

EMILIA D'ANTUONO

HABEAS CORPUS, HABEAS ANIMAM¹. QUESTIONI DI INIZIO VITA TRA ETICA, BIOETICA, CITTADINANZA

Sommario: 1. Bioetica, religioni, filosofia. 2. La bioetica nel contesto della storia profonda. 3. Laicità: per un *ethos* della pluralità in un mondo divenuto adulto. 4. Bioetica, laicità, cittadinanza: le questioni di inizio vita come banco di prova.

*«Non ho il dovere di risolvere le difficoltà che creo.
Le mie idee possono essere anche un po' sconnesse
o sembrare perfino contraddirsi:
conta solo che siano idee in cui i lettori
possano trovare materia per pensare da sé»*

Gotthold Ephraim Lessing

1 La suggestione del titolo mi proviene innanzitutto da parole di Ignazio Silone, in lotta con i totalitarismi, artefici di riduzione del corpo a carne (cfr. J. AMERY, *Intellettuale a Auschwitz*, Torino, 1987, 82), di annichilimento dell'anima (insuperabilmente rappresentato dai *Muselmänner* di Primo Levi: cfr. Idem, *Se questo è un uomo*, Torino, 1989, 81-2), di frammentazione dell'unità psicofisica dell'innocente che diviene «reo confesso» davanti all'inquisitore stalinista e di assassinio della grande utopia di riscatto che aveva mobilitato le speranze dei diseredati della storia di realizzare ben altra figura dell'umano (che certo non corrisponde agli abitanti dei gulag: cfr. V.T. ŠALAMOV, *I racconti di Kolima*, tr. it. di S. Rapetti, Torino, 1999): «Data la natura della minaccia alla quale dobbiamo far fronte, la nostra parola d'ordine dev'esser la più universale, la più semplice e nello stesso tempo la più radicale; la rivendicazione del carattere sacro dell'anima umana. *Habeas animam* che ogni creatura, chiunque sia, abbia diritto alla propria anima» (I. SILONE, *Romanzi e saggi (1945-1978)*, Milano, 1999, 1025). Un *habeas animam* è leggibile nel riconoscimento agli schiavi di essere membri di una chiesa «con la stessa pienezza di un uomo libero»: cfr. J. LOCKE, *La Costituzione della Carolina*, in F. Manti, *Locke e il costituzionalismo. Etica, politica, governo civile*, Genova, 2004, Appendice; di Manti va considerato anche: Idem, *L'Habeas Corpus fra vecchi e nuovi diritti*, in M. A. La Torre (a cura di), *Bioetica & diritti umani*, Napoli, 2004. L'*habeas animam* è evocato, come le pagine che seguono evidenzieranno, per dire il diritto di vedere riconosciute nella sfera pubblica istanze dell'umano relegate nell'interiorità, che non è certo un luogo, e che sono ancora in cerca di spazi garantiti nel mondo. Costituiscono cruciali temi della bioetica istanze «dell'anima» che vanno pubblicamente tutelate come il vivere la sessualità, la genitorialità, i modi del venire al mondo e di lasciarlo, sciogliendo vincoli tradizionali e riconoscendo diritti capaci di misurarsi davvero con la pluralità contrassegno del presente. Al finalmente conseguito superamento della tradizionale dicotomia anima-corpo dovrebbe poter corrispondere l'inscindibilità di *habeas corpus* e *habeas animam*, in modo che davvero *simul stabunt simul cadent*.

1. La bioetica come campo di indagine teorico e come impegno della ragione pratica e di quella giuridica², entrambe chiamate a misurarsi con i temi che disegnano la mappa di un vasto territorio di ricerca, può essere considerata oggi, a quasi mezzo secolo dal conio del neologismo che la individua, uno specchio in cui diventa visibile la trasformazione che la vita, con la polisemia che la contraddistingue, ha esibito nel moderno e in specifico a partire dal XX secolo.

Se come sapere la bioetica è nata nel Novecento, come cifra culturale essa rimanda a processi di più lunga durata, alle grandi trasformazioni della modernità, che ne costituiscono in un certo senso la preistoria o quanto meno la storia profonda. Rimanda cioè a quella storia che è risultato del sotterraneo scavo del pensare e dell'agire umano e che, ad un certo punto del tempo, sta davanti agli occhi attoniti dell'uomo come trasformazione avvenuta, pertanto come suo problematico presente, solo apparentemente senza passato, solo apparentemente improvviso.

