione

Questa ricerca si articola in due parti, separatamente pubblicate, che offrono il risultato dello studio effettuato rispettivamente da Alice Margaria e da Ilaria Bertini. La ricerca è promossa dal Laboratorio dei Diritti Fondamentali e si unisce alle precedenti nell'esplorare aspetti del variegato diritto alla salute, che interagisce in questo caso con quello al rispetto della vita privata e familiare, nel contenuto che si ricava dall'art. 8 della Convenzione europea dei diritti umani, dalla Costituzione e dalla giurisprudenza costituzionale. Le vicende legate alla nascita di bambini con il ricorso alle tecniche di procreazione medicalmente assistita (PMA) implicano conseguenze sul piano dell'uno e dell'altro diritto. Principale oggetto di studio è qui quello che riguarda le nuove forme di genitorialità: nuove perché permesse ora dagli sviluppi della scienza medica e nuove perché corrispondenti all'evoluzione della coscienza sociale in ordine alla nozione di famiglia (anche omosessuale) e al rispetto della autodeterminazione delle persone.

È proprio delle ricerche di LDF, cercare di far emergere la vita reale dei diritti umani, metterla a confronto con l'enunciazione legale, chiarire le ragioni dello scarto che esiste tra i due piani. Secondo una felice formula adottata dalla Corte europea dei diritti umani e ripresa dal Laboratorio, occorre curare «diritti concreti ed effettivi, e non teorici e illusori». Teorici e illusori rimangono quelli assicurati dai testi normativi, se non riescono a tradursi in concreti ed effettivi nella vita delle persone.

Nel campo oggetto di questo rapporto di ricerca viene in considerazione l'assenza di leggi o la loro inadeguatezza. I rapidi avanzamenti delle possibilità offerte dagli sviluppi delle tecniche mediche e, accanto ad essi, la rapida evoluzione della società, spiegano l'arretratezza delle leggi e quindi il ruolo decisivo svolto dai giudici, siano essi costituzionali o ordinari. Il legislatore ha spesso difficoltà a intervenire per disciplinare fenomeni nuovi in veloce evoluzione. Su tale difficoltà certo incidono ragioni legate alla necessità di acquisire il consenso politico e la maggioranza in Parlamento. Ma vi è una ragione più profonda e insuperabile: il legislatore può attendere e rinviare, il giudice invece non può rifiutare di decidere. E mentre il legislatore at-

tende, la vita procede. Sorgono controversie che il giudice deve decidere. Il legislatore interverrà quando il campo sarà arato dai giudici. Nel campo che interessa diviene allora di grande interesse ricercareintonie o divergenze nell'argomentare dei giudici di diversi sistemi nazionali per decidere vicende analoghe, per vedere se sia possibile identificare un comune sentire. In proposito in Europa è fondamentale l'apporto della giurisprudenza della Corte europea dei diritti umani.

Alla prima ricerca condotta da Alice Margaria, si unisce – autonoma, ma connessa – quella di Ilaria Bertini. Come conoscono in modo particolare gli italiani, ma come è frequente anche altrove, le resistenze che emergono nella società e nel dibattito politico rispetto alle novità muovono dall'assunto che esse siano contrarie alla natura. E alla naturalità assegnano un connaturato valore etico positivo. Oggetto dello studio è la nozione di natura, nel suo svolgimento filosofico fino al suo odierno senso, unitamente alla ricerca di quale portata a essa venga attribuita da coloro che la chiamano a supporto della loro opinione negativa o positiva rispetto a quanto la realtà oggi presenta nella vita di famiglia.

Alle due ricerche che ora giungono a pubblicazione nella collana di studi del Laboratorio, farà seguito un altro studio che prenderà in esame le modalità con cui il tema si presenta quando la donna o la coppia, viventi in Europa, siano di religione e cultura islamica.

Con piacere, il Laboratorio dei Diritti Fondamentali esprime apprezzamento e un caloroso ringraziamento a Alice Margaria e a Ilaria Bertini.

VLADIMIRO ZAGREBELSKY

Capitolo primo

L'evoluzione del concetto di natura nel pensiero filosofico dell'Occidente

1. *Natura: un concetto polisemico*

Nature is over è questo il titolo di un articolo apparso sul «Time» qualche anno fa che, sicuramente, offre uno spunto di riflessione interessante e molto attuale sul rapporto uomo-natura. Scopo dell'autore è evidenziare come l'attività umana sia oggi quella che più anche dei fattori climatici e geologici trasforma il nostro pianeta. Infatti, con le parole del premio Nobel per la Chimica Paul Crutzen, scrive: «Il dominio umano nei processi biologici, chimici e geologici sulla Terra è già una realtà innegabile. [...] Non si parla di noi uomini contro la "Natura". Quanto, piuttosto, di noi che decidiamo cosa la natura è e sarà»¹. In altri termini si potrebbe dire che il progresso tecnico-scientifico è tale per cui l'uomo ha assunto, in moltissimi campi del sapere, un ruolo dominante rispetto al corso, ultimamente imponderabile, della natura stessa. Basti pensare ai progressi della medicina nella cura di malattie prima inevitabilmente mortali oppure alle scoperte genetiche e dell'embriologia umana che, da un lato, hanno permesso di conoscere con sempre maggiore precisione i processi biologici che regolano la vita prenatale e, dall'altro, di intervenire in modo anche radicale nella vita prenatale stessa. Laddove, poi, questo sapere è messo direttamente al servizio dell'uomo inevitabilmente sorgono domande che vanno al di là della mera scoperta scientifica scivolando così in tematiche che hanno più un sapore di morale, antropologia, etica e psicologia. Ecco dunque entrare in scena discipline che articolano il loro pensiero secondo angolature molto differenti, ma, talvolta, complementari allo scopo di offrire alla scienza un paradigma di riferimento più ampio della scienza stessa. Come riporta il teologo morale Enrico Chiavacci:

È sempre importante che la ricerca scientifica vera progredisca, nella consapevolezza della propria provvisorietà e nell'incertezza intrinseca della stessa ragione scientifica, ma è ugualmente importante che ciò avvenga nella costante consape-

¹ B. Walsh, *Nature is over*, in «Time», 12 marzo 2012, traduzione mia.

volezza del proprio impatto sull'uomo. [...] Ciò è particolarmente vero nel campo delle biotecnologie che offrono la possibilità di modificare *deliberatamente* talune caratteristiche originarie di esseri viventi o di intere specie di esseri viventi. Qui occorre sgombrare subito il campo da una visione plurisecolare del rapporto tra moralità e natura: una visione che ha una lunga e nobile tradizione, ma che io ritengo vada seriamente ripensata. [...] Il punto centrale è che la natura non appare più oggi – sia agli occhi dello scienziato che a quelli del filosofo o del teologo – come una somma di enti dati una volta per tutte e di regolarità invariante. La natura è oggi da pensarsi come un sistema complesso di strutture costantemente interattive sia in modo continuo che in modo discontinuo. Ora l'uomo, con la sua crescente capacità di modificare deliberatamente il cosmo e se stesso, è esso stesso *parte del sistema*, è una forza della natura proprio in questa sua capacità. La conseguenza immediata di questa nuova visione è che la moralità non è più pensabile come un «non violare» la natura. Il problema morale centrale non è *non modificare*, ma si sposta su *come modificare*: in quale direzione, con quali mezzi, entro quali limiti io posso e debbo modificare la natura².

In questo modo, la natura può assumere un carattere più marcatamente soggettivo o oggettivo. Da un lato, infatti, l'uomo può riconoscerne caratteristiche tali che lo interrogano su ciò che è essenziale a essa e cosa, invece, possa essere oggetto di cambiamento. Dall'altro lato, invece, può prevalere un concetto di natura come puro oggetto del progresso tecno-scientifico dell'uomo, nel senso che l'uomo non solo può disporre a suo piacimento, ma è lui stesso a fissare i limiti della sua manipolazione e, talvolta, riproduzione. Sorge allora la domanda su cosa s'intenda propriamente con il termine natura e i suoi derivati. Domanda, questa, che è stata oggetto di indagine di alcuni Comitati di Bioetica Nazionali quando erano a tema le nuove forme di filiazione. In merito è rilevante quanto il filosofo Vittorio Possenti afferma in un documento del Comitato Nazionale per la Bioetica italiano.

È noto quanto la nozione di natura e quella di naturale siano disperatamente polivoche nella storia della filosofia, il che spinge a domandare a quale idea di natura faccia riferimento il documento citato: naturale come normalità di funzionamento? Oppure naturale secondo un'altra accezione? Forse si potrebbe rispondere che, secondo l'angolo di visuale, la malattia è un evento tanto «naturale» quanto «innaturale». Naturale nel senso che la scienza medica ne rintraccia il tessuto di cause naturali o fisiche che la provocano, «innaturale» nel senso che la malattia in quanto manifestazione patologica indica uno scostamento da una «naturale» o fisiologica normalità di funzionamento che la terapia intende ripristinare³.

² E. Chiavacci, *Bioteologie e tutela della persona: certezze e incertezze nella riflessione etica*, in Atti dei Convegni Lincei, *Bioetica e tutela della persona* (Roma, 4-5 dicembre 1998), Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 2000, vol. 159, p. 9 (corsivo dell'autore).

³ V. Possenti, *La bioetica come problema filosofico*, in *Il Comitato Nazionale per la Bioetica: 1990-2005. Quindici anni di impegno*, Atti del Convegno di Studio (Roma, 30 novembre-3 dicembre 2005), disponibile online <http://presidenza.governo.it/bioetica/eventi/BIOETI-CA15anni.pdf>, p. 130.

Anche la Commissione svizzera di etica biomedica nel suo report sulla fecondazione medicalmente assistita ha mostrato con chiarezza la polisemia dei termini natura e naturale e la necessità di definirli per ovviare a male interpretazioni.

In tal senso la Commissione identifica tre modalità secondo cui la parola natura può essere intesa e le relative implicazioni etiche. Innanzitutto, essa può assumere una valenza prettamente descrittiva in cui, come Mill scrive «o essa denota l'intero sistema delle cose, con l'aggregato di tutte le loro proprietà, oppure denota le cose come sarebbero, prescindendo dall'intervento umano»⁴. Tuttavia

in questo senso descrittivo, la natura non può (direttamente) servire come fondamento di giudizi etici: infatti, il ruolo della tecnologia in generale, e della medicina in particolare è proprio quello di combattere le malattie, di fornire protezione contro i fenomeni naturali e migliorare le condizioni di vita – in breve, di liberarci dai vincoli del mondo naturale quando questi impediscono lo sviluppo dei valori umani⁵.

Il rischio di far derivare giudizi etici da una definizione del termine natura in senso descrittivo implicherebbe, dunque, non poter operare sulla natura perché essa sarebbe considerata un dato necessariamente positivo e, quindi, ogni intervento volto a modificare un processo naturale sarebbe giudicato negativamente.

In secondo luogo, la Commissione osserva che il concetto di natura può assumere un'accezione ontologica indicando l'essenza di un essere: «La funzione di questo senso di "natura" è quella di identificare alcune proprietà che sono rilevanti al fine di determinare cosa *essenzialmente* un essere è – proprietà che non dipendono da fattori socioculturali»⁶. Da ciò conseguirebbe che è la natura stessa a dover porre dei limiti alla medicina e, in particolare, a quella riproduttiva. Ad esempio, «è in questo senso che sarebbe *naturale* che un bambino avesse un padre e una madre: il dinamismo della riproduzione è associato all'inclinazione di un uomo verso una donna, e viceversa, il quale promuove la stabilità della coppia e la disposizione verso i figli a essere accolti e cresciuti»⁷. Infine, il termine natura può assumere una valenza valutativa, nel senso che

⁴ J.S. Mill, *On Nature*, in Id., *Essays on Religion*, London, Longmans Green & Co., 1885; trad. it. *La natura*, in Mill, *Saggi sulla religione*, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 51.

⁵ Cfr. Swiss National Advisory Commission on Biomedical Ethics, *Medically Assisted Reproduction. Ethical Considerations and Recommendations for the Future*, Opinion n. 22/2013, disponibile online http://www.nek-cne.ch/fileadmin/nek-cne-dateien/Themen/Stellungnahmen/en/NEK_Fortpflanzungsmedizin_En.pdf, p. 25, traduzione mia.

⁶ *Ibidem*, traduzione mia.

⁷ *Ibidem*, p. 47, traduzione mia.

esiste una relazione tra l'ontologia (cosa è essenzialmente) e l'etica (cosa *dovrebbe essere*) – aspetti che, nell'essere umano, sono interconnessi. [...] La natura umana, infatti, indica le norme dell'azione umana e regola (eticamente) le scelte, sia individuali sia collettive: è nella natura (secondo significato) degli esseri umani sviluppare tecnologie atte a controllare la natura (primo significato) così da promuovere il loro sviluppo e la realizzazione di alcuni valori fondamentali (terzo significato)⁸.

In tal senso, allora, la natura intesa in generale come natura umana possiederebbe un significato ontologico e uno etico: da un lato, l'uomo è fatto per lavorare (modificare il corso della natura attraverso la tecnologia) nel senso del latino *homo faber* allo scopo di realizzarsi (compiere la propria natura umana): «*Homo faber* come segno di un'alternanza della stessa identità dell'uomo, del suo esserci nel mondo: la tecnica non soltanto strumento a disposizione dell'uomo, ma strada per la completa codificazione del mondo, che gli toglie significato e lo desertifica come ambito vitale di accoglienza»⁹. Dall'altro però l'uomo «non può cessare di essere *homo sapiens*, ovvero custode della propria vita e del proprio ambiente vitale»¹⁰.

Tuttavia quando il termine natura assume un significato valutativo non può fare a meno di scontrarsi con la pluralità di valori che caratterizza la società contemporanea¹¹ e che, inevitabilmente, si riflette nel progressivo cambiamento della struttura familiare e nelle nuove forme di filiazione. I modelli tradizionali e il conseguente appello alla «naturalità» di questi (nel senso che non beneficiano d'interventi biotecnologici) non sono più un'argomentazione sufficientemente cogente e unitiva a livello sociale per promuovere un modello o negarne di nuovi. Ciò non implica necessariamente mettere da parte i modelli tradizionali nel nome del progresso, quanto, piuttosto, indagarne le fondamenta per verificare la loro ipotetica attualità nel paradigma socioculturale odierno. Paradigma nel quale l'etica sostantiva (che si preoccupava di indicare cosa fosse il bene per l'uomo e quali fossero le azioni giuste) ha progressivamente ceduto il passo a un'etica di tipo formale il cui scopo è specificare le procedure atte affinché ciascuno possa conseguire ciò che ritiene essere il *suo* bene, senza per questo recare alcun danno all'altro. In questo senso allora le questioni di bioetica, quali la fecondazione medicalmente assistita, sono state spesso affrontate seguendo il principio etico utilitaristico, secondo cui un'azione è giusta se beneficia più persone di quante danneggi¹². Tuttavia, come osserva Mary Warnock – filosofa mo-

⁸ *Ibidem*, p. 25, traduzione mia.

⁹ C. Flamigni, *La riproduzione assistita*, in *Il Comitato Nazionale per la Bioetica: 1990-2005. Quindici anni di impegno*, cit., p. 400.

¹⁰ *Ibidem*, p. 401.

¹¹ Cfr. J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 2005; trad. it. *Liberalismo politico*, Torino, Einaudi, 2012.

¹² Così Mary Warnock nell'introduzione al suo libro *A Question of Life* (Oxford,

rale inglese che dal 1982 al 1984 ha presieduto il *Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embriology* che ha condotto alla stesura dell'importante *Warnock Report* – il principio dell'utilità non può di per sé risolvere le implicazioni morali ed etiche che, ad esempio, sottostanno alla ricerca sugli embrioni umani e al loro destino che sono direttamente connesse alle pratiche di fecondazione in vitro: «Nella vita reale la moralità è più complicata e più varia di questo. Non c'è un'unica visione “corretta”»¹³. Prima di addentrarsi nella discussione bioetica riguardante le nuove concezioni di filiazione e all'utilizzo dei termini natura, naturale e artificiale per attribuire un valore positivo o negativo a determinate tecniche di riproduzione o a nuove forme di genitorialità, è necessario mostrare il significato precipuo di questi termini e la relativa evoluzione semantica al fine di ovviare a male interpretazioni o affrettati giudizi.

Il filosofo Umberto Galimberti in una nota introduttiva al libro di Annabella D'Atri intitolato *Vita e artificio* evidenzia che:

il rapporto uomo-natura è stato regolato per noi occidentali da due visioni del mondo: quella greca e quella giudaico-cristiana che, per quanto differenti tra loro, convenivano nell'escludere che la natura rientrasse nella sfera di pertinenza dell'etica, il cui ambito era limitato alla regolazione dei rapporti fra gli uomini, senza alcuna estensione agli enti di natura¹⁴.

Per quale ragione entrambe le tradizioni hanno escluso la natura da ogni considerazione etica? Qual è stato l'evento per cui la natura ha cominciato a entrare a far parte del dominio dell'etica? Allo scopo di rispondere a queste domande sarà indagato il concetto di natura in generale per come questo si è sviluppato nella storia del pensiero occidentale. Per questa ragione saranno identificati quattro periodi storici fondamentali nell'evoluzione di questo termine (il pensiero dell'Antica Grecia, la rivoluzione scientifica, l'evoluzionismo di stampo darwiniano e la scienza moderna) dove l'esame parallelo della tradizione giudaico-cristiana avrà un'importanza per così dire trasversale, non potendo, infatti, confinarsi in un periodo concluso.

Prima di cominciare è doveroso premettere che saranno prese in esame quelle figure che, per ragioni che verranno in seguito enunciate, hanno con-

Blackwell, 1985) osserva che «molti scienziati che usano embrioni umani impegnati nella ricerca, o medici che impiegano nuove tecniche per rimediare alla sterilità, sono ricorsi, in modo accorto o involontario, a argomenti di stampo utilitaristico per giustificare ciò che stanno facendo. Essi sottolineano l'incredibile aumento della felicità quando una coppia fino a quel momento sterile [...] riesce ad avere un figlio; e sostengono che non c'è dolore arrecato ad alcuno nel controbilanciare a questa felicità», p. ix, traduzione mia.

¹³ *Ibidem*, p. x, traduzione mia.

¹⁴ U. Galimberti, *Tecnica e natura*, in A. D'Atri, *Vita e artificio. La filosofia davanti alla natura e alla tecnica*, edizione digitale, Milano, Bur, 2013.

tribuito in maniera più decisiva di altre a modulare, nel corso dei secoli, il significato del termine natura. Questo può essere da un punto di vista alternativamente filosofico o scientifico. Si è, poi, valutato che non fosse opportuno offrire un quadro generale del pensiero di ogni filosofo preso in esame, se non quando questo fosse indispensabile per comprendere alcuni concetti esposti, affinché la ricerca mantenesse sempre chiaro il suo *fil rouge*. Allo stesso modo, il lettore esperto potrà avvertire la mancanza di alcuni autori, che, in generale, sono considerati capitali nello sviluppo del pensiero filosofico dell'Occidente, ma che, in questa sede, per le ragioni di cui sopra, sono rimasti sullo sfondo.

2. *Il concetto di natura nel pensiero greco*

Le parole del filosofo inglese Robin Collingwood descrivono con estrema efficacia il concetto di natura che lo studioso del mondo greco si ritrovava a maneggiare:

Per i filosofi dell'antica Grecia la scienza naturale era basata sul principio secondo cui il mondo della natura è permeato da un intelletto. I pensatori greci, infatti, considerano la presenza di tale mente quale motivo della regolarità e dell'ordine nel mondo della natura e che per ciò stesso rende possibile la nascita di una scienza della natura. Essi considerano il mondo della natura come un corpo in movimento e, secondo le riflessioni dei pensatori greci, i movimenti sono causati da uno spirito vitale o «anima»; [...] il mondo della natura non è solo vivo, ma anche intelligente; non è solo un grande animale con un'«anima» o una vita propria, ma è un animale razionale con una propria mente¹⁵.

Data questa premessa saranno prese in esame alcune delle concezioni di natura che sono emerse nella storia del pensiero greco antico allo scopo di mostrarne il valore per la riflessione successiva.

2.1. *La natura nei Presocratici*

I primi filosofi greci del VII-VI secolo a.C. sono coloro ai quali si attribuisce l'inizio dell'indagine cosmologica, tanto che Aristotele li definirà *physiologoi* ossia i teorici della natura e che, più comunemente, sono chiamati Ionici. Per questi filosofi la domanda circa il significato della natura coincide con la scoperta della sostanza materiale di cui sono costituite tutte le cose:

¹⁵ R.G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Mansfield Centre CT, Martino Publishing, 2014, p. 3, traduzione mia.

Essa è *principio* non solo nel senso che spiega la loro origine ma anche e soprattutto nel senso che rende intelligibile e riconduce all'unità quella loro molteplicità e mutevolezza [...]. Di qui deriva il carattere attivo e dinamico che la natura, la *phýsis*, ha per i Presocratici: essa non è la sostanza nella sua immobilità, ma la sostanza come principio di azione e di intelligibilità di tutto ciò che è molteplice e in divenire¹⁶.

Secondo Collingwood si può convenire nell'evidenziare come punto di partenza della loro indagine naturalistica tre aspetti fondamentali. Innanzitutto la constatazione «che ci sono cose “naturali”», ossia prodotti che non sono opera del genio umano e, in questo senso, il termine «naturale» si contrappone ad «artificiale»; in secondo luogo, «che le cose “naturali” costituiscono un singolo “mondo della natura”» e, di conseguenza, è possibile rintracciare caratteri comuni tra tutti i prodotti della natura. Infine, «ciò che è in comune a tutte le cose “naturali” è l'essere costituite da una singola “sostanza” o materia»¹⁷ ed è proprio questa la caratteristica peculiare del pensiero dei filosofi Ionici. Talete (625-547 a.C. circa), fondatore della scuola Ionica di Mileto, riteneva che l'acqua fosse la sostanza di cui era composto ogni elemento della natura. Non avendo lasciato alcuno scritto si può solo ipotizzare la ragione di questa scelta che, secondo Aristotele, si doveva attribuire al fatto che «il nutrimento d'ogni cosa è l'umido e che lo stesso fuoco nasce da esso e vive in esso, (ciò da cui alcunché nasce, questo è il principio del tutto). Egli ebbe, adunque, una tale opinione perché i germi di tutte le cose hanno avuto in parte una natura umida, e l'acqua è il principio naturale dell'umido»¹⁸. Talete considerava la natura al pari di un organismo vivente¹⁹ la cui esistenza dipendeva da una causa trascendente: Dio. Secondo Anassimandro (610/609-547/546 a.C. circa), invece, la sostanza da cui hanno origine tutti gli elementi della natura era l'*àpeiron* (infinito, indeterminato), poiché solo da un ente indifferenziato poteva scaturire la differenza. In questo senso, allora, Anassimandro si è fatto portavoce della dottrina dell'immanenza parlando di un'attività creatrice all'interno dell'*àpeiron* stesso mediante movimenti circolari. La rilevanza del suo pensiero risiede nel fatto che «egli abbia pensato l'universo come un qualcosa di misurabile, di soggetto a leggi universali perfettamente comprensibili e non a forze misteriose o alla volontà di esseri divini»²⁰. Infine Anassimene di Mileto (585/580-528/524 a.C.) ha riconosciuto nel *pnéuma* (aria) la sostanza

¹⁶ N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. I, Bergamo, Gruppo editoriale L'Espresso, 2005, p. 20.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Aristotele, *Metafisica*, Verona, Mondadori, 1942, 983B, p. 33.

¹⁹ Cfr. Collingwood, *The Idea of Nature*, cit., p. 31, traduzione mia.

²⁰ M. Bonazzi, R.L. Cardullo, G. Casertano, E. Spinelli e F. Trabattori (a cura di), *Filosofia antica*, Milano, Raffaello Cortina, 2005, p. 15.

primigenia, la quale permetteva la differenziazione tramite i principi di condensazione e rarefazione assumendo quindi, in linea con il suo predecessore, l'immanentismo.

Tuttavia nessuna di queste ipotesi si è potuta considerare adeguata per comprendere il concetto di *phýsis*, non tanto per l'insufficienza dei mezzi scientifici che all'epoca erano a disposizione, quanto piuttosto per l'insensatezza delle domande cui gli Ionici volevano dare risposta e «a cui nessuna raffinata tecnica di laboratorio avrebbe mai potuto rispondere: 1. Come possiamo ottenere una chiara immagine mentale della sostanza universale primitiva? 2. Com'è possibile dedurre il mondo della natura da questa sostanza primitiva?»²¹.

Tuttavia la ragione per cui i Milesi si erano soffermati a lungo su tali quesiti derivava dal fatto che secondo loro chiedersi quale fosse il significato del termine natura equivaleva a domandarsi quale fosse la sostanza da cui avevano origine gli elementi del mondo naturale. Al contrario, l'uomo moderno, dovendo rispondere alla medesima domanda, utilizzerebbe un metodo descrittivo che lo indurrebbe a elencare quali elementi sono presenti nel mondo della natura. Come rileva Collingwood, questo è dovuto al fatto che

nelle attuali lingue europee la parola «natura» è per la maggior parte delle volte utilizzata in senso collettivo per indicare la totalità o l'insieme di elementi naturali. Allo stesso tempo, però, questo non è l'unico senso nel quale questo termine è usato nelle lingue moderne. Vi è, infatti, un altro significato che possiamo identificare come quello più originale e, propriamente, il significato più appropriato: quando esso si riferisce non a un insieme, ma a un «principio» nel senso di *principium*, *archè*, o origine²².

La scuola di Mileto utilizzava il termine natura proprio secondo quest'ultima accezione. Tuttavia rimaneva inspiegabile la ragione per cui nonostante la natura fosse una i suoi elementi assumessero comportamenti differenti.

La riflessione di Pitagora di Samo (570-495 a.C. circa) e della sua scuola mostra un legame diretto con la scuola di Mileto e, in particolare, il pensiero di Anassimene suo maestro. Infatti, già quest'ultimo si era preoccupato di trovare un legame tra la sostanza prima e la differenziazione secondo lo schema della rarefazione e condensazione, tuttavia mancava ancora una ragione chiara secondo cui distinguere la materia (indeterminata e senza un carattere specifico) dallo spazio che essa occupa. Per rispondere a questo dilemma Pitagora ha ipotizzato una connessione tra la cosmologia e la geometria:

²¹ Collingwood, *The Idea of Nature*, cit., p. 43, traduzione mia.

²² *Ibidem*.

Il punto della nuova teoria è che non è più necessario domandarsi come sia fatta la sostanza primigenia; questo non fa più alcuna differenza; non è più necessario ascrivere ad essa alcun carattere diverso da quello dello spazio stesso; quello che invece dobbiamo attribuirle è la capacità di essere modellata geometricamente. La natura delle cose, in virtù della quale esse sono quelle che sono nella molteplicità e nell'insieme, dipende dalla loro struttura o forma²³.

In questo senso, allora, il termine natura non indica più la sostanza di cui sono fatti i suoi prodotti, ma la loro struttura rendendone così intelligibile l'essenza²⁴. Come scrive Platone nel *Fedone* a proposito dell'indagine sulla natura «bisognerà rifarsi a ricercare in genere la causa della generazione e della corruzione delle cose»²⁵.

Un altro presocratico di rilievo, per la definizione del concetto di natura, è sicuramente Eraclito di Efeso (535-475 a.C. circa) del quale sono pervenuti sino a noi solo alcuni frammenti, molto probabilmente della sua unica opera scritta intitolata *Sulla natura*. Egli parrebbe essere un diretto erede della scuola di Mileto, perché avrebbe individuato come principio di tutte le cose il fuoco. Tuttavia tale interpretazione si rivela riduttiva alla luce del famoso motto che lo identifica, secondo cui «tutto scorre». Infatti, per Eraclito il vero principio che soggiaceva a tutti gli elementi del cosmo era il divenire, inteso come la differenza mediante cui si determina l'identità di una cosa; senza che questo fosse in contraddizione con l'affermazione che «tutto è uno». Questo concetto si riflette chiaramente nel seguente frammento: «Acque sempre diverse scorrono per coloro che s'immergono negli stessi fiumi»²⁶, nel senso che un fiume non sarà mai sempre identico a se stesso, ma nonostante questo sarà sempre identificato con il medesimo nome. La stessa cosa si può dire dell'uomo, infatti, seppur col tempo le fattezze e il temperamento cambino, l'essenza per cui una persona è quella che è e non un'altra rimane la medesima. Ancora una volta quindi, l'indagine filosofica sulla natura porta all'identificazione di un unico elemento (il fuoco) come *arché*.

Al contrario, per Parmenide (prima metà del V secolo a.C.), maestro della scuola Eleatica, punto di partenza della sua indagine sarà la constatazione dell'impossibilità di condurre uno studio rigoroso relativo al concetto di natura, in quanto l'esperienza dei sensi si rivela ingannatrice e non offre verità certe. Come riporta Filopono: «Aristotele biasima Parmenide e i suoi seguaci, in quanto ritenevano che non si dovesse affatto rivolgere attenzione all'evidenza delle cose, bensì alla sola consequenzialità dei ragionamenti»²⁷.

²³ *Ibidem*, p. 52, traduzione mia.

²⁴ Cfr. *ibidem*, p. 55, traduzione mia.

²⁵ Platone, *Fedone*, Roma-Bari, Laterza, 1983, p. 144 (96a).

²⁶ H. Diels e W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1968; trad. it. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma-Bari, Laterza, 1981, B12, p. 207.

²⁷ Parmenide, *Sulla natura*, Milano, Bompiani, 2001, p. 95.

Parmenide all'inizio del suo poema immaginava di trovarsi al cospetto di una Dea la quale gli indicava due strade del pensiero, ove solo la prima era praticabile ossia quella relativa all'indagine sull'essere (ciò che è) perché del non essere (ciò che non è) non si può conoscere nulla²⁸. Tuttavia l'essere, per come lo intende Parmenide,

si contrappone alla realtà che appare nella comune esperienza degli uomini: cioè la realtà soggetta a generazione e corruzione, molteplice, diveniente ecc. [...] In tal modo si istituisce una grave frattura fra il mondo vero, che può essere detto e pensato rigorosamente, e il mondo effettivo (ma apparente) in cui gli uomini vivono tutti i giorni, che non rispetta le regole del pensiero²⁹.

Sarà proprio compito dei pensatori successivi alla scuola Eleatica offrire una spiegazione razionale al divenire e al mutamento. Infatti, in seguito, la cosiddetta scuola dei filosofi «pluralisti», mantenendo ferma la distinzione tra essere e non essere, identifica l'*archè* non più in un unico principio, ma in molteplici per cercare di dare conto della differenza e del cambiamento di stato. Empedocle (495-430 a.C. circa) formulava la teoria dei quattro elementi (aria, acqua, terra, fuoco), i quali combinandosi grazie all'azione di due forze tra di loro antitetiche (Amicizia e Discordia) davano luogo al divenire di tutti gli elementi del cosmo. Anassagora (496-428 a.C. circa) poneva, invece, come principio di tutte le cose un numero infinito di «semi» che corrispondevano alle infinite qualità delle cose sensibili. Così la diversità si spiegherebbe con la prevalenza numerica di un seme sugli altri e l'ordine di questi dipenderebbe da una causa superiore, il *nous* (intelletto). Per questa ragione, Anassagora si distinse dai suoi contemporanei per aver introdotto il concetto di causa finale caro a pensatori successivi. Infatti, fino ad ora, il movimento era determinato da forze cieche e mai si era parlato di una causa prima ordinatrice.

Infine Democrito (460-370 a.C. circa) è considerato il padre dell'atomismo, giacché secondo il suo pensiero la sostanza non poteva essere divisa infinitamente. Egli, infatti, riconosceva negli atomi quelle particelle indivisibili che definivano le qualità degli enti della natura. Egli operò una distinzione tra le qualità primarie come forma, ordine e posizione (inerenti cioè gli atomi stessi) e secondarie (derivate dalla combinazione degli atomi). Ad esempio, la sensazione di dolce non era attribuibile agli atomi, ma derivava

²⁸ Cfr. *ibidem*, p. 45. «Ora, io ti dirò – e tu ascolta e ricevi la mia parola – // quali sono le vie di ricerca che sole si possono pensare: // l'una che “è”, e che non è possibile che non sia // – è il sentiero della Persuasione, perché tien dietro alla Verità – // l'altra che “non è”, e che non è necessario che non sia // e io ti dico che questo è un sentiero su cui nulla si apprende. // Infatti, non potresti conoscere ciò che non è, perché non è cosa fattibile, // né potresti esprimerlo (B2)».

²⁹ Bonazzi, Cardullo, Casertano, Spinelli e Trabattoni, *La filosofia antica*, cit., p. 30.

dalla loro conformazione (atomi lisci e tondi portano il gusto dolce, mentre atomi spigolosi quello aspro). Come scrive Trabattoni:

Da un lato egli riduce al minimo le differenze inerenti all'essere: i suoi atomi, spogliati di tutte le qualità secondarie costituiscono il genere di principi che fra tutti più assomiglia all'essere parmenideo [puro, distinto dai fenomeni naturali]. Dall'altro [...] si vede costretto a porre i fenomeni su un piano inferiore rispetto all'essere. Egli si accontenta perciò di mostrare, contro Parmenide, che questo piano inferiore non si confonde con il non essere, perché le qualità fenomeniche sono pur sempre legate all'essere come effetti che derivano necessariamente dalla sua natura³⁰.

Tuttavia, come sottolinea Aristotele:

mentre questi pensatori procedevano in questo modo, la realtà stessa tracciò loro la via e li costrinse a ricercare ulteriormente. Infatti, ammesso anche che ogni processo di generazione e di corruzione derivi da un unico elemento materiale, o anche da molti elementi materiali, perché mai esso ha luogo o quale ne è la causa? [...] Portiamo un esempio: né il legno né il bronzo, singolarmente presi, sono causa del proprio mutare; il legno non fa il letto né il bronzo fa la statua, ma causa del loro mutamento è qualcosa d'altro. Ora, ricercare questo significa, appunto, ricercare l'altro principio, ossia, come noi potremmo dire, il principio del mutamento³¹.

In generale si potrebbe sostenere che la scuola Presocratica sia portavoce di una concezione di natura non ordinata verso alcun fine (ad eccezione di Anassagora che introduce l'idea di un intelletto ordinatore). Concezione questa che si potrebbe definire come un'anticipazione del meccanicismo moderno, anche se questo termine non sembrerebbe essere il più appropriato. Infatti, il meccanicismo antico non ha come modello la macchina, i cui ingranaggi sono posti in essere dalla razionalità umana, perché, al contrario, come riporta Eraclito in un suo frammento, «questo cosmo né alcuno degli dei lo fece né alcuno degli uomini, ma fu sempre ed è e sarà, fuoco di eterna vita, che si accende con misura e si spegne con misura»³².

Allo stesso modo è fallace definire le teorie presocratiche, relative alla concezione di natura, semplicemente materialistiche:

Per i presocratici l'opposizione spirito-materia non si pone: così considerare le loro teorie come una forma di materialismo è quanto meno una approssimazione di noi moderni, visto che la detta opposizione non sussiste. Il vero problema, impostato storicamente, è che cosa intendessero con *archè*. Torniamo alle posizioni presocratiche rispetto al problema della natura: esse non possono essere chiamate materialistiche per quanto si è detto sopra. Piuttosto, rispetto al problema della conoscenza scientifica della natura, si può dire, sulla base delle testimonianze di Aristo-

³⁰ *Ibidem*, p. 37.

³¹ Aristotele, *Metafisica*, Milano, Bompiani, 2002, p. 19.

³² Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, Rocca San Casciano, Mondadori, 2000, p. 21.

tele e di Teofrasto che questi filosofi fecero delle ipotesi scientifiche. Le soluzioni, come ho detto, sono due: da un lato la considerazione monistica della natura, per cui quella che noi chiamiamo materia sarebbe un'unica realtà che acquista l'aspetto della molteplicità attraverso cambiamenti quantitativi. E dall'altro lato [...] la spiegazione pluralistica, che è quella accettata anche dalle scienze moderne: esiste una varietà di elementi che costituiscono la molteplicità sensibile attraverso processi qualitativi di congiunzione e separazione reciproca³³.

2.2. Aristotele e il concetto di «*phýsis*»

La concezione di natura in Aristotele di Stagira (384-322 a.C.) si può considerare un *unicum* nel pensiero dell'Antica Grecia e, in generale, nella storia della filosofia. In questa sede si cercherà di mostrarne la rilevanza non solo per l'epoca, ma anche per il pensiero contemporaneo. Come rileva Martin Heidegger, quando lo Stagirita si sofferma sul significato del termine natura intende definire un concetto molto ampio di cui il pensiero presocratico ci ha dato un assaggio, ma che per la contemporaneità è quasi inimmaginabile:

Il significato del greco φύσις è come quello del latino *natura*, da *nasci*, nascere, sorgere, svilupparsi, crescere. Intendiamo qui per crescita il crescere nel suo significato più ampio ed elementare che viene alla luce nell'esperienza originaria dell'uomo: non solo la crescita delle piante e degli animali, il loro nascere e perire come mero processo isolato, bensì la crescita come accadere del mutare delle stagioni, compenetrato e dominato da esso, dell'alternarsi di giorno e notte, del corso delle costellazioni, di uragani e tempeste e dell'infuriare degli elementi. Tutto questo insieme è il crescere. [...] questa φύσις, questo prevalere dell'ente nella sua totalità viene invece sperimentato dall'uomo, in modo altrettanto immediato e connesso con le cose, su se stesso e i suoi simili, coloro che sono con lui. Gli accadimenti che l'uomo esperisce su di sé, procreazione, nascita, infanzia, maturità, invecchiamento, morte, non sono accadimenti nel senso odierno, ristretto, di processi naturali specificamente biologici, bensì fanno parte del prevalere universale dell'ente, che conafferra concettualmente in sé il destino dell'uomo e la sua storia. [...] Φύσις indica questo intero prevalere, dal quale l'uomo stesso è compenetrato e dominato e di cui non è signore, ma dal quale è penetrato e dominato, e in modo tale che lo comprende e lo manifesta. Ciò che comprende, per quanto nei particolari possa essere misterioso e oscuro, lo comprende in quanto lo avvicina, lo sostiene e lo opprime proprio come ciò che è: φύσις, ciò che prevale, l'ente, la totalità dell'ente. [...] φύσις [...] significato che viene prima di natura e storia e abbraccia entrambi questi concetti e in un certo modo include in sé anche l'ente divino³⁴.

³³ G. Colli, *Gorgia e Parmenide: lezioni 1965-1967*, Milano, Adelphi, 2003, pp. 125-126.

³⁴ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1983; trad. it. *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, Genova, Il Melangolo, 1999, pp. 38-39.

In generale si possono identificare due significati distinti di natura: da un lato, secondo l'esperienza umana per natura s'intende tutto ciò di cui l'uomo non è artefice: «Ma questo è la volta del cielo, sono le costellazioni, è il mare, la terra, ciò che minaccia l'uomo costantemente e che tuttavia contemporaneamente lo protegge, lo incoraggia, lo sostiene e lo nutre, ciò che così, minacciandolo e così sorreggendolo prevale da sé senza l'intervento dell'uomo»³⁵.

Poi per natura si può intendere non più un insieme collettaneo di enti, ma l'essenza di ciascuno di essi:

La *natura dell'ente*. Natura ha ora il significato di *essenza più profonda*, come quando diciamo «la natura delle cose», e non intendiamo con ciò soltanto la natura delle cose naturali, bensì la natura di tutti gli enti e di ogni ente. [...] Ora l'aspetto decisivo è che nessuno di questi due concetti di *phýsis* soppianta l'altro, e che entrambi si mantengono invece l'uno accanto all'altro, [...] esprimono qualcosa di egualmente essenziale³⁶.

Questa descrizione heideggeriana del concetto greco di natura pare essere quasi teatrale, ma è il preludio necessario per addentrarsi nelle numerose definizioni aristoteliche del termine natura. Esse possono essere considerate come delle singole pennellate che nell'insieme riveleranno un'unica rappresentazione.

Aristotele nel suo dizionario filosofico, ossia il capitolo V della *Metafisica*, nel definire il termine *phýsis*, chiaramente rimanda alle speculazioni a lui anteriori, distinguendone così sei significati: 1. L'origine, la nascita delle cose. 2. Il principio originario delle cose, «il loro seme»³⁷. 3. «Il principio del movimento primo che è in ciascuno degli esseri naturali e che esiste in ciascuno di essi, appunto in quanto è essere naturale»³⁸. È proprio secondo questa direzione, infatti, che i presocratici concentrano la loro indagine sulla natura³⁹. 4. «Il principio materiale originario di cui è fatto o da cui deriva qualche oggetto naturale»⁴⁰; ad esempio, la natura di una sedia di legno è il legno stesso. 5. «Inoltre, in un altro senso, natura significa la sostanza degli esseri naturali», ovvero la loro essenza. 6. «Per estensione, allora, e in generale, ogni sostanza vien detta natura in virtù della forma, per la ragione che anche la forma è natura»⁴¹. Nel senso che la forma, cioè ciò che determina l'ente in quanto tale, che, come si vedrà, per Aristotele sarà la sua capacità

³⁵ *Ibidem*, p. 44.

³⁶ *Ibidem*, pp. 45-46.

³⁷ Collingwood, *The Idea of Nature*, cit., p. 81, traduzione mia.

³⁸ Aristotele, *Metafisica*, cit., p. 199.

³⁹ Cfr. Collingwood, *The Idea of Nature*, cit., p. 81, traduzione mia.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 199.

⁴¹ *Ibidem*.

di movimento, renderebbe l'ente stesso «naturale». Da ciò quindi si può dedurre che la forma stessa è natura.

Alla luce di queste definizioni Aristotele conclude che la natura nel suo senso più originario «è la sostanza delle cose che posseggono il principio del movimento in sé medesimo e per propria essenza: infatti, la materia si dice natura solamente perché è capace di ricevere questo principio, e la generazione e la crescita solamente perché sono movimenti che derivano da questo stesso principio»⁴². Questo enunciato richiede qualche successivo commento.

Esso non solo riassume i sei significati precedenti di natura, ma mostra che la separazione originaria, tra natura intesa come un insieme di enti e natura intesa come essenza di questi, si ricompone laddove

concepisce unitariamente proprio l'interrogare intorno ai φύσει ὄντα nella loro totalità (φύσις nel primo senso) e la questione dell'οὐσία, dell'essere dell'ente (φύσις nel secondo senso) [...]. Se il carattere fondamentale di questo ente e del suo essere è il movimento, la questione originaria risale al Primo Motore, l'ultimo ed estremo, che viene allo stesso tempo definito θεῖον, il divino, senza che da ciò traspaia un determinato significato religioso⁴³.

In questo senso con Aristotele:

la vecchia *phýsis* presocratica, riserva inesauribile da cui tutto proviene e a cui tutto ritorna, così anche la natura come insieme delle molteplici combinazioni degli elementi, non vengono ricacciate nelle tenebre del mito. La fisica antica può ancora dire la sua parte di verità a due condizioni. Innanzitutto, nel mondo chiuso, finito ed eterno di Aristotele, sparisce proprio l'idea dell'improvvisa comparsa dell'essere totale delle cose a partire dal non essere, o dell'ordine cosmico a partire dal caos – che, come aveva mostrato Parmenide, non si potevano pensare⁴⁴.

Il movimento diventa allora la chiave per comprendere il mondo della natura in rapporto a quello della tecnica, i quali sono distinti perché diversa è l'origine di tale movimento (nella natura il movimento ha origine in essa stessa, mentre è l'artigiano che *trae fuori* dalla materia i prodotti dell'arte). Infatti, come rileva Francesco Viola:

noi diciamo «albero» e diciamo «tavolo» e pensiamo che l'uno sia una cosa naturale e l'altro una cosa artefatta, ma non pensiamo che la loro differenza stia fondamentalmente nel modo in cui in loro si svolge la motilità, nel modo in cui stanno in movimento. Sono piuttosto gli artefatti a suggerire l'idea della motilità, perché sono prodotti, cioè tratti fuori dall'opera umana. E tuttavia pensiamo che quest'opera sia

⁴² *Ibidem*, p. 201.

⁴³ Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, cit., p. 49.

⁴⁴ P. Pellegrin, *Aristotele*, in *Le savoir grec*, vol. II, a cura di J. Brunschwig e G.E.R. Lloyd, Paris, Flammarion, 1996; trad. it. *Il sapere greco*, vol. II, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 2007, p. 50.

tanto meglio riuscirà quanto più produce cose stabili e durature, cioè vicine a quelle «naturali»⁴⁵.

L'analogia tra i prodotti dell'arte e la natura ci permette di comprendere meglio il significato di quest'ultima. Per Aristotele la natura «è come un bravo padrone di casa che sistema, si sarebbe tentati di dire che ripara, le cose al meglio»⁴⁶. In questo senso la natura non solo tende al cambiamento, ma questa tensione è verso una precisa direzione. Tuttavia Aristotele è ben lontano dal voler spiegare l'intero mondo della fisica e della biologia esclusivamente secondo il principio finalistico: «Non soltanto non tutti i tratti dei viventi possono essere spiegati da cause finali, ma Aristotele non perde mai occasione di ricordare che lo studioso di biologia deve studiare anche i *meccanismi* vitali dovuti alla necessaria interazione della proprietà della materia»⁴⁷.