Sulla fallacia di questa apparenza bisogna riflettere anche in relazione alle questioni che la bioetica affronta. Pure per esse è centrale la conservazione del nesso con il passato, la rammemorazione che sintetizza i tempi e apre gli spazi del pensiero, se si vuole avere consapevolezza piena del presente e speranza per il futuro. La memoria, obbligo e diritto di ognuno, è un vero e proprio antidoto al nichilismo, che non è l'omologo della relatività e storicità del vivere umano ma è la destituzione di valore e di senso del lungo cammino della civiltà.

Se ha avuto un tragico significato quanto diceva Tocqueville un bel po' di generazioni fa: la «trama del tempo si rompe ad ogni istante»³, oggi agli uomini tocca l'imperativo compito di ritessere la trama del tempo, perché sono i vuoti a generare mostri, fenomeni che sgomentano la mente dimentica delle sue capacità di poter ricondurre quanto accade a comprensione e valutazione.

E a parola, parola detta, ascoltata, dialogica, inequivocabilmente pubblica.

Solo così la parola torna a essere vettore di significato e senso, capace di gettare ponti tra le solitudini degli uomini.

2 La letteratura in merito è ormai immensa. Nel panorama culturale italiano la monumentale opera in più volumi di ampio respiro internazionale, curata da S. RODOTÀ, P. ZATTI *et Alii*, *Trattato di Biodiritto*, Milano, 2010-12, coniuga le istanze della ragion pratica e di quella giuridica.

3 A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, in Idem, *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, 2 voll., Torino, 1973, II vol., 590.

Nel suo affacciarsi sulla scena della storia, la bioetica è stata annunciata da Potter⁴ come ponte verso il futuro, quasi a indicare un procedere contro corrente rispetto all'andamento dell'umano denunciato da Newton: gli uomini costruiscono troppi muri e mai abbastanza ponti.

Gettare ponti, collegando senza cancellarle rive diverse, costruire relazioni regolate da diritto, etica, istituzioni, è il gesto basilare attraverso cui l'uomo edifica la civiltà e delinea la sua identità di specialissimo vivente tra i tanti che popolano la terra. Il ponte è la metafora che veicola la necessità di abbattere barriere e realizzare correlazioni nel nostro mondo globalizzato. Solo i ponti danno senso alla speranza di una interrelazione tra gli uomini, che certo oggi è tutta da ripensare se si ha come obiettivo la declinazione della stessa globalizzazione a vantaggio della vita, delle vite.

Per erigere il ponte tra presente e futuro da gettare sull'abisso dell'ancora «incognito» e del timore che lo accompagna, la riflessione bioetica deve attingere materiali di costruzione dal retaggio etico, politico, giuridico della civiltà, non meno che dalla filosofia e dalla religione, dalle categorie concettuali e dalla parola che interpella l'uomo nell'esperienza della rivelazione.

Dunque religione e filosofia sono chiamate in causa.

Da altri relatori intervenuti in questo convegno, che hanno evocato Cristianesimo ed Ebraismo⁵, abbiamo ascoltato della parola della Rivelazione che si fa pensiero. E a suo modo si fa filosofia: filosofia e religione chiamano in causa il pensiero in maniera certo diversa, ma il pensiero è il loro terreno comune⁶, il contrassegno certo dell'umano.

L'approfondimento del «pensiero ebraico moderno»⁷ per un verso e la mia passione per la teologia – sia pure da dilettante – per altro verso mi

4 Cfr. V.R. POTTER, *Bioetica ponte verso il futuro*, Messina, 2000.

5 Pertanto considero solo il riferimento a Ebraismo e Cristianesimo, chiamati in causa dai relatori che hanno introdotto il convegno. Resta mia ferma convinzione che l'esperienza in sé della rivelazione, in quanto dialogo uomo-Dio, ha senso e valore ovunque essa sia vissuta.

6 La riflessione hegeliana in merito resta per me inoltrepasabile: cfr. G.W.F. HEGEL (ed. G. Lasson), *Lezioni sulla filosofia della religione*, Bologna, 1974, 2 voll.; Idem (ed. W. Jaeschke), *Lezioni di filosofia della religione*, Napoli, 2003.

7 Espressione che identifica la filosofia nata dall'intreccio tra la tradizione culturale ebraica e il retaggio concettuale dell'Occidente, prima pagano e poi cristiano, e configurata soprattutto a partire dalla fine dell'Ottocento e nel corso del Novecento. La *pensée juive moderne* – per questa espressione cfr. E. LEVINAS, *Franz Rosenzweig: un pensiero ebraico moderno*, in *Fuori dal soggetto*, a cura di F.P. Ciglia, Genova, 1992, 53 –, che contribuisce in maniera determinante alla decostruzione di un tradizionale modo di pensare abrogativo di «differenze», è

hanno convinta che l'una rivelazione, l'elezione di Israele con il gravoso compito della testimonianza del patto e della Legge, è inizio e cominciamento di un'idea di giustizia, di diritto ed etica; la seconda rivelazione, la *Menschwerdung Gottes*, l'avvento di Dio che si fa uomo nel tempo degli uomini, che non revoca l'elezione di Israele – le derive della storia e i conflitti tra le due religioni non vanno confusi con i significati delle due Rivelazioni – è la delineazione di una figura dell'umano in cui ognuno – giusto e peccatore, felice e infelice, schiavo e libero – può riconoscersi «figlio» di un unico Dio, Padre e Madre di tutti (per evocare Papa Luciani e la teologia femminista)⁸. Un Dio che si incarna nel luogo più disprezzato dell'umanità antica, in un utero sineddoche per secoli del corpo femminile, che nasce in miseria, soccorso nella sua fragilità dal soffio caldo del respiro animale, che muore di morte contro natura, quale è la morte decretata da altri uomini, e soprattutto muore della morte più infamante, la croce, fa entrare nell'orizzonte della storia, accanto al Testimone del patto Dio – uomo e dell'obbligo della giustizia, una figura dell'umano che conferisce dignità a tutti e a ognuno, aprendo la via della salvezza. È, quello della dignità riconosciuta a tutti, un paradigma che la storia non cessa di smentire, mettendo in campo violazioni (e violenze) inimmaginabili, ma è mia convinzione che la coscienza della dignità e l'impegno di realizzare per tutti le promesse che essa include sia una stella polare per chi voglia mettersi in cammino, percorrendo le vie del mondo, verso l'Assoluto, incoercibilmente refrattario a essere ridotto a possesso di qualcuno, a diventare oggetto di appropriazione colonizzatrice che lo ridurrebbe all'umana finitezza, destituendolo di forza liberatrice.

I simboli, che le religioni veicolano sulla tormentata scena della storia del genere umano sostenendone progressi, spesso alimentandone sciagure, meritano una considerazione scevra da pregiudizi, teoreticamente ed eticamente avvertita. Dunque una considerazione mai ignara di come di volta in volta, nella scansione irreversibile del tempo, simboli e metafore funzio-

resa possibile dall'Emancipazione, realizzata dalla Rivoluzione francese, che apre agli Ebrei l'accesso, via via estesosì nel resto dell'Europa, ai diritti, alle lingue, alle culture.

- 8 Cfr. GIOVANNI PAOLO I, *Angelus Domini*, domenica 10 settembre 1978 (www.vatican.va); dell'ampia produzione teologica femminista segnalò almeno: L. RUSSELL, *Teologia femminista*, Brescia, 1977; E.A. JOHNSON, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Brescia, 1999; E. GREEN, *Teologia femminista*, in R. Gibellini (a cura di), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia, 2003, 169-182; COORDINAMENTO TEOLOGHE ITALIANE, *Teologia e prospettive di genere*, in P. Ciardella, A. Montan (a cura di), *Le scienze teologiche in Italia a Cinquant'anni dal Concilio Vaticano II*, Torino, 2001, 163-191.

nino da fattori genealogici di pensiero e di azione e insieme mai priva di lucidità nel valutare come siano usati, nel bene e nel male, dai poteri tanto politici quanto religiosi.

I *logoi* che ci dicono della relazione uomo-Dio conservano un patrimonio di sensi e valori che non possono essere sequestrati entro la ristretta misura di collocazioni identitarie nelle categorie di credenti e non credenti in questa o quella fede, istituzionalizzata o meno che sia.

L'elezione ebraica introduce il movimento che fa del particolare un universale, l'elezione cristiana muove dall'universale per convertire ogni particolare e redimerlo. Potremmo oggi, dopo tante sventure, consegnare all'ossario della memoria i conflitti e accogliere le due elezioni come sistole e diastole del cuore pulsante della vita che si fa umana.

E si fa storia.