Secondo Aristotele, la concezione finalistica pervade la natura. Infatti, essendo la natura essenzialmente forma, quest'ultima può essere considerata sia la direzione del mutamento sia la causa del mutamento stesso e, pertanto, si può dedurre che la natura sia il fine e la causa finale. Eppure da ciò non consegue che la necessità sia estranea alla natura stessa, infatti la natura è oggetto della scienza e «gli asserti della scienza sono necessari, sì che anche i rispettivi oggetti – stante il carattere oggettivistico della scienza stessa – debbono presentare questa condizione»⁴⁸.

Prima di Aristotele anche Empedocle e Anassagora avevano menzionato la causa finale, poi tralasciata per una spiegazione della natura di stampo meccanicistico. Tuttavia «l'aver dato corso a una spiegazione della natura, fondata esclusivamente su processi meccanici, lascia insorgere il dubbio che la finalità stessa possa risolversi nella necessità meccanicistica»⁴⁹. Lo Stagirita confuta questa ipotesi mostrando innanzitutto come la finalità è propria della natura giacché essa è forma e, poi, solo all'interno di una prospettiva finalistica si potrebbe dar ragione alle anomalie della natura: «Anomalie e mostruosità sono spiegabili come errori della natura, possibili per il fatto che il fine, risultando da un'azione intelligente, coincidente per molti aspetti con una sorta di abilità, può anche essere mancato»⁵⁰. Ciò non toglie che la necessità sia comunque un principio inerente alla natura stessa. Nella *Metafisica* egli precisa che si tratta della necessità di tipo ipotetico, distinta da

⁴⁵ F. Viola, *Il ritorno della natura nella morale e nel diritto. Lezioni di filosofia del diritto*, a.a. 1993-94, disponibile online http://www1.unipa.it/viola/Natura_diritto_morale.pdf, p. 45.

⁴⁶ Pellegrin, *Aristotele*, cit., p. 54.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 54.

⁴⁸ M. Zanatta, *Introduzione alla Fisica di Aristotele*, in Id. (a cura di), *Fisica di Aristotele*, Torino, Utet, 1999, p. 25.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 26.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 28.

quella assoluta. Secondo quest'ultima, infatti, ciò che è necessario è il risultato in rapporto alle condizioni (ad esempio, allo scopo di ottenere la salute (risultato necessario) non è detto che occorra assumere dei farmaci); mentre per quanto concerne la necessità ipotetica sono le condizioni materiali a essere necessarie per ottenere un determinato risultato (ad esempio, la disponibilità di legno è necessaria al fine della fabbricazione di un letto, ma il fatto che ci sia del legno non implica necessariamente che verrà costruito un letto). In questo senso, allora, finalità e necessità non solo possono coesistere nella natura, ma sono inerenti ad essa stessa: «Poiché indicare il fine (ossia la causa formale) e i mezzi necessari a realizzarlo (ossia la causa materiale) non è null'altro che fornire la spiegazione, vale a dire le condizioni della sua razionalità, senza bisogno di postulare enti di tipo ideale che la trascendano»⁵¹.

In conclusione, Aristotele con il termine *natura* intende

un mondo vivente: un mondo caratterizzato non dall'inerzia, come è definito nel XVII secolo, ma da un movimento spontaneo. La natura in quanto tale è processo, crescita, cambiamento. Questo processo è sviluppo, cioè il cambiamento attraverso diverse forme *a, b, c...* nel quale ognuna è in potenza la successiva; ma questo non è ciò che noi definiamo col termine «evoluzione», perché secondo Aristotele le diverse tipologie di cambiamento e di struttura che si rintracciano nel mondo della natura costituiscono un repertorio eterno, dove gli enti sono correlati tra loro logicamente e non temporalmente. [...] Poi, dato che la natura è sé movente risulta illogico postulare una causa efficiente ad esse estranea che dia conto dei cambiamenti interni⁵².

2.3. Considerazioni finali

Fino ad ora ciò che è emerso nella definizione del concetto di natura nella filosofia greca è la preminenza del conoscere «puro» senza alcun tipo di mediazione etica, religiosa ecc. Questo può certamente considerarsi un *unicum* nel panorama filosofico occidentale:

Quando questo orientamento cessa siamo agli inizi della filosofia moderna: si passa a una mescolanza della conoscenza pura con un fine utilitaristico. Non interessa tanto la conoscenza pura, quanto la conoscenza come strumento di dominio dell'uomo sulla natura. Il punto cruciale di questo sviluppo si ha in Descartes, che apre la strada a Leibniz e a Newton. Come episodio contrario a questa tendenza utilitaristica abbiamo Kant, che però resta episodico⁵³.

⁵¹ *Ibidem*, p. 34.

⁵² Collingwood, *The Idea of Nature*, cit., p. 82, traduzione mia.

⁵³ Colli, *Gorgia e Parmenide*, cit., p. 117.

Inoltre la natura in senso greco mantiene sempre un carattere dinamico, come fosse un animale vivente:

La Natura per i Greci era caratterizzata non solo dal cambiamento ma dalla spinta (detta anche *nisus* o tendenza) al cambiamento verso determinate direzioni. [...] Questa concezione di *nisus* come fattore sotteso all'intero mondo della natura, con le sue implicazioni teleologiche per quanto concerne i fini cui i processi naturali tendono, è stata allo stesso tempo rigettata dalla scienza moderna come caso di antropomorfismo. Tuttavia non è per nessuna ragione un'idea antropomorfa, a meno che sbagliando si identifichi il *nisus* con una volontà cosciente⁵⁴.

3. Il concetto di natura nella tradizione giudaico-cristiana

Con l'ebraismo e, poi, il cristianesimo s'introducono dei cambiamenti radicali nella concezione della natura e del rapporto che questa intrattiene con l'uomo. In particolare, la novità assoluta che rompe con la tradizione greca consiste nell'idea della creazione dal nulla per opera di un Dio trascendente e, da questo, consegue una netta separazione tra la natura e la divinità (Dio è più che altro presente nella storia e non nella natura stessa) dove l'uomo occuperebbe una posizione intermedia. Nel Medioevo era ben radicata la metafora dei due libri: la Sacra Scrittura, ossia il libro che custodisce la Parola di Dio e il libro della Natura, ossia il Creato, l'opera di Dio. Come scrive il teologo Tanzella-Nitti:

Ci sono due modi secondo cui questa metafora può essere utilizzata. In generale, si riferisce al paragone tra la conoscenza della natura raggiunta attraverso la scienza e quella ottenuta attraverso la lettura della Rivelazione giudaico-cristiana, per cui la natura è creata. [...] Tuttavia c'è anche una seconda modalità, e più interessante, di usare questa metafora. Ci si può riferire al termine «libro» in un modo molto specifico: un documento scritto da qualcuno per qualcun altro; un documento che vuole trasmettere un contenuto intelligibile; un testo che potrebbe richiedere una certa fatica per essere interpretato propriamente e spiegato secondo l'intento originale dell'autore. Tuttavia ci si domanda come questa seconda modalità di interpretazione della metafora possa essere veramente significativa. Infatti, se è per tutti chiaro cosa voglia dire parlare del Libro della Scrittura, potrebbe esserlo meno quando si vuole paragonare l'universo a un «libro»⁵⁵.

Prima di addentrarsi nella lettura di tale *libro della Natura*, occorre premettere che nel Medioevo la Chiesa aveva elaborato un chiaro metodo d'interpretazione della Scrittura che distingue quattro diversi livelli di lettura.

⁵⁴ Collingwood, *The Idea of Nature*, cit., p. 83, traduzione mia.

⁵⁵ G. Tanzella-Nitti, *The Two Books Prior to the Scientific Revolution*, in «Annales Theologici», 18, 2004, pp. 51-52, traduzione mia.

Come Dante rileva all'inizio del secondo libro del *Convivio* (1307) quando si avvicina un testo si possono identificare un primo livello di comprensione che è prevalentemente semantica, un secondo morale, poi, un senso allegorico che, nel caso delle Sacre Scritture, potrebbe concernere le questioni relative alla Chiesa e infine un ultimo livello escatologico che, rimanendo sempre in questo ambito, interesserebbe gli eventi relativi al ritorno di Cristo, il Dio fattosi uomo, sulla terra. Nel Medioevo solo il clero poteva interpretare le Sacre Scritture, autorità, questa, che poi è stata messa in discussione dalla riforma protestante nel XVI secolo. Infatti, Martin Lutero si fece promotore del cosiddetto sacerdozio universale, secondo cui ogni uomo di fede poteva esercitare la sua capacità interpretativa. A questo la Chiesa rispose con la Controriforma, frutto del Concilio di Trento (1545-1563), in cui ribadì l'autorità clericale in tema di esegesi. Sarà poi Galileo a rimettere nuovamente in discussione l'autorità della Chiesa. Nella sua lettera del 1615 indirizzata a Maria Cristina di Lorena, madre del Granduca di Toscana per il quale lavorava come matematico e filosofo, scrive in merito al rapporto tra scienza e fede alla luce delle recenti scoperte astronomiche di Copernico. In particolare, Galileo si sofferma sull'autorevolezza del dettato biblico laddove in contrasto con le nuove scoperte scientifiche:

Mi par che nelle dispute di problemi naturali non si dovrebbe cominciare dalle autorità di luoghi delle Scritture, ma dalle sensate esperienze e dalle dimostrazioni necessarie: perché, procedendo di pari dal Verbo divino la Scrittura Sacra e la natura, quella come dettatura dello Spirito Santo, e questa come osservantissima esecutrice de' gli ordini di Dio; [...] poi che non ogni detto della Scrittura è legato a obblighi così severi com'ogni effetto di natura, né meno eccellentemente ci si scuopre Iddio negli effetti di natura che ne' sacri detti delle Scritture⁵⁶.

3.1. *La natura nelle Sacre Scritture*

Dell'apparente contraddizione tra le Sacre Scritture e la natura, oggetto di studio della scienza, si è occupata a lungo la Chiesa producendo diversi documenti. Basti ricordare che il tema del Sinodo dei Vescovi del 2008 era *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa* e Benedetto XVI, nella sua Esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini*⁵⁷, ha approfondito questo tema e ripreso la Costituzione dogmatica sulla divina Rive-

⁵⁶ G. Galilei, *Opere*, Firenze, Giunti-Barbera, 1968, vol. V, disponibile online <http://disf.org/galileo-lettera-a-madama-cristina-di-lorena>.

⁵⁷ Benedetto XVI, Esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2010, disponibile online http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html#L'ermeneutica_della_sacra_Scrittura_nella_Chiesa_.

lazione, il *Dei Verbum*⁵⁸, frutto del Concilio Vaticano II (1962-1965). Nel 2014, poi, la Pontificia Commissione Biblica ha prodotto un testo dal titolo *Ispirazione e verità della Sacra Scrittura*⁵⁹ che affronta esplicitamente tutti quegli interrogativi che suscitano le Sacre Scritture, quando appaiono in contrasto con i risultati delle scienze naturali prendendo in considerazione anche i racconti della creazione, e che consentono al lettore di andare oltre all'interpretazione letterale del testo. A tal proposito occorre sottolineare che «in quanto “racconti della creazione”, essi non illustrano “come” abbia avuto principio il mondo e l'uomo, ma parlano del Creatore e del suo rapporto con la creazione e la creatura. [...] La verità dei racconti biblici di creazione riguarda la coerenza, piena di senso, del mondo come opera creata da Dio»⁶⁰.

È noto che le Scritture parlano della creazione come effetto del Verbo divino il quale, a sua volta, ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza e signore della natura: «Il Dio Creatore, del quale parla la Bibbia, è orientato a relazionarsi con la creatura, cosicché il suo creare, come lo descrive la Bibbia, sottolinea tale relazione. Creando l'uomo “a sua immagine” e affidandogli il compito di prendersi cura della creazione, Dio manifesta la sua fondamentale volontà salvifica»⁶¹.

Da ciò consegue una visione antropocentrica del cosmo che, secondo alcuni, avrebbe posto la tradizione giudaico-cristiana come presupposto filosofico dello sfruttamento delle risorse naturali inaugurato dalla civiltà delle macchine, secondo cui l'uomo avrebbe il diritto di ottenere il massimo rendimento dalla natura senza porsi alcuno scrupolo. I sostenitori di questa tesi fanno del racconto biblico della creazione la prova principe della loro argomentazione: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e Dio disse loro: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela, dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra”»⁶². Questo passo della *Genesi* mostra chiaramente la rottura del pensiero giudaico relativo alla concezione della natura con quello della tradizione greca: se, infatti, secondo quest'ultima, la natura era dominio della necessità e l'uomo non aveva alcun potere predominante, ora, invece, la natura è og-

⁵⁸ Testo integrale disponibile online http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_it.html.

⁵⁹ Pontificia Commissione Biblica, *Ispirazione e verità della Sacra Scrittura. La parola che viene da Dio e parla di Dio per salvare il mondo*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2014, disponibile online http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20140222_ispirazione-verita-sacra-scrittura_it.html.

⁶⁰ *Ibidem*, § 67.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Genesi* 1, 27-28.

getto di una volontà creatrice e al servizio dell'uomo⁶³. Quest'ultimo passaggio richiede successivi commenti.

Innanzitutto occorre esaminare più nel dettaglio il legame tra la natura e il concetto di creazione. Come il passo della *Genesi* chiaramente illustra, la religione ebraico-cristiana pone la natura come prodotto della volontà creatrice di Dio il quale non solo in generale l'avrebbe prodotta traendola fuori dal nulla (posizione ampiamente criticata dal pensiero greco), ma si sarebbe preoccupato di distinguerne tutti gli elementi. Come Viola rileva:

La natura non è fatta dall'uomo, che è chiamato a collaborare allo sviluppo della creazione. Poiché la natura è opera di Dio, essa reca i segni del suo creatore. Noi possiamo indirettamente conoscere Dio attraverso la natura. Ciò significa che la natura rimanda al di là di se stessa, non è un universo chiuso e autosufficiente. Essa dipende costantemente dal suo creatore. Si parla a questo proposito di «creazione continua». Se qualcosa è tratta dal non essere, ciò vuol dire che il nulla è sempre in agguato e può inghiottire la realtà creata. Il Dio creatore sostiene continuamente nell'essere le sue creature. La stabilità e l'ordine dell'universo riposano in questa permanenza della volontà divina nei confronti della creazione⁶⁴.

Il fatto che Dio sostenga nel suo essere ogni elemento del Creato significa che comprendendo la natura si può arrivare a conoscere in modo *sostanziale* il suo creatore. Infatti «questa presenza è del tutto diversa da quella dell'artefice umano nei confronti dell'oggetto meccanico. Nell'opera umana è presente senza dubbio l'idea dell'artefice, ma non già il suo essere. Nella creazione divina è invece presente anche l'essere stesso di Dio che vuole che una cosa esista e le partecipa il suo essere»⁶⁵. Tuttavia è importante rilevare che la natura, pur partecipando dell'essere di Dio, non è divina, nel senso che essa non può essere intesa panteisticamente.

Per quanto, invece, concerne la posizione dell'uomo nella creazione, occorre approfondire il significato dell'espressione biblica «soggiogare la terra». A questo proposito la seconda enciclica di papa Francesco intitolata *Laudato si'* offre un contributo rilevante. Innanzitutto, egli invita a leggere i testi biblici all'interno del loro contesto perché solo in questo modo sarebbe possibile trarne una giusta interpretazione. Infatti, qualche passo dopo l'espressione di cui sopra, il libro della *Genesi* offre questa nuova immagine: «Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse»⁶⁶. Così, per quanto concerne la natura e l'uso che l'uomo può farne, il termine «soggiacere» deve essere letto insieme alle espressioni «coltivare» e «custodire»; e ciò «implica una relazione di reci-

⁶³ Cfr. Galimberti, *Tecnica e natura*, cit.

⁶⁴ Viola, *Il ritorno della natura nella morale e nel diritto*, cit., p. 11.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 12.

⁶⁶ *Genesi* 2, 15.

procià responsabile tra essere umano e natura»⁶⁷. Si tratta di una visione complessa volta a coniugare antropocentrismo e rispetto della natura. Emergono, così, due esigenze che, secondo Giorgio Israel, «si ritrovano chiaramente nella concezione dello Shabbat (il sabato ebraico) come astensione dal lavoro, che ha senso proprio in quanto gli altri giorni della settimana sono giorni di lavoro e, necessariamente, anche di sfruttamento e manipolazione del mondo naturale»⁶⁸.

Tuttavia quello che è accaduto nella modernità mostra un chiaro legame con una concezione antropocentrica della natura mutuata dalla tradizione ebraico-cristiana, che potrebbe essere definito meglio come un «eccesso antropocentrico»⁶⁹, dove l'idea di rispetto e cura della natura è stata considerata in opposizione a quella del progresso tecno-scientifico:

L'antropocentrismo moderno, paradossalmente, ha finito per collocare la religione tecnica al di sopra della realtà, «perché questo essere umano non sente più la natura né come norma valida, né come vivente rifugio. La vede senza ipotesi, obiettivamente, come spazio e materia in cui realizzare un'opera nella quale gettarsi tutto, e non importa che cosa ne risulterà»⁷⁰.

Come osserva il teologo Jean-Michel Maldamé il fatto che la natura sia subordinata al volere dell'uomo non implica necessariamente una svalutazione della prima, ma, anzi, è proprio attraverso la persona umana che la natura realizzerebbe al meglio il proprio potenziale. In questo modo il binomio naturale-artificiale non assumerebbe più il carattere di giudizio morale negativo nei confronti dell'operare umano, se in linea con il concetto di «cura» e «custodia» della natura:

La posizione dell'uomo all'interno del mondo dei viventi riposa su una *rupture instauratrice*. Noi possiamo quindi riconoscere che ciò che è specifico della natura umana è il pensiero. Un aspetto decisivo è proprio la riflessione; essa implica un rapporto tra l'individuo e un altro da se stesso (come nel rapporto tra i genitori e i figli, nelle coppie, nella società...); per questo la mediazione della parola è essenziale. Il pensiero fa uso del linguaggio, ma allo stesso tempo lo trascende – così non accade nella comunicazione animale. La dimensione ontologica della nozione di natura riconosce l'oggettività di questo dato; la natura umana è legata a un *logos* che prende la forma di *nomos* per esprimere delle esigenze normative. Tuttavia l'apertura dell'essere umano lo situa al di là dalle sole leggi biologiche; essa lo colloca

⁶⁷ Francesco, *Lettera enciclica Laudato si'*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2015, disponibile online https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_it.pdf, § 67.

⁶⁸ G. Israel, *L'ebraismo e la natura*, articolo disponibile online http://www.jewishheritage.org/jh/upload/edjc/pdf/ebraismo_natura.pdf, p. 13.

⁶⁹ Francesco, *Lettera enciclica Laudato si'*, cit., § 116.

⁷⁰ *Ibidem*, § 115.

davanti all'esigenza e alla sfida che è la sua realizzazione. La natura non è un dato intangibile, ma un'apertura più ampia, con un'inclinazione verso l'infinito – la filosofia moderna oscilla tra l'insistenza sul rispetto di ciò che è dato e la necessità di superarlo. La nozione moderna di persona tiene insieme queste due esigenze ontologiche: il rispetto di ciò che è dato e il desiderio di superarlo per essere all'altezza del proprio slancio vitale. Per questa ragione, l'opposizione tra naturale e artificiale non può essere assolutizzata. Il dato naturale è un materiale a disposizione dell'azione umana; esso deve essere elaborato dall'arte per diventare utile all'uomo. È in funzione del bene di ciascun essere umano, della sua dignità irriducibile, e della società nella sua giustizia, che si determina il valore del frutto dell'opera umana: attrezzi, strumenti di lavoro, alimenti, medicine... Essi non possono essere dequalificati perché artificiali⁷¹.

Per i caratteri che assume il concetto di natura nel pensiero ebraico-cristiano emerge chiaramente una novità che la tradizione greca non poteva neanche considerare: la natura entra nel dominio dell'etica.

Fin quando l'uomo non è stato capace di modificare l'ordine della natura non umana, questo gli appariva come *necessario*, cioè un insieme di leggi fisiche e biologiche che non potevano essere violate senza cadere nel caos. Questa necessità era fornita di valore morale solo nella misura in cui veniva interpretata come volontà divina. Ma la scienza moderna non aveva bisogno di questa *ipotesi* e, quindi, tale necessità ai suoi occhi era completamente sfornita di significato etico. Ma, da quando la tecnica ha mostrato la possibilità di modificare e, persino, di sostituire l'ordine della natura, allora ci si chiede se sia *giusto* o meno tutelare tale ordine. Acquista, pertanto, senso domandarsi se questa «necessità», divenuta non necessaria, debba essere rispettata e fino a che punto. Infatti nella misura in cui la «necessità» è legata all'impossibilità di scelta e alla mancanza di alternative, si sottrae totalmente alla regolamentazione giuridica, semmai è essa stessa produttiva di diritto⁷².

Detto questo, allora, la domanda che sorge concerne il legame tra il concetto di natura (mutuato dalla tradizione ebraico-cristiana oppure, come si vedrà in seguito, dalla scienza moderna) e il concetto di etica che ne deriva. Chiaramente si tratta di una domanda molto ampia che, per l'interesse precipuo del presente lavoro, potrà essere circoscritta all'ambito dell'etica della famiglia e della bioetica nel campo della riproduzione umana.

⁷¹ J.M. Maldamé, *Le concept de nature à l'articulation des savoirs*, in «Recherches de Science Religieuse», 98, 2010, 2, p. 238, traduzione mia.

⁷² F. Viola, *Stato vincoli natura*, Relazione al XIX Congresso nazionale della Società italiana di filosofia giuridica e politica (Trento, 20-30 settembre 1994), disponibile online http://www1.unipa.it/viola/Stato_vincoli_natura.pdf, p. 129.

3.2. *La famiglia naturale nella dottrina della Chiesa cattolica e nella Chiesa cristiana riformata metodista-valdese*

Entrando la natura nel dominio dell'etica, l'aggettivo naturale assume una connotazione morale, equazione questa che solleva non poche perplessità di cui si discuterà in seguito. Infatti, da sempre il concetto di famiglia naturale è stato considerato analogo a quello di famiglia tradizionale e la tradizione, per quanto riguarda l'Occidente, affonda le sue radici proprio nel pensiero giudaico-cristiano. Per questa ragione si vuole prendere in considerazione, innanzitutto, il concetto di famiglia naturale mutuato dal magistero della Chiesa cattolica perché è quello che, tra le confessioni cristiane, è stato più diffusamente elaborato nel corso dei secoli e di cui vi è un'ampia documentazione ufficiale cui, nell'esposizione che segue, si cercherà di essere fedeli.

Secondo la dottrina cattolica «la famiglia è immagine di Dio»⁷³. Da questa definizione discendono le ragioni secondo cui il magistero reputa essenziali alcune caratteristiche concernenti il concetto di famiglia. Innanzitutto, la famiglia cristiana è formata dall'unione sacra sancita dal sacramento del matrimonio tra un uomo e una donna e dai figli che saranno donati loro da Dio: «I figli sono un dono. Ciascuno è unico e irripetibile; e al tempo stesso inconfondibilmente legato alle sue radici. Essere figlio e figlia, infatti, secondo il disegno di Dio, significa portare in sé la memoria e la speranza di un amore che ha realizzato se stesso proprio accendendo la vita di un altro essere umano, originale e nuovo»⁷⁴.

Allo stesso tempo, il Dio cristiano è comunione di persone perché racchiude in sé la visione trinitaria di Padre, Figlio e Spirito Santo e, analogamente, «nel matrimonio e nella famiglia si costituisce un complesso di relazioni interpersonali – nuzialità, paternità-maternità, filiazione, fraternità – mediante le quali ogni persona umana è introdotta nella “famiglia umana” e nella “famiglia di Dio”, che è la Chiesa»⁷⁵. La famiglia è così considerata il luogo privilegiato per fare esperienza del significato di «bene comune». Come Benedetto XVI scrive nell'enciclica *Caritas in Veritate*:

⁷³ Relazione finale del Sinodo dei Vescovi al Santo Padre Francesco, 24 ottobre 2015, *La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*, disponibile online <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/24/0816/01825.html>, p. 26.

⁷⁴ Cfr. Francesco, Udienza generale *La famiglia. I figli*, Piazza San Pietro, 11 febbraio 2015, disponibile online http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2015/documents/papa-francesco_20150211_udienza-generale.html.

⁷⁵ Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica *Familiaris Consortio*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1981, disponibile online http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html, § 15.

Diventa così una necessità sociale, e perfino economica, proporre ancora alle nuove generazioni la bellezza della famiglia e del matrimonio, la rispondenza di tali istituzioni alle esigenze più profonde del cuore e della dignità della persona. In questa prospettiva, gli Stati sono chiamati a varare politiche che promuovano la centralità e l'integrità della famiglia, fondata sul matrimonio tra un uomo e una donna, prima e vitale cellula della società, facendosi carico anche dei suoi problemi economici e fiscali, nel rispetto della sua natura relazionale⁷⁶.

Seguendo questa linea di pensiero l'attuale pontefice Francesco, nell'enciclica *Lumen Fidei*, pone l'accento sul legame tra la famiglia e la fede:

Il primo ambito in cui la fede illumina la città degli uomini si trova nella famiglia. Penso anzitutto all'unione stabile dell'uomo e della donna nel matrimonio. Essa nasce dal loro amore, segno e presenza dell'amore di Dio, dal riconoscimento e dall'accettazione della bontà della differenza sessuale, per cui i coniugi possono unirsi in una sola carne (cfr. *Gen.* 2, 24) e sono capaci di generare una nuova vita, manifestazione della bontà del Creatore, della sua saggezza e del suo disegno di amore. [...] In famiglia, la fede accompagna tutte le età della vita, a cominciare dall'infanzia: i bambini imparano a fidarsi dell'amore dei loro genitori. [...] Essa fa scoprire una grande chiamata, la vocazione all'amore, e assicura che quest'amore è affidabile, che vale la pena di consegnarsi ad esso, perché il suo fondamento si trova nella fedeltà di Dio, più forte di ogni nostra fragilità⁷⁷.

Essendo, poi, il Dio cristiano, un Dio creatore, allo stesso modo, «per mezzo della reciproca donazione personale, loro propria ed esclusiva, gli sposi tendono alla comunione delle loro persone, con la quale si perfezionano a vicenda, per collaborare con Dio alla generazione e alla educazione di nuove vite»⁷⁸. Da ciò consegue che la vita familiare deve essere aperta alla filiazione, anche se questo non può esserne il suo fine esclusivo. Infatti, papa Francesco, con la sua ultima esortazione apostolica, critica una modalità di presentare il matrimonio «tale che il suo fine unitivo, l'invito a crescere nell'amore e l'ideale di aiuto reciproco sono rimasti in ombra per un accento quasi esclusivo sul dovere della procreazione»⁷⁹. Tuttavia egli rileva

⁷⁶ Benedetto XVI, Lettera enciclica *Caritas in Veritate*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2009, disponibile online http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html, § 44.

⁷⁷ Francesco, Lettera enciclica *Lumen Fidei*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2013, disponibile online http://w2.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html, §§ 52-53.

⁷⁸ Paolo VI, Lettera enciclica *Humanae Vitae*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1968, disponibile online http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html, § 8.

⁷⁹ Francesco, Esortazione apostolica *Amoris Laetitia*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2016, disponibile online http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html, § 36.

la necessità di «incoraggiare gli sposi a un atteggiamento fondamentale di accoglienza del grande dono dei figli»⁸⁰.

La visione cristiana della famiglia fin qui esposta assume certamente un significato decisivo per coloro i quali professano questa fede religiosa, ma allo stesso tempo ha la pretesa di essere rilevante per tutta l'umanità. Questo proposito si colloca all'interno del tentativo di definire un'etica universale che, secondo il magistero della Chiesa cattolica non può esulare dal concetto di natura descritto in precedenza:

La persona non si oppone alla natura. Al contrario, natura e persona sono due nozioni che si completano. Da una parte, ogni persona umana è una realizzazione unica della natura umana intesa in senso metafisico. D'altra parte, la persona umana, nelle libere scelte con cui risponde nel concreto del suo «qui e ora» alla propria vocazione unica e trascendente, assume gli orientamenti dati dalla sua natura. Infatti la natura pone le condizioni di esercizio della libertà e indica un orientamento per le scelte che la persona deve compiere. Scrutando l'intelligibilità della sua natura, la persona scopre così le vie della propria realizzazione⁸¹.

Emerge, così, il concetto di legge naturale secondo cui «l'idea che la natura sia per l'uomo portatrice di un messaggio etico e costituisca una norma morale implicita che la ragione umana attualizza»⁸². Tuttavia, proprio perché è in gioco la ragione umana, e non il semplice istinto, seguire la legge naturale chiama in causa la libertà personale:

È anzitutto essenziale sviluppare un'idea non concorrenziale dell'articolazione tra la causalità divina e la libera attività del soggetto umano. Il soggetto umano realizza se stesso inserendosi liberamente nell'azione provvidenziale di Dio, e non opponendosi ad essa. Deve scoprire con la ragione e poi assumere e condurre liberamente a realizzazione i dinamismi profondi che ne definiscono la natura. Infatti la natura umana si definisce con tutto un insieme di dinamismi, di tendenze, di orientamenti all'interno dei quali nasce la libertà. Infatti la libertà suppone che la volontà umana sia «messa sotto tensione» dal desiderio naturale del bene e del fine ultimo. Il libero arbitrio si esercita allora nella scelta degli oggetti finiti che consentono di raggiungere tale fine. Nel rapporto con questi beni, i quali esercitano un'attrattiva che non è determinante, la persona conserva la padronanza della propria scelta a motivo della sua apertura innata al Bene assoluto. La libertà non è dunque un assoluto auto-creatore di se stesso, ma una proprietà eminente di ogni soggetto umano⁸³.

⁸⁰ *Ibidem*, § 223.

⁸¹ Commissione teologica internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, disponibile online http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_it.html#1.6.%20Il%20magistero%20della%20Chiesa%20e%20la%20legge%20naturale, § 68.

⁸² *Ibidem*, § 69.

⁸³ *Ibidem*, § 77.

Tali considerazioni assumono un rilievo specifico quando a tema sono le nuove forme di filiazione e di genitorialità, di cui si parlerà più diffusamente nei capitoli successivi. In particolare il magistero della Chiesa cattolica condanna in generale tutte le pratiche di fecondazione assistita perché il suo insegnamento è volto ad affermare

la connessione inscindibile, che Dio ha voluto e che l'uomo non può rompere di sua iniziativa, tra i due significati dell'atto coniugale: il significato unitivo e il significato procreativo. Infatti per la sua intima struttura, l'atto coniugale, mentre unisce con profondissimo vincolo gli sposi, li rende atti alla generazione di nuove vite, secondo leggi iscritte nell'essere stesso dell'uomo e della donna⁸⁴.

Pertanto la dottrina cattolica sostiene che il momento unitivo coniugale non può essere separato positivamente da quello procreativo, al contrario di quanto avverrebbe con la fecondazione assistita: «È nel loro corpo e per mezzo del loro corpo che gli sposi consumano il matrimonio e possono diventare padre e madre. Per rispettare il linguaggio dei corpi e la loro naturale generosità, l'unione coniugale deve avvenire nel rispetto dell'apertura alla procreazione, e la procreazione di una persona deve essere il frutto e il termine dell'amore sponsale»⁸⁵. Da ciò consegue che «l'inseminazione artificiale omologa all'interno del matrimonio non può essere ammessa, salvo il caso in cui il mezzo tecnico risulti non sostitutivo dell'atto coniugale, ma si configuri come una facilitazione e un aiuto affinché esso raggiunga il suo scopo naturale»⁸⁶. Da ciò consegue che neanche la fecondazione assistita eterologa o la surroga di maternità possono essere considerate strade atte alla procreazione.

Tuttavia non tutte le Chiese cristiane sono in linea con quanto il magistero della Chiesa cattolica afferma in merito al concetto di famiglia e procreazione. Ad esempio, non si può non rilevare una certa apertura verso queste nuove possibilità di filiazione da parte della Chiesa metodista-valdese⁸⁷. Le ragioni di ciò risiedono innanzitutto nel significato che tale dottrina attribuisce al concetto di famiglia ossia «un'istituzione umana e non

⁸⁴ Paolo VI, Lettera enciclica *Humanae Vitae*, cit., § 60.

⁸⁵ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Istruzione «Donum Vitae» su il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1987, disponibile online http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for%20human-life_it.html, § 5.

⁸⁶ *Ibidem*, § 6.

⁸⁷ I cristiani metodisti e valdesi fanno parte delle chiese protestanti o evangeliche nate dopo la Riforma del XVI secolo. I valdesi sono presenti in Italia dal Medioevo in particolare nella regione Piemonte e, tramite l'opera di evangelizzazione, si sono diffusi in Sud America. La Chiesa metodista, invece, è nata nel Regno Unito nel XVIII secolo. Nel 1975 le due chiese hanno stipulato un patto di unione che ha dato vita alla «Chiesa evangelica valdese - Unione delle chiese metodiste e valdesi». Per un ulteriore approfondimento si rimanda a <https://www.chiesavaldese.org/index.php>.

divina»⁸⁸. Non condividendo così la sacramentalità del matrimonio propria del cattolicesimo ne consegue che la famiglia è un'istituzione che può mutare la sua forma seguendo i cambiamenti culturali:

Studiare la famiglia significa oggi considerare un concetto di natura in senso gramsciano – come è nella Costituzione – cioè come insieme dei rapporti sociali che determina una coscienza storicamente definita, non come qualcosa di immutabile. [...] Per molta parte del protestantesimo storico, i nuovi modelli e le nuove forme familiari non costituiscono un problema ma sono semmai una ricchezza per articolare una riflessione sempre rinnovata e feconda sulla vocazione dei credenti⁸⁹.

In particolare il documento riguardante il Sinodo sulla famiglia del 2015, riferendosi alla situazione italiana, sottolinea che:

il dibattito pubblico sulla famiglia è spesso condizionato nel nostro paese da una rappresentazione della famiglia come un istituto «naturale», imm modificabile nel tempo e nello spazio, a fronte di una varietà di convinzioni, tra cui l'approccio protestante, che ritiene che il matrimonio sia un'istituzione fondamentale della condizione umana, vissuto dagli uomini e dalle donne in modo diverso, ammettendo una componente storico-culturale soggetta a trasformazione⁹⁰.

In questo senso la dottrina metodista-valdese attribuisce al concetto di natura un connotato di «staticità» e pertanto non lo ritiene assimilabile a quello di famiglia la cui forma appunto muterebbe nel tempo. Affrontando, poi, il discorso più prettamente bioetico la Tavola valdese si è espressa in merito alla procreazione medicalmente assistita e alla maternità surrogata. Per quanto concerne la prima, il punto di partenza deve essere proprio il concetto di famiglia svincolato da ogni riferimento al sacro⁹¹; in particolare,

⁸⁸ Commissione famiglia, matrimonio e coppie di fatto nominata dalla Tavola valdese, *Relazione al Sinodo 2012*, disponibile online https://www.chiesavaldese.org/documents/relaz_sinodo2012.pdf, p. 7.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 6.

⁹⁰ Commissione famiglia, matrimonio, coppie, genitorialità nominata dalla Tavola valdese, *Documento sulle famiglie. Sinodo 2015*, disponibile online https://www.chiesavaldese.org/documents/doc_famiglie2015.pdf, p. 4.

⁹¹ Cfr. Gruppo di lavoro sui problemi etici nominato dalla Tavola valdese, *La procreazione medicalmente assistita*, luglio 1999, p. 9, disponibile online https://www.chiesavaldese.org/documents/proc_med_assist.pdf. In particolare, per quanto concerne il significato di *sacro*: «Il punto di vista che oggi emerge nell'area di cultura protestante considera la famiglia nel suo contesto sociale laico, quale si presenta nel mondo contemporaneo. Questo punto di vista è facilitato dal fatto che nel cristianesimo di cultura protestante si fa riferimento alla famiglia al di fuori di ogni concezione sacramentale del matrimonio. Poiché solo Dio è *Altro* e il mondo non ha in sé nulla di sacro, neppure la famiglia in sé stessa è sacra. La famiglia appartiene tuttavia alla sfera etica e non può diventare un terreno aperto a qualsiasi arbitrio o preferenza. [...] Diventare genitori non vuole solo dire dare la vita biologicamente, ma vuole anche dire impegnarsi a creare per il bambino o la bambina un ambiente eticamente adatto, dove possa sviluppare la sua personalità. Dobbiamo prepararci ad entrare in rapporto con questi

il documento ufficiale relativo alla procreazione medicalmente assistita afferma che «nel contesto delle chiese la sessualità e la scelta di procreare rientrano nel campo della libera determinazione degli individui»⁹². Invece, per quanto concerne la surroga di maternità, la Tavola valdese affronta l'argomento nei seguenti termini:

Il ricorso a una donna compiacente per la gestazione deve essere valutato con la massima cautela, non tanto perché presenti problemi etici intrinseci, quanto per la scarsità di conoscenze sul rapporto che intercorre fra gestante e nascituro e quindi sulle conseguenze (per entrambi!) della separazione subito dopo la nascita. La pratica suddetta appare inaccettabile nei casi in cui, oltre ai problemi già accennati, si configurano circostanze di sfruttamento di condizioni di bisogno⁹³.

4. *La grande macchina della natura*

Dopo questa breve parentesi sul concetto di natura nella dottrina cristiana cattolica e metodista-valdese che ha portato il presente discorso fino ai giorni nostri, è necessario, ora, compiere un salto temporale all'indietro nel Medioevo. Infatti, il XIII secolo segna l'inizio di una grande fioritura nel campo della ricerca scientifica. Già in precedenza la scuola cattedrale di Chartres (X secolo) aveva considerato la natura parte integrante del ciclo creativo divino e, per questo, era divenuta oggetto del pensiero filosofico. Tuttavia si trattava di considerazioni per lo più teologiche e poetiche della natura, non essendo questa oggetto ancora di indagine sperimentale. Studio che era mancato anche nel Medioevo dove la natura era confinata a oggetto privilegiato dell'alchimia e della magia.

Dalla metà del XIV secolo

la rinascita dell'uomo, che è l'annuncio e la speranza del Rinascimento, è la rinascita dell'uomo *nel mondo*. Il rapporto con il mondo è riconosciuto parte integrante, costitutiva dell'uomo. La chiarezza a cui l'uomo giunge nel Rinascimento intorno alla propria natura è anche nello stesso tempo chiarezza intorno alla solidarietà che lo lega al mondo: l'uomo si comprende come parte del mondo, si distingue da esso per rivendicare la propria originalità ma nello stesso tempo si radica in esso e lo riconosce come il proprio dominio⁹⁴.

bambini e bambine, rendendo loro conto delle nostre scelte e rispondendo alle loro domande, in quanto certamente ci interrogheranno sull'eredità ricevuta».

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Gruppo di ricerca sui problemi etici nominato dalla Tavola valdese, *Bioetica. Ricerca e orientamenti*, giugno 1995, p. 2, disponibile online <https://www.chiesavaldese.org/documents/bioetica.pdf>.

⁹⁴ Abbagnano, *Storia della filosofia*, cit., vol. II, p. 627.

Dominio che si tradurrà innanzitutto nella ricerca di un metodo di conoscenza che possa rendere manifesti i segreti della natura stessa. In questo senso le opere di Francesco Bacone (1561-1626), uno dei padri fondatori della scienza moderna, introducono l'idea di un metodo scientifico sperimentale volto a elevare l'uomo a *dominus* della realtà. Infatti, il periodo che intercorre tra il XV e il XVII secolo è teatro di rilevanti cambiamenti nel modo di concepire il mondo circostante che si traducono nella cosiddetta «rivoluzione scientifica», che si cercherà brevemente di illustrare. Essa va dalla pubblicazione del lavoro di Copernico intitolato *La rivoluzione dei corpi celesti* (1543) – secondo cui non è più la Terra al centro del cosmo, ma il Sole – all'opera di Newton, dal titolo *Principi matematici della filosofia naturale* (1687), che introduce la teoria della gravitazione universale, passando per Galileo Galilei (1564-1642) che per primo introdusse il metodo scientifico, per come ora è inteso.

Il punto di partenza di questo radicale cambiamento nel modo di concepire la realtà certamente non è immune da una concezione dell'uomo e del suo rapporto con la natura, che era stata appannaggio della tradizione ebraico-cristiana e si era sviluppata nel Medioevo. Come rileva Giorgio Israel, storico della scienza:

La rivoluzione scientifica presenta un paradosso storico per quel che concerne la posizione dell'uomo nel cosmo. Nel cosmo tolemaico l'uomo aveva una posizione centrale, mentre in quello copernicano egli è soltanto una briciola perduta nell'infinito. Eppure nell'universo copernicano l'uomo acquista una nuova importanza e un nuovo ruolo, esprime un principio di potenza che non aveva mai neppure immaginato di poter avere: la facoltà di conoscere e trasformare il mondo che lo circonda. Come si concilia l'acquisto di questo potere teoretico e pratico, in linea di principio illimitato, con la perdita della posizione centrale che faceva dell'uomo e della sua Terra il centro dell'intero cosmo? [...] Ricordiamo qual è la struttura del cosmo medievale: una sfera chiusa, perfettamente ordinata e gerarchicamente strutturata in sottosfere che si racchiudono l'una nell'altra come strati. Quest'ordine gerarchico non è soltanto fisico, bensì anche morale. Nella scala della perfezione morale e fisica il più alto livello è rappresentato dall'ottava sfera, che racchiude l'intero cosmo e genera il suo moto; il livello più basso è quello della Terra. La Terra è, quindi, il centro del cosmo, ma questo privilegio manifesta un duplice aspetto: la speciale attenzione di Dio per la sua creatura che egli ha animato con il suo soffio, ma anche il fatto che la Terra e l'uomo sono il luogo di tutte le massime imperfezioni fisiche e abiezioni morali⁹⁵.

In questo modo la scienza moderna rompe con l'idea di una cosmologia «gerarchica» aprendosi a una concezione omogenea, aperta e infinita dell'universo che solo l'uomo può comprendere, in quanto dotato della facoltà

⁹⁵ G. Israel, *La macchina vivente. Contro le visioni meccanicistiche dell'uomo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, pp. 41-42.

della ragione. Facoltà che lo rende simile a Dio, ma che non può esserne concorrente alla pari. Così il Dio onnipresente medioevale, lascia il posto a un Dio confinato dall'universo che ha creato: «Questa nuova collocazione di Dio comporta per l'uomo nuove e straordinarie possibilità. Certo, egli ha perso la posizione centrale, e al contempo ambigua, che occupava nel sistema di valori del cosmo medioevale. Ma ne acquista una nuova: si tratta dell'illimitata possibilità non soltanto di *conoscere*, ma anche di *trasformare* la natura»⁹⁶.

La matematizzazione della natura è sicuramente l'aspetto più rilevante di questa svolta. Essa innanzitutto trova applicazione nell'astronomia di Copernico e, in seguito, nella meccanica di Galileo e di Newton. Allo stesso tempo, questa visione della natura trova il suo corrispettivo teoretico nella filosofia meccanicistica di Cartesio (1596-1650).

In particolare la svolta galileiana consiste nell'aver scoperto la «natura matematica»⁹⁷, secondo cui ogni avvenimento della natura deve sottostare a leggi esatte. Questo l'ha portato anche a prendere posizioni in contrasto con la Chiesa, o meglio, a sostenere teorie (quella copernicana in particolare) che erano in aperto contrasto con quanto si apprendeva dalla Sacra Scrittura. Così nel 1633 fu condannato per eresia e costretto ad abiurare le tesi fin lì sostenute e, solo nel 1992, papa Giovanni Paolo II, al termine di un lungo esame del «caso Galilei» condotto da una commissione di studio preposta dalla cattedra di San Pietro, ammise l'ingiustizia di quella famosa condanna sottolineando due aspetti chiave:

Anzitutto, come per la maggior parte dei suoi avversari, Galileo non fa distinzione tra quello che è l'approccio scientifico ai fenomeni naturali e la riflessione sulla natura, di ordine filosofico, che esso generalmente richiama. È per questo che egli rifiutò il suggerimento che gli era stato dato di presentare come un'ipotesi il sistema di Copernico, fin tanto che esso non fosse confermato da prove irrefutabili. Era quella, peraltro, un'esigenza del metodo sperimentale di cui egli fu il geniale iniziatore. Inoltre, la rappresentazione geocentrica del mondo era comunemente accettata nella cultura del tempo come pienamente concorde con l'insegnamento della Bibbia, nella quale alcune espressioni, prese alla lettera, sembravano costituire delle affermazioni di geocentrismo. Il problema che si posero dunque i teologi dell'epoca era quello della compatibilità dell'eliocentrismo e della Scrittura. Così la scienza nuova, con i suoi metodi e la libertà di ricerca che essi suppongono, obbligava i teologi a interrogarsi sui loro criteri di interpretazione della Scrittura. La maggior parte non seppe farlo⁹⁸.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 44.

⁹⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, L'Aja, Martinus Nijhoff's Boekhandel en Uitgeversmaatschappij, 1959; trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Net, 2002, p. 81.

⁹⁸ Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti alla sessione plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze*, 31 ottobre 1992, disponibile online http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1992/october/documents/hf_jp-ii_spe_19921031_accademia-scienze.html.