2. Nel corso del Novecento la bioetica è il luogo di visibilità di una rivoluzione, di una trasformazione di «cose», ma anche di «coscienze». Una rivoluzione che è per tanti aspetti un nuovo inizio. La radicalità di questo *novum* giustifica la preoccupazione del pensiero conoscente e valutante di dover procedere con cautela, percorrendo strade che possono anche rivelarsi intransitabili ma non ne giustifica inerzie. Spiega le ambiguità di certo diritto, scaturigine di normative spesso controverse, ma non ne assolve passatisti rinvii ad analogie con il già codificato né pigrizie nell'affrontare l'arduo compito di ripensare tanto il proprio retaggio quanto la *forma mentis* che all'elaborazione giuridica presiede.

La bioetica da «luogo critico di una cultura intera»⁹ deve in realtà essere sempre più lo spazio in cui matura un'assunzione di consapevolezza di ciò che va accadendo nel tempo storico. Deve sempre di più essere il luogo critico in cui si rafforza la determinazione a governare gli eventi, senza abbandonarsi alla fatalità di *processi senza soggetto*, una fatalità che sarebbe la forma moderna di quel destino che ha dominato l'orizzonte del paganesimo. Un governare che deve far tesoro dell'eredità etico-politico-giuridica del passato, oltre che delle tragedie della storia, alcune delle quali hanno coinvolto scienze e scienziati e sono via via diventate fattori genealogici della riflessione bioetica. Un governare, infine, che deve assumere come dato di fatto la capacità umana di costruire etica, di formare e ri-formare valori, una possibilità, umana solo umana, che è matrice di morale e di

9 Estendo alla bioetica quanto Scarpelli scriveva dell'aborto «luogo critico di una cultura intera, di una visione del mondo»: U. SCARPELLI, *Bioetica laica*, Milano, 1999, 99.

ethos. Concordo pienamente con la prospettiva del mio maestro Pietro Piovani: «La morale non è un insieme di valori sussistenti in sé, in una loro metafisica inestituita ontologicamente costituita, ma è una delle attività che fanno umano l'uomo»¹⁰. Un'attività in cui bisogna avere fiducia e riversare quella intensità di fede che ha nutrito «l'ottimismo etico» (come lui stesso amava definirlo) del cardinale Martini, quella fede, in definitiva, che resta una forza costruttrice di storia perché non si lascia confinare nelle dichiarazioni di appartenenze religiose o ideologiche.

La bioetica si costituisce dopo la fine delle grandi narrazioni metafisiche e della loro pretesa di definire valori perenni, non toccati dalla storicità della condizione umana. Cresce nel grembo del XX secolo travagliato da sciagure ma creatore di straordinarie conquiste in grado di incrementare l'umano, nasce negli anni Settanta, vede infine la luce del dibattito pubblico internazionale nella consapevolezza dell'insufficienza di antiche categorie interpretative, filosofiche, etiche e giuridiche. Insufficienza divenuta tale per le novità entrate nel tempo storico, perennemente intessuto da contingenze. Ma del resto da sempre la mente umana, attingendo a risorse inesauribili, si è misurata con il contingente e con il nuovo, ne ha attraversato le oscurità, ne ha dischiuso le possibilità in uno sforzo teoretico e pratico, quello sforzo che è lievito e forza costruttiva della civiltà etico-politico-giuridica.

Certo il Novecento conosce incrementi di vita e di morte inediti nella storia del mondo: la definizione di «secolo breve» ha più motivazioni di quelle indicate da Hobsbawm¹¹. E non è senza ragione che la bioetica è sapere novecentesco. I drammi del XX secolo sono a tutti noti. È un terribile elenco: i conflitti mondiali, la fine dell'innocenza non solo della fisica ma della scienza, coinvolta nella barbarie della «guerra dei materiali» di cui sono parte le armi chimiche, nella violazione della dignità umana per l'impegno omicida profuso nel progetto T4, e il prosieguo di esso nelle pratiche di tortura e assassinio effettuate dai medici nazisti, condannati con il processo di Norimberga, che è diventato poi uno spartiacque nella storia del rapporto tra medicina, società, etica. E ancora: la fine dei diritti umani nella tragica esperienza del primo dopoguerra, destinata a diventare prassi nei decenni successivi, la *Shoah*, la bomba atomica e la contiguità tra scienza e barbarie, la sciagura planetaria del riemergere vorticoso e feroce delle «guerre di religione» in forma aggiornata.

Davvero la trasformazione è epocale.

10 P. PIOVANI, *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, 1972, 187.

11 E.J. HOBSBAWM, *Il secolo breve*, Milano, 1995.

E certo per la definizione dell'ambito del sapere bioetico determinante è, nel Novecento, il coinvolgimento della scienza, grande e glorioso retaggio dell'Occidente, e della sua *ratio* nelle pratiche di «male»¹².