Tuttavia nonostante Galileo sia stato «riabilitato» agli occhi della Chiesa la posizione di quest'ultima in materia resta oggetto di tensione. In particolare, come scrive Paolo Galluzzi, storico della scienza, il sacrificio di questo scienziato e l'allora incompiuta da parte delle autorità ecclesiastiche «ha contribuito [...] a far mettere lucidamente a fuoco i rapporti tra fede e ricerca scientifica, favorendo l'affermazione della consapevolezza di una convergenza basata sulla reciproca autonomia»⁹⁹. Tuttavia a questo si vorrebbe far conseguire un totale disinteresse della Chiesa per le questioni che emergono dal progresso scientifico. Così Galluzzi rileva che

questo paradigma rassicurante sembra infatti funzionare solo sul piano della declamazione del principio astratto. Davanti alle questioni concrete poste sul tappeto dallo sviluppo della ricerca, lo scenario risulta assai più problematico. La Chiesa esprime il proprio dissenso in tutti i casi nei quali la ricerca scientifica prefigura risultati o scenari che presentino implicazioni sul piano etico¹⁰⁰.

La domanda che, allora, sorge è se in generale l'autonomia di pensiero significhi non ammettere alcuna possibilità di giudizio critico; tuttavia proseguendo su questa strada si dovrebbe affrontare il tema della libertà di ricerca che esula dal presente discorso.

Ritornando, invece, al contenuto delle scoperte di Galileo degne di rilievo per descrivere la novità del suo metodo scientifico sono le parole del filosofo tedesco Edmund Husserl:

Galileo, considerando il mondo in base alla geometria, in base a ciò che appare sensibilmente e che è matematizzabile, *astrae* dai soggetti in quanto persone, in quanto vita personale, da tutto ciò che in un senso qualsiasi è spirituale, da tutte le qualità culturali che le cose hanno assunto nella prassi umana. [...] Si può ben dire che soltanto con Galileo si delinea l'idea di una natura concepita come un *mondo di corpi realmente circoscritto in sé*. Oltre che la matematizzazione, diventata troppo rapidamente un'ovvietà, ciò ha come conseguenza una causalità naturale in sé conclusa, entro cui qualsiasi accadimento è preliminarmente ed univocamente determinato. Evidentemente ciò prepara anche quel *dualismo* che si presenterà ben presto con Cartesio. Comunque dobbiamo ora renderci conto che la concezione della nuova idea «natura», di un mondo di corpi realmente e teoricamente in sé concluso, provoca ben presto un cambiamento completo dell'idea del mondo in generale. Il mondo si spacca per così dire in due mondi: natura e mondo psichico, ove però quest'ultimo, dato il suo specifico riferimento alla natura, non porta a una mondanità autonoma¹⁰¹.

⁹⁹ P. Galluzzi, *Il «caso Galilei»*, in *Il processo a Galileo Galilei e la questione galileiana*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, p. 9.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., pp. 88-89.

Il dominio della natura da parte dell'uomo è reso possibile dal fatto che quest'ultimo, comprendendone la struttura, può dominarla e volgerla a proprio vantaggio. Come lo stesso Cartesio enuncia:

Quelle nozioni [di fisica] infatti mi hanno fatto vedere che è possibile pervenire a conoscenze utilissime alla vita, che al posto di quella filosofia speculativa che si insegna nelle scuole, se ne può trovare un'altra pratica grazie alla quale, venendo a conoscere la forza e le azioni del fuoco, dell'acqua, dell'aria, degli astri, dei cieli e di tutti gli altri corpi che ci circondano, altrettanto distintamente di come conosciamo le diverse tecniche impiegate dai nostri artigiani, possiamo egualmente applicarle a tutti gli usi che sono loro propri, *diventando così quasi dominatori e padroni della natura*. Conoscenza questa desiderabile non soltanto per inventare un'infinità di strumenti in grado di farci godere, senza fatica, dei frutti della terra e di tutti i loro vantaggi, ma anche e soprattutto per conservare la salute che è senza dubbio il bene principale e il fondamento stesso di tutti gli altri beni di questa vita, perché anche l'ingegno dipende talmente dal temperamento e dalla disposizione degli organi corporei, che se è possibile trovare qualche mezzo capace di rendere gli uomini più saggi e più abili di quanto in genere lo siano stati fino a oggi, credo che lo si debba ricercare nella medicina¹⁰².

Questo passo mostra le nuove prerogative dell'uomo figlio della rivoluzione scientifica, egli, infatti, non solo è in grado di carpire i segreti che sottendono alla natura, ma è in grado sia di porla al servizio del proprio bene sia di riprodurne alcuni meccanismi. Di conseguenza, allora, non è possibile intravedere alcuna distinzione di stampo aristotelico tra oggetti naturali e oggetti artificiali: «Se ogni oggetto naturale e ogni processo naturale sono fondati su principi identici a quelli delle macchine costruite dall'uomo, il metodo scientifico non può che essere basato sullo stesso procedimento seguito dall'artigiano: smontare la macchina per scoprirne il funzionamento»¹⁰³.

Ecco quindi farsi strada la ragione per cui, secondo Cartesio, la natura potrebbe essere paragonata a un orologio.

Come accennato in precedenza con la rivoluzione scientifica la teleologia naturale di Aristotele cede definitivamente il passo a una concezione meccanicistica della natura dove anche la distinzione tra oggetti naturali e artificiali proposta tempo innanzi dallo Stagirita viene a perdersi. Fino allora la natura era stata considerata notevolmente superiore all'artificio umano, per quest'ultimo, infatti, competere con la natura era un'ambizione impossibile. Tuttavia durante il Rinascimento si era assunta una visione molto più ottimista nei confronti delle capacità umane per arrivare con Cartesio a sostenere

¹⁰² R. Descartes, *Discours de la Méthode*, in *Oeuvres de Descartes*, Paris, C. Adam et P. Tannery, 1973; trad. it. *Discorso sul metodo*, Cles (TN), Mondadori, 1993, pp. 60-61 (corsivo mio).

¹⁰³ Israel, *La macchina vivente. Contro le visioni meccanicistiche dell'uomo*, cit., p. 49.

che l'uomo poteva arrivare a «possedere» le legalità del mondo naturale¹⁰⁴. In questo senso l'orologio diventa metafora della natura:

Per quei settori della società europea, dove l'orologio e le sue funzioni regolative erano aspetti importanti della vita quotidiana, questa macchina giunge a essere una metafora di enorme potere, comprensione e conseguenze. Le qualità della macchina, e in particolare dell'orologio meccanico, diventa l'unica e più calzante metafora per spiegare i processi naturali: non solo con i suoi dispositivi segue in linea di massima i contorni dell'esperienza quotidiana, ma anche riconosce la loro potenza e legittimità al fine di ordinare le vicende umane¹⁰⁵.

Le caratteristiche che fanno dell'orologio la metafora più adatta per comprendere la natura nel XVII secolo sono innanzitutto il fatto che «l'orologio meccanico era un complesso artefatto progettato e costruito dall'uomo per assolvere delle funzioni prettamente umane»¹⁰⁶. In secondo luogo, «sebbene sia inanimato, l'orologio imita la complessità e il fine di agenti intelligenti. Se tu non sapessi che un orologiaio l'ha condotto all'essere, saresti portato a pensare che l'orologio stesso sia dotato d'intelletto e di un fine»¹⁰⁷. In ultimo, «l'orologio era un esempio di omogeneità e regolarità»¹⁰⁸, esattamente come la natura stessa era considerata. Si può concludere, allora, con le parole di Israel, secondo cui «smontando le macchine naturali possiamo scoprire le leggi che Dio ha posto come principi del loro funzionamento. Ma, a quel punto, siamo in condizione di ricostruirle, almeno in linea di principio» e, pertanto, «l'uomo non si sente più creatura passiva, ma attivo creatore. L'uomo-Adamo è definitivamente morto e il suo posto è stato preso dall'uomo-Prometeo»¹⁰⁹.

5. Kant: il ritorno della teleologia nella concezione della natura

Alla concezione meccanicistica della natura reagisce il Romanticismo, anticipato da Kant nella sua opera dal titolo *Critica del Giudizio*, secondo cui la sola causa efficiente non può essere la chiave per comprendere la natura e i suoi fenomeni. Kant definisce il prodotto della natura come «la causa e l'effetto di se stesso»¹¹⁰, ossia quando le sue parti sono «l'una in funzione dell'altra e, così, ognuna in funzione del tutto che la cosa è; e, ancora,

¹⁰⁴ Cfr. S. Shapin, *The Scientific Revolution*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. 32, traduzione mia.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 33, traduzione mia.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 34, traduzione mia.

¹⁰⁷ *Ibidem*, traduzione mia.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 36, traduzione mia.

¹⁰⁹ Israel, *La macchina vivente. Contro le visioni meccanicistiche dell'uomo*, cit., p. 49.

¹¹⁰ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg-Leipzig, B. Erdmann, 1884; trad. it. *Critica del Giudizio*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 423.

quando riproduce se stessa, sia nel senso di riparare e rigenerare le proprie parti, sia nel senso di produrre un'altra cosa simile a sé che la continui nel tempo»¹¹¹.

Una connessione di tali proprietà emerge nel fenomeno della vita (organismo) ove si pensano i singoli momenti gli uni correlati agli altri così che il passato è contenuto nel presente e, in entrambi, emerge la tensione al futuro. Ci sono due modi di pensare il nesso causale: da un lato, la causa è intesa come efficiente, ossia secondo un legame causa-effetto; dall'altro, si può pensare la causa come finale dove l'effetto idealmente precede la causa e ne è il motore.

L'agire umano tendenzialmente è regolato da questo secondo tipo di causa, tuttavia, secondo Kant, sarebbe impropria un'analogia tra gli organismi naturali, come fini della natura, e un qualsiasi artefatto, come fine dell'arte umana. La metafora dell'orologio perde così la sua efficacia: in un orologio un meccanismo non ne produce un altro né un orologio produce un altro orologio perché «la causa produttrice dell'orologio e della sua forma non è contenuta nella natura (di questa materia), ma sta fuori di esso, in un essere che può agire secondo le idee di un tutto possibile mediante la sua causalità»¹¹², ovvero l'uomo.

Eppure constatare che gli organismi della natura si organizzino da sé e le loro parti siano reciprocamente prodotte non vuol dire pervenire a una metafisica della natura, ma verificare se il meccanicismo possa essere di per sé l'unica legge che governa i fenomeni naturali. Non per nulla Kant sottolinea che

per poter riconoscere perché e a qual fine furono date loro [alle piante e agli animali] quelle parti, e proprio quella forma interna, [gli scienziati] ammettono come imprescindibilmente necessaria la massima, che niente è inutile in tali creature, e le accordano lo stesso valore che al principio della scienza in generale della natura, cioè che nulla avviene a caso¹¹³.

Un concetto di questa portata conduce la ragione a un ordine di pensieri che travalicano il meccanicismo e, tenendo conto del principio che nulla nel mondo è casuale, essa giunge a ipotizzare un grande sistema di fini naturali. Perciò anche quegli organismi apparentemente anti-finalistici rispetto all'uomo, come il pidocchio o la zanzara, assumono una funzione di esortazione, ad esempio, alla pulizia e alla bonifica della natura¹¹⁴.

Quest'ultimo passaggio non è per nulla scontato, infatti, che una cosa mostri una finalità interna non vuol dire necessariamente che la sua esi-

¹¹¹ F. Salza, *Lettura della Critica del Giudizio di Kant*, Torino, Utet, 2000, p. 124.

¹¹² Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 429.

¹¹³ *Ibidem*, p. 435.

¹¹⁴ Cfr. Salza, *Lettura della Critica del Giudizio di Kant*, cit., p. 128.

stenza sia scopo della natura, perché questo significherebbe conoscere un tale scopo, «il quale implica un rapporto della natura a qualcosa di sopra-sensibile, che trascende di molto tutta la nostra conoscenza teleologica della natura; perché lo scopo dell'esistenza della natura stessa deve essere cercato al di sopra della natura»¹¹⁵.

Quindi le scienze, come la fisica, non sono preoccupate di dimostrare se i fini della natura siano o meno intenzionali, perché il rischio incombente è di combinare i principi di conoscenza con altri che non appartengono alle scienze naturali, ma al soprannaturale. Quando la teleologia, invece, parla della natura come se la sua finalità fosse intenzionale attribuisce una tale intenzionalità alla natura stessa, cioè alla materia «e quindi non introduce un principio particolare di causalità, ma aggiunge soltanto all'uso della ragione un'altra specie di investigazione, diversa da quella secondo le leggi meccaniche, allo scopo di compensare la deficienza di queste ultime nella stessa ricerca empirica di tutte le leggi particolari della natura»¹¹⁶.

Il punto cruciale è allora comprendere per quale motivo Kant sostenga che l'universale meccanicismo della natura sia insufficiente a guidare l'indagine sugli organismi della natura.

Il rinvenimento delle leggi empiriche necessita un'indagine sperimentale della natura che vada portata avanti nel modo più rigoroso possibile. Ad esempio Galileo, per indurre la legge empirica della caduta dei gravi, si è basato sull'osservazione di ripetuti esperimenti analoghi, cioè di riproduzioni artificiali di processi naturali in condizioni di massima osservabilità, così da verificare con certezza un comportamento fisico invariante.

Tuttavia Kant evidenzia che, se anche si riuscisse a penetrare «fino al principio della natura nella specificazione delle sue leggi universali che conosciamo», sarebbe troppo ardito concludere che «non possa affatto trovarsi nascosto in essa [nella natura] un principio sufficiente a spiegare la possibilità di esseri organizzati, senza ammettere un disegno nella loro produzione (e quindi col semplice meccanicismo): perché come facciamo a saperlo?»¹¹⁷.

Kant inizia a far emergere due punti di vista attraverso cui è possibile indagare la natura senza che l'uno escluda l'altro. Tuttavia la domanda cui è necessario rispondere è se sia possibile un'unione tra il principio del finalismo e quello del meccanicismo oppure se la conoscenza sia condannata a un irriducibile dualismo.

È importante che la ragione non perda di vista il rapporto di causa-effetto per spiegare i prodotti naturali, infatti, come sottolineato in precedenza, solo l'assunzione del punto di vista meccanicista permette una conoscenza chiara e ordinata delle strutture degli organismi.

¹¹⁵ Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 437.

¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 448-449.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 483.

Resta, però, che la ragione, davanti ai prodotti della natura, giunge a porsi delle domande cui il determinismo non può dare risposta: mediante il rapporto causale è impossibile spiegare i legami finali e arrivare a comprendere perché, ad esempio, esista un filo d'erba e possieda certe precise caratteristiche. Alla luce di questo Kant ammette che il principio del meccanicismo e quello della teleologia debbano coesistere necessariamente e si avvicendino nella conoscenza di un organismo, senza mai essere punti di vista coincidenti.

Nella considerazione teleologica della natura si mantiene un'interazione continua tra la realtà empirica e i suoi fini perché «è lo stesso principio finalistico a chiamare il principio causale e a indicargli i suoi compiti»¹¹⁸; se infatti attribuissimo immediatamente la causa della finalità a un'intelligenza iperfisica, ci perderemmo nel trascendente «dove la conoscenza della natura non ci può seguire»¹¹⁹.

Da questo si può derivare un'indicazione di metodo per l'indagine della natura: «Si deve per lo meno cercare di attenersi al concetto di meccanicismo e di seguirlo per quanto è possibile, anche se d'altro lato in questo modo siamo sicuri di non giungere mai a una conclusione definitiva della questione»¹²⁰.

Kant parla di una necessaria subordinazione del principio del meccanicismo a quello teleologico nella descrizione di un prodotto della natura perché «il diritto di mirare a una spiegazione puramente meccanica in tutti i prodotti naturali è in se stesso illimitato; ma il potere di giungere, con questa spiegazione soltanto, a risultati soddisfacenti è non solo molto limitato, ma anche delimitato con molta chiarezza dalla natura del nostro intelletto»¹²¹. Non bisogna pensare che quanto detto implichi un abbandono del dato fenomenico, infatti, l'idea del fine e la vita organica danno «alla nostra esperienza e alla nostra conoscenza della natura quell'*infinità immanente* che a esse appartiene in modo peculiare: esse trasformano le esperienze condizionate e separate nella totalità, nell'intuizione di un *tutto vivente*, ma al tempo stesso indicano il limite di questo tutto, insegnando a conoscerlo come un tutto di fenomeni»¹²².

6. Darwin e la teoria dell'evoluzione: un nuovo modo di concepire la natura

Con Darwin (1809-1882) e la sua opera rivoluzionaria dal titolo *L'origine delle specie* (1859) emerge il concetto di evoluzione, secondo cui la natura

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 505.

¹²⁰ E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlin, B. Cassirer, 1918; trad. it. *Vita e dottrina di Kant*, Firenze, La Nuova Italia, 1977, p. 415.

¹²¹ Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 519.

¹²² Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, cit., p. 422 (corsivo mio).

non è più considerata staticamente, ma in rapporto al tempo¹²³. Tuttavia non vi è un ritorno all'idea aristotelica di natura, o comunque romantica, poiché l'evoluzione in questo caso non seguirebbe alcun *télos* interno:

Per cogliere appieno il contributo epocale di Darwin all'emancipazione moderna dal creazionismo di ascendenza platonico-cristiana, bisogna innanzitutto avere ben presente, come già si è accennato, la sua premura a non riporre alcuna personificazione o divinizzazione della natura, a cominciare dalla stessa opera della selezione naturale. Questa, infatti, non è una *forza* che persegue la realizzazione di un disegno consapevole: svolge in modo solo *apparentemente* finalistico la propria funzione *ciacamente adattativa*, interagendo con tutta la componente stocastica, probabilistica delle mutazioni e della pressione ambientale, e senza assicurare alcun progressivo avanzamento verso un risultato ottimale. Perciò la stessa opera di aggiustamenti successivi, di *bricolage* del materiale disponibile da parte dell'evoluzione, è ben diversa dalla produzione di artefatti da parte dell'uomo: non è un processo teleologico e destinato comunque a realizzare un piano, una sorta di armonia già intenzionalmente prestabilita da un qualche Artigiano celeste. In questo senso, l'evoluzionismo naturalistico, che si lascia alle spalle ogni metafisica delle cause finali senza smarrire la peculiare *teleonomia del vivente* – l'esistenza di programmi biologici prodotti dalla storia evolutiva e capaci di orientare gli organismi automaticamente verso un fine – è alternativo ad ogni creazionismo che voglia spiegare la realtà fisica rinviando necessariamente a un Demiurgo o Causa intelligente che *progetta dall'alto* il proprio disegno in vista di uno scopo consapevole e voluto¹²⁴.

Darwin non è stato il primo a mettere in crisi la filosofia classica della natura secondo cui il mutamento è sempre in vista di un fine (teleologia), perché già Galileo, Copernico e Newton avevano introdotto una logica nuova nel modo di riflettere sui fenomeni naturali: l'indagine empirica. Qui vi è un riferimento all'indagine scientifica della natura, cioè a un'attività che ha come scopo quello di scoprire le leggi empiriche che sono sottese al sistema naturale, pur nella consapevolezza che non tutto potrà essere spiegato da esse. Le leggi empiriche non sono altro che leggi meccaniche, passibili di trattamento matematico, cui ogni elemento della natura è sottoposto, dalla pietra all'animale, quindi sia ciò che è riducibile a un mero aggregato di parti inerti sia ciò che, invece, è un sistema di rapporti¹²⁵. Questo significava che la natura non era più considerata solo un'entità misteriosa cui l'uomo era soggetto, ma poteva essere conosciuta e offrire lei stessa risposte agli interrogativi che suscitava.

¹²³ Cfr. R. Bondi e A. La Vergata, *Natura*, Bologna, Il Mulino, 2014, p. 169.

¹²⁴ O. Franceschelli, *Dio e Darwin. Natura e uomo tra evoluzione e creazione*, Roma, Donzelli, 2005, pp. 59-60.

¹²⁵ Cfr. J.D. McFarland, *Kant's Concept of Teleology*, Edinburgh, University of Edinburgh Press, 1970, p. 95, traduzione mia.

Tuttavia alla fine del XVIII secolo l'argomento del disegno era il centro della filosofia idealista ed era avvallato proprio dallo studio della vita organica:

I progressi nella scienza fisica grazie alla rivoluzione copernicana avevano condotto l'uomo a concepire l'universo secondo una prospettiva schizofrenica, che persistette fino a Ottocento inoltrato. Le spiegazioni scientifiche derivate dalle leggi naturali dominavano il mondo della materia inorganica, sulla Terra così come nei cieli. Le spiegazioni soprannaturali che dipendevano dalle inconoscibili azioni del Creatore dominavano sull'origine e la configurazione delle creature viventi – le più diversificate, complesse e interessanti realtà del mondo. Fu proprio Darwin a risolvere questa schizofrenia concettuale. Darwin completò la rivoluzione copernicana delineando per la biologia la nozione di natura come sistema ordinato di materia in movimento che la ragione umana può comprendere senza ricorrere ad agenti sovrannaturali¹²⁶.

Lo studio degli organismi faceva presumere che questi ultimi, per la perfezione in essi riflessa, non potessero essere altro che un'opera di una mente creatrice e non certo il frutto del caso. Kant semplicemente osservando un verme aveva mostrato come il meccanicismo e la teleologia si avvicendassero nella conoscenza di un organismo senza mai essere punti di vista coincidenti: se si ammette che un verme debba considerarsi un prodotto del meccanicismo della materia, a partire da elementi risultanti dalla putrefazione di un organismo precedente, contemporaneamente «non potrò derivare lo stesso prodotto dalla stessa materia come una causalità che opera secondo fini». Allo stesso modo «se considero lo stesso prodotto come un fine naturale, non potrò contare su di una sua origine meccanica, e ammetterla come principio costitutivo del giudizio sulla possibilità del prodotto, unendo così i due principi»¹²⁷. Tuttavia, come rileva Costa:

Il principio darwiniano della selezione naturale incrinò le basi stesse di questa filosofia. Se tutti gli andamenti organici sono dovuti unicamente alla variazione costante e all'eliminazione di quelle variazioni che sono nocive nella lotta per l'esistenza provocata da un eccesso di riproduzione, non c'è alcun bisogno di una forza causale intelligente che li pianifichi e preordini sin dal principio. Perciò i critici ostili accusarono Darwin di essere un materialista e di aver elevato il caso a causa dell'universo¹²⁸.

¹²⁶ F.J. Ayala, *L'evoluzione. Lo sguardo della biologia*, Milano, Jaca Book, 2009, p. 34.

¹²⁷ McFarland, *Kant's Concept of Teleology*, cit., p. 95, traduzione mia.

¹²⁸ J. Dewey, *The Influence of Darwin on Philosophy*, in *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays*, New York, Henry Holt and Company, 1910; trad. it. *L'influenza del darwinismo sulla filosofia*, disponibile online https://www.academia.edu/22584682/John_Dewey_Linfluenza_del_darwinismo_sulla_filosofia_2007_-_a_cura_di_P._Costa, p. 9.

Una forza, quella del caso, che agirebbe allo stesso modo degli allevatori, agricoltori e ortocultori: «L'addomesticamento era un'analogia così convincente per spiegare il processo naturale del mutamento della specie che più tardi Darwin sembrò vedere in esso l'ispirazione iniziale delle sue idee sulla trasmutazione e la selezione naturale»¹²⁹.

Secondo Darwin, infatti:

siccome le variazioni avvengono sia in direzioni utili sia in direzioni inutili, e siccome queste ultime sono filtrate dalle condizioni della lotta per l'esistenza, l'argomento del disegno, una volta applicato agli esseri viventi, appare ingiustificato; e il fatto che non sia corroborato in questo ambito toglie valore scientifico anche alla sua applicazione alla natura più in generale¹³⁰.

Detto ciò è necessario approfondire il significato della teoria darwiniana dell'evoluzione e il suo impatto sullo studio della natura.

Ernst Mayr (1904-2005), uno dei più rilevanti biologi evoluzionisti del XX secolo, identifica cinque teorie darwiniane dell'evoluzione che emergerebbero non solo dalla lettura di *L'origine delle specie*, aggiornata e rivista in tutte le sue edizioni, ma anche da annotazioni dei suoi viaggi esplorativi e dalla sua corrispondenza. Tuttavia «per Darwin stesso queste cinque teorie erano costituite dall'evoluzione in quanto tale, dall'origine comune, dal gradualismo, dalla moltiplicazione delle specie e dalla selezione naturale»¹³¹.

La teoria dell'*evoluzione in sé* è considerata il fondamento delle successive quattro: «Secondo questa teoria il mondo non è né costante né soggetto a un'eterna ciclicità. È invece il prodotto di un cambiamento incessante e in parte direzionale; e così è pure per gli organismi che si modificano col tempo»¹³². La seconda teoria è quella della *discendenza in comune*:

Il caso delle tre specie di fringuelli delle Galápagos [tappa della spedizione naturalistico-geografica del *Beagle*] fu per Darwin fonte di nuove e importanti intuizioni. Le tre specie discendevano chiaramente da un'unica specie ancestrale che abitava nel continente sudamericano. Da questa tesi era pressoché immediato inferire che tutti i fringuelli derivassero da un antenato comune; anzi, che ogni gruppo di organismi discendesse da una specie ancestrale¹³³.

¹²⁹ J.T. Costa, *The Darwinian Revelation: Tracing the Origin and Evolution of an Idea*, in «BioScience», 59, 2009, n. 10, disponibile online <http://bioscience.oxfordjournals.org/content/59/10/886.full>, p. 888, traduzione mia.

¹³⁰ Dewey, *L'influenza del darwinismo sulla filosofia*, cit., p. 10.

¹³¹ E. Mayr, *What Makes Biology Unique? Considerations on the Autonomy of a Scientific Discipline*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; trad. it. *L'unicità della biologia. Sull'autonomia di una disciplina scientifica*, Milano, Cortina, 2005, p. 100.

¹³² *Ibidem*, p. 102.

¹³³ *Ibidem*, pp. 102-103.

Tuttavia «l'applicazione della teoria della discendenza comune incontrò un'energica resistenza in un solo ambito: quando si cercò di includere l'essere umano nell'albero genealogico complessivo dei viventi!»¹³⁴. Inoltre Darwin, per ragioni squisitamente empiriche, fu portato a sostenere con forza la teoria del *gradualismo* secondo cui «le trasformazioni evolutive procedono sempre con gradualità e mai per bruschi salti»¹³⁵. Secondo Darwin, poi, la diversità organica troverebbe una risposta nella teoria della *moltiplicazione delle specie*, che rimane un campo tutt'ora aperto soprattutto per quanto concerne la comprensione degli eventi genetici che si verificano durante la speciazione. In ultimo, la teoria darwiniana più conosciuta e innovativa rimane senza dubbio quella della *selezione naturale*. Essa «prende in esame il meccanismo che rendeva possibile il cambiamento evolutivo e, in particolare, in che modo tale meccanismo poteva spiegare l'armonia e l'adattamento apparenti che regnavano nel mondo del vivente, cercando al contempo di fornire una spiegazione naturale in luogo di quella soprannaturale»¹³⁶. Si tratta di un processo a due fasi: la prima è quella in cui si genera la variazione, la seconda è quella in cui la variazione subisce una selezione vera e propria seguita dall'eliminazione. Si tratta di un processo analogo a quello di selezione compiuto dagli allevatori di bestiame, di cavalli ecc. Questi, infatti, scelgono di far riprodurre quegli esemplari che hanno caratteristiche migliori di altri (i cavalli più veloci, le mucche che producono più latte ecc.), mentre nel caso della selezione naturale è l'ambiente che opera questa scelta. Ad esempio,

la giraffa per la sua alta statura, il collo molto allungato, le zampe anteriori, la testa e la lingua, ha l'intera struttura fisica perfettamente adattata al fine di brucare sui rami più alti degli alberi. Essa può così ottenere il nutrimento fuori dalla portata degli Ungulata o dei quadrupedi che abitano la medesima regione; e questo può essere un grande vantaggio durante i periodi di siccità¹³⁷.

Andrea Parravicini, studioso di filosofia e biologia, rileva come la rivoluzione darwiniana nel modo di concepire la natura e i suoi processi, non solo abbia inciso notevolmente nella scienza biologica, ma anche nel pensiero filosofico e nella relazione uomo-ambiente. Darwin infatti:

eliminando dal mondo naturale la preminenza di ciò che si credeva fisso (come le specie) e la presenza di fini intelligenti e divini nel processo evolutivo e di sviluppo, affermando altresì l'importanza della differenza, della variazione cieca, del divenire,

¹³⁴ *Ibidem*, p. 105.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 113.

¹³⁷ C. Darwin, *The Origin of the Species*, London, John Murray, 1876 (6ª ed.), disponibile online <http://darwin-online.org.uk/content/frameset?viewtype=text&itemID=F401&pageseq=1>, p. 177, traduzione mia.

della contingenza, della mancanza di un piano preordinato nel processo evolutivo. Questo rivolgimento di valori nel pensiero filosofico, che coinvolge in pieno anche la concezione dell'essere umano e della sua mente, produce anche un profondo rivolgimento etico e politico [...]. L'uomo ha davanti a sé la libertà di agire in un mondo il cui esito è ora aperto, incerto. L'effetto delle nostre azioni, lungi dall'essere già scritto e preordinato da una qualche Mente superiore o da una qualche meta finale già prefissata, è imprevedibile e non deciso. Darwin introduce in questo modo, con la sua concezione, un forte elemento di responsabilità etica dell'uomo rispetto alle sue azioni e al suo futuro, che ora è tutto da decidere e da pensare¹³⁸.

7. *L'uomo padrone della natura*

Il progresso della tecnica e soprattutto la perfezione sempre maggiore dei microscopi (risale al 1930 il primo microscopio elettronico) portano la biologia a un grado di avanzamento nello studio delle cellule, dell'embriologia e dei germi tale da consentire all'uomo di intervenire su questo materiale e di addentrarsi nella conoscenza del fenomeno della vita e del suo inizio. In questo senso, la generazione degli organismi viventi diventa oggetto d'indagine scientifica, perché se fino a quel momento l'uomo non aveva ancora gli strumenti per condurre indagini empiriche relative ai processi riproduttivi ora, invece, con la nuova strumentazione a sua disposizione, sembra poter disvelare anche gli ultimi misteri. Certamente, poi, la *forma mentis* degli scienziati non poteva prescindere dalla rivoluzione copernicana condotta da Darwin nel campo della biologia. Come Collingwood rileva:

Prima della nascita della biologia del XIX secolo, il processo di generazione negli organismi viventi era concepito come un processo riproduttivo, che è un processo secondo cui la forma specifica dell'organismo parentale è riprodotta nella discendenza. Ogni errore in questa riproduzione esatta era considerato un'aberrazione, una sconfitta in senso stretto, una possibilità in cui la natura aveva semplicemente perso il suo marchio. [...] Tuttavia la paleontologia, studiata dai geologi del XVIII secolo, aveva chiarito che dopo molto tempo questa evidenza non era più vera; infatti la geologia aveva presto mostrato immagini dei tempi passati in cui la flora e la fauna del mondo erano molto diversi da come lo sono ora. La spiegazione naturale di questo era offerta dall'ipotesi che gli organismi presenti sono tali non perché figli di una progenie identica nel tempo, ma che si è sviluppata secondo forme diverse; la stessa forma specifica risente di precedenti cambiamenti così come si sviluppa la storia del mondo. [...] Questo era stato provato dallo studio, in particolare di Darwin, dell'allevamento degli animali domestici, dove all'interno del periodo di tempo relativamente breve dell'azione umana, che seleziona certi carat-

¹³⁸ A. Parravicini, *Dewey e il Ministero del Disturbo: la rivoluzione darwiniana e il suo impatto filosofico*, in «MicroMega», 28 marzo 2016, articolo disponibile online <http://lamedinewton-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2016/03/28/dewey-e-il-ministero-del-disturbo-la-rivoluzione-darwiniana-e-il-suo-impatto-filosofico/>.

teri, si possono produrre forme che sembrano specie indipendenti e capaci di una discendenza. Queste considerazioni conducono a una concezione totalmente nuova del processo generativo. Mentre fino a quel momento alla natura era stata attribuita la capacità di perpetuare forme di vita fisse, ora invece la natura era considerata, come un allevatore, che cerca di riprodurre forme nuove e migliori. Tuttavia per l'allevatore una specie migliore significa che è più corrispondente ai propri interessi, che non sono identici agli interessi del bestiame: gli scopi dell'allevatore sono imposti al bestiame dall'esterno. Se invece la natura migliora le forme di vita significa che lavora dall'interno; e, quindi, quando noi affermiamo che la natura produce una forma di vita perfezionata significa che è più adatta a sopravvivere o semplicemente a vivere, cioè è una specie che meglio incarna l'idea di vita¹³⁹.

Con la biologia contemporanea, in particolare la genetica e l'embriologia, l'uomo non è più confinato al ruolo di allevatore, ma «l'uomo interviene sulla struttura della vita, anche su quella della propria vita»¹⁴⁰. In questo senso, allora, l'intervento umano può essere analogo a quello interno della natura stessa.

Proprio a questo livello sorgono i dilemmi di natura etica perché, se nella selezione naturale darwiniana l'uomo rimaneva spettatore, ora invece da attore qual è deve rispondere delle sue azioni. Per definizione ogni azione umana è artificiale e spesso il punto di partenza delle discussioni etiche è «l'argomento dell'*andare contro natura*»¹⁴¹. Il rischio, però, è quello di cadere in un dibattito polarizzato dominato, da un lato, da un antropocentrismo secondo cui la natura non possiede alcun valore morale intrinseco e, dall'altro, da un naturalismo che ritrova nella natura un valore morale assoluto.

Tuttavia la nuova biologia ci insegna proprio quanto siano permeabili i confini tra artificiale e naturale e che una polarità di questo tipo condurrebbe necessariamente a confusioni filosofiche e biologiche. Jürgen Mittelstrass (1936), filosofo contemporaneo della scienza, osserva che l'unica etica in grado di rispondere alle nuove domande che la scienza biologica pone è soltanto «un'*etica razionale*, cioè un antropocentrismo correttamente inteso in ambito etico [...]. La natura non dà lezioni di etica né nella forma del fisiocentrismo né in quella di un'*etica evolucionistica*. La natura si limita a ricordarci, quando si presenta un danno – come nel caso dei problemi ambientali – i compiti non conclusi di un'*etica razionale*»¹⁴². Tuttavia quando i problemi non sono ambientali, ma coinvolgono la natura stessa dell'uomo Mittelstrass riconosce che:

¹³⁹ Collingwood, *The Idea of Nature*, cit., pp. 133-134, traduzione mia.

¹⁴⁰ J. Mittelstrass, *La nuova biologia e l'etica*, in «Rivista di filosofia», XC, 1999, n. 1, p. 5.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 12.

¹⁴² *Ibidem*, pp. 14-15.

i fatti scientifici devono essere riconosciuti e presi in considerazione da parte dell'etica, ma tenendo sempre presente il fatto (filosofico) che dall'essere non si può derivare alcun dover essere. Qualsiasi forma di naturalismo in etica le impedisce di assolvere il suo vero compito, quello di fornire un orientamento razionale per la vita. Noi non abbiamo ancora osservato in maniera adeguata l'imperativo delfico «conosci te stesso» se semplicemente riconosciamo ciò che è natura in noi. Il problema è quello di affrontare razionalmente questa natura che è in noi e fuori di noi¹⁴³.

Robert Spaemann (1927), filosofo che si occupa anche di bioetica, s'interroga sul significato morale della differenza tra «naturale», «innaturale» proprio secondo la prospettiva indicata da Mittelstrass con l'imperativo delfico «conosci te stesso». Spaemann afferma che il concetto chiave per rispondere a quella domanda è quello di *istinto*. Se una persona ha fame è *inclina* a soddisfare questo desiderio, ma non necessariamente appena si presenta l'impulso. Potrebbe, infatti, dover non assumere nutrimenti fino al completamento di un'operazione chirurgica, oppure potrebbe semplicemente avere altre occupazioni più impellenti:

L'istinto stesso è dunque per noi causa sufficiente per fare qualcosa quanto al suo appagamento *solo quando noi lo riteniamo tale*, cioè quando noi accogliamo con libertà quel senso vettoriale che in esso risiede. E questo possiamo farlo solo nel caso in cui percepiamo questo senso come tale, non come *factum brutum*, come semplice dato di fatto, ma come qualcosa di accessibile a un'interpretazione, come qualcosa che è già una specie di linguaggio. L'interpretazione dell'istinto non avviene da sé. Non è affatto natura. È ciò che chiamiamo il razionale. Solo nella ragione la natura si manifesta *come* natura. La bestia ha fame, ma non le si svela il fine naturale della fame, cioè di garantire la propria sopravvivenza, e nemmeno il fine naturale dell'istinto sessuale, cioè la continuazione della specie¹⁴⁴.

Certamente l'autoconservazione dell'uomo è legata all'istinto, ma ci sono azioni quali il bere e il mangiare che restano libere e, in quanto tali, inserite in un contesto culturale, dove «cultura significa originariamente coltivazione della terra, cultura significa natura umanizzata, non annullata»¹⁴⁵. Pertanto si perviene a un'etica razionale solo quando

non la natura, ma la ragione dovrebbe essere per lui [l'uomo] la misura del giudizio delle azioni. E per questo, al posto del diritto naturale si dovrebbe parlare, piuttosto, di un diritto razionale. [...] Si potrebbe provocatoriamente affermare che solo

¹⁴³ *Ibidem*, p. 15.

¹⁴⁴ R. Spaemann, *Sind «natürlich» und «unnatürlich» moralisch relevante Begriffe?*, in V. Schubert (a cura di), *Was lehrt uns die Natur. Die Natur in den Künsten und Wissenschaften*, St. Ottilien, Eos Verlag, 1989; trad. it. *Naturale e innaturale sono concetti moralmente rilevanti?*, in U. Perone (a cura di), *Cos'è il naturale. Natura, persona, agire morale*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2012, p. 64.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

nell'azione razionale il concetto del naturale viene pienamente riscattato. Non tuttavia per porre semplicemente la ragione al posto della natura¹⁴⁶.

A questo punto la domanda che sorge è se davvero non esista un Newton del filo d'erba: «Nessuno è riuscito e, secondo, Kant, nessuno riuscirà mai a ricostruire la realtà di un filo d'erba, perché le sue parti fino all'infinito sono sempre di natura organica»¹⁴⁷. Può, dunque, il compito della scienza biologica e delle sue branche (genetica, embriologia ecc.) essere solo un'infinita approssimazione verso questo progetto «ricostruttivo» oppure è qualcosa di oltre? Infatti

le discussioni più recenti, rispetto all'epoca di Darwin e Haeckel [biologo tedesco contemporaneo a Darwin], sono caratterizzate dal fatto che il progetto darwiniano si applica ormai all'intero processo cosmico, cioè anche all'origine della vita, e inoltre dal fatto che adesso si cerca veramente di realizzare a livello concettuale la ricostruzione genetica della vita da una parte e della soggettività dall'altra¹⁴⁸.

Una soggettività che conosce la ragione per cui possiede alcune inclinazioni naturali quali la fame, la sete, la sessualità ecc. e che, grazie al progresso tecnologico, di alcune l'uomo non solo ha potuto averne pieno controllo, ma è stato in grado di riprodurne lo scopo. A questo riguardo Spaemann riporta l'esempio della ormai normale scissione, da un lato, tra il raggiungimento del piacere sessuale dalla sua naturale funzione di perpetuazione della specie (tramite l'utilizzo di contraccettivi) e, dall'altro, tra la stessa funzione procreativa e l'atto unitivo naturale (per mezzo della fecondazione assistita)¹⁴⁹. Proprio tale scissione lascia presumere che

la continuazione della specie umana in futuro venga assicurata dallo Stato, e cioè attraverso la produzione di uomini in provetta. Si deve essere coscienti del fatto che questa produzione in provetta è diversa dalla procreazione, nella misura in cui è un'azione umana finalizzata al raggiungimento di uno scopo, una *ποίησις* (*poiesis*), una fabbricazione, non il naturale risultato di una *πρᾶξις* (*praxis*), di un rapporto, di una frequentazione interumana¹⁵⁰.

Pertanto, data l'innegabile differenza nel metodo procreativo e degli attori coinvolti, è legittimo domandarsi se questa implichi anche una differenza qualitativa del risultato conseguito, oppure non sia per nulla differente da quello generato dalla natura stessa.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 66.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 105.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 106.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 65.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

8. «Nature»

Si vuole ora concludere questa prima parte prendendo in considerazione una della più autorevoli riviste scientifiche britanniche, sopravvissuta a due secoli di storia, che racconta d'impresе volte alla modificazione e perfezionamento della natura che, non a caso, s'intitola «Nature». La domanda che sorge è se si tratti di una contraddizione in termini, tuttavia è sufficiente risalire alle origini della rivista per capire che non è questo il caso.

Il 4 novembre 1869 esce il primo numero cui, tra gli altri, contribuirono il biologo inglese Thomas Henry Huxley e Charles Darwin. Lo scopo di questa rivista non era solamente quello di dare spazio agli «addetti ai lavori» o, in altri termini, agli «uomini di scienza» che vantavano già la loro appartenenza alla *Royal Society* e, quindi, potevano pubblicare le loro scoperte sulla rivista «Philosophical Transactions of the Royal Society». Quanto, piuttosto, quello di essere il più possibile divulgativa e, così, dare l'opportunità a tutti gli interessati di apprendere le scoperte scientifiche del tempo e illustrare le proprie. Ci volle qualche anno perché questa idea assumesse la forma del giornale, che ora si può considerare tra i più rilevanti in materia. Infatti, agli esordi, ci fu «The Reader», un settimanale che dava spazio all'arte, alla letteratura e alla scienza, che però durò meno di un anno. È stato, poi, attraverso la collaborazione tra l'astronomo Norman Lockyer, l'editore Alexander Macmillan and Huxley che «Nature» vide la luce con un titolo che, per altro, intendeva essere l'esplicitarsi della sua missione: «Essa [la Natura] indica qualcosa più del cosmo, più dell'universo. Essa include ciò che si vede e ciò che non si vede, il possibile e l'attuale, la Natura e la Natura di Dio, l'intelligenza e la materia»¹⁵¹. «Nature» non doveva avere confini.

L'editore incaricò proprio Huxley di scrivere l'articolo di apertura del primo numero della rivista. A questo proposito egli decise di riportare in modo integrale il frammento sulla *Natura* che si trova in *La metamorfosi delle piante* di Goethe¹⁵².

¹⁵¹ Tratto da una lettera indirizzata a Lockyer dal matematico James Joseph Sylvester, disponibile online http://www.nature.com/nature/history/timeline_1860s.html, traduzione mia.

¹⁵² Di seguito è riportata la versione integrale del frammento: «Natura! Ne siamo circondati e avvolti, incapaci di uscirne, incapaci di penetrare più addentro di lei. Non richiesta, e senza preavviso, essa ci afferra nel vortice della sua danza e ci trascina seco, finché, stanchi, non ci sciogliamo nelle sue braccia. Crea forme eternamente nuove; ciò che esiste non è mai stato; ciò che fu non ritorna – tutto è nuovo, eppur sempre antico. Viviamo in mezzo a lei, e le siamo stranieri. Essa parla continuamente con noi, e non ci tradisce il suo segreto. Agiamo continuamente su di lei, e non abbiamo su di lei nessun potere. Sembra aver puntato tutto sull'individualità, ma non sa che farsene degli individui. Costruisce sempre e sempre distrugge: la sua fucina è inaccessibile. Vive tutta nei suoi figli: ma la madre dov'è? [...] Ognuna delle sue opere ha la sua propria essenza, ognuna delle sue manifestazioni il concetto più isolato; eppure, formano un Tutto unico. Recita uno spettacolo; se lei stessa lo veda, non sappiamo;

La mano di questo testo è del teologo svizzero Georg Christoph Tobler (1757-1812). Tuttavia le varie edizioni dell'opera goethiana continuano a riportare questo frammento sulla natura per la sua mirabile consonanza con il pensiero del filosofo tedesco. La lettera di Goethe indirizzata al Cancelliere von Müller del 24 maggio 1828 contiene una spiegazione a questo scritto. Egli all'inizio della lettera, riferendosi al frammento di Tobler, scrive:

Che l'abbia composto io, non ricordo per certo; ma le sue considerazioni collimano con le idee alle quali la mia mente era allora pervenuta. Potrei chiamare quello stadio della mia visione del mondo un «comparativo» spinto a mostrarsi orientato verso un superlativo non ancora raggiunto. Vi si nota la tendenza a una specie di panteismo, in quanto s'immagina come base dei fenomeni dell'universo un essere imperscrutabile, incondizionato, umoristico, contraddittorio; e lo si può ritenere un giuoco, non senza, però, un'amara serietà¹⁵³.