Il primo tentativo di elaborare il trauma, di offrire *pharmakon* alla vita offesa¹³, coinvolge l'universo del diritto proprio a partire dal processo e dal Codice di Norimberga. Seguono nel tempo post-bellico testi fondamentali quali la Costituzione italiana, la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, la Costituzione tedesca, che tra i tanti sensi e valori che le identificano hanno anche il significato di presa di coscienza da parte dell'umanità¹⁴ di quanto è accaduto e di ponte gettato verso un futuro il cui imprevedibile divenire viene incanalato negli argini apprestati da principi, diritti, norme. Le Carte citate e quelle che via via costellano gli anni del secondo Novecento e gli inizi del nuovo millennio¹⁵, decisive in relazione alle problematiche che la bioetica ha messo all'ordine del giorno della storia, nel delineare una rinnovata figura dell'umano rendono fattualmente operativa una volontà di tutela piena, aprono un diverso orizzonte dei diritti degli uomini, di diritti che sono ormai riconosciuti *in capite* alla persona¹⁶.

12 Per una sintesi sul tema cfr. E. D'ANTUONO, *La dilatazione del possibile. Scienza, politica, ermeneutica del male*, in P. Amodio, E. D'Antuono, G. Giannini (a cura di), *L'etica come fondamento*, Napoli, 2012, 291-299.

13 Per evocare il sottotitolo di T.W. ADORNO, *Minima moralia: meditazioni sulla vita offesa*, Torino, 2005.

14 Giuseppe Capograssi riferendosi alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo scrive qualcosa che vale per le principali Carte post-belliche: «La Dichiarazione è quasi, si direbbe, il più potente atto di riflessione che le Nazioni Unite hanno portato sulle esperienze storiche delle società contemporanee; il profondo giudizio che dalle più sofferte prassi dei popoli le Nazioni stesse hanno desunto» (G. CAPOGRASSI, *La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, in *Opere*, 7 voll., Milano, 1959, vol. V, 41).

15 Imprescindibile è il rimando, a questo proposito, almeno alla Convenzione sui diritti dell'uomo e la biomedicina del 1997, alla Dichiarazione universale sul genoma umano e i diritti umani del 1997, alla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea del 2000, alla Costituzione europea del 2004, alla Dichiarazione sulla bioetica e i diritti dell'uomo (UNESCO 2005), fino al Trattato di Lisbona del 2007.

16 Per cogliere le potenzialità trasformative pure sul piano etico dei processi di costituzionalizzazione del diritto e della cultura giuridica, del peso delle grandi Dichiarazioni e Carte retaggio del secondo Novecento e promessa che accompagna i pur travagliati inizi del nuovo millennio, è necessario considerare, anche alla luce delle problematiche poste dalla bioetica, l'insieme della riflessione di Stefano Rodotà. Cfr. almeno Id., *Il problema della responsabilità civile*, Milano, 1964; Id., *Le fonti di integrazione del contratto*, Milano, 1965; Id., *Il terribile diritto*, Bologna, 1981 (e in edizione ampliata 2013); Id., *La vita e le regole. Tra diritto*

Persona e democrazia diventano progressivamente termini inscindibili. La democrazia dà forma a «una società in cui non è solo permesso ma è addirittura richiesto essere persona», come sosteneva Maria Zambrano¹⁷, e diviene irrapresentabile senza il rispetto e la tutela giuridica della persona, infine identificabile (almeno *in votis*) come cittadina del mondo. La stessa democrazia è così obbligata a ripensarsi come forma politica dell'accoglienza e del riconoscimento dell'altro, di ogni altro.

Persona: in questo inscindibile nesso con diritti umani e democrazia dell'accoglienza, essa è il punto d'arrivo di un percorso millenario. Un percorso che, attraverso secoli di travaglio, ha dato alla luce del mondo la configurazione della persona come coincidente con esistenza e storia di ognuno, accogliente in sé anima e corpo, infine unificati nella loro intangibilità dal contrassegno incancellabile della dignità.

Dignità: parola antica, radicalmente riconfigurata nella sua semantica da Kant, ridisegnata nella sua effettività dalla trascrizione nel lessico del diritto¹⁸ dopo le grandi tragedie prima ricordate. La dignità di persona, attivamente operante nel testo della Costituzione italiana, è riconosciuta dalla Dichiarazione del 1948 a tutti gli uomini, in un orizzonte sgombrato dal rimando fondativo giusnaturalistico, rivelatosi fragile alla prova della storia. Diviene risolutivo il richiamo, che sorregge la trama del testo, a una comune appartenenza al genere umano, infine riconosciuto come uno e unico, nella sua realtà non tanto di specie biologica ma di universo disegnato da una rete di relazioni e rimandi, una comunità che comunque mai può diventare ragione di asfissia per l'individuo.