Nei cinquant'anni successivi a questo scritto Goethe, si è trovato alle prese con le sue scoperte di anatomia umana e delle metamorfosi delle piante. Ed è proprio ciò ad avergli permesso di terminare la lettera affermando che:

chi tenga presente l'alta impresa, grazie alla quale tutti i fenomeni naturali sono stati a poco a poco concatenati davanti allo spirito umano, e poi rilegga con cura lo scritto da cui partimmo, confronterà non senza un sorriso quel comparativo, come l'ho chiamato, al superlativo nel quale la fatica ora si conclude; e si rallegrerà di un cinquantennio di progressi¹⁵⁴.

eppure lo recita per noi, spettatori seduti in un angolo. C'è in lei una vita eterna, un eterno divenire, un moto perenne; eppure non fa un passo avanti. Si trasforma di continuo, non conosce un attimo di quiete. Ignora l'immobilità; colpisce di maledizione l'indugiare. È salda. Il suo passo è misurato, rare le sue eccezioni, invariabili le sue leggi. Ha pensato e non cessa mai di pensare; non come l'uomo, tuttavia, ma come natura. Si è riservata un'intelligenza propria, che abbraccia ogni cosa e di cui nessuno può carpirle il segreto. [...] Anche la cosa più innaturale è natura. Chi non la vede dappertutto, non la riconosce in nessun luogo. [...] Suscita dal nulla le sue creature, e non dice loro né da dove vengono né dove vanno. Devono soltanto correre. La strada la conosce lei. Ha pochi congegni, ma sempre operanti, mai inerti, sempre multiformi. Il dramma ch'essa recita è sempre nuovo, perché crea spettatori sempre nuovi. La vita è la sua più bella scoperta; la morte il suo stratagemma per ottenere molta vita. [...] Alle sue leggi si ubbidisce anche quando ci si oppone; si collabora con lei anche quando si pretende di lavorare contro. [...] È tutto. Si premia e si punisce, si diletta e si tormenta. È rude e dolce, piacevole e terribile, debole e onnipotente. In essa, tutto è sempre lì. Non conosce passato né avvenire; la sua eternità è il presente. È benigna. La loda con tutte le sue opere. È saggia e muta. Non le si strappa alcuna spiegazione, non le si carpisce nessun beneficio, ch'essa non dia spontaneamente. È astuta ma a fin di bene; e il meglio è ignorarne le astuzie. È un tutto; ma non è mai compiuta. Come fa oggi, potrà fare sempre. A ciascuno appare in una forma diversa. Si nasconde sotto mille nomi e termini, ma è sempre la stessa» (J.W. Goethe, *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*, Gotha, Ettingersche Buchhandlung, 1790; trad. it. *La metamorfosi delle piante*, Modena, Guanda, 1992, pp. 152-154).

¹⁵³ *Ibidem*, p. 155.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 155.

Già quando Huxley scriveva il suo articolo per il primo numero di «Nature» quel superlativo raggiunto da Goethe era qualcosa di scontato, il punto di partenza per nuove scoperte, tanto da fargli riconoscere che:

quando un altro mezzo secolo sarà passato, lettori curiosi dei numeri precedenti di «Nature» probabilmente guarderanno al *nostro* meglio, «non senza un sorriso»; e, potrebbe essere, che mentre tempo dopo le teorie dei filosofi i cui risultati sono riportati in queste pagine sono obsolete, la visione del poeta rimarrà come simbolo veritiero e efficace della meraviglia e del mistero che è la Natura¹⁵⁵.

E così è stato. Sono trascorsi quasi due secoli e i progressi della scienza e della tecnica permettono a ciascuno di guardare a tutte le scoperte scientifiche passate come una madre guarda allo stupore di suo figlio che sperimenta la forza di gravità lasciando cadere dal seggiolone tutti gli oggetti che gli capitano sottomano. Tuttavia, se Huxley era certo che il progresso scientifico non avrebbe mai scalfito la concezione dell'uomo della natura di «meraviglia e mistero», ora, invece, questo è diventato un aspetto controverso. Da un lato, la scienza ha compiuto passi in avanti tali da riuscire a sostituire alcuni dei processi che fino a poco tempo prima erano esclusivo appannaggio della natura. Questo è lapalissiano quando a oggetto è il campo delle biotecnologie, in particolare nell'ambito della fecondazione assistita. Dall'altro lato, poi, la società occidentale è spettatrice di un'evoluzione culturale che vede certi costumi, per così dire tradizionali, rimessi in discussione o, più semplicemente, non più considerati «naturali». Nell'ambito della filiazione questo si riflette proprio nella concezione di famiglia, di cui si tratterà in seguito, e nella sua trasformazione dovuta non solo al progresso della tecnologia, basti pensare al tema molto dibattuto relativo all'adozione dei minori da parte di coppie dello stesso sesso.

¹⁵⁵ T.H. Huxley, *Goethe: Aforisms on Nature*, in «Nature», 1, 1869, n. 1, disponibile online <http://www.nature.com/nature/about/first/aphorisms.html>, traduzione mia.

Capitolo secondo

La famiglia naturale: una definizione controversa

1. *La famiglia quale «società naturale»*

Che cos'è oggi la famiglia? Quale ruolo assume il concetto di *natura* nella definizione di tale istituto? Queste domande sono più che mai attuali poiché è proprio la definizione di famiglia (naturale, sociale, biologica ecc.) a essere al centro di un intenso dibattito che coinvolge un ampio spettro di figure dal legislatore al comune cittadino, dall'antropologo allo psicologo. Il precipuo scopo di molte delle attuali controversie è quello di mettere ordine tra i lodevoli risultati di un progresso scientifico inarrestabile, una tradizione che sempre più richiede uno sguardo critico, e il fatto che, da che mondo è mondo, ogni uomo provi, con i mezzi a sua disposizione e cercando di non arrecare danno altrui, a soddisfare i propri desideri. Quando si tratta, poi, di un tema così sensibile quale la definizione di famiglia e la possibilità di diventare genitori quelle analisi meramente teoriche o talune considerazioni fondate su presupposti infondati si rivelano certamente poco convincenti.

Tutte le Costituzioni degli Stati membri dell'Unione europea fanno riferimento alla famiglia tendenzialmente senza specificare una sua definizione, ma evidenziando i doveri dello Stato concernenti tale formazione sociale¹. Tuttavia è possibile rintracciare delle eccezioni.

Nel 2013 la Croazia ha indetto un referendum popolare a tutela della famiglia tradizionale allo scopo di introdurre nella Costituzione la defini-

¹ A titolo esemplificativo riportiamo le occorrenze del termine *famiglia* in alcune Costituzioni dei paesi membri dell'UE. La Costituzione francese nel suo preambolo recita: «La Nazione assicura all'individuo e alla famiglia le condizioni necessarie al loro sviluppo»; nella Costituzione spagnola l'art. 39, comma 1, recita: «I poteri pubblici assicurano la protezione sociale, economica e giuridica della famiglia»; nella Costituzione tedesca (*Grundgesetz*) l'art. 6, comma 1, recita: «Il matrimonio e la famiglia godono di una tutela speciale da parte dello Stato»; l'art. 21, comma 1, della Costituzione greca recita: «La famiglia, in quanto fondamento della conservazione e del progresso della Nazione, così come il matrimonio, la maternità e l'infanzia sono sotto la protezione dello Stato».

zione di matrimonio come unione tra un uomo e una donna. Con questa modifica della Costituzione la Croazia si unisce alla Lettonia, Lituania, Polonia, Ungheria e Bulgaria, i cinque paesi dell'Unione europea che hanno già una definizione esclusivamente eterosessuale del matrimonio nelle rispettive Costituzioni. Anche l'Italia presenta una definizione di famiglia altrettanto peculiare all'interno dell'Unione, difatti l'art. 29 Cost. recita: «La Repubblica riconosce i diritti della famiglia come società naturale fondata sul matrimonio». È spesso fonte di dibattito il significato dell'aggettivo naturale in quanto, in base alle prospettive in gioco, può assumere il ruolo di limite oppure di discriminare nella definizione di famiglia e, quindi, nell'applicazione dei relativi diritti. Da un lato, infatti, la famiglia potrebbe essere intesa esclusivamente come quella fonte di legami atti alla procreazione, marcando quindi il suo carattere naturale/biologico. Dall'altro lato, invece, con il termine naturale s'indicherebbe una società preesistente allo Stato stesso e alle sue leggi.

1.1. *La famiglia naturale nel dettato costituzionale italiano*

A quale accezione, dunque, fa riferimento la Carta costituzionale italiana menzionando il concetto di «società naturale»? Pare doveroso richiamarsi ai padri costituenti per rintracciare il significato originario di tale definizione. Durante i lavori nella Sottocommissione e, poi, nell'Assemblea costituente la definizione di famiglia e l'introduzione dell'aggettivo *naturale* sono stati fonte di acceso dibattito.

La definizione di famiglia come società naturale era stata adottata quasi all'unanimità dalla I Sottocommissione. Essa fu proposta da Togliatti (PCI) in quanto, dopo un'attenta riflessione volta a unire il pensiero del suo partito con quello della Democrazia Cristiana, appoggiò il volere di quest'ultimo di porre l'accento sul carattere naturale della famiglia con la formula: «La famiglia è riconosciuta come naturale associazione umana ed è tutelata allo scopo di accrescere la prosperità materiale e la solidità morale della nazione»². Più avanti nella discussione l'onorevole La Pira (DC) intervenne ponendo la questione della definizione della famiglia all'interno della cornice generale dei lavori preparatori della Costituzione:

Sin dall'inizio dei lavori della Sottocommissione, nella stesura della Costituzione, si è detto che la fondamentale preoccupazione è quella di negare la teoria dei «diritti riflessi», che fu il fondamento dello Stato fascista. Lo Stato fascista, infatti, aveva come suo fondamento la teoria giuridica che tutti i diritti sono creati e con-

² Resoconto stenografico dei lavori preparatori alla Costituzione italiana, seduta del 30 ottobre 1946, testo disponibile online <http://www.nascitacostituzione.it/02p1/02t2/029/index.htm>.

cessi dallo Stato, che può ritirarli in qualunque momento. Negando questa teoria, si vuole affermare che lo Stato non fa che riconoscere e tutelare dei diritti anteriori alla Costituzione dello Stato, che sono diritti dei singoli, diritti delle società o comunità naturali³.

Assecondando questa direzione generale, Moro (DC) sottolineò il fatto che intendere la famiglia come una società naturale avrebbe avuto il fine precipuo di assicurarla da un'indebita ingerenza statale, poiché lo Stato si sarebbe trovato dinanzi una realtà a esso precostituita. Pertanto dichiarava di voler votare a favore della formula che recita «La famiglia è una società naturale» perché, come afferma testualmente:

Essa corrisponde ad un'evidente preoccupazione di ordine politico [...] che riguarda la lotta contro il totalitarismo di Stato, il quale intacca innanzi tutto la famiglia, per potere, attraverso questa via, più facilmente intaccare la libertà della persona. Dichiarando che la famiglia è una società naturale, si intende stabilire che la famiglia ha una sua sfera di ordinamento autonomo nei confronti dello Stato, il quale, quando interviene, si trova di fronte ad una realtà che non può menomare né mutare [...]⁴.

Questo significa che lo Stato non può ingerire indebitamente nello sviluppo della realtà sociale che è la famiglia, ma può solo disciplinare e regolare tale realtà che precede la struttura statale stessa. Questo, per esempio, spiega anche l'orientamento della Corte EDU sempre attenta alla realtà dei rapporti sociali. Occorre, poi, tenere presente che tale formula non poteva prescindere dalle conseguenze dei conflitti mondiali dove lo Stato, in molteplici occasioni, era intervenuto in materie non di sua competenza. Invece, si dava per scontato che la struttura familiare fosse quella tradizionale e, proprio per questo, l'aggettivo naturale non si riferiva tanto a quest'ultimo aspetto quanto piuttosto al primo. Come Carlo Cardia rileva:

È dunque vero che di fronte a tale realtà [quella familiare], complessa e non facile da analizzare, speciale compito del giurista sarà quello di discernere nella vasta problematica che attiene alla famiglia, quegli elementi che si presentano come connaturati ed inalienabili dall'istituto familiare perché derivanti da fattori biologici o naturali, o perché si presentano a noi come l'indubbio prodotto di un progresso civile secolare che costituisce patrimonio di tutte le ideologie, e quegli elementi che invece appartengono alle *possibili organizzazioni familiari* e quindi all'aspetto transitorio di esse: in definitiva, poiché non è nuovo l'equivoco che, di fronte a tanti settori della vita giuridica e della società contemporanea, ha visto confondere interessi settoriali o momenti transeunti del vivere associato con altrettanti elementi *naturali*, è opportuno che il giurista, di fronte alla definizione di «società naturale», sappia for-

³ Resoconto stenografico dei lavori preparatori alla Costituzione italiana, seduta del 6 novembre 1946, disponibile online <http://www.nascitacostituzione.it/02p1/02t2/029/index.htm>.

⁴ *Ibidem*.

mulare la sua ipotesi interpretativa attraverso una analisi attenta agli elementi fondamentali e imperituri della complessa *realtà familiare*⁵.

Invece, parlando del ruolo del giurista nel tempo presente, proprio perché consapevole del mutato contesto sociale in cui si trova l'istituto familiare, Cardia pone in rilievo la necessità di cogliere quegli aspetti imperituri di tale istituto attribuendo all'aggettivo naturale un rimando alla struttura stessa della famiglia (secondo lo schema tradizionale madre, padre, figli).

Questo non vuol dire assimilarla a una realtà, per così dire, «animale-sca». Preoccupazione, questa, certamente attuale nel dibattito odierno, basti pensare alle considerazioni di Boncinelli, genetista, e Ordine, letterato italiano, nel loro articolo apparso di recente sul «Corriere della Sera»⁶. In tal senso sembra non solo doveroso, ma anche di estrema attualità il rinvio alla storicità del concetto di natura che Moro, a suo tempo, aveva rilevato:

La famiglia è una società naturale. Che significa questa espressione? Escluso che qui «naturale» abbia un significato zoologico o animalesco, o accenni ad un legame puramente di fatto, non si vuol dire con questa formula che la famiglia sia una società creata al di fuori di ogni vincolo razionale ed etico. Non è un fatto, la famiglia, ma è appunto un ordinamento giuridico e quindi qui «naturale» sta per «razionale». D'altra parte, non si vuole escludere che la famiglia abbia un suo processo di formazione storica, né si vuole negare che vi sia un sempre più perfetto adeguamento della famiglia a questa razionalità nel corso della storia; ma quando si dice: «società naturale» in questo momento storico si allude a quell'ordinamento che, perfezionato attraverso il processo della storia, costituisce la linea ideale della vita familiare⁷.

Di contro, sempre nei lavori preparatori alla Costituzione, Vittorio Emanuele Orlando sottolineò il rischio insito nel termine naturale quando questo è utilizzato come attributo nella definizione di famiglia:

⁵ C. Cardia, *L'art. 29 della Costituzione: la famiglia come società naturale e la dissolubilità del matrimonio*, Padova, Cedam, 1972, pp. 201-202.

⁶ Cfr. E. Boncinelli e N. Ordine, *Unioni civili, il dibattito sulla famiglia e quell'abuso del termine «naturale»*, in «Corriere della Sera», 12 febbraio 2016. «E poi di che natura si sta parlando? Cioè dei membri di quale specie? Sarebbe oltremodo interessante sapere quali siano le inclinazioni dei membri della nostra specie prima dell'imporsi dell'evoluzione culturale – questa sì, sarebbe “natura” – ma chi lo saprebbe fare? L'osservazione delle altre specie ci insegna che spesso spetta al maschio più forte fecondare le femmine del branco e che i cuccioli deboli bisogna abbandonarli al loro destino. E in natura i cuccioli sono spesso fragili e sofferenti. Per non parlare degli anziani del gruppo, stanchi e malati, che vengono di frequente abbandonati a se stessi. Anche questo è “naturale”. Non si capisce perché un modello di “famiglia naturale” non debba anche tener conto di queste implicazioni, anch'esse naturali», disponibile online http://www.corriere.it/cronache/16_febbraio_12/unioni-civili-dibattito-famiglia-quell-abuso-termini-naturale-f394dbea-d1a7-11e5-9819-2c2b53be318b.shtml.

⁷ Resoconto stenografico dei lavori preparatori alla Costituzione italiana, seduta del 15 gennaio 1947, testo disponibile online <http://www.nascitacostituzione.it/02p1/02t2/029/index.htm>.

Ma perché – ripeto – naturale? Volete dire, perché originaria? Beh!, ma in questo senso, tutto è naturale. Diceva una dama, in una graziosa commedia francese di parecchi decenni fa, ad un tale che osservava: «Il tale è un figlio naturale» – «Ma tutti i figli sono naturali!» (*Ilarità*). Naturale, adunque, originaria, forse perché deriva dall'unione sessuale? Che se si vuole, con questo, tornare alla definizione romana di quel diritto che, *natura omnibus animalibus docuit*, si commette un errore, perché fra gli animali non vi è matrimonio e non vi è famiglia: il matrimonio, la famiglia sono istituzioni squisitamente, esclusivamente umane. Non c'è nulla di animale in queste forme sociali di vita⁸.

È vero, tuttavia, come osserva Cardia, che la definizione di famiglia quale società naturale non può esimersi da un'interpretazione *naturalistica* ove l'unione coniugale assume una certa rilevanza, ma non può limitarsi a essa:

Un primo tentativo potrebbe operarsi nel dare al termine *naturale* il significato di *naturalistico*: nel ricondursi cioè a quegli elementi istintuali che nella natura umana presiedono alla formazione del nucleo familiare. Sicché verrebbe in rilievo anzitutto il fattore biologico che giustifica l'unione dei sessi in ogni epoca storica ed in ogni tipo di consociazione umana. Ma l'istinto sessuale, pure indispensabile non è sufficiente a qualificare compiutamente l'istituto familiare: il quale postula una ulteriore condizione, altrettanto necessaria, individuabile nella *comunione spirituale* dei due fondatori della comunità. L'unione coniugale, pertanto, riconosciuta nella sua essenza *naturale* può essere interpretata come una reciproca donazione – sensitiva e spirituale – di due personalità⁹.

Ed è solo a fronte di questa idea di società naturale che si può presumere un rapporto di filiazione:

La società naturale, presente nel rapporto di coniugio, si ripropone in quello di filiazione. Con questo di peculiare, che il rapporto sessuale è per i genitori rapporto fisiologico di produzione e, in quanto tale, *rapporto di elezione*, per il figlio è rapporto di prodotto, derivato e perciò stesso obbligato. Con la società naturale si indica allora una pluralità di rapporti collegati da un vincolo di interdipendenza, un nucleo in cui tutti partecipano, sia pure in modo differenziato, dell'amore sessuale e dell'affetto spirituale¹⁰.

Tuttavia l'intero lavoro di Togliatti e Moro nella Sottocommissione, volto a ricercare un compromesso nella definizione di famiglia, rischiò di non vedere una conferma nella successiva Commissione dei 75. Infatti, quando si

⁸ Resoconto stenografico dei lavori preparatori alla Costituzione italiana, seduta del 10 marzo 1947, testo disponibile online <http://www.nascitacostituzione.it/02p1/02t2/029/index.htm>.

⁹ Cardia, *L'art. 29 della Costituzione: la famiglia come società naturale e la dissolubilità del matrimonio*, cit., p. 228.

¹⁰ *Ibidem*, p. 232.

trattò di votare la cancellazione del comma 1 sulla «famiglia quale società naturale» i voti della DC non sarebbero stati sufficienti a evitarla, dato che la destra si schierò con le sinistre e alcuni del gruppo misto avrebbero votato a favore. Fu, dunque, decisiva la scelta di Togliatti e di altri quattro membri del PCI di votare affinché passasse la definizione di famiglia come società naturale. E così accadde.

Detto questo, ora occorre compiere un salto temporale che ci porti ai nostri giorni e alla discussione e approvazione del d.d.l. S. 2081 della XVII Legislatura per la regolamentazione delle unioni civili tra persone dello stesso sesso del 25 febbraio 2016. L'oggetto del disegno di legge in esame ha fatto sì che parte della discussione nelle Commissioni e, poi, in Assemblea vertesse sul concetto di famiglia promosso dallo Stato proprio alla luce del dettato costituzionale. Più volte l'art. 29 della Costituzione e i relativi lavori preparatori sono stati fonte di trattazione e, in alternanza, oggetto di monito oppure punto di partenza per una lettura che fosse più al passo con i tempi, giacché l'unione civile tra persone dello stesso sesso non era per nulla presente nel ventaglio di casistiche tenute in considerazione dai padri costituenti. In particolare, ancora una volta, l'aggettivo naturale è stato l'oggetto privilegiato del contendere.

Da un lato, infatti, le criticità riguardanti il suddetto disegno di legge sorgevano da una lettura *originalista* dell'art. 29, secondo la quale appunto la famiglia naturale doveva essere intesa come famiglia potenzialmente procreativa e quindi formata da un uomo e una donna. In questo senso, allora, per natura s'intenderebbe la concezione tradizionale di famiglia di cui la costituente aveva tenuto conto. Ciò emerge con chiarezza anche nell'intervento della senatrice Bisinella (gruppo misto), nel quale pone in risalto il ruolo principale che tale istituto aveva e, a suo parere, per il bene del paese sarebbe dovuto restare immutato:

Soprattutto, il pericolo per noi [riferendosi al gruppo politico di appartenenza] è rappresentato dal tentativo di sovvertimento del concetto stesso di famiglia naturale qual è sancita dalla Carta costituzionale, la sola orientata alla procreazione e all'educazione dei figli, che non a caso è stata prevista, proprio per la continuità della nostra società civile¹¹.

Questa direzione è stata seguita anche dall'intervento del senatore Marinello (gruppo NDC-UDC) secondo cui l'art. 29 della Costituzione con la definizione di famiglia quale «società naturale»

¹¹ Resoconto stenografico della seduta pubblica del Senato della Repubblica italiana n. 570 del 3 febbraio 2016, disponibile online <http://www.senato.it/japp/bgt/showdoc/frame.jsp?tipodoc=Resaula&leg=17&id=964302>.

riconosce [...] la famiglia in quanto preesistente alla Costituzione e alle leggi, non solo di questo Stato, ma a qualunque legge. Fondamento sociale e culturale, formazione sociale e prima di tutto naturale e biologica: è la natura che ha stabilito come avviene la procreazione ovvero tra un uomo e una donna, né più né meno. Ecco perché la Costituzione la riconosce: la famiglia c'è già, e il fatto che questo rapporto sia stabile e duraturo è una delle ragioni che rende la nostra specie – supponendo che la nostra sia a tutti gli effetti, una specie animale – diversa dalle altre¹².

Tuttavia, come avverte il giudice costituzionale Criscuolo, nella relazione sul concetto di famiglia pubblicato dalla Consulta:

la definizione di «società naturale» non vuole indicare un generico riferimento a concezioni giusnaturalistiche, ma, come emerge con chiarezza dai lavori preparatori dell'assemblea costituente, è diretta a sottolineare che l'istituto familiare è pregiuridico, sussiste cioè prima e indipendentemente da interventi legislativi. Questi ultimi possono regolarne i rapporti personali, senza però incidere sul nucleo essenziale costituito dagli affetti e dai sentimenti che nell'ambito familiare sorgono e si consolidano¹³.

D'altro lato, invece, l'aggettivo naturale visto in rapporto al concetto di famiglia ha assunto il significato di «relativo alla specie umana» e per questo si discosterebbe da una lettura di tipo originalista del dettato costituzionale per sposarne una, per così dire, *evoluzionista*. Secondo questa linea si è posto, ad esempio, l'intervento della senatrice Puppato (gruppo PD), che ha affermato:

Vogliamo rileggere l'articolo 29? Credo infatti si stia facendo un errore molto grave. L'articolo 29 dice che: «La Repubblica riconosce i diritti della famiglia come società naturale fondata sul matrimonio». Ciò vuol dire che la Costituzione delega ad un'organizzazione sociale e ad un'esperienza umana il mattone che costituisce il nucleo familiare della società e, se delega alla società, delega alla realtà. [...] La naturalità e la legittimità vanno dunque di pari passo, con la seconda che, semplicemente, si rende disponibile a definire la modalità con cui si deve leggere, dal punto di vista legislativo, tale naturalità. Il fatto che vi sia ovvietà o naturalità è testimoniato dalla stessa natura umana, dal momento che da sempre l'omosessualità è rappresentata come un elemento naturale¹⁴.

¹² Resoconto stenografico della seduta del Senato della Repubblica italiana n. 571 del 3 febbraio 2016, disponibile online <http://www.senato.it/japp/bgt/showdoc/frame.jsp?tipodoc=Resaula&leg=17&id=964345>.

¹³ A. Criscuolo, *Famiglia legittima, figli naturali, adozioni e rapporti di fatto*, Incontro trilaterale della Corte costituzionale italiana con i Tribunali costituzionali della Spagna e del Portogallo (Palazzo della Consulta, 8 ottobre 2010), disponibile online http://www.cortecostituzionale.it/documenti/convegni_seminari/relazione_criscuolo.pdf, p. 1.

¹⁴ Resoconto stenografico della seduta del Senato della Repubblica italiana n. 576 dell'11 febbraio 2016, disponibile online <http://www.senato.it/japp/bgt/showdoc/frame.jsp?tipodoc=Resaula&leg=17&id=964763>.

Tuttavia quando si è trattato di approvare il testo ciò che è prevalso, al fine di ottenere un accordo trasversale tra i partiti, è stato il voler distinguere chiaramente l'unione civile dal matrimonio. Ciò ha implicato la rimozione dell'art. 3, che sanciva l'obbligo di fedeltà, e quella dell'art. 5, relativo alla *stepchild adoption*, volto a permettere l'adozione del figlio naturale al partner del genitore. L'approvazione del provvedimento ha portato l'allora ministro dell'Interno Alfano ad affermare: «Abbiamo impedito una rivoluzione contro natura»¹⁵ (riferendosi appunto alla chiara distinzione tra il concetto di famiglia naturale fondata sul matrimonio e l'unione civile tra due persone dello stesso sesso); mentre, la senatrice Cirinnà, ha affermato che si è trattato di «una vittoria con un buco nel cuore»¹⁶ (riferendosi alla mancata approvazione degli articoli riguardanti la *stepchild adoption* e l'equiparazione delle unioni civili tra persone dello stesso sesso al matrimonio). Anche in questo caso una successiva ricerca della Corte costituzionale in tema di famiglia afferma come la stessa giurisprudenza costituzionale, di cui si tratterà brevemente in seguito, tenda al superamento del paradigma della famiglia tradizionale delineato dall'art. 29 Cost.:

Oggi i nuclei familiari presentano caratteristiche molto differenti rispetto al passato, anche recente: il dato empirico attesta i mutamenti e l'evoluzione della società, ai quali il diritto si adegua attraverso l'interpretazione dottrinale e giudiziaria, che prende atto e rielabora le molteplici declinazioni del fenomeno familiare e dei suoi connotati continuamente mutevoli (coppie di fatto, coppie omosessuali, coppie di diverse nazionalità e religioni, «famiglie» monogenitoriali e famiglie «omogenitoriali»). Non esiste un unico tipo di famiglia ed accanto al modello per il quale la legge venne concepita sono andati affiancandosi una pluralità di tipi e di relazioni familiari, con un significativo apporto del fenomeno dell'immigrazione verso una società multiculturale¹⁷.

Si potrebbe, allora, concludere che la Consulta si richiami più che altro a una nozione di naturalità della famiglia in senso storicistico in linea con la definizione di «società naturale» offerta da Moro durante la Costituente ossia «quell'ordinamento che, perfezionato attraverso il processo della storia, costituisce la linea ideale della vita familiare»¹⁸.

¹⁵ Rai News, *Unioni civili, Alfano: «Abbiamo impedito una rivoluzione contro natura»*, 25 febbraio 2016, testo disponibile online http://www.rainews.it/dl/rainews/articoli/Unioni-civili-alfano-abbiamo-impedito-rivoluzione-contro-natura-4a71aa1c-0a6c-426d-a74f-c67d1d755634.html?refresh_ce.

¹⁶ M. Rubino e A. Ananasso, *Unioni civili, sì del Senato alla fiducia. Renzi: «Ha vinto l'amore»*, 25 febbraio 2016, disponibile online http://www.repubblica.it/politica/2016/02/25/news/unioni_civili_fiducia_senato_su_maxiemendamento-134197267/.

¹⁷ R. De Rosa, *Famiglia, filiazione e rapporti di fatto nella giurisprudenza costituzionale (anni 2010-2015)*, Servizio Studi Corte costituzionale italiana, luglio 2015, disponibile online http://www.cortecostituzionale.it/documenti/convegna_seminari/stu_285.pdf.

¹⁸ Resoconto stenografico dei lavori preparatori alla Costituzione italiana, seduta del 15

2. Famiglia naturale e libertà di procreare

Il senatore Marinello, durante la discussione in Senato del d.d.l. S. 2081 sulla definizione di famiglia e l'interpretazione dell'art. 29 della Costituzione, secondo una prospettiva «originalista» ha richiamato il fine procreativo insito nella concezione di famiglia naturale e ha avanzato il seguente monito:

Voglio ricordare che l'articolo 29 della Costituzione recita: «La Repubblica tutela la famiglia quale formazione naturale fondata sul matrimonio». Riconosce quindi la famiglia in quanto preesistente alla Costituzione e alle leggi, non solo di questo Stato, ma a qualunque legge. Fondamento sociale e culturale, formazione sociale e prima di tutto naturale e biologica: è la natura che ha stabilito come avviene la procreazione ovvero tra un uomo e una donna, né più né meno¹⁹.

Qual è, dunque, il legame tra la definizione di famiglia e la procreazione dei figli? È forse possibile mutuare il concetto di *naturalità* esclusivamente dalla potenziale capacità generativa della coppia? Ancora una volta, quindi, l'aggettivo naturale che accompagna la definizione di famiglia rivive la tensione interpretativa tra «originalisti» ed «evoluzionisti» di cui sopra.

Secondo il giurista Roberto Bin è possibile rintracciare due diverse accezioni del termine naturale: da un lato, la famiglia così definita apparterebbe «ai bisogni umani fondamentali, imprescindibili, legati alla socialità dell'uomo, alla sua riproduzione, alla sua affettività, al suo bisogno di riservatezza»²⁰. Da ciò, però, deriverebbe che «la “famiglia” allora può assumere tante forme organizzative quante sono i modi in cui ognuno realizza la propria personalità»²¹. Dall'altro lato, naturale potrebbe indicare «la variante della “normalità”», dove «nella “normalità” dei casi, per nostra stessa esperienza, quando si parla di “famiglia” si pensa a qualcosa che non c'entra affatto con la coppia omosessuale o con altre combinazioni di vita». Tuttavia, Bin rileva che «se è sul costume sociale che si deve basare la nozione di “famiglia”, sul “medio sentire”, allora perde di qualsiasi prescrittività il concetto di famiglia “naturale”. La famiglia non preesiste affatto allo Stato, perché si evolve (come di fatto si evolve) con la stessa rapidità dei costumi sociali e delle leggi che li governano»²². A questo punto è lecito domandarsi se sia possibile attribuire un significato *super partes* all'aggettivo naturale che

gennaio 1947, testo disponibile online <http://www.nascitacostituzione.it/02p1/02t2/029/index.htm>.

¹⁹ Resoconto stenografico della seduta del Senato della Repubblica italiana n. 571 del 2 febbraio 2016, disponibile online <http://www.senato.it/japp/bgt/showdoc/frame.jsp?tipodoc=Resaula&leg=17&id=964345>.

²⁰ R. Bin, *La famiglia, un ossimoro*, in «Studium Iuris», 10, 2000, pp. 1066-1071, disponibile online <http://www.robertobin.it/ARTICOLI/famiglia.htm>.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

accompagna la definizione di famiglia o se sia inevitabile sposare l'una o l'altra corrente di pensiero.

A tal fine è particolarmente interessante l'alternativa semantica offerta dal filosofo morale, Francesco Botturi, che a lungo si è interrogato sul tema ma da una prospettiva diversa da quelle finora prese in considerazione. Egli rileva che

se è vero che la pluralità culturale esclude il valore universale di determinati comportamenti, per esempio in ambito familiare, testimonia però l'inclinazione comune a regolare le relazioni tra entità sessualmente diverse e documenta ampiamente la *costante universale cura del significato umano delle relazioni sessuali e della generazione*²³.

Naturale allora indicherebbe proprio questa «costante universale», concetto che nel dibattito prettamente giuridico assume la forma di un nuovo diritto, o, meglio, libertà ossia quella di generare/procreare che esiste da sempre. Tuttavia ora che tale libertà calca uno scenario diverso dal passato o comunque notevolmente mutato (perché inserito in un nuovo paradigma culturale e scientifico) c'è chi invoca il cosiddetto «diritto ad avere un figlio», quale diritto fondamentale, secondo cui non solo alcune situazioni ancora non regolamentate dalla legislazione vigente dovrebbero necessariamente essere normate, ma più in generale si chiederebbe allo Stato di intervenire attivamente affinché ogni cittadino che lo desideri possa assicurarsi una discendenza.

2.1. Libertà di procreare: tra natura e autonomia individuale

Innanzitutto, bisogna distinguere le due facce della cosiddetta libertà procreativa: da un lato, quella che riguarda la coppia, o comunque l'adulto che desidera un figlio, e, dall'altro, i diritti fondamentali del bambino una volta nato. Partiamo dunque dall'analisi del punto di vista dei potenziali genitori per comprendere quale sia la sua radice etica e giuridica e, poi, se sotto l'ombrello di questo diritto di libertà possano entrare anche le nuove tecniche di procreazione.

Fintanto che la fecondazione assistita e la maternità surrogata non erano ancora entrate a far parte del novero di possibilità ampiamente note e praticabili, cui gli aspiranti genitori potevano accedere nel caso in cui la fecondazione naturale era loro preclusa, il cosiddetto «diritto al figlio» si riferiva esclusivamente a un diritto negativo che serviva da monito allo Stato affinché non si replicassero gli orrori compiuti con le leggi razziali, secondo cui

²³ F. Botturi, *Natura e cultura: crisi di un paradigma*, in F. Facchini (a cura di), *Natura e cultura nella questione di genere*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2015, p. 31.

alcune nazioni impedivano rapporti sessuali e matrimoni misti. Diritto che, secondo tale prospettiva, è riemerso quando sono stati portati all'attenzione della Corte EDU i casi di sterilizzazione forzata delle donne di etnia Rom in Slovacchia e Repubblica Ceca tra il 2004 e il 2012. Di particolare rilievo è la sentenza *V.C. c. Slovacchia*²⁴ dove la ricorrente era stata sterilizzata subito dopo aver dato alla luce il figlio con parto cesareo. Qui il ragionamento dei giudici di Strasburgo pone l'accento sull'importanza del consenso informato affinché venga rispettata la dignità e l'autonomia della paziente e condanna l'attitudine paternalistica dei dottori e membri dell'ospedale. Inoltre la Corte evidenzia che:

L'operazione di sterilizzazione in generale non è mai considerata salva vita. [...] Siccome, poi, non si è trattato di un'emergenza che poteva portare a un danno irreparabile per la vita della paziente o la sua salute e, dato che la ricorrente era una paziente adulta mentalmente competente, il suo consenso informato era un requisito necessario per praticare la procedura, anche assumendo che quest'ultima fosse una «necessità» dal punto di vista medico²⁵.

Degna di nota è infine la definizione dell'apparato riproduttivo avanzata dalla Corte EDU secondo cui esso è «un elemento essenziale delle funzioni corporee di un individuo umano, esso supporta molti aspetti della personale integrità tra cui la sua/suo benessere fisico e mentale e la vita emotiva, spirituale e familiare»²⁶. In questo senso, quindi, è ribadita l'essenzialità della sua funzione procreativa.

Lasciando da parte questo caso come anche i successivi ad esso analoghi²⁷, che comunque mostrano ancora una certa attualità del «diritto al figlio» visto dal punto di vista negativo, si può affermare che ora il supposto diritto a procreare si staglia su uno sfondo ben diverso: esso è annoverato tra i cosiddetti *nuovi diritti*, assumendo quindi una valenza positiva, al fine di tutelare coloro i quali desiderano un figlio, ma per ragioni mediche non possono concepirlo naturalmente. Di conseguenza, non solo ci si domanda se esso sia un vero e proprio diritto, ma anche se la fecondazione assistita e la maternità surrogata possano essere da esso garantite.

²⁴ Sentenza n. 18968/07. Nella fattispecie in esame la ricorrente aveva dovuto firmare il consenso informato alla procedura di sterilizzazione quando era in travaglio e dopo che le era stato detto che se avesse avuto un altro figlio probabilmente sarebbe morta. A seguito della sua sopraggiunta infertilità era stata emarginata dalla comunità Rom e suo marito aveva optato per il divorzio. Pertanto la ricorrente adisce la Corte di Strasburgo lamentando la violazione dell'art. 8 (diritto al rispetto della vita privata e familiare) e dell'art. 3 (divieto di trattamenti inumani e degradanti) della CEDU.

²⁵ *Ibidem*, § 110, traduzione mia.

²⁶ *Ibidem*, § 106, traduzione mia.

²⁷ Cfr. *K.H. and Others c. Slovacchia* (n. 32881/04), *N.B. c. Slovacchia* (n. 29158/10), *I.G., M.K. e R.H. c. Slovacchia* (n. 15966/04).

Il dibattito in materia distingue tra coloro i quali ritengono che il diritto alla procreazione debba mantenersi all'interno di una concezione naturalistica e chi, al contrario, sostiene che debba fondarsi sul concetto di autonomia decisionale del singolo.

Secondo il professor Cyril Hegnauer bisognerebbe parlare proprio di diritto a procreare e non semplicemente di libertà procreativa, come invece farà il bioeticista Eugenio Lecaldano. Questo diritto, considerato dal punto di vista degli adulti, racchiuderebbe in sé sia il diritto negativo a non procreare sia quello positivo a generare e crescere un bambino. Questo perché

l'idea dei diritti umani fondamentali si ispira alla natura stessa dell'esistenza umana. Pertanto, se cerchiamo di definire la sostanza e i limiti del diritto di avere figli, esso deve essere visto nel contesto che la procreazione avviene attraverso un rapporto sessuale. Se facciamo questo, siamo di fronte a due fatti semplici ma essenziali. Il primo è che il maschio genera il bambino con il *suo* sperma e la femmina con il *suo* uovo. Questo è davvero l'unico modo in cui la parola «procreare» assume un significato. Ne consegue che il diritto fondamentale di avere figli abbraccia esclusivamente il diritto di generare figli con i propri gameti. [...] Il secondo fatto è che la procreazione tramite rapporto sessuale può avvenire solo attraverso *l'unione di maschio e femmina*. Né un uomo né una donna da soli possono generare un bambino. Pertanto il diritto fondamentale di avere un figlio non è un diritto dell'individuo, ma della *coppia*²⁸.

Da ciò consegue che il diritto a procreare non contemplerebbe né la fecondazione artificiale di tipo eterologo né la surroga di madre poiché, in entrambi i casi, il donatore di gamete e la madre portante contribuirebbero esclusivamente alla generazione di un bambino, ma non alla sua crescita.

Lecaldano, al contrario, distinguendo tra «diritto a procreare» e «diritto alla libertà procreativa», offre una visione di questo diritto che include le nuove tecniche di fecondazione assistita. Infatti mantiene la classica interpretazione del primo, mostrando i rischi morali e giuridici connessi al riconoscimento di un generico diritto a procreare: «Il riconoscimento di un diritto del genere richiederebbe una forte ingerenza dello Stato nelle faccende procreative che così facendo non potrebbe non limitare qualcuno dei diritti negativi dei suoi cittadini»²⁹. Mentre parlando di «diritto alla libertà procreativa» Lecaldano riconosce che «la nostra specie è l'unica specie animale in grado di controllare mediante la scelta la propria attività procreativa stabilendo non solo quando (e ora possiamo dire come) procreare e quante volte procreare, ma anche se procreare del tutto»³⁰. In questo senso, l'au-

²⁸ C. Hegnauer, *Human Rights and Artificial Procreation by Donor*, in J. Eekelaar e P. Sarcevic (a cura di), *Parenthood in Modern Society Legal and Social Issues for the Twenty-first Century*, London, Martinus Nijhoff Publishers, 1993, p. 208, traduzione mia.

²⁹ E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 135.

³⁰ *Ibidem*, pp. 135-136.

tore cerca di superare una concezione esclusivamente biologica della nascita che sarebbe la causa di una dissimmetria sia etica sia giuridica tra la libertà procreativa naturale e quella artificiale. Riprendendo Mill, infatti, Lecaldano rileva che, essendo la generazione della vita un atto che attiene la responsabilità degli uomini, «l'azione immorale non è tanto quella di intervenire su un processo naturale, ma proprio quello di non controllarlo»³¹. Dove per controllo s'intende «affidare agli stessi principi di responsabilità morale sia la procreazione naturale come quella artificiale lasciando libere da un punto di vista giuridico (salvo le necessarie argomentazioni) queste decisioni»³². Lecaldano, inoltre, riferendosi alle discussioni parlamentari in merito alla legge n. 40/2004 in materia di procreazione medicalmente assistita rileva il rischio insito in leggi come questa di un'indebita ingerenza statale nella vita privata del cittadino³³ volta a minare la sua libertà procreativa (decidendo quanti embrioni debbano essere impiantati, chi possa accedere a tale pratica ecc.).

Per concludere, da un lato, Hegnauer identifica il diritto alla procreazione solo in senso negativo e non aperto ai nuovi tipi di fecondazione che ricorrono a una distinzione tra genitori biologici e genitori sociali. Questo perché il concetto stesso di procreazione, dal latino *pro-creo* (creare innanzi), intende sottolineare la generazione di una discendenza con l'implicito dovere accuditivo. Dall'altro lato, invece, Lecaldano, grazie all'introduzione del cosiddetto diritto alla *libertà* procreativa, mantiene sì una valenza negativa di tale diritto (rifuggendo così l'intervento dello Stato in una materia così delicata), ma insieme sottolinea anche l'apertura di tale diritto verso le nuove tecniche di fecondazione: l'aspetto fecondante è svincolato da quello accuditivo e, di conseguenza, la procreazione si trasforma da fenomeno naturale a fenomeno culturale. In questo senso, Lecaldano opera una rivoluzione nel modo di concepire la procreazione evitando di offrire un giudizio di valore riguardo alle nuove tecniche di fecondazione artificiale:

In sé queste tecniche non hanno nessun carattere che le rende apprezzabili o disprezzabili – se si vuole possiamo eventualmente suggerire che esse si collocano all'interno di una linea tendenziale che può essere accettata (o comunque considerata un dato irreversibile) di una trasformazione della nascita da fenomeno esclusivamente naturale a fenomeno culturale. [...] Ciò che conta sono dunque le ragioni e i motivi che chi si impegna in un'attività procreativa (e in primo luogo le donne) presenta per le sue scelte e decisioni³⁴.

Lecaldano rifiuta una legge dove il concetto di natura è assimilato a quello di tradizione e, quindi ispirata a una concezione etica particolare.

³¹ *Ibidem*, p. 148.

³² *Ibidem*, p. 149.

³³ E. Lecaldano, *Una legge contro la libertà di procreare*, in «Iride», 3, 2002, p. 462.

³⁴ Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, cit., pp. 185-186.

Egli evidenzia come, ad esempio, la legge n. 40/2004 sia «frutto di una mescolanza del contributo di vari punti di vista morali»³⁵; punti di vista che non rispecchiano la concezione etica cattolica, che, in generale, non ritiene moralmente inoppugnabili nessun tipo di fecondazione assistita, ma piuttosto «l'attuale legge sembra derivata, quindi, da una posizione eclettica che si avvicina ad un'etica centrata sul bene del nascituro e che vede questo bene come garantito dal fatto che esso nasca all'interno di una coppia eterosessuale con una qualche stabilità»³⁶. A questo punto la domanda che potrebbe sorgere è se sia possibile escludere l'implicazione etica da questioni sensibili, quali le leggi riguardanti la PMA, altrimenti si sfocerebbe necessariamente in una concezione di Stato paternalistico e se l'unica possibilità a questo sia «il riconoscimento di una libertà procreativa delle cittadine e dei cittadini che affidi alla loro responsabilità morale l'impegno per assicurare alla prole una buona nascita»³⁷.

Se fino ad ora si è parlato del sostrato etico relativo al «diritto al figlio» o meglio alla «libertà procreativa» e del suo rapporto con la procreazione naturale, Mary Warnock, in uno studio successivo al *Warnock Report*, intuisce la necessità di separare le questioni etiche e morali dal tema dei diritti nell'ambito della riproduzione. La ragione di questo è evitare ogni sorta di confusione tra il desiderio di diventare genitori, sebbene *naturale e giustissimo*, da quello del diritto. Infatti la Warnock pone l'accento sul fatto che il desiderio di generare un figlio non possa essere considerato al pari di una necessità fondamentale quale la nutrizione e, laddove, la linea di demarcazione tra *volere e avere bisogno* è più sfumata si corre il rischio «che possa sembrare esistere un diritto a tutto ciò che è profondamente desiderato, allora i pericoli dovuti alla retorica dei diritti, la mutuata autorità, si amplificano»³⁸. Pertanto

mentre il concepimento non può essere considerato un diritto fondamentale, né come un bisogno universale che genera un diritto, e allo stesso tempo non c'è una legge positiva che conferisce a ciascuno il diritto ad avere un bambino, tuttavia le coppie infertili che desiderano concepire è giusto che ricevano l'assistenza medica che necessitano, anche se devono pagare per questo³⁹.

Secondo la Warnock da ciò consegue l'impossibilità a configurare alcun diritto positivo alla procreazione, ma semplicemente un diritto «morale» affinché a nessuna coppia sia impedito di poter concepire un figlio. Rileva, infatti, che, anche laddove si sperimentasse un problema d'infertilità, «io stessa prefe-

³⁵ Lecaldano, *Una legge contro la libertà di procreare*, cit., p. 468.

³⁶ *Ibidem*, p. 469.