Dignità diviene, dunque, cifra dell'unità del genere umano, e a un tempo della convinzione che è la libertà il tratto identificativo di ogni uomo. Dignità e libertà sono inscindibili sia che si guardi al loro intrinseco richiamarsi, muovendo dalla rivelazione e dalla filosofia, sia che si tenti una fenomenologia di carattere storico dello stratificarsi della coscienza di questo principio, maturata attraverso percorsi sghembi, discontinui, segnati da tragedie. Ritengo che libertà e dignità si coappartengano, che la consapevolezza di sé come

e non diritto, Milano, 2006; Id., *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari, 2012. Particolare attenzione merita il lavoro intellettuale di Rodotà per la sua capacità di far irrompere nei quadri, un tempo rigidi, della razionalità giuridica il movimento plurimo, differenziato del vivere, il che rappresenta un contributo insostituibile per concettualizzare eticamente, oltre che giuridicamente, le questioni bioetiche, anche quelle di «inizio vita» accennate nelle pagine che seguono.

17 M. ZAMBRANO, *Persona e democrazia. La storia sacrificale*, Torino-Milano, 2000, 157.

18 Cfr. S. RODOTÀ, *Homo dignus*, in *Il diritto di avere diritti*, cit., 179 ss.

degno l'uomo l'abbia elaborata via via che ha scoperto il suo essere portatore di libertà in un «mondo naturale» esperito come dominio della necessità.

Una scoperta che è l'esito di un cammino faticosissimo e ancora non concluso, perché il riconoscimento che l'uomo è capace di libertà – uso il termine capace in senso etico-giuridico, ma anche nel senso in cui Dante dice dell'uomo che è *capax Dei* – non è certo universale. La fede nella libertà dell'uomo è tra le più minacciate, segno evidente che la paura della libertà nutre molte dottrine. Talvolta perfino la scienza: basti pensare alla «mistica del DNA»¹⁹ e al determinismo conseguente che è sicuramente una delle più pericolose forme di deresponsabilizzazione. È davvero un tema che merita approfondimento. È tra le urgenze del nostro presente il confronto con dottrine che adulterano i grandi risultati della scienza, in sé matrice di libertà, perché li trasportano su terreni incongrui rispetto alla ricerca scientifica, tradendone verità e senso. Lo scientismo²⁰, ossia la trasposizione della scienza su di un piano ideologico, non è scomparso dal nostro orizzonte e minaccia innanzitutto la scienza e la sua reputazione.

Coscienza della libertà, del non essere dominati da necessità, è condizione di assunzione di responsabilità. Rispondere di qualcosa è scoprirsi soggetto della propria azione ed è simultaneamente l'aprirsi dell'orizzonte della coscienza morale, che non è teoretica constatazione d'essere ma è cogliersi originariamente come responsabile²¹.

19 Cfr. D. NELKIN, M.S. LINDEE, *The DNA Mystique: The Gene As a Cultural Icon*, New York, 1995.

20 L'esperienza delle scienze di Stato e delle «scienze di morte» (cfr. B. MÜLLER-HILL, *Scienze di morte. L'eliminazione degli ebrei, degli zingari e dei malati di mente (1933-1945)*, Pisa, 1989), che hanno funestato l'ultimo Ottocento e la prima metà del Novecento, carica di terribili sensi la parola scientismo, in sé polisemica. Lo scientismo, che nasce sul terreno del pensiero filosofico, nella sua espressione storica è un'ideologia che assume la scienza e il suo procedere come paradigma assoluto, estende indebitamente i confini dell'ambito di pertinenza e di legittimità della scienza, attribuendole competenze ad essa estranee, trasformandola in *auctoritas* assoluta. Centrale è l'idea che la scienza è in grado di produrre una conoscenza senza residui del reale ed è sufficiente a soddisfare l'intera gamma di bisogni dello spirito umano, cancellando istanze e aspirazioni che si rivelino illegittime per il modello conoscitivo che essa propone. Non meno centrale è l'idea che spirito e metodi scientifici devono presiedere al controllo dell'intera sfera della vita umana: saperi, diritto, politica, etica. Tra le «vittime» dello scientismo è da collocare sicuramente la scienza. Ma minaccia anche la filosofia di regressione verso le ormai intransigibili strade della metafisica, come ricorda uno scienziato: cfr. A.N. Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, Torino, 1979.

21 Cfr. E. LEVINAS, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, tr. it. S. Facioni, Milano, 2004, 33 ss.

3. Dignità e libertà, punto di confluenza di tanti e così diversi percorsi di civiltà, trovano garanzia etica e presidio intramondano nella laicità delle istituzioni statuali.

In quanto ha assunto la configurazione di diritto fondamentale e diritto umano, la libertà delle convinzioni, religiose e non, costituisce un'ancora auspicabilmente resistente alle bufere che attraversano il nostro presente nella terribile forma di nuove guerre di religione. E rappresenta, altresì, un argine alle onde rincorrentisi sulla superficie, mostruosamente priva di profondità, del *mare magnum* delle rivendicazioni di identità che si agitano nella stessa Europa e tentano supporti alla fragilità degli argomenti con il rimando a radici religiose.

La semantica della laicità è sicuramente complessa, complessa quanto lo sono le istanze che ne hanno determinato la nascita, il divenire, l'approdo istituzionale. Intanto i tasselli che ne costituiscono il mosaico hanno provenienza plurima: filosofica, etica, giuridico-politica. Essi sono stati scolpiti dalla storia in tempi diversi, pur essendo unica la fonte che ne ha reso possibile la costruzione: la libertà. E mi riferisco tanto alla percezione, via via divenuta consapevolezza, infine espressa in lingua filosofica, della libertà in quanto «miracolo nel mondo dei fenomeni», umana spontaneità inesauribilmente capace di creare un *ordo* imprevisto e imprevedibile in natura per dirla con Kant²², quanto alla richiesta di libertà intramondane che le istituzioni statuali debbono far entrare nel tempo della vita storica, provvedendole di durata attraverso le garanzie.

Si tratta di comprendere i rimandi inclusi nella parola laicità ai ben noti processi storici di secolarizzazione, agli sviluppi filosofici dell'autonomia²³ – un avanzamento del pensiero che non consente ritorni all'in-

22 Per la libertà come «facoltà di dare spontaneamente inizio ad una nuova serie di eventi», dunque capacità di dare inizio ad un ordine imprevedibile rispetto a natura e storia: cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Colli, Milano, 1976, 589.

23 Impossibile un riferimento anche sintetico alla filosofia e al pensiero politico in relazione al tema dell'autonomia. Mi limito a ricordare gli autori che, con l'evocazione della «maggiore età» infine conseguita dall'uomo, illuminano significati dell'autonomia determinanti per il corso dei pensieri che abbozzo in queste pagine: Immanuel Kant, di cui richiamo l'interpretazione dell'Illuminismo come uscita dalla minorità, senza per altro omettere la rivisitazione creativa di Foucault (cfr. l'edizione italiana recente che raccoglie i testi di entrambi: I. KANT, M. FOUCAULT, *Che cos'è l'illuminismo*, Milano-Udine, 2012); D. Bonhoeffer, il cui pensare, reso inequivocabilmente vero dal suo agire, ha testimoniato tutte le valenze di senso inscritte nel conseguimento di autonomia, matrice di una responsabilità *etsi deus non daretur*, che nel

dietro e correla la soggettività alla ragione legislatrice, l'*autòs* al *nomos* kantianamente universalizzabile – e a quella autodeterminazione che, per essere effettuale, a partire dalla fine del Settecento esige²⁴ la scena pubblica. Si tratta di valutare l'approdo alla «neutralizzazione ideologica dell'esercizio del potere»²⁵, realizzata dallo Stato costituzionale, che ormai sa di doversi guardare dalla «neutralizzazione» delle diversità sul piano antropologico ed etico-politico. L'istanza di riconoscimento delle differenze, che esige una nuova declinazione dell'universalità, diviene opzione inaggrabile in un tempo che viepiù deve misurarsi con integralismi imperanti in paesi un tempo lontani, ora divenuti vicinissimi in forza della riduzione degli spazi terrestri prodotta dalla globalizzazione, senza per altro potersi affrancare in Occidente dall'obbligo del confronto con rinate forme di «temporalismo» delle istituzioni religiose e della Chiesa cattolica, soprattutto in Italia²⁶.