³⁷ *Ibidem*, p. 461.

³⁸ Warnock, *Making Babies*, cit., p. 28, traduzione mia.

³⁹ *Ibidem*, p. 54, traduzione mia.

rirei descrivere la relazione tra la coppia infertile e il loro medico nei termini di dovere professionale del medico, che è un dovere di compassione verso i suoi pazienti, che lo obbliga ad alleviare per quanto gli sia possibile la sofferenza altrui»⁴⁰. In questo senso, allora, si potrebbe concludere che l'essere genitori «è piuttosto un privilegio che un diritto, l'attenzione deve essere posta sullo scopo per cui esistono i genitori e su quelli che sono a loro soggetti (cioè i figli) al fine di garantire che tale privilegio non venga abusato»⁴¹.

2.2. *Il concetto di libertà procreativa dal punto di vista del bambino*

Innanzitutto diventare genitori significa prendersi cura della prole e a tal fine i primi interessi a dover essere salvaguardati sono quelli del bambino. Ci sono strumenti giuridici approntati a questo scopo quali la Convenzione sui diritti del fanciullo, sancita dall'Assemblea delle Nazioni Unite nel 1959 e revisionata nel 1989, il cui art. 3, comma 1, recita: «In tutte le decisioni riguardanti i fanciulli che scaturiscano da istituzioni di assistenza sociale, private o pubbliche, tribunali, autorità amministrative o organi legislativi, l'interesse superiore del fanciullo deve costituire oggetto di primaria considerazione».

Come Lecaldano sottolinea «una delle vie argomentative più frequentemente percorsa nelle discussioni sulla fecondazione assistita è quella che accusa chi ricorre a queste pratiche di egoismo procreativo perché si preoccupa solo dei suoi desideri e interessi e non tiene in alcun conto i diritti di chi sta per nascere»⁴². Ma a quali diritti dei minori ci si riferisce quando è in gioco la fecondazione assistita?

In generale, tra i diritti fondamentali del bambino il principio di non discriminazione assume un ruolo chiave nella citata Convenzione. Infatti, nel preambolo, si trova la seguente affermazione: «Il fanciullo, a causa della sua immaturità fisica e intellettuale, ha bisogno di una particolare protezione e di cure speciali compresa una adeguata protezione giuridica, sia prima che dopo la nascita». Da ciò, secondo Hegnauer, si può dedurre che la modalità di concepimento, in particolare la fecondazione assistita con donazione di gamete e la maternità surrogata, non deve privare il bambino dei diritti di cui godrebbe nel caso della fecondazione naturale o fecondazione assistita omologa, cioè quando i genitori biologici coincidono con quelli sociali.

L'autore identifica tre elementi essenziali che, a suo parere, devono essere garantiti a ciascun bambino per un normale sviluppo psicofisico. Innanzitutto, l'elemento *genetico* inciderebbe notevolmente nella maturazione della

⁴⁰ *Ibidem*, p. 109, traduzione mia.

⁴¹ T. Frame, *Children on Demand. The Ethics of Defying Nature*, Sydney, New South, 2008, p. 35, traduzione mia.

⁴² Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, cit., p. 178.

personalità: «Credo che il modo in cui noi tutti facciamo esperienza delle somiglianze familiari per quanto riguarda il carattere, l'aspetto, il comportamento e l'intelligenza giocano un ruolo importante nello sviluppo e nella formazione della propria identità»⁴³. Tuttavia nel momento in cui il bambino fosse privato di uno o di entrambi i genitori biologici verrebbe a mancare un riferimento concreto a cui attribuire certi tratti della personalità. Il secondo aspetto che la Convenzione identifica come diritto fondamentale del fanciullo sancito dall'art. 7 è quello di crescere con i propri genitori biologici (laddove non vi siano seri motivi per escluderlo):

Qui c'è il *desiderio della coppia senza figli di avere un proprio figlio* che impedisce a quest'ultimo di crescere con i suoi genitori biologici. Deve il diritto fondamentale del bambino cedere il passo a questo desiderio? La risposta non potrebbe che essere positiva se la coppia senza figli avesse il diritto fondamentale di ricorrere alla procreazione artificiale con donatore⁴⁴.

Infine, sempre l'art. 7 della Convenzione sancisce il diritto del bambino a conoscere i propri genitori biologici e a essere da loro accudito, sempre laddove possibile. Questo anche in vista della tutela della salute del nascituro, infatti, conoscere i propri genitori biologici può, in determinate circostanze, rivelarsi decisivo al fine di identificare la causa di talune malattie genetiche. Alla luce di quest'analisi Hegnauer, paragonando la situazione tipica di un bambino nato attraverso la fecondazione naturale (e, forse, si potrebbe aggiungere da una fecondazione artificiale omologa) con un bambino nato da eterologa o maternità surrogata, rileva che solo nel primo caso sarebbero rispettati tutti e tre i principi sopra esposti. Tuttavia l'unica alternativa che si pone a queste pratiche è quella che non siano concepiti bambini i cui genitori sociali non coincidano con quelli biologici. Ancora una volta, quindi, si ripresenta la controversia affrontata in precedenza: «La questione che si pone non è di conservatorismo o liberalismo morale, quanto piuttosto tra il presunto, ma mai stabilito, diritto della coppia infertile ad avere un figlio e i diritti fondamentali del bambino»⁴⁵ e, si dovrebbe aggiungere, «una volta nato».

A questo proposito, il Comitato Italiano di Bioetica, in un documento riguardante la procreazione medicalmente assistita, ha messo in luce un paradosso proprio della cultura familiare moderna, la quale appare sempre più orientata verso un «puerocentrismo». Tuttavia, tale atteggiamento «se da un lato può comportare una maggiore attenzione nei confronti del bambino e delle sue esigenze materiali, psicologiche ed affettive, dall'altro può assumere

⁴³ Hegnauer, *Human Rights and Artificial Procreation by Donor*, cit., p. 209, traduzione mia.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 210, traduzione mia.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 211, traduzione mia.

le caratteristiche del ripiegamento narcisistico [nella forma di realizzazione del desiderio dell'adulto]»⁴⁶. Infatti, secondo questa prospettiva:

da una parte i figli devono venire solo se ed in quanto desiderati, dall'altra ogni figlio desiderato deve nascere [...]; di conseguenza, sembra quasi inevitabile il passaggio dal riconoscimento del desiderio di un figlio all'affermazione di un vero e proprio «diritto al figlio». Da questo punto di vista, le tecniche di riproduzione assistita, nuova risposta tecnologica al problema della sterilità, hanno contribuito, secondo taluni, a rendere esplicita e ad accentuare questa rivendicazione del «diritto al figlio» [...]. Tale rivendicazione ed il ricorso alle tecniche di procreazione assistita [...] possono implicare il rischio di una frammentazione in diadi puramente comunicative (madre/figlio, padre/figlio) del vissuto genitoriale e dei rapporti familiari ed una conseguente negazione della fondamentale dimensione relazionale della famiglia. La necessità di recuperare, nella considerazione della genitorialità e della famiglia, una prospettiva relazionale e l'esigenza [...] di riportare al centro dell'intero processo di riproduzione assistita il bambino e i suoi diritti [...], richiedono allora un leale confronto tra il diritto della coppia ad essere genitori ed i diritti del bambino⁴⁷.

Tuttavia di questo parleremo in seguito, quando le diverse tipologie di fecondazione assistita saranno trattate più nel dettaglio.

3. *La famiglia, le famiglie*

Dalla precedente trattazione emerge con chiarezza ciò che Frame, nel suo libro *Children on Demand* evidenzia, ossia la difficoltà di offrire una definizione di famiglia che sia universalmente accettata, perché la società contemporanea si trova sempre più spesso a fare i conti con diverse tipologie di nuclei familiari. L'autore sostiene che ormai la famiglia

è diventata oggetto di una battaglia ideologica, caratterizzata da affermazioni e contro affermazioni circa quali siano le componenti necessarie di una famiglia «reale». In assenza di dichiarazioni formali che definiscano i requisiti minimi perché un gruppo di persone sia considerato una famiglia, la maggioranza dei paesi dell'Occidente persegue agende politiche che riconoscono e favoriscono alcuni modi di vita domestica e non altri. Questi sistemi riguardano sconti fiscali, sussidi di assistenza all'infanzia, fondi pensione, acquisizioni di proprietà e tasse di successione. Alcune famiglie, molte delle quali con figli a carico, ricevono sussidi dallo Stato o altre forme di assistenza finanziaria. Altre unioni domestiche sono trascurate o ignorate perché non trova giustificazione il loro sostegno o esulano dalle definizioni ufficiali di famiglia⁴⁸.

⁴⁶ Parere del Comitato Nazionale per la Bioetica, *La fecondazione assistita*, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri - Dipartimento per l'informazione e l'editoria, 1995, p. 57.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 57-58.

⁴⁸ Frame, *Children on Demand...*, cit., pp. 30-31, traduzione mia.

Alla luce di ciò possono sorgere le seguenti domande: esiste una *vera* definizione di famiglia? È questa semplicemente frutto di convenzioni sociali e norme giuridiche? La biologia o, detto in altri termini, la modalità riproduttiva della specie umana gioca alcun ruolo nello stabilire cosa sia o meno famiglia?

3.1. *Unioni dello stesso sesso e fecondazione eterologa: il giudice delle leggi italiano alle prese con la definizione di famiglia*

Cosa s'intenda per famiglia e vita familiare è stato oggetto di acceso dibattito in un paese, quale l'Italia, dove la tradizione culturale in merito ha sempre assunto una portata decisiva su questi temi. Come hanno rilevato i lavori preparatori all'art. 29 Cost., oggetto di precedente discussione, il rapporto semantico tra il concetto di famiglia e quello di società naturale fanno propendere per una definizione della prima in senso tradizionale, quindi fondata sul matrimonio. Negli anni successivi alla costituente il lavoro della Consulta su questa materia è stato volto a eguagliare a livello giuridico la figura della moglie con quella del marito. La questione del rapporto tra il concetto di vita familiare e il legame genetico parentale è stato ampiamente discusso anche dal giudice delle leggi italiano; in particolare quando a tema sono stati sia il matrimonio tra persone dello stesso sesso sia l'introduzione della fecondazione eterologa nel novero delle pratiche di fecondazione assistita riconosciute dalla legge italiana.

Due sono le sentenze considerate pietre miliari della giurisprudenza in materia: da un lato, la sentenza n. 138/2010 Corte cost. introduce la coppia dello stesso sesso tra le forme sociali di cui all'art. 2 Cost. e dall'altro la sentenza n. 162/2014 Corte cost. che consente la pratica di fecondazione assistita di tipo eterologo. Per quanto concerne la prima, a oggetto è il ricorso presso il Tribunale di Venezia da parte di una coppia omosessuale cui è stata negata la possibilità di pubblicazione di matrimonio dall'ufficiale di stato civile. Il giudice di Venezia ha dichiarato che:

non è possibile, allo stato delle disposizioni vigenti, operare un'estensione dell'istituto del matrimonio anche a persone dello stesso sesso. Si tratterebbe di una forzatura non consentita ai giudici (diversi da quello costituzionale), «a fronte di una consolidata e ultramillenaria nozione di matrimonio come unione di un uomo e di una donna»⁴⁹.

In particolare, il Tribunale ha rilevato che:

⁴⁹ Sentenza Corte cost. n. 138/2010, § 1 (Ritenuto in fatto).

le opinioni contrarie al riconoscimento della libertà matrimoniale tra persone dello stesso sesso sulla base di ragioni etiche, legate alla tradizione o alla natura, non potrebbero essere condivise, sia per le radicali trasformazioni intervenute nei costumi familiari, sia perché si tratterebbe di tesi pericolose, in passato utilizzate per difendere gravi discriminazioni poi riconosciute illegittime, come le disuguaglianze tra i coniugi nel diritto matrimoniale italiano anteriore alla riforma o le discriminazioni in danno alle donne⁵⁰.

A questo dovrebbe aggiungersi il fatto che l'istituto della famiglia come quello del matrimonio sono aperti e in trasformazione, come dimostrato dall'evoluzione della relativa disciplina. I rimettenti osservano anche che il concetto di famiglia come «società naturale» di cui all'art. 29 Cost. è volto a proteggere il diritto all'autodeterminazione dell'individuo da ingerenze statali.

Né sarebbe possibile che «società naturale» sia intesa come luogo della procreazione, in quanto il matrimonio civile non sarebbe più istituzionalmente orientato a tale finalità. [...] In definitiva, la procreazione sarebbe soltanto un elemento eventuale nel rapporto coniugale e ciò dimostrerebbe quanto lontano sia il concetto di famiglia da accogliere nell'ambito dell'art. 29 Cost. rispetto a quello della tradizione giudaico-cristiana⁵¹.

In merito, sebbene la Consulta affermi che «i concetti di famiglia e di matrimonio non si possono ritenere “cristallizzati” con riferimento all'epoca in cui la Costituzione entrò in vigore», tuttavia rileva che «detta interpretazione [...] non può spingersi fino al punto d'incidere sul nucleo della norma, modificandola in modo tale da includere in essa fenomeni e problematiche non considerati in alcun modo quando fu emanata»⁵². Infatti se così fosse significherebbe procedere a un'interpretazione creativa del dettato costituzionale. Pertanto l'impossibilità a celebrare matrimoni tra persone dello stesso sesso «non dà luogo ad una irragionevole discriminazione, in quanto le unioni omosessuali non possono essere ritenute omogenee al matrimonio»⁵³. Tuttavia la Consulta evidenzia come il concetto di formazione sociale di cui all'art. 2 Cost. debba necessariamente comprendere l'unione omosessuale «cui spetta il diritto fondamentale di vivere liberamente una condizione di coppia, ottenendone – nei tempi, nei modi e nei limiti stabiliti dalla legge – il riconoscimento giuridico con i connessi diritti e doveri»⁵⁴. Riconoscimento, questo, reso possibile grazie alla recente legge n.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*, § 29 (Ritenuto in fatto).

⁵² *Ibidem*, § 9 (Considerato in diritto).

⁵³ *Ibidem*, § 9 (Considerato in diritto).

⁵⁴ *Ibidem*, § 8 (Considerato in diritto). Si ricorda inoltre che con la sentenza *Scalk e Kopf c. Austria* (n. 30141/04, 22 novembre 2010) la Corte EDU ha affermato che la relazione tra

76/2016. Una legge che, come rilevato in precedenza, ha innescato un dibattito piuttosto acceso in merito al concetto di famiglia e dove il termine natura, o meglio, «contro natura» è stato spesso utilizzato da blog e quotidiani come parola chiave per indicare «ciò che deve essere»⁵⁵ la famiglia (nel senso di famiglia *tradizionale*). Occorre, poi, ricordare che durante l'iter parlamentare di questa legge, la Consulta, consentendo la fecondazione assistita di tipo eterologo con la sentenza n. 162/2014, stabiliva che alla base della concezione di genitorialità non doveva per forza esserci il legame genetico. Elemento molto importante perché fino a questo momento l'unico legame parentale non genetico ammesso nell'ordinamento italiano era frutto di un'adozione. In merito la Corte rileva che, da un lato, «la scelta di tale coppia di diventare genitori e di formare una famiglia che abbia anche dei figli costituisce espressione della fondamentale e generale libertà di autodeterminarsi, libertà che [...] è riconducibile agli artt. 2, 3 e 31 Cost., poiché concerne la sfera privata e familiare»⁵⁶. A questo si deve aggiungere la pe-

coppie dello stesso sesso non solo rientra nella nozione di «vita privata», ma anche in quella di «vita familiare» garantita dall'art. 8 della CEDU: «La Corte considera artificiale sostenere che, a differenza delle coppie eterosessuali, una coppia dello stesso sesso non possa godere della «vita familiare» di cui all'art. 8. Di conseguenza, la relazione tra i ricorrenti, una coppia dello stesso sesso che vive in una stabile relazione *de facto*, rientra nella nozione di «vita familiare», come accadrebbe per quelle relazioni analoghe tra coppie di sesso diverso» (§ 94, traduzione mia). Infatti, alla luce della fattispecie in esame i giudici di Strasburgo hanno evidenziato che «la Corte partirebbe dalla premessa che le coppie dello stesso sesso sono capaci di impegnarsi in relazioni stabili come le coppie eterosessuali. Di conseguenza si trovano in una situazione molto simile alle coppie di sesso opposto per quanto riguarda la necessità di riconoscimento legale e protezione della loro relazione» (§ 99, traduzione mia).

⁵⁵ Cfr. M. Sasso, *L'omosessualità è scandalo contro natura. E gli ultracattolici creano l'osservatorio gender*, in «L'Espresso», 30 maggio 2016, disponibile online http://espresso.repubblica.it/attualita/2016/05/27/news/osservatorio-gender-combattere-omosessualita-uno-scandalo-contro-natura-dell-uomo-1.268232?refresh_ce; A. Signorelli, *Unioni civili, a proposito di cosa sia o non sia «contro natura»*, in «il Fatto Quotidiano», 22 febbraio 2016, disponibile online <http://www.ilfattoquotidiano.it/2016/02/22/unioni-civili-a-proposito-di-cosa-sia-o-non-sia-contro-natura/2485603/>; M. Corbi, *Il nostro no alle adozioni gay: non c'è alternativa alla natura*, in «La Stampa», 31 gennaio 2016, disponibile online <http://www.lastampa.it/2016/01/31/italia/cronache/il-nostro-no-alle-adozioni-gay-non-c-alternativa-alla-natura-pbr1NQL6CaMamd0khWZ5iP/pagina.html>; J. Elce, *Unioni omosessuali e l'amore contro natura*, in «Eroica Fenice», 8 marzo 2016, disponibile online <http://www.eroicafenice.com/notizie-attualita/unioni-omosessuali-contro-natura/>; A. Buonaiuto, *Famiglia contro natura*, in «InTerris», 13 gennaio 2016, disponibile online <http://www.interris.it/2016/01/13/82932/editoriale/famiglia-contro-natura.html>; F. Salamida, *Negare l'esistenza della famiglia omosessuale, quello sì, è contronatura*, in «The Huffington Post», 23 giugno 2016, disponibile online http://www.huffingtonpost.it/fabio-salamida/negare-famiglia-omosessuale-contronatura_b_7628720.html; T. Scandroglio, *Ecco perché l'omosessualità è contro natura*, in «La nuova bussola quotidiana», 25 maggio 2016, disponibile online <http://lanuovabq.it/articoli-ecco-perche-lomosessualita-e-contro-natura-16284.htm>; F. Buonfiglioli, *Remotti: «Alfano? Non esiste famiglia naturale»*, in «Lettera43», 25 febbraio 2016, disponibile online <http://www.lettera43.it/articoli/attualita/2016/02/25/remotti-alfano-non-esiste-famiglia-naturale/163623/>.

⁵⁶ Sentenza Corte cost. n. 162/2014, § 6.

rentoria affermazione secondo cui «la determinazione di avere o meno un figlio, anche per la coppia assolutamente sterile o infertile, concernendo la sfera più intima ed intangibile della persona umana, non può che essere incoercibile»⁵⁷. Dall'altro lato, poi, la Corte leggerebbe il dedotto diritto alla libertà procreativa alla luce del diritto alla salute per trarre la conclusione che «l'impossibilità di formare una famiglia con figli insieme al proprio partner, mediante il ricorso alla PMA di tipo eterologo, possa incidere negativamente, in misura anche rilevante, sulla salute della coppia»⁵⁸. Con questa sentenza il giudice delle leggi italiano mostrerebbe quindi un'inclinazione verso il cosiddetto diritto alla libertà procreativa come descritto da Lecaldano, ossia inclusivo di tutte le tecniche di procreazione medicalmente assistita.

Tuttavia permangono alcune perplessità in merito a tale apertura. Come, infatti, rileva Gabriella Gambino, filosofa del diritto, riferendosi al noto art. 29 Cost.:

Il rifiuto assoluto dell'interferenza dello Stato nelle scelte private delle coppie che decidono di ricorrere alla PMA, nel nome di una violazione della *libertà di autodeterminazione procreativa*, non ha fondamento giuridico. Tanto più se si pensa che, mentre il *concepimento* di un figlio che avviene nell'incontro sessuale può relegarsi esclusivamente nell'ambito della sfera privata e familiare, non altrettanto può dirsi per la fecondazione che avviene con le tecnologie riproduttive, collocate in una dimensione collettiva e coinvolgenti la responsabilità pubblica di tutti i soggetti in esse coinvolti⁵⁹.

La Corte, poi, pone come base giuridica del «diritto al figlio» il diritto alla salute della coppia nel senso che il desiderio di diventare genitori rientrerebbe nella concezione di benessere e salute propria del soggetto. Tuttavia, se qui diventare genitori può essere considerato un diritto, l'istituto dell'adozione sembrerebbe andare nella direzione opposta: «La richiesta di adottare da parte di una coppia di coniugi non corrisponde a una legittima pretesa – e dunque un diritto – come dimostra il fatto che la proposizione di una disponibilità di adozione non è oggetto di una risposta motivata da parte del tribunale»⁶⁰. Sicché, anche sul versante della giurisprudenza, non è possibile rintracciare un pensiero uniforme per quanto riguarda il cosiddetto «diritto al figlio», invocato sempre con più veemenza quando si considerano le problematiche concernenti la fecondazione eterologa. Mentre la Corte costituzionale italiana, incentrando il suo ragionamento sui diritti della coppia,

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*, § 7.

⁵⁹ G. Gambino, *Desiderare un figlio: linee per una riflessione biogiuridica sul «diritto al figlio» a partire dalla sentenza della Corte costituzionale sulla fecondazione eterologa*, in «Archivio Giuridico», 234, 2014, n. 3, p. 383.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 388.

si è svincolata da ogni richiamo alla filiazione naturale – rileva ancora Gambino – il ragionamento della Corte costituzionale austriaca pone l'accento sulla procreazione biologica quale parametro per valutare norme e limiti di quella artificiale anche nell'orizzonte della salvaguardia dei diritti del minore.

È proprio su quest'ultimo punto che è possibile intravedere una seconda disimmetria tra i casi di fecondazione eterologa e le adozioni nei riferimenti alla genitorialità biologica:

Sotto il profilo culturale, la fecondazione eterologa modifica il rapporto intergenerazionale, diffondendo una generale indifferenza per la genitorialità carnale e riducendo tale rapporto alla sola dimensione sociale. Eppure il rapporto carnale tra genitori e figli è coesistente all'identità stessa dei ruoli familiari. Tant'è che il Legislatore di recente ha ceduto a questa verità, permettendo anche ai figli adottivi di venire a conoscenza delle proprie origini biologiche e conoscere i propri genitori⁶¹.

Per questo, anche sotto il profilo giurisprudenziale, la questione che emerge dal dibattito concernente il «diritto al figlio» è se davvero l'apporto dato dal genitore genetico alla formazione del bambino si possa ricondurre a un esclusivo contributo biologico e, di conseguenza, se la procreazione possa essere definita più che altro un fenomeno culturale e non naturale.

3.2. *Che cos'è oggi la famiglia naturale?*

Come in precedenza è stato sottolineato, la Costituzione italiana durante i suoi lavori preparatori si è largamente occupata della famiglia e successivamente il diritto costituzionale ha dovuto affrontare quei temi che allora non erano stati oggetto di dibattito nella Costituente, quali le unioni dello stesso sesso. Conseguenza di ciò è stato «il sorgere di una serie di problemi interpretativi, poiché la nascita di nuove “famiglie” ha messo “in tensione” le disposizioni costituzionali, obbligando a ripensare una nozione di famiglia che era stata data per acquisita, in quanto presupposta»⁶², ossia quella di famiglia *naturale* di cui si è ampiamente trattato in precedenza. Si tratta di un concetto che come allora anche oggi fa molto discutere e, in particolare, suscita la domanda di quale significato abbia assunto. Già all'inizio degli anni Trenta l'*Enciclopedia italiana* rilevava come il significato di famiglia non potesse più essere liquidato utilizzando l'aggettivo naturale. Così tra le diciotto pagine che spende per definirlo, l'*incipit* ne sottolinea la complessità:

⁶¹ *Ibidem*, p. 396.

⁶² F. Biondi, *Famiglia e matrimonio. Quale modello costituzionale*, in «La Rivista del Gruppo di Pisa», 2013, n. 2, disponibile online https://www.gruppodipisa.it/images/rivista/pdf/Francesca_Biondi_-_Famiglia_e_matrimonio_Quale_modello_costituzionale.pdf, p. 4.

Che l'origine della famiglia costituisca un problema non è stato riconosciuto per lungo tempo. Si ammise che l'uomo, a cagione delle naturali relazioni sessuali, sia sempre vissuto in matrimonio. Si proiettò senz'altro il matrimonio monogamico del presente in un passato senza limiti, dove finalmente trovava la sua conclusione nell'idea della prima coppia di progenitori⁶³.

Mentre la fine, pur ammettendo un'evoluzione normativa di tale istituto ne ribadisce la sua imperitura struttura fondamentale:

L'avvento della concezione laica della famiglia si affermò col prevalere del movimento filosofico razionalista che culminò nella rivoluzione francese: concezione che di laicismo ebbe soltanto l'abbandono dell'idea sacramentale e religiosa del matrimonio e delle prerogative ecclesiastiche connesse, ma tenne fermo il contenuto sociale dell'istituto familiare con le sue linee fondamentali quali erano state elaborate dal cristianesimo, e ne accentuò anzi il concetto animatore con l'avocarne allo Stato l'integrale disciplina. [...] Una disciplina organicamente perfetta della famiglia come istituzione civile trovò posto nel codice napoleonico che acquisì e fece tesoro di tutte le rivendicazioni del pensiero contemporaneo ispirate a sano e giusto equilibrio e ne eliminò le faziose e passionali esasperazioni. E quel codice appunto dettò al mondo le basi di un'organizzazione tipica familiare, come nucleo primigenio dell'organizzazione dello Stato. Tale regolamentazione ha subito successivi parziali adattamenti allo spirito dei tempi nuovi, ma la struttura nelle sue grandi linee è rimasta presso che intatta⁶⁴.

Tali connotati sono, invece, sfumati nella più recente versione della voce *Famiglia* dell'*Enciclopedia Treccani* che comunque non ne nega la sua universalità. La famiglia è infatti definita come:

l'istituzione fondamentale in ogni società umana, attraverso la quale la società stessa si riproduce e perpetua, sia sul piano biologico, sia su quello culturale. Le funzioni proprie della f. comprendono il soddisfacimento degli istinti sessuali e dell'affettività, la procreazione, l'allevamento, l'educazione e la socializzazione dei figli, la produzione e il consumo dei beni. Tuttavia, malgrado la sua universalità, la f. assume nei diversi contesti sociali e culturali una straordinaria varietà di forme, sì da rendere problematico individuare un tratto distintivo che la caratterizzi in ogni circostanza⁶⁵.

A questo si aggiunge la seguente specificazione secondo cui:

La f. non è più un'entità fissa nel tempo, ma piuttosto un sistema di relazioni che deve continuamente rigenerarsi, rilegittimarsi. Se è difficile individuare le linee

⁶³ U.E. Paoli, E. Volterra e E. Albertario, Voce «Famiglia», in *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, 1932, disponibile online http://www.treccani.it/enciclopedia/famiglia_%28Enciclopedia-Italiana%29/.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Cfr. AA.VV., Voce «Famiglia», in *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, disponibile online <http://www.treccani.it/enciclopedia/famiglia/>.

di tendenza dei mutamenti in atto, è certo tuttavia che la f. non è destinata a scomparire. L'importanza della f. può aumentare o diminuire, alcune funzioni possono decadere e altre essere acquisite o create, ma complessivamente la realtà familiare resta sovralfunzionale, nel senso che essa costituisce una risorsa e un vincolo che non possono essere circoscritti a un numero predefinito e ristretto di funzioni. Ciò anche a causa dell'esplosione del concetto di f., che sta assumendo connotazioni non tradizionali, in base alle quali costituiscono f. anche configurazioni non basate sulla differenziazione sessuale e sul riconoscimento religioso o civile dell'unione-matrimonio⁶⁶.

Definire la realtà familiare come «sovralfunzionale» può significare attribuirle un valore etico, sociale, antropologico che vorrebbe andare al di là delle sue connotazioni storiche e culturali. Tuttavia è sempre un'operazione piuttosto ardita dare significato ad affermazioni di questo tipo, perché, poi, quando si riflette sul concetto di famiglia, è inevitabile situarlo nel contesto culturale di riferimento. Perciò la domanda che può sorgere è se abbia ancora senso parlare oggi di famiglia naturale o se questo concetto sia ormai uno slogan antiquato⁶⁷.

Se si prende in considerazione il piano antropologico, si può generalmente convenire che, fino alla metà del secolo scorso, la cultura e la concezione antropologica dell'Occidente vedevano convergere la posizione della Chiesa e quella degli Stati nella regolamentazione della famiglia e del matrimonio:

L'unità, l'indissolubilità e la procreazione sostanziano, per motivi al fondo del tutto diversi, sia la linea di condotta della Chiesa sia degli Stati secolari. Il bisogno di stabilità e di ordine sociale congiunto alla necessità di incentivare la natalità in un contesto economico e produttivo che non conosceva ancora i miracoli dell'automazione da un lato, e la spinta a ripopolare i vuoti lasciati da epidemie, carestie e guerre dall'altro, conduceva infatti naturalmente i sovrani prima e i parlamentari poi a sposare per convenienza i motivi teologici e le convinzioni giuridiche poste dalla Chiesa a fondamento dell'istituto matrimoniale. In questo quadro ricostruttivo la cultura e l'antropologia occidentali – nonostante la grande frattura della riforma protestante e l'emancipazione della ragione della fede proclamata dalla Rivoluzione francese – sono leggibili in maniera unitaria⁶⁸.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Cfr. C. Saraceno, *Coppie e famiglie. Non è una questione di natura*, Milano, Feltrinelli, 2012. In merito l'autrice rileva che: «Sulla ricerca di un “nocciolo duro” della famiglia, persistente di là dalle variazioni storiche e sociali – una sorta di “famiglia naturale” minima, fondata sulla natura umana, di cui le evidenze storiche e sociali rappresenterebbero delle semplici declinazioni – si sono affannati sociologi, antropologi ed etnologi. Ma l'esito di queste ricerche non ha prodotto risultati condivisi e generalizzabili» (p. 17).

⁶⁸ A. Zanotti, *L'idea di natura, il diritto canonico e lo specchio infranto della sessualità umana*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», numero speciale, 2015, p. 11.

Tuttavia, come rileva l'antropologo Francesco Remotti, sarebbe improprio parlare solo ora di nuove tipologie familiari. Infatti i suoi studi antropologici documentano la pratica molto diffusa di unioni poligamiche e società atipiche, come quelle matrilineari dei Na (nella Cina meridionale) o dei Nayar (nell'India meridionale), dove fratelli e sorelle vivono insieme (con la norma che proibisce l'incesto) e la procreazione avviene attraverso l'unione con un membro estraneo alla famiglia che assume le vesti di un amante⁶⁹.

A questo punto è legittimo chiedersi quale rapporto intercorra tra i concetti di natura e cultura/tradizione nella definizione della famiglia. Secondo Remotti:

Natura e costumi intrecciandosi subiscono una contaminazione reciproca: se da un lato la natura viene concepita come fatta in gran parte di costumi (o di cultura), dall'altro i costumi danno luogo a una sorta di naturalizzazione. [...] Quanto più i costumi prendono il posto – per così dire – della natura umana, quanto più essi vengono «fatti propri» e «incorporati» dagli individui, tanto più essi si stabilizzano, assumendo così una parvenza di naturalità e persino una consistenza seminaturale⁷⁰.

Pertanto si potrebbe affermare con le parole di Botturi, che in quest'ottica alla base del concetto di natura ci sarebbe «un *processo di stabilizzazione di qualcosa che non è naturale (costante e universale)*, ma è prodotto storico-sociale. Dunque l'idea di natura è essa stessa una costruzione culturale e possiede un valore universale solo presunto, che dipende in realtà dalle diverse tradizioni particolari»⁷¹. Pertanto Remotti, escludendo la possibilità di un «*quid sostanziale*»⁷² che accomuni tutte le società, ritiene impossibile pervenire a un'unica definizione di famiglia e, men che meno, di famiglia *naturale*: «L'antropologo si può mettere a tessere dei fili, che lo conducono da caso a caso: costruisce non una tipologia di famiglie, ma una rete di connessioni, mediante cui forme diverse di famiglia si collegano sotto molteplici punti di vista»⁷³. E proprio in questo consisterebbe la «possibile "robustezza"»⁷⁴ della definizione di famiglia, in quanto «data dall'intrecciarsi delle fibre; e non "una" fibra che percorre tutto il filo (la famiglia nucleare o la famiglia matrifocale), bensì una molteplicità di fibre, che pur non essendo lunghe quanto il filo, pur interrompendosi, si intrecciano di continuo tra loro»⁷⁵.

⁶⁹ Cfr. F. Remotti, *Contro natura. Una lettera al Papa*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 146-148.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 19.

⁷¹ Botturi, *Natura e cultura: crisi di un paradigma*, cit., p. 30.

⁷² Remotti, *Contro natura...*, cit., p. 103.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 105.

⁷⁵ *Ibidem*.

È chiaro che se per natura s'intende uno schema rigido in senso meccanicistico, allora la diversità culturale risulta incompatibile con essa e, soprattutto, sarebbe erroneo accostarla alla parola *famiglia*. Al contrario «se [...] per natura s'intende un *principio genetico permanente* o/e una *tendenza fondamentale strutturante*, allora la sua [di Francesco Remotti] idea non è affatto smentita dalla diversificata fenomenologia antropologica che, infatti, ovunque e comunque documenta l'esistenza della ricerca di regole di comportamento»⁷⁶. La natura, in questo senso, sarebbe intesa come un «*processo bio-culturale*, cioè come *produzione* e non come prodotto»⁷⁷ e, quindi, antecedente le diverse forme culturali e tratto comune nella loro diversità. Per questo con le parole di Botturi si può affermare che:

Questo statuto della cultura radicata nella natura generatrice, sempre immanente e sempre trascendente le forme culturali, sta a *fondamento della confrontabilità e della valutabilità* delle forme culturali. *Confrontabili*, perché aventi tutte un principio comune di riferimento, una misura diversamente partecipata, per la quale tutte le forme culturali non sono mai completamente estranee tra loro; le forme culturali infatti portano in sé i tratti e le caratteristiche della matrice naturale da cui provengono⁷⁸.

Dove la nozione di natura qui offerta indicherebbe un concetto di ordine più che altro biologico (nel senso di generazione) che si situa a un livello pre-culturale e per questo può fungere da fondamento su cui s'innestano le varie forme di famiglia.

⁷⁶ Botturi, *Natura e cultura: crisi di un paradigma*, cit., p. 31.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 32.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 33.

Capitolo terzo

Il concetto di natura nelle pratiche di fecondazione assistita e nell'adozione da parte di coppie dello stesso sesso

Quando a tema ci sono le nuove modalità di filiazione, in particolare, la fecondazione assistita e l'adozione da parte di coppie dello stesso sesso accade che la parola *natura* sia utilizzata all'interno delle varie argomentazioni che emergono nella trattazione di tale oggetto e che assuma una valenza più che altro etica volta a stabilire ciò che sarebbe giusto o sbagliato. Data, poi, la sua intrinseca rilevanza nel dibattito contemporaneo e le diverse prospettive dalle quali può essere analizzata si è dinanzi a una molteplicità di fonti che toccano diversi ambiti quali la giurisprudenza, la medicina, la scienza biologica, la politica, il giornalismo ecc. Nel presente studio si è voluto marcare tale varietà di approcci e prospettive mostrando la permeabilità tra i diversi piani, ma, al contempo, evidenziandone le differenze. Ancora una volta il *fil rouge* del discorso è la *natura*. In generale la giurisprudenza della Corte EDU mostra una certa cautela nel riferirsi al concetto di natura, parola infatti che non viene quasi mai utilizzata dai giudici di Strasburgo. Anche le Corti nazionali sono molto reticenti in merito, tra queste la Corte costituzionale italiana, le poche volte in cui ha mosso dei riferimenti al concetto di natura, l'ha fatto ponendo il termine tra virgolette quasi a indicare una certa distanza¹. I Comitati di Bioetica Nazionali se utilizzano il concetto di natura all'interno delle loro argomentazioni optano sempre per un approfondimento del significato del termine, volto a smascherare ogni possibile ambiguità, altrimenti della parola *natura* non c'è traccia. Le riviste scientifiche, secondo la materia che trattano (medicina, sociologia, psicologia, scienza ecc.), se decidono di servirsi di tale termine ne specificano l'accezione e talvolta ne fanno anche l'oggetto della propria indagine. Invece giornalisti e politici ne fanno un uso più consistente attribuendogli di volta in volta significati diversi senza, però, che questo sia oggetto di un vero e proprio approfondimento. Quindi la parola *natura* si fa strada nella cultura dominante entrando da diverse porte, tra queste quelle aperte dai mass media e dalla

¹ Cfr. ad esempio, le sentenze n. 161/1985 e n. 221/2015.

politica sono decisamente quelle più ampie, perché permettono che le informazioni raggiungano un'audience maggiore. E quest'ultime informazioni, che molto spesso assumono la forma di veri e propri giudizi, sono anche quelle che hanno un'incidenza maggiore nel plasmare l'opinione comune su una determinata materia. Tanto che la celebre frase «io sono un'autorità su come far pensare la gente» pronunciata dal magnate dei media, protagonista del film americano *Quarto potere* (titolo originale *Citizen Kane*, 1941), è ancora di estrema attualità. Di seguito, allora, si affronterà il tema della PMA e delle adozioni da parte di coppie dello stesso sesso tenendo conto delle diverse prospettive in gioco e mostrando il ruolo assunto nel dibattito dal concetto di natura.

1. *Infertilità: un errore della natura?*

L'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS) definisce l'infertilità come l'impossibilità a portare a termine una gravidanza dopo due anni di rapporti sessuali non protetti². Si parla, poi, di infertilità secondaria quando la coppia non riesce a concepire un figlio dopo una gravidanza che ha avuto esito positivo. Invece, col termine sterilità s'intende una permanente condizione fisica, che interessa la coppia o solo uno dei membri, per cui il concepimento è impossibile.

Alan Guttmacher, ginecologo americano famoso per i suoi studi sulla fertilità umana e già presidente dell'associazione americana no-profit *Planned Parenthood* e dell'*American Eugenetic Society*, nel suo libro intitolato *Come si crea la vita* (edito negli anni Quaranta del secolo scorso) descrive la sterilità umana con parole tuttora attuali:

Le conseguenze sfortunate dei matrimoni sterili non si possono difficilmente esagerare: si tratta d'uno dei mali più tragici che il medico deve combattere. Gli effetti psichici della sterilità sono così disastrosi da far talora perdere la ragione alle donne, la dignità agli uomini; può diventare una idea fissa che amareggi tutti i rapporti e i piaceri dell'esistenza. Il marito rimprovera la moglie, la moglie incolpa il marito, ed un connubio che sarebbe stato armonico naufraga contro questo insormontabile difetto fisiologico; la coppia sterile consulta un medico dopo l'altro, sperando che qualche nuovo artificio o medicamento possa curare il suo male, esposto a cadere nelle grinfie di ciarlatani poco scrupolosi³.

² Tale definizione d'infertilità prende spunto dal lavoro di M.J. Whitelaw intitolato *Statistical Evaluation of Female Fertility* edito nel 1960.

³ A.F. Guttmacher, *Life in the Making: The Story of Human Procreation*, New York, Garden City Publishing, 1933; trad. it. *Come si crea la vita. Storia della procreazione umana*, Milano, Bompiani, 1949, p. 191.

Sarà necessario attendere l'estate del 1978 segnata dall'evento della nascita di Louise Brown – la prima bambina nata da una fecondazione in vitro e passata alla storia come la prima *test tube baby* – perché un qualche nuovo artificio (la fecondazione in vitro) sia messo a punto e quindi la speranza di avere un figlio da parte di coppie sterili diventi una realtà possibile.

Tuttavia ciò non significa che fino a quel momento coppie desiderose di diventare genitori, ma che si vedevano negata tale possibilità per ragioni fisiologiche e molte delle volte oscure, non tentassero ogni sorta di medicina o stratagemma per superare questo male. Da un lato, Guttmacher documenta le usanze delle popolazioni messicane primitive e di alcune regioni dell'Europa che univano rudimenti di medicina con la magia; infatti

la lista di questa strana farmacopea contro la sterilità, oltre alle erbe, ai frutti, ai fiori e alle piante, alle pietre preziose, agli organi e ai prodotti animali comprende anche animali vivi o pestati insieme, come ragni, vespe, mosche e perfino i pesci vivi. Parve un tempo che esercitassero una influenza favorevole gli indumenti usati da donne molto feconde⁴.

Dall'altro lato, in tempi ben più remoti, già il codice di Hammurabi (2000 a.C. circa) regolava la maternità surrogata, chiaramente secondo modalità del tutto fisiologiche:

(145) Se alcuno prende una donna ed essa non gli dona figli, ed egli pensa di prendersi una concubina, se egli prende una concubina e la porta nella sua casa, questa concubina non dovrà essere uguagliata alla moglie. (146) Se alcuno prende una donna e questa donna dà al marito una serva per moglie, ed essa gli partorisce figli, ma poi questa serva rivaleggia con la sua padrona, perché essa ha partorito figli, non dovrà la sua padrona venderla per denaro, essa dovrà ridurla in schiavitù e annoverarla tra le serve⁵.

Basti poi pensare che la prima maternità surrogata nella storia è documentata nella Bibbia: Sara, moglie di Abramo, poiché infertile, ma desiderosa di una discendenza, chiede al marito di giacere con la sua schiava Agar così che quest'ultima possa dare loro un figlio⁶. Non che questo non

⁴ *Ibidem*, p. 202.

⁵ P. Bonfante, *Le Leggi di Hammurabi, re di Babilonia (a. 2285-2242 a.C.)*, Milano, Società Editrice Libreria, 1903, disponibile online https://archive.org/stream/leleggidihammur00bonfgoog/leleggidihammur00bonfgoog_djvu.txt, p. 24.

⁶ *La Sacra Bibbia*, ed. CEI, 2008, *Genesi* 16, 1-4: «Sarà, moglie di Abram, non gli aveva dato figli. Avendo però una schiava egiziana chiamata Agar, ²Sarà disse ad Abram: «Ecco, il Signore mi ha impedito di aver prole; unisciti alla mia schiava: forse da lei potrò avere figli». Abram ascoltò l'invito di Sarà. ³Così, al termine di dieci anni da quando Abram abitava nella terra di Canaan, Sarà, moglie di Abram, prese Agar l'Egiziana, sua schiava, e la diede in moglie ad Abram, suo marito. ⁴Egli si unì ad Agar, che restò incinta. Ma, quando essa si accorse di essere incinta, la sua padrona non contò più nulla per lei. [...] ¹⁵Agar partorì ad Abram un figlio e Abram chiamò Ismaele il figlio che Agar diede alla luce».

crei turbamento all'interno della famiglia allargata, ma delle possibili conseguenze della surroga di maternità parleremo in seguito.

Ciò che in questa sede preme rilevare è anzitutto che il dramma che porta l'impossibilità di avere figli, laddove vi sia un desiderio incalzante, e la conseguente ricerca di metodi alternativi per esaudirlo, sono sicuramente anteriori al progresso medico-scientifico in ambito riproduttivo degli ultimi cinquant'anni. Tuttavia se inizialmente lo scopo unico della scienza medica era quello di individuare le cause dell'infertilità e cercare di guarire l'organo malato oppure ripristinare una fisiologia deviata (con cure sia di tipo medico sia con pratiche magiche e riti di stregoneria); ora, invece, il progresso tecno-scientifico ha permesso alla medicina non solo di conseguire maggiori successi nella cura, ma anche di sostituire alcune fasi del processo riproduttivo. In tal senso, quindi, si è trovata una soluzione a una natura «maligna» che ha reso alcune coppie sterili. Definizione questa che, sebbene connotata da superstizione, è stata pronunciata durante la discussione della legge italiana n. 40/2004 sulla procreazione medicalmente assistita. Infatti in tale sede la parlamentare Grazia Labate affermava a nome del suo gruppo (DS): «Noi combatteremo con la nostra visione, rispettosa del pluralismo, basata su fondamenta scientificamente corrette e rispettando il desiderio di [...] coloro nei confronti dei quali la natura è stata maligna, ponendoli nell'impossibilità procreativa»⁷. Segue questa linea argomentativa anche un articolo apparso sul «Times» qualche anno fa intitolato *Scientists Playing God? We should Rejoice* che annunciava un nuovo tipo di diagnosi pre-impianto degli embrioni volto a individuare e, quindi, scartare quelli portatori di gravi malattie genetiche ereditarie (con questo nuovo tipo di *screening* il numero di malattie diagnosticabili passerà da 200 a 6.000). L'articolo plaude questo passo in avanti della scienza nei seguenti termini:

La natura è straordinariamente crudele. La scienza, al contrario, ha il potere della misericordia. Si può solo essere colpiti dalla genialità e compassione degli scienziati coinvolti nella scoperta di questo nuovo *screening*. [...] Sarà più facile e meglio in ogni senso scartare un piccolo insieme di cellule. Questo significa proprio giocare ad essere Dio, come puntualmente gli attivisti hanno sottolineato la scorsa settimana. Ma cosa c'è di sbagliato se gli umani giocano a essere Dio? Domanda, questa, cui è sempre più necessario dare risposta affinché l'apparente inarrestabile progresso scientifico non si rivolti contro l'uomo stesso: fino a prova contraria l'uomo può solo *giocare* a essere Dio, non lo è⁸.

⁷ Resoconto stenografico dell'Assemblea, seduta n. 408 del 19/02/2004, disponibile online http://leg14.camera.it/_dati/leg14/lavori/stenografici/framedinam.asp?sedpag=sed408/s000r.htm, p. 24.

⁸ M. Marrini, *Scientists Playing God? We should Rejoice*, in «The Sunday Times», 25 giugno 2006, disponibile online <https://www.thetimes.co.uk/article/scientists-playing-god-we-should-rejoice-gn52dcm2xrm>, traduzione mia.

1.1. *Può la sterilità considerarsi una malattia? Il rapporto tra il concetto di natura e quello di salute*

Alle argomentazioni di cui sopra potrebbe necessariamente conseguire che la sterilità sia da considerarsi non solo una malattia del corpo, ma a tutti gli effetti anche dello spirito (basti pensare alle conseguenze psicologiche inflitte in particolare alla donna e, poi, alla coppia). Tuttavia, la letteratura scientifica non è unanime al riguardo. Da un lato, Carlo Flamigni, ginecologo che da anni si occupa di fecondazione assistita, parlando del desiderio della maternità e dell'ostacolo a questo che è la sterilità scrive:

Mi limiterò a dire due cose. La prima, che non è possibile oggi stabilire quanto, del desiderio di maternità e di paternità, faccia parte congenitamente dell'uomo (come, ad esempio, l'istinto di sopravvivenza) e quanto sia culturalmente indotto, inserito in una delle fasi primarie dell'apprendimento e quindi trascinato nell'età adulta, con tutti i mutamenti determinati dalle numerose variabili cui ho fatto cenno. La seconda, che il vissuto della maternità e della paternità è talmente complesso, così diverso il valore del bambino, così contrapposti i significati della filiazione biologica e di quella sociale, che non è possibile stabilire se la fertilità sia un diritto, un dovere, un obbligo, un piacere, un privilegio, un dono, una ricchezza, e per chi, e a che prezzo. La sterilità è raramente una malattia del corpo (se lo è, è di certo il problema della malattia che prevale su quello della mancanza di figli) e può piuttosto essere definita come un delicato e doloroso problema socioculturale e psicologico⁹.

La Corte costituzionale italiana nella sentenza n. 162/2014 definisce perentoriamente il desiderio di diventare genitori come «incoercibile»: «La determinazione di avere o meno un figlio, anche per la coppia assolutamente sterile o infertile, concernendo la sfera più intima ed intangibile della persona umana, non può che essere incoercibile, qualora non vulneri altri valori costituzionali»¹⁰.

D'altro lato, invece, la definizione di sterilità che propone l'OMS insieme all'*International Committee for Monitoring Assisted Reproductive Technologies* (ICMART) di cui sopra, riconosce la sterilità come una vera e propria malattia¹¹. Pertanto, come si chiede Laura Renzoni Governatori:

⁹ C. Flamigni, *La fisiopatologia dell'impossibile: il piacere dell'irresponsabilità*, in C. Ventimiglia, *La famiglia moltiplicata. Riproduzione umana e tecnologia tra scienza e cultura*, Milano, Franco Angeli, 1988, p. 256.

¹⁰ Sentenza Corte cost. n. 162/2014, § 6.

¹¹ Cfr. http://www.bionews.org.uk/page_51799.asp, traduzione mia: «Il glossario preparato è apparso contemporaneamente sulle riviste "Fertility and Sterility" e "Human Reproduction". Secondo il glossario, l'infertilità è "una malattia del sistema riproduttivo definita dal mancato raggiungimento di una gravidanza clinica dopo 12 mesi o più di regolari rapporti sessuali non protetti". La mossa è stata descritta come "una significativa pietra miliare per tale condizione" dall'American Society of Reproductive Medicine (ASRM). "Ci complimen-

Nel quadro delle garanzie predisposte dall'ordinamento giuridico per la tutela della salute, che tutte le carte costituzionali sanciscono come diritto fondamentale della persona, può legittimamente inserirsi la garanzia del diritto al superamento dell'impossibilità di avere un figlio. [...] la proposta di «medicalizzare» la fecondazione si riferisce ad un vero trattamento terapeutico, ad un'ipotesi di vera «cura» di una condizione patologica, «la sterilità». Ma è del tutto vero che la sterilità sia da considerare come una malattia da curare?¹².

A questo proposito occorre precisare cosa s'intenda per malattia e la declinazione socioculturale che il concetto di sterilità e le sue implicazioni hanno assunto nel corso della storia. Come rilevato in precedenza, nelle società del passato la sterilità era considerata una situazione sfortunata alla quale tutta la comunità cercava di porre rimedio. Basti pensare alle soluzioni di maternità surrogata sopra esposte oppure all'istituto giuridico ebraico del levirato, secondo il quale se il marito moriva senza lasciare prole suo fratello doveva sposare la cognata vedova cosicché il loro figlio primogenito potesse essere considerato figlio del defunto marito.

Nella società contemporanea, invece, la sterilità e i metodi per superare tale condizione rimangono innanzitutto all'interno della responsabilità della coppia come problema individuale, e solo in un secondo momento, laddove si propenda per una soluzione quale l'adozione o la fecondazione assistita, entra in gioco la comunità sociale. Mentre nel passato l'impedimento ad avere figli era

caratterizzato dall'assenza di una responsabilità personale, la sofferenza che derivava dall'impossibilità di avere una prole veniva affrontata e risolta attraverso una sorta di assunzione collettiva di responsabilità che si concretizzava in una soluzione socialmente condivisa; nel secondo caso [nella società contemporanea], il principio di autonomia del cittadino e la rete dei diritti che le carte costituzionali costruiscono e presidiano, costituiscono la tessitura culturale e normativa nella quale la sofferenza e il dolore personali devono trovare ragione e soddisfazione¹³.

Tale tessitura tende a configurare la sterilità come malattia e, quindi, a far ricadere questa all'interno del diritto alla salute.

tiamo con WHO per aver ottenuto questo importante risultato e per essere stata così chiara sullo stato della malattia dell'infertilità”, ha dichiarato il dottor William Gibbons, presidente dell'ASRM. Il dottore ha poi aggiunto: “Per troppo tempo coloro che soffrono di infertilità si sono sentiti offesi o anche ignorati. Le compagnie assicurative non pagano per i relativi trattamenti, i governi non stanziavano sufficienti risorse per studiarla e di conseguenza i pazienti ne soffrono. Ci auguriamo che questo riconoscimento internazionale secondo cui l'infertilità è proprio una malattia le permetterà di essere trattata come tale”».

¹² L. Renzoni Governatori, *Identità femminile, desiderio di maternità e fecondazione artificiale*, in Ventimiglia, *La famiglia moltiplicata*, cit., p. 136.

¹³ M. Mengarelli, *La sterilità: un problema sociale minore?*, in R. Bartoletti, *Cultura riproduttiva. Fertilità e sterilità tra comunicazione e prevenzione*, Milano, Franco Angeli, 2011.

Questo passaggio è reso possibile dalla trasformazione stessa del concetto di salute. Infatti, nel corso della storia della medicina, si è passati dalla definizione classica ippocratica di salute come assenza di malattia a quella contemporanea proposta dall'OMS secondo cui la *salute* consisterebbe in uno stato di completo benessere fisico, psichico e sociale. Pertanto la medicina, secondo la prima definizione, aveva il compito di ristabilire il funzionamento naturale degli organi compromessi (e, laddove questo non fosse stato possibile, era in un certo qual modo più semplice accettare l'incapacità della tecnica); mentre ora il concetto di salute assume un carattere olistico, ove la medicina insieme alla biotecnologia hanno il compito comune di trovare un rimedio che non sia esclusivamente volto a ristabilire la funzione normale dell'organo. Infatti, grazie al progresso medico-tecnologico ora esistono strade alternative all'effettiva guarigione dell'organo malato affinché la persona almeno possa percepirla come tale (ad esempio, le protesi che sostituiscono gli arti amputati o la stessa fecondazione assistita). Quasi tutte le pronunce della Corte costituzionale italiana, volte a rettificare la disciplina vigente in materia di procreazione medicalmente assistita regolata dalla legge n. 40/2004, definiscono la tutela della salute della donna «in senso ampio, come salute psico-fisica»¹⁴. L'importanza, poi, dell'equilibrio tra soma e psiche, corpo e anima era già stato ampiamente affrontato dal giudice delle leggi nella sentenza n. 161/1985 Corte cost. in materia di rettificazione e di attribuzione di sesso, in cui era stato proposto un nuovo concetto di identità sessuale. Infatti, attraverso questa sentenza si è pervenuto a un riconoscimento giuridico della persona transessuale e «ai fini di una tale identificazione viene conferito rilievo non più esclusivamente agli organi genitali esterni, quali accertati al momento della nascita ovvero “naturalmente” evolutisi, sia pure con l'ausilio di appropriate terapie medico-chirurgiche, ma anche ad elementi di carattere psicologico e sociale»¹⁵. In questo senso, allora, la cogenza del dato naturale (in questo caso fisico-organico) è mitigata per favorire l'equilibrio psico-fisico. In seguito, però, la Corte si è ritrovata a giustificare questa sua posizione riproponendo, invece, il primato del dato naturale stesso, ma decidendo di porre tale aggettivo tra virgolette:

Poiché il transessuale, più che compiere una scelta propriamente libera, obbedisce ad una esigenza incoercibile, alla cui soddisfazione è spinto e costretto dal suo «naturale» modo di essere, il legislatore ha preso atto di una simile situazione, nei termini prospettati dalla scienza medica, per dettare le norme idonee, quando necessario, a garantire gli accertamenti del caso ovvero a consentire – sempre secondo le

¹⁴ R. De Rosa, *Famiglia, filiazione e rapporti di fatto nella giurisprudenza costituzionale (anni 2010-2015)*, Corte costituzionale, Servizio Studi, disponibile online http://www.cortecostituzionale.it/documenti/convegni_seminari/stu_285.pdf, p. 49.

¹⁵ Sentenza Corte cost. n. 161/1985.

indicazioni della medicina – l'intervento chirurgico risolutore, e dare, quindi, corso alla conseguente rettificazione anagrafica del sesso¹⁶.

Sarà solo la sentenza n. 221/2015 Corte cost. a stabilire che il dato fisico naturale non debba obbligatoriamente essere modificato al fine di cambiare il dato anagrafico; questo perché il concetto di salute psicofisica non rende più necessaria la corrispondenza fra sesso anatomico e sesso anagrafico¹⁷.

È proprio a questo livello che la disciplina bioetica assume un ruolo chiave:

La bioetica tende progressivamente a diventare un sistema informativo ed un corpus di conoscenze che media tra gli attori in campo e chiarisce sia le pratiche normative interne ai sistemi medici che le possibilità di iter legislativi differenti. La bioetica appare dunque come un sistema che tenderebbe a portare coerenza tra gli altri sistemi implicati. Ma il problema coerenza/incoerenza resta molto più aperto, e in gran parte irrisolvibile «dall'esterno», se ci si riferisce ai rapporti interpersonali e ai processi identitari¹⁸.

Occorre pertanto pervenire a un criterio per giudicare l'eticità o meno di determinati processi che sia il più comprensivo possibile. Come la medicina contemporanea ha fatto sua la prerogativa olistica ugualmente l'etica, a questa applicata, deve cercare di tenere conto di tutti i fattori presenti nella scelta che attua senza arroccarsi su posizioni assolutiste.

Infatti «se i processi biologici naturali segnassero il significato teleologico o finalistico dell'uomo, allora bisognerebbe negare eticità a tutto il campo operativo di queste discipline; nessun intervento medico è naturale. La domanda che sorge immediatamente è appunto: questo è possibile tecnicamente, ma è lecito eticamente?»¹⁹. Qui l'opposizione tra artificiale, cioè *contrario alla natura*, e naturale pare crollare. Infatti è proprio della natura umana intervenire sulla natura stessa e, in generale, si può affermare che non tutto ciò che è artificiale sia eticamente contro natura (basti pensare alle protesi mediche di cui si accennava sopra). Dunque, come osserva nuovamente Lorenzetti, «artificiale e naturale non sono adeguatamente contrari. Ci sono procedimenti artificiali che sono “naturali”, cioè conformi alla natura dell'uomo, alla dignità della persona umana e, al contrario, molte cose naturali – non artificiali – che sono contro la natura dell'uomo»²⁰. In questo senso, allora:

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Cfr. sentenza Corte cost. n. 221/2015.

¹⁸ A. Scivoletto, *La scienza della procreazione e la sociologia*, in Ventimiglia, *La famiglia moltiplicata*, cit., p. 71.

¹⁹ L. Lorenzetti, *La trasmissione della vita umana da un'etica della natura a un'etica della persona*, in Ventimiglia, *La famiglia moltiplicata*, cit., p. 193.

²⁰ *Ibidem*, pp. 193-194.

si tratta del corretto rapporto uomo-natura e, in particolare, uomo-processi biologici naturali. Se, come abbiamo detto, i processi naturali non vanno sacralizzati o assolutizzati, non sono nemmeno da oltrepassare arbitrariamente; e, meno che meno, si deve pervenire ad una sacralizzazione del dato culturale con accettazione acritica delle nuove possibilità tecnologiche. Non si risolve il problema del rapporto natura-scienza passando da un'assolutizzazione ad un'altra²¹.

Ciò significa che l'uso che spesso si fa del termine naturale nel senso di etico, non solo si rileva un'affermazione alquanto ingenua, ma anche di per sé scorretta. Tuttavia a questo non può conseguire «un'accettazione acritica delle nuove possibilità tecnologiche» né «una sacralizzazione del dato culturale». Infatti non si può negare che l'ordine naturale contenga un significato dato che, ad esempio, l'operato della medicina è volto a ristabilirle seppur con mezzi che sono di per sé artificiali. Detto questo, allora, la domanda che sorge riguarda il ruolo che assumerebbe il concetto di natura nel dibattito concernente l'adozione omogenitoriale.

2. *Qual è il posto della natura nella fecondazione assistita?*

Nel mondo scientifico il 25 luglio 1978 è considerata una data molto significativa perché è nata a Oldham (Regno Unito) Louise Brown, la prima bambina concepita in provetta, tecnica sviluppata dal biologo inglese Robert Edwards insieme al ginecologo Patrick Steptoe.

Nei giorni successivi al lieto evento i giornali di tutto il mondo hanno plaudito alla scienza, non tutti per altro senza riserve, per avere reso genitori una coppia che altrimenti non avrebbe potuto avere figli secondo i metodi tradizionali e, quindi, per aver dato la speranza a tante altre nella medesima condizione. La prima pagina del «Corriere della Sera» del 27 luglio 1978 titola la notizia *Un grande passo avanti della scienza*. L'articolo che segue, la cui penna è di Buzzati Traverso, biasima i dubbi che ha sollevato questo evento imputandoli a una religiosità diffusa:

Purtroppo molte persone colte di questo scorcio di XX secolo sono tuttora vittime dell'irrazionale «sacralità» di tabù di antichissima origine. Il sacerdote o lo stregone che influenzano il comportamento sessuale dei loro simili lo fanno perché consapevoli del potere che essi possono esercitare: per questo motivo gli studi biologici sui meccanismi di riproduzione nella nostra specie sono tuttora arretrati rispetto ad altri campi della fisiologia²².

²¹ *Ibidem*, p. 199.

²² A. Buzzati Traverso, *Un grande passo avanti della scienza*, in «Corriere della Sera», 27 luglio 1978.

Il giorno successivo sarà Giuliano Zincone a riprendere il filo del discorso intavolando la discussione sul rapporto tra natura e PMA. Zincone inizialmente sposa un'argomentazione che più volte in questa sede è emersa: la moralità di un'azione non può essere definita per il suo essere o meno contro natura perché ve ne sono molteplici che, pur sovvertendo il corso della natura, sono lodevoli, basti pensare all'operato della medicina. Ciò detto «il problema centrale consiste nello stabilire in qual misura e fino a che punto l'uomo debba essere considerato come un "animale naturale"»²³. Il giornalista pone la capacità di scelta o, detto in altri termini, la libertà, come soglia che permette all'uomo di essere animale naturale in un modo diverso da tutti gli altri. Se il compito della formica è quello di fare un formicaio, l'uomo dovrà costruire una città, anzi, più città e tutte tra loro diverse; questo perché l'uomo è libero e quindi sempre all'opera teso a realizzare il proprio desiderio di felicità:

Il prodotto della formica sarà sempre e soltanto un formicaio. L'uomo può produrre città – estremamente diverse tra loro, e dedicarsi a occupazioni svariatissime. Può non soltanto modificare la natura, ma cercare di cambiare l'azione della natura sul proprio corpo. Può tentare di vivere più a lungo, il che è straordinariamente innaturale. Secondo Natura, l'uomo sarebbe un animale particolarmente fragile. [...] L'uomo è quell'animale naturale che mette al mondo venti bambini e ne vede morire diciotto. È quell'animale naturale sterminato dalla malaria, dal vaiolo, dalla peste, dalla lebbra, dalla polmonite²⁴.

Eppure ora l'uomo ha trovato la cura di molte di queste malattie e non deve più morirne. Allora Zincone si domanda: «Dove si arrestano i confini della Natura: alla cerbottana o alla doppietta? Alla biga o all'aeroplano? Al chinino o al trapianto di reni?»²⁵. Egli risponde che «l'unico limite che a ciascuno appare ovviamente invalicabile è quello oltre il quale l'uomo incomincia a nuocere a se stesso». Tuttavia è legittimo domandarsi cosa significhi «nuocere a se stesso» o, detto in altri termini, «compiere un'azione contro l'uomo». Si tratta esclusivamente di un male fisico come l'omicidio e la tortura? Oppure coinvolge scelte di natura etica come può essere la clonazione d'individui? Secondo Zincone la risposta a queste domande non ha nulla a che vedere col rapporto uomo-natura, ma è una questione «politica» o meglio di «potere»:

Ma tutto questo, dall'inquinamento all'eventuale delitto genetico, non è un problema che possa affrontarsi con discussioni teoriche sui rapporti tra uomo e natura. È un problema politico, proprio perché la specie umana non è condannata

²³ G. Zincone, *Padre, come può essere un male regalare la vita a Louise?*, in «Corriere della Sera», 28 luglio 1978.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

a costruire formicai in eterno. [...] Quel che conta, a nostro avviso, non è la sostanza più o meno misteriosa o diabolica di un'invenzione, ma la volontà di chi ha in mano il potere di deciderne l'impiego²⁶.

Tuttavia è legittimo chiedersi quale tipo di libertà sia quella il cui fondamento è il potere e, a questo punto, se il limite del «non nuocere a se stesso» è un limite imposto dall'esterno oppure dall'interno, cioè da com'è fatto l'uomo. Al contrario, in *Moderati*, libro scritto a tre mani da Quagliariello, Roccella e Sacconi si legge che la politica non può esimersi dall'affrontare questioni etiche, soprattutto in un'epoca dove i «principi morali» sono continuamente messi in discussione dal progresso scientifico e dal pensiero dominante:

Tutte le società sono da tempo investite da una sorta di onda anomala, ogni giorno più grande, alimentata da più fronti e fonti: dalla tecnologia, dalle scoperte scientifiche, dalla discutibile definizione di nuovi diritti, da ambienti scienziati delle istituzioni europee e internazionali e, infine, anche se non ultima, dalla magistratura italiana con le sue tendenze creative. Essa è portatrice di una grande confusione antropologica, dalle evidenti ricadute politiche, che offre molteplici sintomi di separazione dalla dimensione naturale: la definizione di maschio o femmina come scelta personale, i reiterati tentativi di ri-definire il matrimonio e la famiglia, la procreazione a prescindere dagli elementi esclusivi di una relazione affettiva, la possibilità di manipolare e sfruttare il materiale umano [...]. La preservazione dell'ordine della natura nelle cose umane non può essere una battaglia lasciata alla Chiesa, con una parte del mondo cattolico che magari resta spettatrice, ma ha una valenza politica profondamente laica, anche perché investe gli elementi costitutivi della nazione e i sentimenti profondi del suo popolo²⁷.

In questo senso, allora, «difendere la natura» significherebbe prendere le difese di quei principi morali tradizionali che sono parte integrante di un popolo ma, così, di nuovo occorre fare attenzione a non ricadere nel binomio naturale/giusto e artificiale/sbagliato.

Se per un momento si volge lo sguardo al report prodotto dalla Commissione Warnock, proprio pochi anni dopo la nascita di Louise Brown, che tra le altre cose ha preso in considerazione e sistematizzato i pensieri derivati dall'opinione pubblica, si possono identificare tre motivi d'incertezza inerenti alle tecniche di PMA uno dei quali chiama in causa il concetto di natura per poi liquidarlo frettolosamente.

Il primo motivo parte dalla constatazione che «in un mondo sovrappopolato sia sbagliato compiere dei passi in avanti per creare più esseri umani che consumeranno le finite risorse»²⁸. Tuttavia la Commissione ritiene che

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ G. Quagliariello, E. Roccella e M. Sacconi, *Moderati. Per un nuovo umanesimo politico*, Venezia, Marsilio, 2014, edizione digitale.

²⁸ Warnock, *A Question of Life*, cit., p. 9, traduzione mia.

sia più opportuno concentrarsi su argomentazioni relative ai singoli individui e non operare ampie generalizzazioni. Oltretutto, avendo la consapevolezza che «il numero di bambini nati tramite le tecniche di fecondazione assistita per il trattamento dell'infertilità sarà sempre insignificante paragonato alla crescita naturale della popolazione mondiale»²⁹.

Un secondo gruppo di opinioni ritiene che «sia sbagliato interferire con la natura, o con ciò che si percepisce essere il volere di Dio»³⁰. Tuttavia a causa dell'ambiguità semantica dei termini quali «naturale» e «innaturale» la Commissione ha deciso di sposare la regola secondo cui «le azioni intraprese al fine di superare l'infertilità possono [...] essere considerate sostituti della fecondazione naturale»³¹. Infine è stata avanzata l'argomentazione secondo cui diventare genitori non potrebbe essere considerato un bisogno, ma solo un desiderio e per questo non dovrebbe gravare sulle casse dello Stato. Detto questo, però, la Commissione ha concluso che «la medicina non è più esclusivamente incentrata a salvare vite, ma a porre rimedio ai malfunzionamenti del corpo. Perciò, l'impossibilità a concepire figli è un malfunzionamento e dovrebbe essere considerato alla stregua di ogni altro»³². Per quale motivo, allora, gli interventi di PMA suscitano molto più clamore di un'appendicectomia o di un trapianto di organi?

Da un lato, le parole del professore Sebastiano Maffettone inducono a pensare che di per sé l'intervento umano «denaturalizzi» un processo naturale: «Anche un'operazione di appendicite non è, a rigore, naturale e non per questo noi vi rinunciamo facilmente, se ne abbiamo bisogno»³³. Dall'altro, però, non possono non interrogare le affermazioni del dottor Steptoe a seguito della nascita di Louise Brown:

Steptoe è irremovibile nella sua convinzione che il suo lavoro non vada contro la creazione naturale della vita e il concepimento, ma si combini con esso in un processo imitativo attento. «Penso che sia necessario ricordare che si tratta di vita che è già lì, un ovocita vivo e dei vivi spermatozoi. E il fatto che questi siano uniti insieme al di fuori del corpo non è diverso dal processo che accade in circostanze naturali [...] Bisogna ricordare che la natura stessa compie così tanti, tanti errori che, ogni 100 ovociti esposti alla fecondazione naturale, soltanto 31 daranno la vita a un normale bambino. Io personalmente credo che ci siano così tante cose che possono andare male che sia impossibile definire quando un ovocita fecondato possa diventare un insieme vitale di cellule e quando questo non succeda»³⁴.

²⁹ *Ibidem*, traduzione mia.

³⁰ *Ibidem*, traduzione mia.

³¹ *Ibidem*, traduzione mia.

³² *Ibidem*, pp. 9-10, traduzione mia.

³³ S. Maffettone, *Bimbi in provetta, ma con giudizio*, in «Corriere della Sera», 7 novembre 1985.

³⁴ AA.VV., «*Test-Tube Babies*»: *Not Against Natural Laws*, in «Daily News», 5 maggio 1981, traduzione mia.

Si potrebbe di conseguenza domandare perché l'assistenza umana alla natura sia biasimevole, benché quest'ultima più volte abbia dato prova della sua fallibilità.

A tal proposito non si può non concordare con la sottolineatura di Adriano Pessina, professore di filosofia morale:

Resta da chiarire il significato di fecondazione artificiale contrapposto a *naturale*: in alcuni casi sembra che l'obiezione nei confronti della FA sia riconducibile proprio alla sua artificialità. Il problema è complesso per l'uso equivoco che si fa del termine «natura»: se per natura s'intende l'elemento biologico, allora ogni tipo di fecondazione, perché usa del materiale biologico, è naturale. Ma se per natura s'intende ciò che è specifico, che è proprio di un certo atto o comportamento, allora non è sufficiente che sia rispettato l'elemento biologico; uno stupro, ad esempio, non è un atto artificiale ma resta, per chi usa il termine natura nel secondo significato, un atto *innaturale* (cioè non conforme alla specificità della relazione sessuale interpersonale, umana)³⁵.

Al fine di approfondire queste ultime considerazioni si andrà ora ad analizzare più nello specifico le varie tipologie di fecondazione assistita e le relative problematiche, mantenendo sempre come *fil rouge* il richiamo alla natura.

2.1. Il concetto di natura nella fecondazione assistita omologa ed eterologa

Caro Robert Edwards,

Lo sviluppo della fecondazione in vitro ha reso possibile curare l'infertilità, una condizione medica che affligge una grande porzione dell'umanità. La tua opera rivoluzionaria rappresenta quindi un successo monumentale, veramente si può dire che essa abbia conferito il più grande beneficio all'umanità. Il risultato del tuo lavoro ha toccato tutti noi, dando a milioni di coppie sterili un dono prezioso, un figlio³⁶.

Con queste parole il professor Christer Höög ha chiuso il discorso di presentazione per il conferimento al dottor Edwards del Premio Nobel per la Medicina nel 2010. È innegabile che aver elaborato una tecnica scientifica che permetta la formazione di un embrione in un ambiente esterno all'utero materno è una rivoluzione di cui migliaia di persone hanno potuto beneficiare e per uno scopo che non può non dirsi positivo: la nascita di un bambino. Tuttavia le innumerevoli controversie intorno alla PMA e alle sue tipologie mostrano che non vi è una visione unanime in merito.

³⁵ A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, p. 118.

³⁶ C. Höög, *Presentation Speech for the 2010 Nobel Prize in Physiology or Medicine*, disponibile online http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/medicine/laureates/2010/presentation-speech.html, traduzione mia.

Anche oltreoceano la nascita di Louise Brown è stata accolta certamente come un grande successo senza, per questo, tacere alcune perplessità. Di recente un articolo del «New York Times» ha sottolineato che:

è stato necessario che passasse del tempo perché la fecondazione in vitro fosse accettata. Rimaneva, infatti, il timore che essa potesse essere dannosa sia per la madre sia per i figli. I primi tassi di successo erano bassi e c'erano obiezioni di ordine morale da parte di alcuni gruppi religiosi che vedevano la creazione della vita umana in laboratorio come una violazione dell'ordine sacro. Ma dopo tutto queste tecniche hanno dimostrato di essere sicure e i tassi di successo sono saliti tanto da competere con quelli relativi al concepimento naturale. Comunque rimangono alcune obiezioni religiose e, per esempio, la Chiesa cattolica continua a condannare la fecondazione in vitro³⁷.

Queste perplessità, come altre del resto, sebbene siano trascorsi ormai quasi quarant'anni, non hanno perso la loro attualità. Nel discorso che segue, si cercherà di evidenziare questi come altri punti considerati problematici relativi alle tecniche di fecondazione assistita dal punto di vista etico. Inoltre non sarà oggetto della presente discussione la tutela del diritto all'accesso alla PMA da parte di single e coppie dello stesso sesso perché significherebbe approfondire temi che porterebbero il presente discorso verso altre direzioni. Per tale ragione, si presupporrà che coloro che si sottopongono a queste tecniche siano coppie eterosessuali sposate o conviventi.

2.2. *Il rapporto tra fecondazione assistita e natura secondo i Comitati di Bioetica*

Per comprendere la seguente analisi è comunque necessario spiegare, almeno a grandi linee, le diverse tipologie di fecondazione assistita. In generale la PMA è quella modalità di filiazione che si avvale di tecniche biomediche in grado di portare al momento procreativo (unione del gamete maschile con quello femminile) senza un rapporto sessuale fecondante. È possibile distinguere tra due tipi di fecondazione: quella *omologa*, quando i gameti utilizzati sono quelli dei futuri genitori; e quella *eterologa*, quando parte del materiale genetico proviene da almeno un donatore estraneo alla coppia richiedente. In entrambi i casi, le tecniche di fecondazione sono le medesime e si possono ripartire su tre livelli, secondo la loro invasività. Le tecniche di primo livello sono tecniche d'inseminazione intrauterina (IUI), cioè gli spermatozoi, in precedenza selezionati, sono introdotti nell'utero

³⁷ D. Grady, *Lesley Brown, Mother of World's First «Test-Tube Baby», Dies at 64*, in «New York Times», 23 giugno 2012, disponibile online <http://www.nytimes.com/2012/06/24/health/lesley-brown-mother-of-first-test-tube-baby-dies-at-64.html>, traduzione mia.

nel giorno di massima fertilità della donna con lo scopo di aumentare il numero di gameti maschili nell'area in cui avviene la fecondazione. Tra quelle di secondo livello le principali sono la fecondazione *in vitro* e trasferimento dell'embrione (FIVET): gli ovociti e gli spermatozoi in precedenza prelevati sono posti su un particolare terreno di coltura così da favorire la fecondazione e, una volta formati gli embrioni, essi sono trasferiti nell'utero della donna. Vi è, poi, l'iniezione intracitoplasmatica dello spermatozoo (ICSI), che è il trattamento privilegiato per l'infertilità maschile. Infine è possibile il trasferimento transvaginale o per via laparoscopica nelle tube dei gameti maschili e femminili (GIFT), zigoti (ZIFT) o embrioni (TET). Per quanto concerne le tecniche di terzo livello, quelle più frequentemente utilizzate sono la MESA e la TESE che consistono nel prelievo chirurgico dei gameti maschili e sono riservate ai casi d'infertilità maschile severa³⁸.

Dall'esordio di queste tecniche i vari Comitati Nazionali di Bioetica hanno prodotto diversi documenti volti a offrire un contributo critico in materia, *in primis* al legislatore. Tra questi saranno presi in esame quei documenti le cui argomentazioni si riferiscono direttamente al concetto di natura³⁹.

Il Comitato Nazionale per la Bioetica (CNB) nel lontano 1995 aveva pubblicato un documento volto ad approfondire le problematiche concernenti le pratiche di PMA, dal punto di vista sia medico sia etico, dal quale emerge una grande incertezza sull'esclusiva positività di queste nuove tecniche procreative. Francesco D'Agostino, allora presidente del CNB, riferendosi in generale alle diverse pratiche di PMA identificava due criticità: la prima data dal fatto che non si tratta di terapie curative perché non guariscono dall'infertilità, ma ne aggirano l'ostacolo come del resto accade quando un arto amputato è sostituito con una protesi. Come egli evidenzia:

È indubbio che nei casi più semplici esse [le pratiche di PMA, in questo documento FA] possiedono un carattere terapeutico *in senso ampio*, soprattutto quando

³⁸ Per un'analisi più approfondita delle diverse tecniche di PMA vedi in particolare M. D'Amico e B. Liberali, *Procreazione medicalmente assistita e interruzione volontaria della gravidanza. Problematiche applicative e prospettive future*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane; M. de Tilla, L. Militerni e U. Veronesi, *Fecondazione eterologa*, Torino, Utet, 2015; S. Penasa, *La legge della scienza. Nuovi paradigmi di disciplina dell'attività medico-scientifica. Uno studio comparato in materia di procreazione medicalmente assistita*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2015; J. Van Blerkom e L. Gregory, *Essential IVF: Basic Research and Clinical Applications*, Boston-London, Kluwer Academic, 2004.

³⁹ Per la selezione dei documenti si è proceduto nel seguente modo: innanzitutto si è circoscritta l'area agli Stati europei, di ognuno di questi è stata visitata la pagina web del relativo Comitato Nazionale per la Bioetica o un ente equivalente che si occupasse degli aspetti di etica in relazione alle pratiche di PMA. A questo punto sono stati presi in esame i documenti solo se in lingua italiana, inglese, francese, spagnola (si rende noto che la maggior parte dei documenti ufficiali sono sempre tradotti almeno in inglese) e si è verificata l'occorrenza del termine natura e se questo assumeva un qualche tipo di significato.

l'opera del medico si limita a favorire l'incontro tra i gameti della coppia, by-passando l'ostacolo che non permette loro di determinare il concepimento per via naturale e mettendo con ciò l'organismo materno in condizione di eseguire normalmente il «compito» della gravidanza: un'ipotesi del genere non differisce in modo sostanziale da altri interventi medici che, mediante il superamento di un ostacolo consentono il normale svolgimento di una determinata funzione (come avviene ad es. nei casi di posizionamento di certi tipi di protesi). Però l'analogia appena prospettata non ci consente, peraltro, di equiparare del tutto anche le pratiche più semplici di FA ad una *comune* terapia medica. [...] Appare quindi chiaro come, appena ci si allontani dai casi più semplici, già nei casi appena più complessi le pratiche di FA si differenzino radicalmente da qualsiasi prassi terapeutica *in senso stretto*: non solo non hanno alcun carattere propriamente *curativo* (dato che non ridonano ai corpi la loro *fecondità naturale*), ma soprattutto operano attraverso una *manipolazione tecnologica* dei soggetti chiamati alla generazione, non assimilabile ad alcuna altra prassi di carattere biomedico⁴⁰.

Si può certamente concordare con D'Agostino che le pratiche di PMA non ridonano la fecondità naturale alla coppia tuttavia la domanda da porsi riguarda la ragione per cui tali interventi si possano definire «manipolazione tecnologica» destando così molti più dubbi sulla loro eticità. Infatti, per ritornare all'esempio di cui sopra, sarebbe ingenuo pensare che il nocciolo della questione sia non compiere un «atto contro natura» difatti amputare un arto e mettere una protesi sono interventi che certamente sovvertono il corso della natura, ma non per questo biasimevoli.

Il secondo punto critico messo in evidenza da D'Agostino è quello riguardante la cosiddetta «depersonalizzazione» della generazione:

Da effetto di un incontro diretto e immediato tra due persone, questa diviene l'effetto di una raffinata procedura tecnologica, ammirevole scientificamente, quanto esistenzialmente *impersonale* e per questo solo motivo eticamente problematica. [...] La *depersonalizzazione* della procedura impoverisce il significato stesso della generazione [...] e altera in modo significativo quella valenza *personale* dei ruoli generazionali, ai quali è affidata la costruzione della stessa identità personale profonda dell'uomo⁴¹.

In particolare, poi, quando si tratta della fecondazione eterologa questo aspetto si amplificherebbe notevolmente:

L'inserimento all'interno della dinamica della coppia della figura del *donatore* non può che portare al limite il carattere di *depersonalizzazione* della procedura al quale si è già accennato. Depersonalizzazione che si rende evidente nell'irrisolvibile paradosso che inerisce alla FA eterologa. Perché infatti una coppia richiede la FA

⁴⁰ F. D'Agostino, *Etica della fecondazione assistita*, in AA.VV., *La fecondazione assistita. Documenti del Comitato Nazionale per la Bioetica*, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri-Dipartimento per l'informazione e l'editoria, 1995, p. 133.

⁴¹ *Ibidem*.

eterologa e non ad es. l'adozione di un minore? Evidentemente perché da parte almeno di uno dei due membri della coppia si ritiene alla stregua di un valore *essenziale* e *irrinunciabile* l'avere un obiettivo vincolo genetico col figlio che verrà così dato alla luce. Ma con altrettanta evidenza si deve pensare che per l'altro membro della coppia questo valore sia *inessenziale* e *rinunciabile*, al punto da fargli acconsentire ad essere surrogato da un donatore di gameti⁴².

Proprio su quest'ultima problematica si è espressa anche la Commissione Warnock la quale, in riferimento alla donazione dei gameti, sostiene che la questione sia stabilire se l'introduzione di una parte terza nella dinamica della coppia (il donatore di gameti) costituisca una reale minaccia alla sua stabilità:

Si può pensare che la moglie avverta il figlio come suo e non del marito e che questo si senta sconfitto nei suoi confronti. Allo stesso modo il marito potrebbe fare esperienza di un senso d'inadeguatezza o di esclusione perché non ha partecipato al concepimento del bambino. Di conseguenza la moglie potrebbe essere emozionalmente più vicino al figlio che al marito, e questo potrebbe minacciare la relazione di coppia. Ci sono comunque analogie esistenti, ad esempio, il rapporto tra il patrigno che non è geneticamente connesso al bambino e suo figlio può essere molto positivo. Per questo noi non accettiamo la conclusione che il donatore sia *necessariamente* una minaccia alla stabilità della relazione⁴³.

Lecaldano nel medesimo documento del CNB prende le distanze dalla posizione di D'Agostino rilevando come le suddette problematicità non debbano prevalere sul risultato benefico della PMA, ossia la nascita di un bambino. In particolare, la PMA omologa non presenterebbe alcuna controindicazione dal punto di vista etico facendo questa coincidere i genitori biologici con quelli sociali. Mentre le riserve che suscita la PMA eterologa derivate dalla disimmersione tra genitorialità biologica e sociale sarebbero comprensibili, ma non decisive perché, ancora una volta, «il risultato cui si giunge è benefico per tutti e non danneggia nessuno degli interessi in gioco»⁴⁴.

Ciò che infine, anche a detta di Lecaldano, meriterebbe analisi scientifiche ulteriori è l'impatto che hanno le tecniche PMA sul bambino nato. In merito egli suggerisce

un aggiustamento ed una revisione della concezione tradizionale e naturalistica della maternità e paternità a fondamento biologico. [...] Non risulta infatti in alcun modo provata la tesi che il bene o l'interesse del nascituro – le sue esigenze di essere curato, accudito, educato ecc. – vengano saldamente assicurati dalla nascita cosiddetta biologicamente naturale e invece messi in pericolo dai processi artificiali⁴⁵.

⁴² *Ibidem*, p. 134.

⁴³ Warnock, *A Question of Life*, cit., p. 21, traduzione mia.

⁴⁴ E. Lecaldano, *Implicazioni etiche nel campo della fecondazione assistita*, in AA.VV., *La fecondazione assistita, Documenti del Comitato Nazionale per la Bioetica*, cit., p. 185.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 188.

Tuttavia rimane legittima la domanda se la disimmetria tra la genitorialità biologica e quella sociale possa avere delle conseguenze sullo sviluppo del bambino.

Come si nota è emerso nuovamente l'appello alla natura nel valutare le diverse tipologie di filiazione e, quindi, di genitorialità senza però che il termine natura e, quindi, l'aggettivo naturale sia stato oggetto di analisi. Si è dato, infatti, quasi per scontato che esso significasse il modo «normale» attraverso cui si concepiscono i bambini oppure la famiglia di tipo tradizionale (madre, padre e figli). In merito, la Commissione di bioetica svizzera in un suo documento concernente le tecniche di PMA ha messo in luce proprio la vaghezza e l'ambiguità cui l'aggettivo naturale è soggetto in questo particolare campo.

Nel 1996 il Consiglio Federale si era espresso nel seguente modo a proposito della definizione di genitorialità: «La natura vuole che ogni bambino abbia un padre e una madre. Queste figure hanno un'importanza specifica per lo sviluppo del bambino e generalmente sono considerati i genitori legali. Questi principi fondamentali della natura umana devono essere rappresentati nella messa in atto della PMA»⁴⁶. Proprio sul punto relativo alla normatività della natura la Commissione di bioetica svizzera si è trovata spaccata: da un lato, una minoranza dei membri della Commissione si è posta in linea con quanto sostenuto dal Consiglio Federale invocando la normatività della natura (in senso ontologico)⁴⁷. Secondo quest'accezione:

La «legge naturale» non è quindi riconducibile a un insieme di leggi fisiche, ma costituisce l'espressione razionale dei fini umani attenta alle aspirazioni profonde. È in questo senso naturale che un bambino abbia un padre e una madre: il dinamismo della riproduzione è associato con l'inclinazione di un uomo verso una donna, e viceversa, che promuove la stabilità della coppia e la cura dei bambini accolti e cresciuti. Per difendere questo tipo di normatività, in linea con duemila anni di tradizione, è necessario essere rispettosi delle persone e, allo stesso tempo, situare la libertà individuale entro il quadro normativo della natura umana⁴⁸.

Dall'altro lato, la maggioranza dei membri della Commissione ha rilevato la fallacia insita nell'attribuire un valore normativo alla natura, ricorrendo

⁴⁶ Conseil Fédéral, *Message relatif à l'initiative populaire «pour la protection de l'être humain contre les techniques de reproduction artificielle (Initiative pour une procréation respectant la dignité humaine, PPD)» et à la loi fédérale sur la procréation médicalement assistée (LPMA) du 26 juin 1996*, 96.058, FF 1996 III 197, disponibile online www.admin.ch/opc/fr/federal-gazette/1996/index_29.html, pp. 243-244, traduzione mia.

⁴⁷ Cfr. capitolo I, par. 1, pp. 11-12..

⁴⁸ Swiss National Advisory Commission on Biomedical Ethics, *Medically Assisted Reproduction. Ethical Considerations and Recommendations for the Future*, Opinion n. 22/2013, disponibile online http://www.nek-cne.ch/fileadmin/nek-cne-dateien/Themen/Stellungnahmen/en/NEK_Fortpflanzungsmedizin_En.pdf, pp. 46-47, traduzione mia.

all'argomentazione secondo cui derivare i valori morali dalla natura significherebbe ritenere negativo ogni intervento su quest'ultima.

Tuttavia, come già più volte è stato evidenziato, la questione non può risolversi nello stabilire se sia o no legittimo compiere un'azione contro natura nel senso di inserirsi nelle sue dinamiche e, laddove necessario, modificarne il corso; al contrario, sarebbe necessario comprendere se il termine natura indichi di per sé un aspetto oggettivo della realtà che abbia un qualche tipo di significato di cui tenere conto. Basti pensare che la scoperta della penicillina, ad opera del biologo inglese Sir Alexander Fleming nel lontano 1928, deve il merito a un «errore» occorso durante la coltura di batteri in una capsula. Infatti, Fleming rilevò che la presenza di una muffa (*Penicillium*) in un'area della capsula impediva la crescita dei batteri in quel punto. Pertanto si poteva concludere che quella sostanza era in grado di contrastare il propagarsi dei batteri stessi. Tuttavia affinché questo principio attivo potesse essere impiegato sull'uomo e, soprattutto, ce ne fosse quantità sufficiente, fu necessario scoprire quale fosse la muffa migliore. Così gli ortaggi marci e la frutta avariata erano diventati oggetto privilegiato di studio, finché non si trovò una muffa, sopra di un melone, che permise di decuplicare la produzione di penicillina. Questo esempio mostra l'ambiguità del riferimento alla natura nelle scoperte scientifiche, da un lato, talune scoperte sono volte a superare la natura, ma, dall'altro lato, la scienza ha bisogno di guardare alla natura stessa e alle sue leggi per essere efficace. S'inserisce nella medesima linea argomentativa anche l'attuale dibattito sui vaccini e le relative polemiche con la sola differenza che il vaccino è somministrato preventivamente a persone sane⁴⁹. Già nel Settecento del secolo scorso, quando le epidemie di vaiolo consegnavano alla morte un consistente numero della popolazione, si era cominciata a effettuare la cosiddetta «variolizzazione» che per la sua rudimentalità portava molti effetti collaterali e aveva suscitato un grande dibattito sulla sua liceità più morale, che scientifica. Dibattito culminato con il sermone del reverendo Edmund Massey pronunciato una domenica del 1722 nella chiesa di St. Andrew's Holborn a Londra intitolato *Sermon against the Dangerous and Sinful Practice of Inoculation* secondo cui la tentazione latente questa pratica era «fare in modo che il paziente lasciasse andare la sua integrità, rinunciando alla sua dipendenza da Dio onnipotente e a quella fedeltà a lui dovuta, come creatore e governatore del mondo»⁵⁰. Secondo questa linea di pensiero, infatti, il vaccino avrebbe sovvertito il corso

⁴⁹ Per un'analisi più approfondita si rimanda alla lettura del documento prodotto dall'Accademia dei Lincei dal titolo *I vaccini*, 2017, disponibile online http://www.lincci.it/files/documenti/I_vaccini_def12maggio2017.pdf.

⁵⁰ E. Massey, *A Sermon against the Dangerous and Sinful Practice of Inoculation*, St. Andrew's Holborn, 8 luglio 1722, disponibile online <http://tei.it.ox.ac.uk/tcp/Texts-HTML/free/N02/N02782.html>, traduzione mia.

naturale della natura stessa (in questo caso voluta da Dio) e non sarebbe stato considerato un rimedio naturale a favore della natura stessa.

Ritornando ora al discorso sulla PMA, si potrebbe concludere che lo scopo della medicina non sia altro che benefico e che la medicina stessa (e paradigmaticamente le tecniche di fecondazione assistita) per poter «oltrepassare» gli ostacoli posti dalla natura non faccia altro che studiarne i meccanismi per cercare di riprodurli migliorandoli.

Già nel 1984 il Comité Consultatif National d'Éthique francese in uno studio relativo ai problemi etici sollevati dalle tecniche di PMA sottolineava come la *querelle* tra naturale-artificiale non fosse il punto di partenza più efficace per affrontare le problematiche relative alla PMA e poneva l'accento sulla necessità di fare chiarezza sul significato del termine «artificiale» in materia:

Non è scopo del Comitato etico studiare le condizioni atte allo sviluppo scientifico diffidando a priori da quello che si considera artificiale perché opposto alle leggi della natura. Farà invece sempre parte della sua missione trattare l'artificiale, anche se i suoi membri presi singolarmente hanno preferenze e credenze contrarie. L'artificio connesso alla riproduzione sta nel fatto che questo processo complesso è dissociato. Essa è compiuta e decisa insieme da un uomo e da una donna, mentre l'unione tra l'embrione e la donna non può essere deciso insieme e allo stesso tempo. Può essere deciso ma ritardato nel tempo. I genitori biologici possono non avere alcun obbligo nei confronti del nascituro; la madre può limitare la sua responsabilità alla gestazione. I bambini possono nascere con un solo genitore; possono nascere molto tempo dopo la morte del padre. La parentela genetica, quella gestazionale, quella sociale e affettiva possono essere tra loro separate. Questi casi vanno al di là del controllo della fertilità che esiste da lungo tempo ed è sempre stato applicato per limitare le nascite. Queste tecniche evocano il desiderio dell'essere umano di controllare in tutto la procreazione, dislocando l'evento della nascita in ambienti e momenti che non si sarebbero altrimenti prodotti⁵¹.

Emerge, così, come l'approccio dell'uomo verso la natura teso a imitarla per migliorare la sua funzionalità non possa essere privo di criticità. Difatti, quando si tratta di legiferare su materie così delicate e in continua evoluzione, la legge deve allo stesso tempo tracciare un chiaro contorno allo scopo di limitare quelle derive che si ritengono contrarie all'etica pubblica e, allo stesso tempo, dare spazio al perfezionamento scientifico. Le domande che dunque sorgono sono più in generale dove sia possibile rintracciare il «fondamento» di tale limite affinché esso sia riconosciuto universalmente e, più in particolare, se sovvertire il corso della natura sia equivalente a oltrepassare le sue leggi. L'intervento della parlamentare italiana Cima (gruppo

⁵¹ Comité Consultatif National d'Éthique, *Avis sur les problèmes éthiques nés des techniques de reproduction artificielle*, Rapport n. 3, 23 ottobre 1984, testo disponibile online <http://www.ccne-ethique.fr/sites/default/files/publications/avis003.pdf>, traduzione mia.

Verdi), durante i lavori preparatori alla legge n. 40/2004 sulla PMA, indica chiaramente la necessità di trovare una risposta a tali domande affinché l'uomo non sia in balia del progresso scientifico:

Coscienza del limite ed etica della responsabilità, la stessa sfida della complessità con cui si cimenta la scienza oggi, tendono al superamento di un ordine di pensiero che ha le sue radici nella filosofia cartesiana della conoscenza: separazione tra corpo e mente, tra razionale e irrazionale, tra soggetto e oggetto, tra natura e cultura, separazione basata sul ruolo esterno e «obiettivo» dell'osservatore. [...] Oggi più che mai, con gli esperimenti di genetica ci rendiamo conto che osservare significa già modificare e alla domanda di R.G. Edwards che ha fatto nascere la prima bimba in provetta: «Già che è lì, perché non guardare cosa c'è dentro l'embrione?». Forse si potrebbe rispondere che in questo caso è molto chiaro che osservare è già modificare e che usare sonde genetiche che leggono nelle cellule difetti e predisposizioni ha in sé il rischio di un'eugenetica da controllo di qualità che potrebbe portare a buttare l'embrione non rispondente al modello desiderato. Non tutto quel che si può fare si deve necessariamente fare. [...] Le nuove tecnologie riproduttive trasformano in artificiale il processo naturale del concepimento e della gravidanza, separando l'evento riproduttivo dal congiungimento dei genitori nell'atto sessuale. Creano le condizioni in cui funzioni procreative sono artificialmente separate in modo che più persone possano concorrervi in tempi diversi. Si ha così una deflagrazione delle figure parentali a cui non corrisponde una elaborazione culturale che trasformi profondamente la realtà sociale oggi modellata sul processo naturale di riproduzione. E i dubbi etici che sia legittimo arrivare a tanto sono più che consistenti⁵².

2.3. La maternità surrogata e l'importanza del legame genetico

Come già discusso ampiamente in precedenza il dramma umano che porta con sé l'infertilità e le sue conseguenze non erano sconosciuti nell'antichità e perciò sarebbe ingenuo pensare che solo con l'avvento della scienza e il progresso tecnologico si sia cercato di porre rimedio a questa condizione. Difatti:

Si potrebbe dire che la madre surrogata di tutte le madri surrogate sia stata Hagar, la serva di Sarai nell'Antico Testamento. Sarai, più tardi conosciuta come Sara, aveva problemi di fertilità. Così ella implorò suo marito – Abramo, prima chiamato Abraham – di giacere con Hagar e fare ciò che era necessario fosse fatto. [...] Il piano funzionò splendidamente. Hagar concepì un figlio. Egli fu chiamato Ismaele. [...] Si sa che le cose non furono facili tra le due donne. Gelosie e rancori non mancarono. Andando avanti velocemente di qualche migliaio di anni si comprende

⁵² Relazione della XII Commissione permanente (Affari sociali) presentata alla Presidenza il 26 marzo 2002 sulle proposte di legge n. 47, *Norme in materia di procreazione medicalmente assistita*, disponibile online http://legxiv.camera.it/_dati/leg14/lavori/stampati/sk0500/relazion/00470a3.htm.

che queste pieghe della natura umana non sono state del tutto risolte, una realtà testarda nonostante le tecniche di fecondazione assistita siano molto diverse da quelle dei tempi di Sarai e Hagar⁵³.

Sebbene la maternità surrogata sia una pratica medica in via di espansione, rimane una tra le più controverse dal punto di vista etico. Prima di affrontare questa tematica è opportuno illustrare brevemente di cosa si tratta e quali sono i beneficiari di tale trattamento.

La surrogazione di maternità è una forma di PMA che si rende indispensabile nel momento in cui un particolare quadro clinico evidenziasse l'impossibilità della donna ad affrontare la gestazione e il parto. Infatti, tale pratica prevede la presenza di una seconda donna che assume questo compito e, al termine del quale, consegna il bambino ai genitori intenzionali. Si distinguono due tipologie di maternità surrogata: quella tradizionale, dove la madre surrogata è anche geneticamente legata al bambino, essendo lei stessa stata fecondata con lo sperma del padre intenzionale. La seconda tipologia si definisce maternità surrogata gestazionale, dove non sussiste alcun legame genetico tra la madre portante e il bambino essendo questo concepito tramite FIVET omologa (con i gameti di entrambi i genitori intenzionali) o eterologa (con i gameti di uno dei genitori intenzionali e uno di un donatore esterno alla coppia committente).

Dal punto di vista legale, sussistono due forme di surroga di maternità: quella commerciale, ossia dietro compenso monetario e quella «altruistica» che prevede solamente un rimborso spese a favore della madre gestazionale. Nella maggioranza dei paesi dell'UE la prima forma è strettamente vietata e i contratti parentali sulla gestazione e la prole sono considerati nulli e, per questo, la trascrizione degli atti di nascita porta con sé numerose problematiche.

Alcuni descrivono la pratica della maternità surrogata, in particolare quella commerciale, come una «compra-vendita» di neonati⁵⁴. Tuttavia proprio il legame genetico tra il bambino e almeno uno dei due genitori committenti farebbe tramontare questa ipotesi perché «uno non può comprare qualcosa che già possiede»⁵⁵. Infatti «la connessione genetica con l'infante, attraverso lo sperma del futuro genitore sociale (e in alcuni casi, l'ovocita della futura madre sociale) fa sì che il neonato sia già considerato come "loro" [dei committenti] bambino»⁵⁶. Da ciò, allora, conseguirebbe che il le-

⁵³ C. Haberman, *Baby M and the Question of Surrogate Motherhood*, in «New York Times», 23 marzo 2014, disponibile online http://www.nytimes.com/2014/03/24/us/baby-m-and-the-question-of-surrogate-motherhood.html?_r=0, traduzione mia.

⁵⁴ Cfr. J.K.M. Hanna, *Revisiting Child-Based Objections to Commercial Surrogacy*, in «Bioethics», 24, 2010, n. 7.

⁵⁵ C. Overall, *Reproductive «Surrogacy» and Parental Licensing*, in «Bioethics», 29, 2015, n. 5, p. 355, traduzione mia.

⁵⁶ *Ibidem*, traduzione mia.

game genetico sarebbe sufficiente per dare al genitore il diritto parentale sul figlio⁵⁷. Tuttavia quest'assunto non è privo di problematiche. Infatti, da un lato, renderebbe ancora più complesso il legame tra la madre portante e i genitori sociali nel caso di una maternità surrogata tradizionale e quello tra il donatore di gameti e sempre i genitori sociali nel caso della fecondazione eterologa. In particolare, poi, come sottolinea l'autore di cui sopra non si «possiedono» i figli come se questi fossero una qualunque proprietà inanimata.

Un recente studio del parlamento europeo sulla regolamentazione della maternità surrogata negli Stati membri dell'UE ha evidenziato, tra le maggiori problematiche etiche relative a questa pratica, il fatto che «il legame tra la madre gestazionale e il bambino è di tipo fisico e non può essere ignorato»⁵⁸. Infatti se la fecondazione omologa e, più marcatamente, quella eterologa hanno modificato il rapporto tra sessualità e procreazione e introdotto la distinzione tra genitori biologici e sociali ponendo l'accento esclusivamente sul corredo genetico, la maternità surrogata pone in essere un ulteriore legame di «fisicità» tra il bambino e una figura genitoriale necessariamente passeggera. Ciò su cui la letteratura critica e le agenzie che si occupano di finalizzare la maternità surrogata sembrano insistere è l'argomento secondo cui «la genitorialità dovrebbe essere stabilita sulla base delle intenzioni piuttosto che sulla biologia o la genetica»⁵⁹. Questa, ancora una volta, resta una delle principali argomentazioni su cui fa leva l'appello alla natura da parte di chi è contrario a questa tipologia di PMA e a tutti i tentativi di normazione della stessa. Problematica che, del resto, anche i genitori committenti non possono evitare e traducono nella domanda posta di frequente alle cliniche che praticano tale servizio: «Che cosa accade quando la madre surrogata rifiuta di dare il bambino?»⁶⁰. In questa sede non sarà offerta una risposta legale in merito, ma si approfondiranno le ragioni di tale domanda.

Attualmente la forma di maternità surrogata più praticata è quella gestazionale perché l'assenza di legame genetico tra il bambino e la madre portante aiuterebbe quest'ultima a considerare quel figlio come non proprio. A questo, poi, si deve aggiungere che più tale pratica è normata, maggiore dovrebbe essere la probabilità che la madre surrogata concepisca il suo contributo come una vera e propria prestazione lavorativa. Pertanto ci si aspetterebbe che la firma di un contratto prenatale, previo consenso informato e a fronte di un compenso monetario o rimborso spese, possa allentare, per non

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ European Parliament's Committee on Legal Affairs, *A Comparative Study on the Regime of Surrogacy in EU Member States*, European Parliament, European Union, 2013, disponibile online <http://www.europarl.europa.eu/studies>, p. 23, traduzione mia.

⁵⁹ *Ibidem*, traduzione mia.

⁶⁰ Cfr. S.L. Roach Anleu, *Reinforcing Gender Norms: Commercial and Altruistic Surrogacy*, in «Acta Sociologica», 33, 1990, n. 1, p. 63.

dire eliminare, il rapporto madre-figlio a livello gestazionale. Tuttavia già nel 1984 il Comité Consultatif National d'Éthique rilevava l'importanza di quel rapporto, sebbene non ci fossero ancora studi in grado di provarlo scientificamente⁶¹.

Come sottolinea la sociologa Sharyn Roach Anleu:

In un certo senso la surrogata è un'estensione delle modalità di cura che le donne hanno sempre praticato, come crescere un figlio, che non sono mai state riconosciute come un lavoro salariato, ma trattate come il risultato delle naturali emozioni e istinti femminili. La maternità surrogata dietro compenso rompe il mito dell'istinto materno; non solo le donne possono avere bambini e darli via, ma possono firmare un contratto che realmente le ricompensa per avere figli⁶².

A lato si potrebbe discutere circa la problematicità di un consenso informato i cui termini non possono essere conosciuti in anticipo in modo esaustivo né dal medico né dal paziente. Infatti, non solo ogni gravidanza è diversa da un'altra a livello medico, ma anche psicologico. Nonostante, poi, la maternità surrogata sia una pratica diffusa fin da tempi lontani

solo recentemente si è cominciato a monitorare gli effetti sulle surrogate, sia altruistiche sia commerciali, e le altre parti interessate. Si tratta chiaramente di un'esperienza dolorosa per la madre surrogata, con molte donne che hanno dichiarato di non immaginare quanto potesse essere difficile «dar via» i bambini che avevano tenuto in grembo per nove mesi. Essi erano, dopo tutto, «loro figli». Senza la protezione e il nutrimento provvisto dai loro uteri, quei bambini non sarebbero esistiti. Il bambino deve la sua vita alla madre surrogata⁶³.

Oltretutto «la questione del consenso informato è problematica anche a causa del fatto che ci possono essere problemi di salute a lungo termine, complessità che potrebbero sorgere nel rapporto tra le parti del contratto, o implicazioni di ordine sociale che non possono essere previste»⁶⁴.

Ritornando, invece, alla questione da cui si era partiti Susan Golombok, direttrice del Centre for Family Research di Cambridge, identifica quattro problematicità iscritte nelle famiglie che si sono avvalse della maternità surrogata. Innanzitutto «i genitori intenzionali devono trascorrere i nove mesi di gravidanza con l'incertezza se la madre surrogata darà loro o meno il bambino. Oltretutto la madre intenzionale non è lei stessa incinta e il le-

⁶¹ Cfr. Comité Consultatif National d'Éthique, *Avis sur les problèmes éthiques nés des techniques de reproduction artificielle*, cit.

⁶² *Ibidem*, p. 72, traduzione mia.

⁶³ T. Frame, *Children on Demand. The Ethics of Defying Nature*, Sidney, New South, 2008, p. 152, traduzione mia.

⁶⁴ European Parliament's Committee on Legal Affairs, *A Comparative Study on the Regime of Surrogacy in EU Member States*, cit., p. 25, traduzione mia.

game prenatale con il figlio potrebbe essere del tutto assente o minimo»⁶⁵. In secondo luogo, «i genitori intenzionali durante la gravidanza devono stabilire una relazione di mutua accettazione con la madre surrogata e assicurarsi che tale relazione non s'interrompa»⁶⁶. Terzo, questa tipologia di PMA è quella più controversa pertanto «i genitori intenzionali potrebbero essere criticati dalla famiglia, dagli amici e in generale da chi è loro vicino»⁶⁷. Questo concorrerebbe a rendere più fragile il loro ruolo di genitori, insieme al fatto che «potrebbero insorgere maggiori difficoltà quando la madre surrogata è anche la madre biologica del bambino, perché la madre intenzionale, che non è né madre genetica né gestazionale, potrebbe avvertire maggiore insicurezza nel suo ruolo materno»⁶⁸. Infine, un altro fattore fonte di problematicità è la relazione tra la madre surrogata e il bambino una volta nato:

È stato suggerito che il contatto con la madre surrogata potrebbe essere positivo per il bambino perché gli darebbe la possibilità di comprendere meglio le proprie origini. Tuttavia il continuo coinvolgimento della madre surrogata con la famiglia potrebbe avere un effetto destabilizzante sulla capacità genitoriale della coppia. Tra tutte le questioni quella più rilevante è come il bambino si potrà sentire sapendo di essere stato dato via dalla madre surrogata, specialmente nei casi in cui si tratta della madre biologica, e nei casi in cui ha ricevuto in cambio una grossa somma di denaro⁶⁹.

Anche il quadro sulla maternità surrogata dipinto da Golombok vede nel legame genetico tra la madre surrogata e il bambino l'origine di una relazione più stretta da parte di entrambi. Al contrario di quanto era stato affermato, a suo tempo, nel *Warnock Report*, dove si legge che questa tipologia di PMA «potenzialmente danneggia il bambino, i cui legami con la madre portante, indipendentemente dalle connessioni genetiche, sono forti, e il cui benessere deve essere considerato di fondamentale importanza»⁷⁰. Qui emerge chiaramente un richiamo alla natura nel senso di legame biologico-genetico volto a portare in primo piano il rapporto gestazionale tra la madre portante e il feto e le possibili conseguenze per il bambino della separazione dalla madre gestazionale alla nascita. Fattore problematico questo che deve aggiungersi a quelli messi in luce dalle altre pratiche di PMA.

Su quest'ultimo punto Golombok riporta il risultato di una ricerca empirica basata su questionari volti a comprendere l'impatto dei diversi tipi di PMA (nello specifico maternità surrogata gestazionale e FIVET eterologa)

⁶⁵ S. Golombok, *Modern Families. Parents and Children in New Family Forms*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 122, traduzione mia.

⁶⁶ *Ibidem*, traduzione mia.

⁶⁷ *Ibidem*, traduzione mia.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 123, traduzione mia.

⁶⁹ *Ibidem*, traduzione mia.

⁷⁰ Warnock, *A Question of Life*, cit., p. 45, traduzione mia.

nei bambini fino all'età di 9 anni⁷¹, secondo cui non si riscontrerebbero particolari differenze tra i bambini nati attraverso queste tecniche. Questo permetterebbe di concludere che «il legame gestazionale non è necessario per un positivo funzionamento della famiglia»⁷² ammettendo, tuttavia, la necessità di stabilire ancora l'impatto di queste tecniche nella fase adolescenziale dei bambini. Inoltre, potrebbe essere interessante un'analisi empirica che metta in relazione il campione di cui sopra con famiglie i cui figli sono stati presi in adozione alla nascita e famiglie che hanno concepito la prole tradizionalmente.

3. *Il concetto di natura nella definizione dello statuto dell'embrione umano*

Quando a tema è la fecondazione in vitro uno degli argomenti più dibattuti è quello relativo allo *status* e al destino degli embrioni creati in laboratorio e non trasferiti nell'utero della donna. Ci sono tre ordini di motivi per cui questo accade: in primo luogo quando l'embrione presenta difetti visibili quali l'assenza di sviluppo, oppure quando la diagnosi pre-impianto indica la presenza di una grave anomalia genetica incurabile e, in entrambi i casi, l'embrione è scartato. Il terzo scenario, invece, consiste nel crioconservare gli embrioni soprannumerari in modo tale da trasferirli in seguito, nel caso il primo tentativo di FIVET non andasse a buon fine o i genitori desiderassero avere altri figli in seguito.

Consapevoli della complessità del tema e del vasto numero di questioni a esso legate, in questa sede, si parlerà dello *status* degli embrioni solo in relazione alle tecniche di fecondazione assistita e si manterrà sempre come *fil rouge* dell'analisi il riferimento al concetto di natura. In particolare, poi, si mostrerà a titolo esemplificativo l'impatto che una determinata concezione di natura ha avuto nelle discussioni parlamentari inglesi quando è stata a tema la legislazione sulla ricerca scientifica sugli embrioni umani.

3.1. *Il rapporto tra la definizione dello statuto dell'embrione umano e la natura secondo i Comitati di Bioetica*

Il CNB e, come vedremo in seguito, la Commissione Warnock si sono occupati diffusamente della materia in esame proprio a partire dall'analisi delle pratiche di fecondazione assistita. *L'incipit* del documento del CNB del 1996 relativo all'identità e statuto dell'embrione umano illustra il problema nel seguente modo:

⁷¹ Per una trattazione completa dell'argomento vedi tra gli altri Golombok, *Modern Families. Parents and Children in New Family Forms*, cit., pp. 124-136.

⁷² *Ibidem*, p. 137, traduzione mia.

Quella che viene usualmente denominata la questione dello «statuto ontologico dell'embrione umano» è scaturita essenzialmente dal fatto che determinate *pratiche* biomediche (in particolare nel campo della procreazione assistita e di certi progetti di ricerca sperimentale), anche quando si prefiggono *fini* leciti, possono comportare, a livello di *mezzi* o di *conseguenze*, il danneggiamento o la soppressione di embrioni umani. Proprio questa circostanza ha indotto a chiedersi se tali pratiche siano *moralmente lecite*. Trattandosi di un interrogativo morale, esso prende senso nel contesto dei principi e delle norme morali oggi accettati o discussi. Fra questi figura, come principio etico universalmente condiviso (anche se variamente fondato e precisato), che esista il *dovere* di non nuocere ad individui umani e, a maggior ragione, di non sopprimerli. Ora, il problema della liceità delle suddette pratiche concerne (almeno principalmente) la correttezza di *applicare* tale principio, per l'appunto, al caso degli embrioni. In sostanza, la domanda di liceità (piano prescrittivo) ne fa nascere una di tipo conoscitivo (o descrittivo), a titolo preliminare: «L'embrione umano è un *individuo umano*»?⁷³.

La risposta diretta a quest'ultima domanda è molto controversa e difficile. Essa è oggetto di studio di molteplici discipline perché la sua complessità deriva anche dal fatto che l'aspetto più filosofico ed etico non può prescindere da considerazioni biologiche e mediche. In questa sede si vuole, innanzitutto, proporre l'analisi offerta dal CNB per la sua efficacia espositiva e lo scopo pratico che ha animato la sua stesura, ossia essere uno strumento consultivo utile a livello legislativo.

In primo luogo, per comprendere se l'embrione possa essere considerato alla stregua di una persona, è necessario delineare, seppur brevemente, quest'ultimo concetto. Secondo il CNB si possono identificare due concezioni filosofiche distinte di persona: da un lato, quella tradizionale trova la sua maggiore espressione nella definizione di Severino Boezio (480-526) che descrive la persona come «*rationalis naturae individua substantia*»⁷⁴. Sostanza, per opporsi a tutto ciò che altrimenti è accidente (cioè mutevole), nel senso che indica il permanere della sua essenza nel tempo e nello spazio nonostante occorranò cambiamenti. Ad esempio, un cane rimane tale dalla nascita alla morte sebbene, in quest'arco temporale, avvengano in lui delle mutazioni. Tuttavia sebbene si possano definire come sostanza allo stesso modo un cane, una rosa e una persona, il tratto distintivo di quest'ultima – scrive Boezio – è l'essere individuale e la sua natura razionale. «Individuale» indica sia l'unità interna di qualcosa sia la sua unicità, cioè la sua differenza non solo da ciò che è diverso nella sostanza, ma anche tra i simili

⁷³ Comitato Nazionale per la Bioetica, *Identità e statuto umano dell'embrione*, Presidenza del Consiglio dei Ministri - Dipartimento per l'informazione e l'editoria, disponibile online <http://presidenza.governo.it/bioetica/pdf/25.pdf>, p. 7.

⁷⁴ S. Boezio, *De duabus naturis et una persona Christi (Contra Eutichen et Nestorium)*, III, 1-3. In questo caso Boezio utilizza il termine *substantia* nel senso di sostanza prima che è l'esistere in sé (*substare*) in un modo determinato e più elevato dei semplici oggetti.

(irripetibilità). Quindi la peculiarità della sostanza individuale che è la persona consiste nella sua natura, nel senso di essenza, razionale cioè si tratta

di un *individuo concreto* dotato di una certa natura *ontologica*, la quale si *manifesta* in una serie di capacità, attività e funzioni (che si possono senza dubbio considerare come caratterizzanti della razionalità), ma non è riconducibile ad esse. Pertanto un certo individuo concreto può possedere la natura razionale (ed essere con ciò stesso persona) anche senza manifestare tutte, sempre e nel grado massimo dette note caratteristiche⁷⁵.

La seconda concezione filosofica di persona si può definire «funzionale» nel senso che ciò che definisce una persona è un insieme di qualità ben precise, quali una certa capacità di azione, l'uso della ragione, il linguaggio ecc. È proprio a partire da questa definizione che la questione se debba esistere o no una differenza nel trattamento di un embrione, un feto e un neonato è più discussa. Il filosofo morale Peter Singer, che a lungo si è occupato di questi temi, sposa questa seconda visione di persona secondo cui la razionalità, l'autonomia e la coscienza di sé sono caratteristiche necessarie nella definizione d'individuo umano e il loro grado di sviluppo fa sì che certamente un embrione non possa essere considerato una persona, ma anche un neonato non lo possa essere allo stesso modo di un uomo adulto e da ciò conseguirebbe che: «Ucciderli, quindi, non può essere paragonato con uccidere un normale essere umano o ogni altro essere autocosciente»⁷⁶. La conseguenza di questo la trae il CNB che, riferendosi a una concezione funzionale della persona, afferma:

Dal momento che un dato essere può esercitare le funzioni a cui viene *ridotta* la persona in quantità variabile e in gradi diversi, ne segue che si può essere più o meno persona, che si può diventarlo o cessare di esserlo, e che, mentre è possibile che certi esseri umani non siano persone, possono esserlo invece (sia pure in misura *ridotta*) vari animali⁷⁷.

Nel passato le caratteristiche della persona si basavano esclusivamente su descrizioni morfo-funzionali, tuttavia lo sviluppo della genetica e, in particolare, la scoperta del DNA ha permesso di considerare quest'ultimo «come depositario di quelle caratteristiche che accompagnano ogni vivente dal primo all'ultimo istante della sua storia»⁷⁸. Nello specifico:

⁷⁵ Comitato Nazionale per la Bioetica, *Identità e statuto umano dell'embrione*, cit., p. 9.

⁷⁶ P. Singer, *Taking Life: Humans*, in *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, disponibile online <http://www.utilitarian.net/singer/by/1993----.htm>, pp. 175-176, traduzione mia.

⁷⁷ Comitato Nazionale per la Bioetica, *Identità e statuto umano dell'embrione*, cit., p. 9.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 11.

Ogni embrione derivato dalla fusione di gameti umani possiede sin dalla fase della sua costituzione zigotica un DNA che contiene sequenze *specificamente umane*. Questi sono dati biologici non controversi, che permettono di attribuire all'embrione una *natura umana* sin dalla fecondazione, anche perché il DNA è portatore di un programma di sviluppo che (se l'embrione si sarà regolarmente impiantato nell'utero materno) condurrà alla formazione di un individuo umano completo, o eccezionalmente di più individui umani (in altri termini, lo sviluppo è endogeno e non potrebbe condurre a esiti diversi)⁷⁹.

Proprio per questa ragione uno dei problemi etici più controversi è quello di stabilire se e fino a che momento sia lecito utilizzare per scopi scientifici l'embrione umano. In merito si distinguono due posizioni: la prima, indica la presenza di vita personale fin dal momento della fecondazione in quanto il prodotto di questo avvenimento porta con sé l'*imprinting* umano (nella fattispecie del DNA). Per questo motivo sarebbe impedita ogni sperimentazione sugli embrioni a qualsiasi stadio del loro sviluppo. Al contrario, la comunità scientifica è generalmente concorde nello stabilire il carattere individuale dell'embrione dopo la comparsa della stria primitiva (intorno al quattordicesimo giorno dopo la fecondazione), ossia quando l'embrione perde la sua capacità duplicativa e inizia la formazione del sistema nervoso.

Anche la Commissione Warnock, dopo aver descritto la formazione dell'embrione e rilevato come la risposta alla domanda su quando l'embrione possa essere considerato persona sia complessa e suscettibile di molteplici critiche, ha deciso di rispondere direttamente alla domanda «più pratica»: «Come è giusto trattare l'embrione umano?»⁸⁰. Da un lato, l'argomento principale contro l'utilizzo degli embrioni umani per la ricerca risiede nel fatto che essendo questi persone umane in potenza sia necessario riconoscere loro il medesimo *status* di un bambino e un adulto. In questo caso, quindi, quando a tema è la fecondazione in vitro ogni embrione prodotto dovrebbe essere trasferito nell'utero della donna per offrirgli la possibilità di sviluppo. Dall'altro lato, chi difende la ricerca sugli embrioni umani pone l'attenzione sul fatto che si tratta di un insieme di cellule che, se non impiantate nell'utero, non hanno alcuna possibilità di sviluppo. Alla luce di questo la Commissione Warnock pur riconoscendo che l'embrione umano non possa essere considerato alla stregua di un bambino o di un adulto (pertanto non si applica ad esso il diritto alla vita) sostiene che comunque esso necessiti di una certa protezione da parte della legge⁸¹.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Warnock, *A Question of Life*, cit., p. 60, traduzione mia (corsivo originale).

⁸¹ *Ibidem*, pp. 58-69, traduzione mia.

3.2. *Il ruolo della natura nella definizione dello statuto dell'embrione umano nella legislazione britannica*

Tra il 1989 e il 1990 è stato oggetto di discussione del Parlamento britannico lo *Human Fertilisation and Embriology Act* 1990 (HFEA)⁸². In un suo lavoro l'antropologa Sarah Franklin ha ripercorso il dibattito volto a stabilire fino a che momento l'embrione umano possa essere considerato un grumo di cellule e non un individuo umano. La scelta di prendere in considerazione l'atto del parlamento inglese dipende dal fatto che, durante la discussione, il richiamo alla natura è stato centrale al fine di stabilire quando l'embrione dovesse considerarsi individuo e quindi quando porre un limite alla ricerca su di esso.

Come scrive Franklin nella discussione: «I “fatti naturali” come la stria primitiva sono presi in considerazione allo scopo di individuare gli aspetti neutrali, imparziali e oggettivi della materia su cui la legislazione dovrebbe fondarsi»⁸³. In particolare, la stria primitiva indica «un naturale punto di divisione, che potrebbe servire come base per una distinzione legale tra una ricerca permessibile e una vietata. Un “confine” trovato in “natura” e debitamente classificato dalla scienza biologica»⁸⁴.

È proprio questa definizione a essere messa in discussione dalle nuove tecniche di riproduzione assistita e dallo stesso parlamento inglese. In questo caso, essendo la natura «assistita» dall'uomo diviene

un'autorità mediata, una fondazione parziale e quindi necessitante di un'ulteriore «assistenza» da parte della legge per confermare la sua certezza. La natura è doppiamente mediata: essa è interpretata dai suoi assistenti, gli scienziati e i medici i cui consigli sono stati la base per il processo decisionale parlamentare; ed è resa arbitraria dalla legge una volta che la sua «struttura» è stata rivelata. Così la legge rende residuale quello che ritiene essere il suo fondamento: la legge rende incerto la premessa della sua certezza⁸⁵,

⁸² A seguito dell'approvazione dello *Human Fertilisation and Embriology Act* 1990 è stata stabilita la *Human Fertilisation and Embriology Authority*, un *unicum* a livello europeo, il cui compito è stabilire le linee guida per la ricerca sugli embrioni umani e approvare e monitorare le cliniche per la fertilità nel Regno Unito. L'Autorità, inoltre, offre informazioni a coloro i quali sono interessati in trattamenti per la fertilità e a chi ha donato i gameti o gli embrioni per gli scopi e le attività coperte dallo *Human Fertilisation and Embriology Act*. Quest'ultimo atto nel corso degli anni ha subito alcune modifiche culminate nell'approvazione dello *Human Fertilisation and Embriology Act* 2008 che corrisponde alla legge vigente in materia. Tuttavia la sezione 3 (3a) relativa al fatto che l'embrione umano non possa essere né mantenuto in vita né utilizzato a fini di ricerca dopo la comparsa della stria primitiva è rimasta invariata. Pertanto l'analisi riportata non ha perso la sua coerenza attuale.

⁸³ S. Franklin, *Making Representations. The Parliamentary Debate on the Human Fertilisation and Embriology Act*, in J. Edwards, S. Franklin, E. Hirsch, F. Price e M. Strathern, *Technologies of Procreation. Kinship in the Age of Assisted Conception*, London, Routledge, 1999, p. 135, traduzione mia.

⁸⁴ *Ibidem*, traduzione mia.

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 135-136, traduzione mia.

ossia la natura stessa. Di conseguenza Franklin evidenzia questo duplice processo: «Lo spostamento dei “fatti naturali” da parte dei processi decisionali sociali (il periodo dei 14 giorni) e il dislocamento dei fatti sociali da parte della biologia. In alcuni casi, l'autorità della natura è stata completamente persa, come per quanto concerne il significato di madre»⁸⁶ essendosi, ad esempio, moltiplicate le figure genitoriali (madre biologica, madre sociale, madre gestazionale).

Tanto che i «fatti naturali», quali la stria primitiva, una volta divenuti confini legali della ricerca sono considerati alla stregua di convenzioni. In altri termini si potrebbe dire che la natura fintamente assume una valenza normativa. Infatti, ora il progresso biotecnologico ha dischiuso la possibilità di prolungare la permanenza di un embrione umano in laboratorio e pertanto la legge dei 14 giorni è stata nuovamente messa in discussione. Com'è emerso in un recente articolo della rivista «Nature»:

Rivisitare la regola dei 14 giorni potrebbe indurre le persone a razionalizzare o attaccare la coerenza filosofica del limite come principio etico fondato su fatti biologici. La regola dei 14 giorni non è mai stata intesa come una linea luminosa indicante l'insorgenza dello status morale degli embrioni. Piuttosto, si tratta di uno strumento politico volto a ritagliare uno spazio per la ricerca scientifica e allo stesso tempo volto a mostrare rispetto per le diverse opinioni sulla ricerca sugli embrioni umani⁸⁷.

Detto questo, allora:

Qualcuno potrebbe concludere da questi sviluppi che i politici ridefiniscono i confini opportunamente quando i limiti diventano sconvenienti per la scienza. Se le restrizioni, quali la regola dei 14 giorni, sono considerate come verità morali, tale cinismo sarebbe giustificato. Tuttavia quando essi sono considerati strumenti atti ad assicurare un giusto bilanciamento tra rendere possibile la ricerca scientifica e mantenere la fiducia pubblica, diventa chiaro che, giacché le circostanze e le capacità evolvono, i limiti possono essere legittimamente ricalibrati. Qualsiasi decisione di rivedere la regola dei 14 giorni deve dipendere, comunque, da come le modifiche proposte possono sostenere i due obiettivi principali di tale regola: sostenere la ricerca e considerare le diverse preoccupazioni morali⁸⁸.

È possibile quindi concludere che nella definizione dello statuto dell'embrione umano quando interviene il concetto di natura questa assume più che altro un valore di convenzione/limite posto dall'uomo stesso che si

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ I. Hyun, A. Wilkerson e J. Johnson, *Embriology Policy: Revisit the 14-day Rule*, in «Nature», 4 maggio 2016, disponibile online <http://www.nature.com/news/embryology-policy-revisit-the-14-day-rule-1.19838>, traduzione mia.

⁸⁸ *Ibidem*, traduzione mia.

ispira (ma non più di questo) a un fenomeno biologico (come la regola dei 14 giorni) e quindi attribuisce a tale convenzione una maggiore incisività. Infatti, proprio perché la regola trae solo ispirazione dalla natura biologica può essere rivista e aggiustata quando l'uomo lo ritenesse più opportuno.

4. *Adozione da parte di coppie omosessuali: natura e genitorialità*

L'analisi fin qui condotta mostra come la struttura parentale sia ormai oggetto di radicali mutamenti, non solo grazie all'intervento della tecnologia riproduttiva, ma anche per gli interventi legislativi volti a modificare le condizioni atte a stabilire l'idoneità all'adozione da parte dei potenziali genitori. Ancora una volta sarà il concetto di natura il *leitmotiv* del discorso volto a comprendere il legame tra natura e genitorialità, domanda questa che emerge di frequente nei dibattiti riguardanti casi in cui la genitorialità esula dal modello tradizionale della coppia eterosessuale. In questa sede sarà preso in considerazione l'accesso alle procedure di adozione da parte delle coppie dello stesso sesso esclusivamente secondo la prospettiva che gli argomenti sulla «natura» hanno indicato e, solo tangenzialmente, potrà essere accennato l'impatto psicologico di queste tipologie di genitorialità sullo sviluppo del bambino.

4.1. *Il canone dell'«imitatio naturae»: adozioni speciali e adozioni da parte di coppie omosessuali*

L'istituto dell'adozione può definirsi complesso e variegato per la lunga tradizione che lo precede e secondo gli ordinamenti statali che si prendono in considerazione. Il tratto permanente della sua evoluzione è il suo qualificarsi come «mezzo grazie al quale creare legami di famiglia sotto la specie del rapporto fondamentale di filiazione tra persone non legate da un corrispondente vincolo biologico»⁸⁹. Basti pensare che già il codice di Hammurabi recchi traccia di questo istituto, qui inteso come passaggio di una persona da un nucleo familiare a un altro⁹⁰ allo scopo di assicurare una discendenza. Nell'antica Roma la pratica dell'adozione aveva come principale fine quello politico: quando, infatti, un patrizio aspirava a ricoprire una carica plebea si faceva adottare per acquisire il nuovo stato sociale. Questo com-

⁸⁹ M. Crotti, *Adottare e lasciarsi adottare*, Milano, Vita e Pensiero, 2006, p. 20.

⁹⁰ Per un'analisi più dettagliata dello sviluppo dell'istituto dell'adozione nel corso dei secoli di particolare interesse G. Sgueo, *L'istituto dell'adozione nella storia. Dal diritto romano agli ordinamenti moderni*, disponibile online <http://www.diritto.it/docs/23487-1-istituto-dell-adozione-nella-storia-dal-diritto-romano-agli-ordinamenti-moderni>; Crotti, *Adottare e lasciarsi adottare*, cit.

portava la perdita dei diritti e doveri verso la famiglia di origine il cui nome era mantenuto sotto forma di aggettivo (ad esempio *Caesar Octavianus*). Sarà, poi, soprattutto l'influsso del cristianesimo a introdurre mutamenti nella pratica dell'adozione come gesto di carità verso il prossimo quando ancora era in auge la pratica della vendita e dell'esposizione degli infanti. Modifiche queste che, con Giustiniano, furono ascritte a vere e proprie leggi quali l'introduzione della pena capitale per il padre che avesse esposto il proprio figlio e la nascita di due tipi di adozione, *plena* e *minus plena*. Come Monica Crotti descrive:

La legislazione di Giustiniano, per la quale anche le donne hanno il diritto ad adottare, purché abbiano perso i loro figli e non per difetto fisico, si basa sul principio «*adoptio imitatur naturam*», ossia che l'adozione deve imitare la natura: si stabilisce quindi che tra l'adottante e l'adottato devono intercorrere almeno 18 anni; l'adottante può avere già altri figli; è proibito adottare i figli avuti da una concubina. [...] Giustiniano distinse inoltre un'*adoptio plena*, che faceva acquisire all'adottante la patria potestà ed eliminava ogni diritto successorio dell'adottato nei confronti della famiglia d'origine, ed un'*adoptio minus plena*, per la quale rimanevano integri i vincoli di parentela originari ed i diritti d'eredità, aggiungendo a loro quelli spettanti dal rapporto adottivo⁹¹.

Nel Medioevo la pratica dell'adozione andò scemando, perché interferiva con i diritti successori feudali, tuttavia rimaneva viva la sua necessità a causa del numero crescente di bambini abbandonati alle cui esigenze cercavano di far fronte solo i movimenti religiosi. In questo contesto la regolamentazione dell'istituto dell'adozione fece dei passi indietro essendo privato di ogni struttura giuridica e ridotto a un mero accordo tra le parti. Sarà, poi, con Napoleone Bonaparte che questa pratica ritornò a far parte delle disposizioni di quel codice civile che fu modello dei codici civili dei paesi europei. Infatti:

l'intervento personale di Napoleone Bonaparte reintroduce, per rispondere ai numerosi orfani di guerra, l'adozione: il decreto del 7 dicembre 1805 stabilisce che i bambini dei soldati e degli ufficiali caduti ad Austerlitz siano considerati suoi figli adottivi, oltre che gli orfani di tutte le guerre fossero «adottati dalla Francia stessa», riconoscendo nella patria la figura materna. Il Codice Napoleonico influenza notevolmente la formulazione del primo Codice Civile italiano, del 1865, che, per quanto concerne l'adozione, trasferisce nella nostra legislazione i criteri di quella francese: l'adottante deve avere almeno 50 anni; l'adottato deve aver compiuto diciotto anni e rimane di diritto nella famiglia d'origine [...]. L'istituto è ancora concepito per la soddisfazione del desiderio dell'adottante, esprimendo un vincolo «fittizio» o «artificiale», che non alterava in realtà lo stato della persona, permanendo i legami con la famiglia naturale⁹².

⁹¹ *Ibidem*, p. 30.

⁹² *Ibidem*, pp. 32-33.

In Italia solo nel 1942 fu creato l'istituto giuridico dell'affiliazione, secondo cui

la persona cui sia stato da tre anni affidato un minore da un istituto di pubblica assistenza o che, per tre anni, abbia provveduto all'allevamento del minore senza che questo le sia stato affidato, può chiedere di affiliarselo, di attribuire cioè al minore una posizione quasi di figlio, assumendo nel contempo, nei riguardi del minore, i poteri e i doveri inerenti alla patria potestà⁹³.

Sarà, poi, solo con la legge n. 431/1967 (detta dell'Adozione speciale per minori fino a 8 anni di età) che sarà riconosciuto l'istituto giuridico dell'adozione, per come oggi la s'intende in Italia. Grazie ad essa «si esprime in forma legislativa che la *ratio* dell'adozione consiste nel dare una famiglia al minore che ne fosse privo, non nel fornire un erede o tutelare un patrimonio»⁹⁴. A tale legge seguì la legge n. 184/1983 che cercò di adeguare il dettato legislativo relativo all'istituto dell'adozione alla situazione presente togliendo il limite di età dei minori adottabili, abbassando gli anni di matrimonio dei genitori adottivi trascorsi prima che possano accedere alla pratica da 5 a 3, prevedendo l'adozione di minori stranieri, attribuendo uno statuto giuridico all'affidamento familiare ecc. Resta che queste, come le modifiche apportate dalla legge n. 149/2001, avevano come *focus* primario i diritti del minore in stato di abbandono e

il criterio seguito dalla legge è dettato espressamente dalla volontà di plasmare la famiglia adottiva ad immagine e somiglianza della famiglia «naturale», quindi riproducendo al suo interno la distanza in termini di età «normalmente» esistente fra figli e genitori biologici. Alla base di questa opzione è l'idea che il modello della famiglia biologica, nei suoi connotati standard, rappresenti la migliore garanzia di realizzazione dell'interesse del minore, quanto a potenzialità affettive e educative⁹⁵.

Di riflesso, allora, il legislatore ha adottato una normativa sull'adozione atta a ricreare una situazione familiare analoga a una naturale applicando, in questo modo, il cosiddetto modello procreativo: «In definitiva, il legislatore valuta l'interesse del minore in funzione della differenza di genere degli adottandi, ritenendo, implicitamente, l'eterosessualità una qualità personale necessaria ai fini dell'adozione»⁹⁶.

Di fatto il dettato della legge italiana sull'adozione (come del resto quello della maggioranza dei paesi occidentali) si fonda su tale principio, al

⁹³ D. Pastina, *Voce «Affiliazione»*, in *Enciclopedia italiana*, Appendice II, 1948, disponibile online http://www.treccani.it/enciclopedia/affiliazione_%28Enciclopedia-Italiana%29/.

⁹⁴ Crotti, *Adottare e lasciarsi adottare*, cit., p. 35.

⁹⁵ M.R. Marella, *L'adozione dei minori oltre il canone dell'«imitatio naturae»: l'impatto dei nuovi modelli di genitorialità sulla disciplina vigente*, in «Cardozo El. L. Bull.», 6, 2000, n. 2, disponibile online <http://www.jus.unitn.it/cardozo/review/Persons/Marella1.html>.

⁹⁶ D. Ferrari, *Status giuridico e orientamento sessuale*, Rende (CS), Primiceri, 2015, p. 107.

quale è possibile derogare solo in casi eccezionali sempre per salvaguardare i *best interests* del minore⁹⁷. Tra queste eventualità può esserci la differenza di età tra i genitori adottivi e il bambino e il rapporto che intercorre tra i potenziali genitori adottivi. Infatti, occorre nuovamente ribadire che, «nella maggior parte dei codici civili il principio del diritto romano *adoptio naturam imitatur* (l'adozione imita la natura) ha posto una barriera legislativa che previene l'adozione nel caso in cui l'adottato non sia grande abbastanza per essere considerato come figlio naturale dell'adottato»⁹⁸. Ciò solitamente si traduce nella differenza minima di 18 anni di età e quella massima tra i 40 e 50 anni di età.

Il parametro secondo cui l'adozione imita la natura ha anche condotto il legislatore, in Italia, a escludere i *single* e le coppie dello stesso sesso dall'accesso alla procedura atta a verificare l'idoneità di genitori adottivi. Tuttavia,

in relazione al requisito del vincolo matrimoniale per la coppia che intenda accedere alla procedura di adozione e ai limiti di età che devono essere rispettati fra adottanti e adottato, a seguito degli interventi della Corte costituzionale, sono stati eliminati alcuni profili di rigidità delle disposizioni di legge, in ragione del preminente e concreto interesse del minore⁹⁹.

Da un lato, infatti,

l'adozione di minori da parte di coppie omosessuali rappresenta quanto di più distante può concepirsi dalla logica di una disciplina, come quella vigente, totalmente informata al principio dell'*imitatio naturae*, ove il rinvio alla «natura» va inteso nel senso [...] di una completa adesione al modello della famiglia convenzionale (famiglia legittima, fondata sul matrimonio, espressione del paradigma eterosessuale e patriarcale), nell'ottica della sua preservazione¹⁰⁰.

⁹⁷ In merito il panorama a livello mondiale è piuttosto variegato, infatti, sono 29 i paesi in cui è considerata legale l'adozione da parte di coppie dello stesso sesso (Andorra, Argentina, Australia (solo in alcune regioni), Austria, Belgio, Brasile, Canada, Colombia, Danimarca (compresi Groenlandia e Isole Faroe), Finlandia (non ancora in vigore), Francia, Islanda, Irlanda, Israele, Lussemburgo, Malta, Messico (solo in alcune regioni), Nuova Zelanda, Norvegia, Olanda, Portogallo, Regno Unito (compresi anche i territori dipendenti dalla Corona e sotto la giurisdizione britannica: Bermuda, Gibilterra, Guernsey, Isle of Man, Jersey, Isole Pitcairn), Spagna, Sud Africa, Svezia, Uruguay, USA) e 4 paesi in cui è permessa solo la cosiddetta *stepchild adoption* (Estonia, Germania, Italia (deve essere valutata caso per caso), Svizzera (non ancora in vigore)).

⁹⁸ W.J. Wadlington, *Minimum Age Difference As a Requisite for Adoption*, in «Duke Law Journal», 1966, p. 394, traduzione mia.

⁹⁹ B. Liberali, *L'adozione dei single e delle coppie omosessuali*, in *La famiglia davanti ai suoi giudici*, Atti del Convegno annuale dell'Associazione «Gruppo di Pisa» (Catania, 7-8 giugno 2013), disponibile online <http://www.gruppodipisa.it/wp-content/uploads/2013/05/LIBERALI.pdf>, p. 27.

¹⁰⁰ Marella, *L'adozione dei minori oltre il canone dell'«imitatio naturae»: l'impatto dei nuovi modelli di genitorialità sulla disciplina vigente*, cit.

Dall'altro, però, bisogna riconoscere che:

ritenere in via generale e astratta che solo in relazione alla coppia omosessuale debba essere preso in considerazione l'orientamento sessuale o che comunque l'orientamento omosessuale renda inadeguate di per sé all'adozione le coppie omosessuali comprometterebbe la stessa valutazione di idoneità che, invece, deve tenere conto delle circostanze del caso concreto, in modo da garantire, nel modo migliore possibile, la tutela e l'interesse del minore¹⁰¹.

Tale approccio non può, poi, esulare da una considerazione storico-sociologica che vede il modello della famiglia tradizionale affiancarsi sempre di più a nuove tipologie familiari e procreative. Tanto che, come evidenzia Daniele Ferrari:

La progressiva neutralizzazione dell'orientamento sessuale rispetto alla definizione dei ruoli genitoriali è stata determinata dal superamento del monopolio del modello procreativo e quindi del tradizionale binomio maternità-paternità. Infatti, l'esigenza di tutelare l'interesse del bambino a mantenere legami familiari già consolidati ha portato la giurisprudenza a garantire la condizione in esame, ritenendo irrilevante l'omosessualità del genitore oppure tutelando la scelta soggettiva di diventare genitore a prescindere, nel caso delle coppie, dall'identità o dalla diversità di genere tra le figure genitoriali¹⁰².

In particolare, è d'obbligo il riferimento di cui sopra alle adozioni avvenute all'estero e regolate *ex post* nel paese in cui la normativa sulle adozioni non prevede quelle da parte di coppie dello stesso sesso, come in Italia. In questo caso, infatti, «l'art. 44 della legge n. 184/1983, derogando alle condizioni di adottabilità del minore previste in via ordinaria, individua requisiti alternativi rispetto allo *status* coniugale, mitigando il criterio dell'*imitatio naturae* quale presupposto del rapporto adottivo»¹⁰³. Tra i requisiti non è specificato l'orientamento sessuale, per questa ragione «le persone omosessuali possono adottare in casi particolari dei minori, non rilevando alcun titolo di appartenenza ad un gruppo sociale istituzionalizzato, ma solo in concreto l'idoneità del soggetto di realizzare l'interesse dell'adottando»¹⁰⁴.

È proprio la salvaguardia dell'interesse superiore del minore il criterio informatore di tutta la disciplina sull'adozione. In particolare quando si tratta di stabilire l'idoneità genitoriale l'inclinazione sessuale dovrebbe essere rilevante solo se questa pregiudica la relazione filiale.

Quanto appena esposto non vuole né confutare la naturalità del legame filiale tradizionale né ridurre l'importanza concludendo che il paradigma

¹⁰¹ Liberali, *L'adozione dei single e delle coppie omosessuali*, cit., pp. 22-23.

¹⁰² Ferrari, *Status giuridico e orientamento sessuale*, cit., p. 117.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 119.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 119-120.

dell'*imitatio naturae*, su cui si fonda l'istituto giuridico dell'adozione, debba considerarsi «superato». Tuttavia il primo parametro per stabilire l'idoneità genitoriale, è il superiore interesse del minore, cui non è mai consentito derogare. Pertanto, di volta in volta, occorre sempre guardare al caso concreto per comprendere l'applicazione dei suddetti parametri. Come sottolinea Antonio D'Aloia:

Il legame tra filiazione ed «eterosessualità» è veramente e oggettivamente «naturale», e non so se il diritto possa completamente prescindere dai suoi presupposti naturali, diventare cioè pura tecnica artificiale. Gli stessi metodi e procedure di filiazione non naturale, vale a dire l'adozione e la procreazione medicalmente assistita, non negano questo presupposto, ma si limitano a derogarlo parzialmente; mentre è tutt'altro che dimostrato che la rimozione «legale» della doppia (dal punto di vista sessuale) figura genitoriale sia irrilevante rispetto all'esigenza di uno sviluppo armonico della personalità del minore in tutti i suoi aspetti. [...] Ovviamente non è in discussione la sensibilità della capacità educativa ed affettiva che i soggetti o le coppie omosessuali possono avere e hanno in misura non dissimile o minore rispetto ad un soggetto o una coppia eterosessuale. Il problema è complessivo, riguarda l'idoneità di uno schema genitoriale di questo tipo (anche alla luce del contesto sociale e culturale) in rapporto al processo di formazione della personalità del minore, e su questo le perplessità e le incertezze restano forti e non completamente risolte, come emerge dall'analisi della (invero non priva di contrasti) letteratura scientifica psicopedagogica¹⁰⁵.

5. Chi sono e da dove vengo? Alla ricerca delle proprie origini biologiche

Ciascuna persona arriva a un punto della propria vita in cui le domande «chi sono?» e «da dove vengo?» diventano, per le più svariate ragioni, incombenti. Le risposte a queste, oltre a non essere sempre scontate, possono toccare diversi gradi di profondità secondo la ragione che le hanno suscitate e le circostanze in cui si è venuti al mondo. In questa sede si vuole indagare un primo livello di risposta che interpella le origini naturali di ciascuno, ossia la gestazione e l'evento della nascita. Tali circostanze possono non essere state felici, come nel caso di un bambino non desiderato o i cui genitori biologici sono stati impossibilitati a prendersene cura, oppure, al contrario, liete, ma complicate dall'intervento tecnologico come nel caso della PMA. Proprio quest'ultima ipotesi

interroga la coscienza di ognuno, anche di coloro che non accedono e non accederanno a queste tecniche, poiché interpella, nello stesso tempo, la nostra identità

¹⁰⁵ A. D'Aloia, *Omosessualità e Costituzione. La tormentata ipotesi del matrimonio tra persone dello stesso sesso davanti alla Corte costituzionale*, in R. Bin et al., *La «società naturale» e i suoi «nemici». Sul paradigma eterosessuale del matrimonio*, Torino, Giappichelli, 2010, p. 107.

antropologica e la nostra relazionalità interpersonale. La categoria del «figlio», che riguarda ogni essere umano (ciascuno di noi può o no diventare padre e madre, ma non può cessare di essere figlio di qualcuno, di esprimere la propria identità declinando, appunto, le proprie «generalità»), assume una nuova connotazione: che cosa significa essere *figli dell'uomo* nell'epoca tecnologica?¹⁰⁶.

E a tale domanda potrebbe aggiungersi: cosa significa essere un *figlio* adottato?

Senza voler confondere la PMA con l'adozione, un dato inequivocabile che accomuna entrambe le pratiche è la non coincidenza tra i genitori biologici e quelli sociali. Tale asimmetria può comportare delle difficoltà nella costruzione dell'identità personale la quale, come rileva Frame, è costituita dall'interazione di più fattori e, soprattutto, è in costante sviluppo. In particolare egli descrive questo processo nel seguente modo:

Solo io sono in grado di rispondere alla domanda fondamentale che a un certo punto dell'esistenza ogni essere umano si pone: «Chi sono?». Mentre la famiglia e gli amici possono rivendicare una certa comprensione della personalità dell'uomo o della donna che credono di conoscere, io sono l'unica persona che ha la piena dimestichezza con il mio essere interiore e io solo posso offrire una risposta che sia adeguata e veritiera. Ma questa non è una risposta completa o finale, perché il mio senso d'identità è tratto da una serie di risorse in continua espansione [...]. Innanzitutto, io percepisco che sono unico e senza eguali nella storia dell'uomo: non esiste nessuno come me nel mondo. In secondo luogo, riconosco che ci sono aspetti di me comuni anche ad altre persone: certe caratteristiche umane sono universali e, in questo, io sono come ogni altra persona. Terzo, io sono consapevole che assomiglio ai miei genitori biologici dai quali ho ricevuto una particolare eredità genetica. Infine, io sono consapevole di essere formato e influenzato da ogni persona che incontro nella vita e che sono segnato dall'esperienza universale che influenza ogni vita umana¹⁰⁷.

Dei quattro fattori elencati da Frame che concorrono alla formazione dell'identità personale, gli ultimi due sono quelli su cui è necessario soffermarsi al fine di approfondire il presente discorso. Alla domanda «di chi sei figlio?» ciascuno, senza dubbio, risponderà indicando le persone che si sono prese cura di lui dall'infanzia all'età adulta e che, nella maggioranza dei casi, sono i suoi genitori biologici. Ci sono casi in cui, invece, si è trattato di parenti, amici o comunque persone che ne hanno fatto le veci in caso di morte, abbandono o incapacità accuditiva dalla nascita o più avanti. Tali situazioni sono state formalizzate come adozioni, affidamenti ecc. Vi sono, poi, casi in cui i genitori biologici non coincidono con quelli sociali (coloro

¹⁰⁶ Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, cit., p. 113.

¹⁰⁷ Frame, *Children on Demand. The Ethics of Defying Nature*, cit., pp. 53-54, traduzione mia.

i quali appunto si sono presi effettivamente cura del bambino) perché la pratica di PMA si è avvalsa di gameti donati da una persona esterna alla coppia richiedente.

Franklin, da un punto di vista antropologico, evidenzia come sia proprio il progresso scientifico in campo biotecnologico uno dei fattori ad aver messo in discussione la tradizionale concezione di parentela definita quale relazione tra consanguinei: «Il fatto di essere stato condotto all'essere dalla tecnologia determina la natura dell'embrione come un'entità parentale. La nuova forma parentale è tale da poter essere controllata dall'interno: non è soltanto assistita dalla natura, ma è la natura ridisegnata. È una natura che *richiede* un intervento esterno e, allo stesso tempo, un chiarimento legale per potersi esprimere»¹⁰⁸. Infatti, grazie alla PMA, è l'embrione stesso a racchiudere un legame parentale, che si può definire di sangue, che non corrisponde più necessariamente a quello reale. Prendendo in considerazione il lavoro della Franklin relativo al ruolo della concezione di natura nella definizione dello statuto dell'embrione umano, ampiamente discusso dal parlamento britannico negli anni Novanta e di cui ci si è occupati in precedenza, l'antropologa Janet Carsten sottolinea che:

la concezione di parentela discussa dai membri del parlamento inglese si differenzia notevolmente da ciò che gli antropologi definirebbero legame di parentela. In particolare, il focus sull'embrione come esso stesso un individuo, un'entità pre-relazionale, separato dal suo contesto sociale (visto soprattutto i pochi riferimenti alla madre), suggerisce che l'embrione arrivi a costituire una nuova entità parentale. [...] Qui l'embrione incarna una specie di «parentela ancora in divenire», resa possibile dalla scienza e dalla tecnologia piuttosto che dalla natura¹⁰⁹.

Si tratterebbe così di una parentela fondata sulla certezza del progresso tecnologico che lascia aperta la domanda su come il crescente spazio occupato dalle scienze biomediche nella riproduzione umana arriverà ad incidere nelle relazioni parentali coinvolte¹¹⁰.

Senza dubbio la diversità tra genitore biologico e sociale pone sempre una domanda sulla propria origine che si declina nel desiderio, più o meno consapevole, di poter risalire alle proprie origini *biologiche*. Non serve, infatti, essere esperti biologi o genetisti per intravedere somiglianze fisiche e caratteriali tra genitori e figli, che spesso si traducono nella ragione di una determinata fattezze o comportamento. Tuttavia un ragazzo adottato o concepito grazie alla PMA eterologa è incapacitato a svolgere questo processo ri-

¹⁰⁸ Franklin, *Making Representations. The Parliamentary Debate on the Human Fertilisation and Embriology Act*, cit., p. 160, traduzione mia.

¹⁰⁹ J. Carsten, *After Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 171-172, traduzione mia.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 173, traduzione mia.

manendo all'interno del nucleo familiare: l'unica possibilità che ha è di uscire dalle mura domestiche e andare alla ricerca dei propri genitori biologici.

L'esperienza di Eric Trimberger, professoressa di studi di genere e madre adottiva, che ha supportato la ricerca dei genitori biologici di proprio figlio mette in luce l'importanza che può avere il legame filiale naturale nello sviluppo della persona:

Quando ho adottato nel 1981, credevo – come molti scienziati sociali ed esperti di adozione dell'epoca – che l'accudimento [*nurture*] fosse tutto, che ogni neonato fosse una tavola bianca in attesa di essere scritta dai genitori. Anche quando Jamal [suo figlio adottivo] era un bambino piccolo, io mi rendevo conto che questa idea era troppo semplicistica, che mio figlio aveva caratteristiche diverse da ciascuno nella mia famiglia. [...] La teoria sull'adozione che io avevo assorbito negli anni non aveva mai fatto menzione dell'eredità genetica. Le difficoltà di Jamal a trovare la sua strada come giovane adulto, mi era stato detto che dipendeva da fattori psicologici. Prima di tutto la perdita della madre biologica con cui aveva una relazione uterina – una «prima ferita» che gli avrebbe creato difficoltà nell'entrare in rapporto con la madre adottiva. [...] Più preoccupante era, poi, il fatto di essersi sviluppato nel grembo di una madre teenager che probabilmente beveva e fumava. Questo, combinato con una debole concezione di sé, derivata dalla perdita dell'etnia e della famiglia di origine, specialmente quando si tratta di un'adozione transrazziale, potrebbe aiutare a far comprendere le ragioni per cui lui ha scelto una vita fuori dalla normalità, che per molti anni ha comportato un'elevata assunzione di marijuana e di alcool¹¹¹.

Queste evidenze hanno indirizzato Trimberger verso una ricerca scientifica volta a indagare il rapporto tra genetica e adozione. Al termine della quale ha dovuto ammettere che:

Forse avrei sperato di trovare che la natura fosse tutto, e che potevo lasciare andare il mio sentirmi in colpa come genitore per i suoi [di Jamal] problemi. [...] Ho invece scoperto che la genetica da sola non poteva spiegare né il comportamento positivo di Jamal né la sua dipendenza; i geni offrono solo una probabile inclinazione, non predeterminano le azioni. Danno probabilità di incorrere in un certo comportamento e indicano i fattori di rischio per una malattia, ma non indicano se un individuo avrà una certa attitudine, oppure soccomberà a un determinato disordine psicofisico, o quanto grave potrà essere una malattia¹¹².

Prendendo poi in considerazione il punto di vista giuridico, le norme dei vari Stati in materia di accesso alle informazioni sulla nascita da parte di persone adottate non sono omogenee e la situazione si complica ulterior-

¹¹¹ E.K. Trimberger, *Adoption and Genetics: Implication for Adoptive Parents*, in «The Huffington Post», 1° aprile 2014, disponibile online http://www.huffingtonpost.com/e-kay-trimberger/adoption-and-genetics-imp_b_4682667.html, traduzione mia.

¹¹² *Ibidem*, traduzione mia.

mente quando uno o entrambi i genitori biologici non hanno voluto essere nominati alla nascita. Non sempre, infatti, il diritto a conoscere le proprie origini assume un peso più rilevante della protezione della *privacy* dei genitori naturali.

Come scrive Silvia Favalli la varietà delle normative europee

può essere rintracciata nella teoria secondo cui il panorama giuridico europeo si distingue in due modelli di riferimento, caratterizzati uno dall'obbligatorietà (modello tedesco) e l'altro dalla volontarietà (modello francese): il primo ritiene che l'attribuzione della maternità sia un effetto giuridico che scaturisce automaticamente e inderogabilmente dal dato fattuale del parto, senza che su di esso possa in alcun modo influire la volontà della gestante, mentre il secondo prevede che lo *status* di madre non possa mai instaurarsi contro la volontà della donna¹¹³.

Resta che la normativa del parto anonimo (volta innanzitutto a tutelare la salute della donna e il diritto alla vita del neonato) e la relativa impossibilità a conoscere le informazioni concernenti i genitori biologici è presente solamente in Francia, Italia e Lussemburgo dove, in Francia e Italia, è stata oggetto di esame da parte della Corte EDU rispettivamente nelle sentenze *Odièvre c. Francia*¹¹⁴ e *Godelli c. Italia*¹¹⁵. Nei restanti paesi europei, come del resto anche negli Stati Uniti, il diritto a conoscere la propria identità è tutelato a partire dalla maggiore età e tramite enti e istituzioni approntate a tale scopo.

¹¹³ S. Favalli, *Parto anonimo e diritto a conoscere le proprie origini: un dialogo decennale fra CEDU e Corte costituzionale italiana*, in «Forum Costituzionale», 9 dicembre 2013, disponibile online http://www.forumcostituzionale.it/wordpress/images/stories/pdf/documenti_forum/paper/0446_favalli.pdf, p. 2.

¹¹⁴ *Odièvre c. Francia*, sentenza n. 42326/98. Nel caso di specie la ricorrente abbandonata alla nascita dalla madre che aveva chiesto di non essere nominata adisce la Corte perché impossibilitata a conoscere le proprie origini in modo completo secondo il sistema francese. Tuttavia la corte giudica bilanciato tale sistema volto a salvaguardare il diritto alla *privacy* della madre e quello dell'adottato a conoscere le proprie origini poiché la Francia ha preposto un ente che, su richiesta dell'adottato, ricerca la madre anonima e solo se quest'ultima acconsente ne svela l'identità al figlio.

¹¹⁵ *Godelli c. Italia*, sentenza n. 33783/09. Nella fattispecie in esame la ricorrente abbandonata alla nascita dalla madre che si è avvalsa del diritto a non essere nominata, adisce la Corte lamentando la violazione dell'art. 8 CEDU in quanto impossibilitata a risalire del tutto alle sue origini biologiche. I giudici di Strasburgo confermano tale violazione giacché la normativa italiana in materia favorirebbe notevolmente il diritto della madre all'anonimità rispetto a quello del figlio di conoscere le proprie origini. In linea con tale pronuncia la Corte costituzionale con la sentenza n. 278/2013 ha dichiarato l'illegittimità costituzionale dell'art. 28, comma 7, della legge n. 184/1983 nella parte in cui non prevede la possibilità per il giudice di interpellare, su richiesta del figlio, la madre che abbia dichiarato di non voler essere nominata al momento del parto, ai fini di un'eventuale revoca di tale segreto. In attesa che entri in vigore una nuova legge in materia, la Corte di Cassazione, sezione I civ., con la sentenza n. 22838/16 ha stabilito il diritto all'adottato la cui madre biologica non è stata nominata al parto di poter accedere alle informazioni relative la propria origine quando questa sia deceduta.

Spostando ora il focus del discorso dall'adozione alla PMA eterologa, bisogna innanzitutto rilevare che in questo caso il parto anonimo non è una possibilità offerta da alcun sistema giuridico. Ad esempio, in Italia l'art. 9.2 della legge n. 40/2004 stabilisce a chiare lettere che «la madre del nato a seguito dell'applicazione di tecniche di procreazione medicalmente assistita non può dichiarare la volontà di non essere nominata». Forse che, in questo caso, la natura sia più cogente della volontà della madre? Apparentemente non varrebbero ripensamenti quando questa «volontà» di diventare genitori è il frutto di una cosciente riflessione prima del concepimento stesso. Allora, non solo la natura dovrebbe seguire il suo corso, ma il diritto dovrebbe adeguarsi ad essa stabilendo l'impossibilità di separare la genitorialità biologica da quella sociale. Norma comunque di difficile applicazione non essendo tenuto l'ufficiale di stato civile a conoscere le modalità di concepimento del nato da registrare né la madre obbligata a dichiararlo al momento del parto.

In generale, però, la tematica relativa alla ricerca delle origini per i nati da PMA eterologa emerge in relazione alla disciplina che tutela l'anonimità del donatore di gameti. Come sottolinea Domenico Rosani:

le condizioni personali del nato da PMA eterologa e dell'adottato, prescindendo ora dal caso di parto anonimo, presentano notevoli differenze, sì che sono da evitare facili parallelismi in forza dell'assenza – almeno parziale – di parentela genetica che entrambi i casi presentano. L'adottato ha spesso vissuto una parte della propria vita con i genitori biologici ed è stato da questi separato in seguito a procedimenti non raramente litigiosi. Circostanze, queste, che non si hanno nel caso di PMA eterologa: il nato è infatti stato partorito dalla propria madre sociale, è da questi – e dal relativo compagno – stato desiderato, mentre il donatore ha volutamente concesso i propri gameti, consapevole che il bambino eventualmente nato sarebbe stato figlio di altri¹¹⁶.

Questo è anche il motivo per cui si è soliti attribuire più rilevanza alla ricerca dei genitori biologici da parte dei figli adottati e non alla ricerca dell'identità del donatore di gameti. A questo bisogna aggiungere che, fino a non molto tempo fa, i genitori che avevano avuto i figli tramite procedure di PMA erano soliti mantenere il segreto verso quest'ultimi¹¹⁷. Golombok, in una sua ricerca di carattere antropologico, sottolinea che:

quando è chiesta ragione del segreto, i genitori dei bambini nati attraverso la donazione di ovuli, sperma o embrione hanno detto di essere spaventati dall'idea che i propri figli si sarebbero sentiti contrariati, turbati e confusi dal sapere di non essere

¹¹⁶ D. Rosani, *Il diritto a conoscere le proprie origini nella fecondazione eterologa: il caso italiano e l'esperienza estera*, in «BioLaw Journal. Rivista di BioDiritto», 2016, n. 1, pp. 221-222.

¹¹⁷ Cfr. Golombok, *Modern Families. Parents and Children in New Family Forms*, cit., pp. 98-102.

geneticamente legati a uno dei genitori. I genitori erano anche preoccupati di minare il rapporto positivo esistente tra il/i genitore/i genetici e il figlio, temendo che quest'ultimo non avrebbe più voluto bene a/ai genitore/i genetico se l'avesse scoperto¹¹⁸.

Quindi il segreto è volto, non tanto a proteggere la propria famiglia dal giudizio della società, quanto piuttosto a mantenere l'equilibrio sul quale si mantiene la famiglia stessa ed evitare il rischio che la verità porti con sé delle implicazioni difficilmente prevedibili.

La disciplina giuridica riguardante la ricerca delle origini, quando questa implica il rilascio d'informazioni riguardanti il donatore di gameti, varia da paese a paese e chiaramente nessuna obbliga i genitori a svelare il segreto riguardante la modalità di concepimento della prole. Ad esempio, gli Stati Uniti non prevedono nessuna normativa né a livello federale né a livello statale che disciplini *ad hoc* questa materia. Infatti, sono le cliniche stesse a disciplinare il rilascio o meno dei dati concernenti i donatori di gameti. Per questa ragione è stato creato il *Donor Sibling Registry*¹¹⁹ (che conta più di 53.000 iscritti), una pagina web che fa capo a un'organizzazione no-profit fondata da Wendy Kramer e il figlio Ryan nato attraverso la PMA eterologa, a cui possono registrarsi sia i donatori sia i nati con questa pratica per ritrovare il proprio donatore (e viceversa) e gli eventuali «fratelli» e «sorelle» con cui condividono parte del proprio patrimonio genetico. Per quanto concerne il diritto alla donazione anonima di gameti nel 1985 la Svezia è stato il primo paese a proibirla seguito, poi, da Austria, Svizzera, Regno Unito, Norvegia, Paesi Bassi, Nuova Zelanda, gli Stati di Western Australia e Victoria¹²⁰. Tuttavia, a differenza di quanto accade per l'adozione, il riconoscimento del diritto a conoscere le proprie origini, nella maggioranza delle legislazioni, sembra avere meno coerenza della tutela dell'anonimato del donatore. Marina e Carlo Casini indicano le seguenti motivazioni a favore di tale scelta:

È evidente: l'anonimato agevola il reperimento dei gameti da parte di persone (i c.d. «donatori») che normalmente – anche nella previsione che nessun legame legale o conseguenza giuridica potrà insorgere nei loro confronti – vogliono sottrarsi alla possibilità di essere rintracciati come genitori biologici da parte del nuovo nato. Viceversa, il diritto di conoscere i propri genitori biologici riduce sensibilmente l'offerta di gameti per la PMA eterologa ed espone i donatori all'eventuale temuto inconveniente di potere essere un giorno ricercati per quello che in realtà – al di là di ogni disposizione legale – sono: padre biologico o madre biologica. D'altra parte, è innegabile che «donando» i gameti non si dona semplicemente un organo, un tes-

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 99, traduzione mia.

¹¹⁹ Disponibile online <https://donorsiblingregistry.com>.

¹²⁰ Cfr. G. Cohen, T. Coan, M. Ottey e C. Boyd, *Sperm Donor Anonymity and Compensation: An Experiment with American Sperm Donors*, in «Journal of Law and Biosciences», 3, 2016, n. 2.

suto o una cellula qualsiasi, quanto piuttosto la possibilità di concepire un essere umano, un figlio¹²¹.

E, si potrebbe aggiungere, che tutti i figli hanno anche i medesimi diritti. Tuttavia, di là dell'aspetto legale che, in questa sede, non è sicuramente il piano più rilevante della questione, è necessario sottolineare che le tecniche di PMA, come anche la disciplina dell'adozione, non possono non misurarsi con le esigenze fondamentali che ciascuno in quanto figlio porta con sé. Esigenze che hanno anche a che vedere con uno degli aspetti più «naturali» di sé: la propria origine. Perciò si potrebbe concludere, sempre con le parole di Marina e Carlo Casini, che:

se è vero che la dimensione biologica non esaurisce tutto l'uomo, è altrettanto vero che la corporeità ne è il valore fondamentale: attraverso il corpo si può risalire a coloro che ci hanno preceduto e dai quali deriviamo; il corpo ci ricorda che siamo l'anello di una lunga catena, il nuovo capitolo di una nuova storia che affonda le sue radici nel passato¹²².

¹²¹ M. Casini e C. Casini, *Il dibattito sulla PMA eterologa all'indomani della sentenza costituzionale n. 162 del 2014. In particolare: il diritto a conoscere le proprie origini e l'«adozione per la nascita»*, in «BioLaw Journal. Rivista di BioDiritto», 2014, n. 2, p. 146.

¹²² *Ibidem*.

Conclusioni

Per l'Umanità, il problema per eccellenza, il problema sopra il quale tutti gli altri poggiano, e che ci interessa più profondamente di ogni altro, è lo stabilire quale posto l'uomo occupi nella natura e quale rapporto egli abbia con il mondo che lo circonda. [...] Quali sono i limiti del nostro potere sulla natura, quali i limiti della natura su di noi; a qual fine tendiamo: questi sono i problemi che si pongono con interesse mai diminuito ad ogni uomo che nasce al mondo¹.

Il presente lavoro ha mostrato come le parole di Huxley, andate alle stampe nel lontano 1863, abbiano un valore atemporale tale per cui anche oggi si possono considerare di grande attualità. Tuttavia il progresso tecnologico insieme al susseguirsi di nuovi paradigmi culturali hanno chiesto un'indagine più approfondita del termine natura/naturale usato e, talvolta abusato, quando a tema sono le nuove modalità di filiazione. Questo studio ha evidenziato la polisemia del termine natura e ha indicato tre livelli di comprensione di tale concetto: il primo si potrebbe definire del «senso comune», un secondo livello ha illustrato la sua evoluzione storico/filosofica. Infine, per quanto riguarda l'ultimo livello, si è cercato di comprendere l'uso e quindi le ragioni per cui il concetto di natura e il relativo aggettivo abbiano trovato spazio nell'analisi concernente le nuove modalità parentali.

In generale da sempre il termine natura è stato usato per indicare tutto ciò che non è opera del genio umano e da qui è nata l'opposizione semantica naturale/artificiale. Sarà, poi, solo con la tradizione ebraico-cristiana che questi termini assumeranno anche una connotazione etica secondo cui ciò che è naturale sarebbe buono e giusto al contrario degli artifici. Evidentemente una posizione del genere pecca di grande ingenuità perché la realtà mostra come l'intervento umano nella natura talvolta non sia solo un bene ma sia indispensabile (basti pensare al ruolo benefico della medicina) e oltretutto vi sono fatti naturali che di per sé non possono essere considerati tali (ad esempio i terremoti, gli tsunami ecc.) né per l'uomo né per la na-

¹ T.H. Huxley, *Il posto dell'uomo nella natura*, Milano, Feltrinelli, 1961, p. 46.

tura stessa. Questa, come del resto altre contraddizioni, hanno messo in luce la necessità di approfondire il significato del termine natura e il rapporto che questa intrattiene con l'uomo: può l'uomo modificare la natura e il suo corso senza limiti? Col termine natura s'indica un'opera distinta da quella umana o solo un prodotto della cultura?

Il secondo livello di analisi ha svelato l'evoluzione del concetto di natura nel corso dei secoli mostrandone insieme la sua poliedricità e versatilità. Tra gli aspetti più rilevanti occorre sottolineare come il concetto di natura, appannaggio della tradizione greca, sia ormai così lontano da quello dei giorni nostri tale da poterlo definire un *non sequitor*. Allora la natura aveva un carattere dinamico, come fosse un animale vivente, tale da poter essere considerata il principio e la causa del movimento in tutto ciò che esiste di per sé². Con l'ebraismo e, poi, il cristianesimo si sono introdotti dei cambiamenti radicali nella concezione della natura e del rapporto che questa intrattiene con l'uomo. In particolare, la novità assoluta che ha rotto con la tradizione greca è consistita nell'idea della creazione dal nulla per opera di un Dio trascendente e, da questo, è conseguita una netta separazione tra la natura e la divinità (Dio è più che altro presente nella storia e non nella natura stessa) dove l'uomo occuperebbe una posizione intermedia (visione antropocentrica del cosmo). L'uomo, infatti, da spettatore della natura qual era è diventato attore facendo così entrare la natura nel dominio dell'etica. Non bisogna dimenticare che se fino a quel momento la legge della natura era la necessità, l'avvento della scienza ha permesso all'uomo di conoscerla e, in una certa misura di «possederla». In questo modo la natura entra a far parte del «dominio umano» perdendo tutta la sua vitalità per essere considerata un semplice meccanismo. Kant risponderà a questa riduzione invitando gli uomini del suo tempo a osservare i processi naturali e mostrando come il meccanicismo non possa essere sufficiente a spiegare tutta la loro complessità. Con Darwin e il concetto di evoluzione si ha solo l'illusione di riportare la natura alla sua vitalità originaria perché questa non è più considerata staticamente, ma in rapporto al tempo³. Tuttavia si è ben lontani dall'idea aristotelica di natura, o comunque romantica, poiché l'evoluzione in questo caso non seguirebbe alcun *télos* interno perché governata dal caso. Gli studi relativi all'evoluzione della specie hanno infatti mostrato come nel tempo la natura sia stata «capace» di correggersi e migliorarsi, ma in modo totalmente imprevedibile. È solo con la biologia contemporanea, in particolare la genetica e l'embriologia, che tale capacità ha smesso di essere appannaggio della sola natura tanto da considerare l'intervento umano nei processi naturali analogo a quello interno della natura stessa. In questo modo la distanza tra l'uomo e la natura si è progressivamente assottigliata e sono ritornate più che mai attuali le do-

² Cfr. Aristotele, *Fisica*, II, 1.

³ Cfr. R. Bondi e A. La Vergata, *Natura*, Bologna, Il Mulino, 2014, p. 169.

mande di Huxley «quali sono i limiti del nostro potere sulla natura, quali i limiti della natura su di noi»? O, detto anche in altri termini, la natura ha ancora una certa autorevolezza per l'uomo?

Rispondere a queste domande è significato entrare nel terzo livello di comprensione del termine natura, ossia verificare quale significato ha assunto questo concetto nella definizione di famiglia e nelle nuove modalità di filiazione. Se prima, infatti, si è guardato a quel termine da un punto di vista più che altro teoretico, ora, invece, se ne è illustrata la sua declinazione pratica. Per questa ragione si può affermare che questi livelli di comprensione di cui si sta trattando sono tra loro permeabili.

Per quanto concerne la definizione di famiglia si è preso in considerazione il concetto di *famiglia naturale* secondo le diverse prospettive da cui può essere indagato (giurisprudenza, bioetica ecc.), in modo tale da offrire al lettore gli strumenti per comprendere il senso che può assumere in tale ambito l'aggettivo naturale. Si è notato che in generale esso funge da richiamo alla tradizione (nel senso di famiglia tradizionale) o vuole indicare una società preesistente allo Stato. Tuttavia il fatto che questo implichi una sorta di «universalità» o «atemporalità» dell'istituto familiare è costantemente messo in discussione dalla realtà presente e dalle diverse culture che vedono affastellarsi nuove tipologie familiari. Pertanto, se per natura s'intende uno schema rigido in senso meccanicistico, allora la diversità culturale risulta incompatibile con essa e, soprattutto, sarebbe erroneo accostarla alla parola *famiglia*. Al contrario per natura si potrebbe intendere «un principio genetico permanente o/e una tendenza fondamentale strutturante»⁴, ossia un «processo bio-culturale, cioè come produzione e non come prodotto»⁵ e, quindi, antecedente le diverse forme culturali e tratto comune nella loro diversità. Tanto che proprio questo tratto comune renderebbe possibile confrontare tra di loro le diverse tipologie familiari cosicché con natura s'indicherebbe un concetto di ordine più che altro biologico (nel senso di generazione) e quindi pre-culturale.

Affrontando, poi, il concetto di natura quando a tema è la PMA si è notato che a un livello prettamente di «senso comune» in cui sono coinvolte tutte le tipologie di fecondazione assistita, si avverte la tendenza a connotare eticamente l'aggettivo naturale nel senso di naturale/giusto e artificiale/sbagliato. In questo senso, allora, «difendere la natura» significherebbe prendere le difese di quei principi morali tradizionali che sono parte integrante di un popolo. Ciò implica che per natura non si vuole intendere solo l'elemento biologico, ma ciò che è specifico di un certo comportamento umano⁶, ossia che un figlio è frutto dell'unione sessuale tra un uomo e una donna.

⁴ F. Botturi, *Natura e cultura: crisi di un paradigma*, in F. Facchini (a cura di), *Natura e cultura nella questione di genere*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2015, p. 31.

⁵ *Ibidem*, p. 32.

⁶ Cfr. A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, p. 118.

Scendendo poi più nello specifico, ad esempio per quanto concerne la fecondazione eterologa, emerge che l'elemento naturale sarebbe costituito dal legame genetico parentale, fattore questo che si amplifica notevolmente quando si prende in considerazione la surroga di maternità. A lato occorre rilevare che il dibattito relativo allo statuto degli embrioni umani – tematica questa scaturente direttamente dalle pratiche di fecondazione assistita – fa emergere un dato molto interessante: la natura viene «utilizzata» come punto di partenza di un parametro normativo, nel caso di specie il dato della stria primitiva, per poi assumere una connotazione puramente convenzionale⁷.

È interessante notare, poi, che anche il parametro informatore della disciplina giuridica italiana in materia di adozione, l'*imitatio naturae*, rinvia direttamente alla natura. Infatti, il legislatore ha adottato una normativa sull'adozione atta a ricreare una situazione familiare analoga a una naturale (nel senso di tradizionale). Questo parametro è stato negli anni oggetto di discussione da parte del giudice delle leggi italiano chiamato a doversi misurare con nuove tipologie familiari, così da poter assumere che il criterio informatore di tutta la disciplina sull'adozione debba essere la salvaguardia dell'interesse superiore del minore; in particolare, poi, quando si tratta di stabilire l'idoneità genitoriale l'inclinazione sessuale dovrebbe essere rilevante solo se pregiudica la relazione filiale. Ciò non vuole né confutare la naturalità del legame filiale tradizionale né ridurne l'importanza, assumendo che il paradigma dell'*imitatio naturae* debba considerarsi «superato» a favore dei *best interests* del minore. Occorre, infatti, sempre misurarsi con i casi specifici per comprendere l'applicazione di tali parametri e domandarsi se, in generale, il diritto possa prescindere dai suoi presupposti naturali (in questo caso il rapporto tra filiazione ed eterosessualità)⁸.

Emerge così che l'approccio dell'uomo verso la natura teso a imitarla per migliorare la sua funzionalità porta con sé alcuni dubbi: quando si tratta di legiferare su materie così delicate e in continua evoluzione, la legge deve allo stesso tempo porre limiti a derive che si ritengono contrarie all'etica pubblica e, allo stesso tempo, permettere lo sviluppo scientifico e tener conto dei cambiamenti culturali. Le domande che dunque sorgono sono, più in generale, dove sia possibile rintracciare il «fondamento» di tale limite affinché esso sia riconosciuto universalmente e, più in particolare, se sovvertire il corso della natura sia equivalente a oltrepassare le sue leggi.

⁷ Cfr. in particolare quello precedente la legislazione in materia nel Regno Unito.

⁸ Cfr. D'Aloia, *Omosessualità e Costituzione. La tormentata ipotesi del matrimonio tra persone dello stesso sesso davanti alla Corte costituzionale*, in R. Bin et al., *La «società naturale» e i suoi «nemici». Sul paradigma eterosessuale del matrimonio*, Torino, Giappichelli, 2010, p. 107.

Appendice

Appendice

Documenti ufficiali dei Comitati di Bioetica Nazionali

Austria

Austrian Bioethics Commission, *Ethical Aspects of the Development and Use of Assistive Technologies*, 13 luglio 2009, disponibile online <http://archiv.bka.gv.at/DocView.axd?CobId=39411>.

Danimarca

Danish Council of Ethics, *The Beginning of Human Life and the Moral Status of the Embryo*, 2004, disponibile online http://ethicist.kmu.edu.tw/pimages/p-27/engelsk_embryo.pdf.

Germania

German Council of Ethics, *Preimplantation Genetic Diagnosis*, 8 marzo 2011, disponibile online <http://www.ethikrat.org/files/opinion-preimplantation-genetic-diagnosis.pdf>.

Grecia (disponibili online <http://www.bioethics.gr>)

Hellenic National Bioethics Commission, *Comments on the Drafts Bill Concerning Medically Assisted Human Reproduction*, 11 ottobre 2002.

Hellenic National Bioethics Commission, *Recommendation. Contemporary Issues of «Choice» in Reproduction*, 7 luglio 2014.

Hellenic National Bioethics Commission, *Recommendation. Regarding Age Limits in Medically Assisted Reproduction*, 14 febbraio 2017, disponibile online http://www.bioethics.gr/images/pdf/GNOMES/RECOMMENDATION_ASSISTED_REPRODUCTION_FINAL_ENG.pdf.

Italia (disponibili online <http://bioetica.governo.it/it>)

AA.VV., *Il Comitato Nazionale per la Bioetica: 1990-2005. Quindici anni di impegno*, Atti del Convegno di Studio (Roma, 30 novembre-3 dicembre 2005), disponibile online <http://presidenza.governo.it/bioetica/eventi/BIOETICA15anni.pdf>.

Comitato Nazionale per la Bioetica, *La fecondazione assistita*, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri-Dipartimento per l'informazione e l'editoria, 1995.

Comitato Nazionale per la Bioetica, *Identità e statuto dell'embrione umano*, Presidenza del Consiglio dei Ministri-Dipartimento per l'informazione e l'editoria, 1996.

Comitato Nazionale per la Bioetica, *L'adozione per la nascita (APN) degli embrioni crioconservati e residuali derivanti da procreazione medicalmente assistita (PMA)*, Presidenza del Consiglio dei Ministri-Dipartimento per l'informazione e l'editoria, 2005.

Comitato Nazionale per la Bioetica, *Destino degli embrioni derivanti da Pma e non più impiantabili*, Presidenza del Consiglio dei Ministri-Dipartimento per l'informazione e l'editoria, 2007.

Comitato Nazionale per la Bioetica, *Conoscere le proprie origini biologiche nella procreazione medicalmente assistita eterologa*, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri-Dipartimento per l'informazione e l'editoria, 2011.

Comitato Nazionale per la Bioetica, *Considerazioni bioetiche sullo scambio involontario di embrioni*, Presidenza del Consiglio dei Ministri-Dipartimento per l'informazione e l'editoria, 2014.

Francia (disponibili online <http://www.ccne-ethique.fr>)

Comité Consultatif National d'Éthique, *Avis sur le problèmes éthiques nés des techniques de reproduction artificielle*, Rapport n. 3, 23 ottobre 1984.

Comité Consultatif National d'Éthique, *Avis sur le transfert d'embryons après décès du conjoint (ou du cuncubin)*, Rapport n. 40, 17 dicembre 1993.

Comité Consultatif National d'Éthique, *Avis sur l'évolution des pratiques d'assistance médicale à la procréation*, Rapport n. 42, 30 marzo 1994.

Comité Consultatif National d'Éthique, *Access to Origins, Anonymity and Confidentiality of Filiation*, Opinion n. 90, 24 novembre 2005.

Comité Consultatif National d'Éthique, *Problèmes éthiques soulevés par la gestation pour autrui (GPA)*, Avis n. 110, 1 aprile 2010.

Comité Consultatif National d'Éthique, *La demande d'assistance médicale à la procréation après le décès de l'homme faisant partie du couple*, Avis n. 113, 10 febbraio 2011.

Lussemburgo (disponibili online <http://www.cne.public.lu>)

Commission Nationale d'Éthique, *Les problèmes éthiques et juridiques soulevés par la reconnaissance d'un droit de l'enfant à connaître ses parents biologiques*, Avis n. 1, 2000.

Commission Nationale d'Éthique, *La procréation médicalement assistée*, Avis n. 1, 2001.

Commission Nationale d'Éthique, *Aspects éthiques de la médicalisation de la conception humaine*, Avis n. 23, 2011.

Portogallo (disponibili online <http://www.cneqv.pt/?locale=en>)

National Council of Ethics for the Life Sciences, *Medically Assisted Procreation*, Opinion n. 44, 2004.

National Council of Ethics for the Life Sciences, *Medically Assisted Procreation and Surrogate Pregnancy*, Opinion n. 63, 2012.

Spagna

Comité de Bioética de España, *Informe del Comité de Bioética de España sobre los aspectos éticos y jurídicos de la maternidad subrogada*, 16 maggio 2017, disponibile online http://assets.comitedebioetica.es/files/documentacion/es/informe_comite_bioetica_aspectos_eticos_juridicos_maternidad_subrogada.002.pdf.

Svezia

The Swedish National Council on Medical Ethics, *Assisted Reproduction. Ethical Aspects*, 2013, disponibile online <http://www.smer.se/wp-content/uploads/2013/03/Slutversion-sammanfattning-eng-Assisted-reproduction.pdf>.

Svizzera

Federal Council (1996), *Message relatif à l'initiative populaire «pour la protection de l'être humain contre les techniques de reproduction artificielle (Initiative pour une procréation respectant la dignité humaine, PPD)» et à la loi fédérale sur la procréation médicalement assistée (LPMA) du 26 juin 1996*, 96.058, FF 1996 III 197, disponibile online www.admin.ch/opc/fr/federal-gazette/1996/index_29.html.

Swiss National Advisory Commission on Biomedical Ethics, *Medically Assisted Reproduction. Ethical Considerations and Recommendations for the Future*, Opinion n. 22/2013, disponibile online http://www.nek-cne.ch/fileadmin/nek-cne-dateien/Themen/Stellungnahmen/en/NEK_Fortpflanzungsmedizin_En.pdf.

Finito di stampare nel mese di aprile 2018
dalla MIG-Moderna Industrie Grafiche Srl, Bologna
www.mig.bo.it