mondo «diventato adulto» non consente defezioni e nemmeno transitorie cadute di tensione. Ed è il pensare e il vivere di Bonhoeffer che destituisce di persuasività il suggerimento di vivere nel mondo di oggi «*veluti Deus daretur*» enunciato da Joseph Ratzinger, riproposto da Camillo Ruini, discusso da Robert Spaemann nel volume *La diceria immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità* (Siena, 2008). Più che ripensamento della scommessa di Pascal (come vogliono gli autori dell'enunciato), il *veluti Deus daretur*, implicando la vanificazione dell'autonomia di Dio e uomo argomentata e testimoniata da Bonhoeffer, sembra essere un appello al ritorno alla «minorità», quel ritorno che già il teologo membro della Resistenza tedesca considerava salto mortale: «il salto mortale all'indietro nel Medio Evo. Ma il principio del Medio Evo è l'eteronomia in forma di clericalismo. Ritornare a questo può invero risultare solo un passo disperato, che non può essere compiuto se non a prezzo del sacrificio dell'onestà intellettuale. È un sogno sulle note di: "Oh conoscessi la strada del ritorno, la lunga strada verso l'infanzia"» (Idem, *Resistenza e Resa. Lettere dal carcere*, Cinisello Balsamo Milano, 1989, 440).

24 Gli ultimi decenni del Settecento segnano la svolta: «un principio di autodeterminazione che prima poteva essere inteso solo in senso filosofico-morale diventa un postulato politico, cioè il postulato in base al quale la libertà interiore può sussistere solo se si realizza anche esteriormente» (R. KOSELLECK, *Il vocabolario della modernità*, Bologna, 2009, 75). Il transito della libertà nella dimensione intramondana chiama in causa ovviamente la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789, e, ancor prima, la *Costituzione degli Stati Uniti d'America* del 1787.

25 J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, 2006, 24.

26 Trovo fonte preziosa di riflessione – anche in relazione alle posizioni del magistero cattolico intorno alle questioni bioetiche – le tesi espresse nel saggio di P. PIOVANI, *Da un temporalismo all'altro*, in A.C. Jemolo, G. Spadolini et Alti, *Un secolo da porta Pia*, Napoli, 1970.

Vorrei, pertanto, insistere sul fatto che la laicità è anche il correlato dell'autonoma evenienza del pluralismo nella modernità²⁷.

Ed è proprio la bioetica, come protagonista pluridecennale del dibattito pubblico, ad aiutare la riflessione etico-giuridico-politica a cogliere la portata storica di una laicità che implica multiformi genealogie. In questo senso è illuminante la prospettiva aperta da Stefano Rodotà: «parlando di laicità, non possiamo più ritenere che l'orizzonte delle analisi sia individuato soltanto dal rapporto tra due poteri, lo Stato e la Chiesa, “ciascuno nel loro ordine, indipendenti e sovrani”, o dallo stesso confronto tra secolarizzazione e religiosità. È già avvenuta, e continua a manifestarsi, una diversa e più complessa distribuzione dei poteri, che nella persona non ha soltanto il suo punto di riferimento, ma la individua come protagonista istituzionale. Considerata da questo punto di vista, la laicità, oltre che come principio di organizzazione costituzionale e sociale, si manifesta ormai anche come principio di governo della vita»²⁸.

La laicità trova specificazione dei suoi sensi nel nostro presente come «principio di governo della vita» da riconoscere a ognuno, nella cornice delle garanzie fondamentali apprestate da Carte costituzionali e Carte internazionali.

In questa ottica risulta inaccettabile il tentativo di definire, partendo dal *metron* di una dottrina specifica, una laicità giusta e un'altra ripudiata per le sue conseguenze destabilizzatrici di vecchi assetti della vita. Un tentativo che condiziona le modalità attraverso cui il dibattito sulla laicità si articola, anche sui media, rispetto alle questioni che riguardano il corpo – e il corpo femminile in specifico, con il suo contrassegno di corpo che genera – ma anche rispetto ai modi di esprimere la propria sessualità, le decisioni relative al morire che è, e deve restare, parte integrante del vivere²⁹. Evidenziando sensi profondi della laicità possiamo forse anche tutelarla dagli attacchi che da più parti la incalzano e dalla incertezza, anche psicologica, che spesso mina la sua difesa come valore irrinunciabile della modernità.

27 Esempio in tal senso è l'interpretazione della modernità di P. PIOVANI: cfr. *Giusnaturalismo e etica moderna*, Napoli, 2000.

28 Lo sviluppo e l'ampliamento della semantica della laicità trovano approfondimento nelle opere già citate e in quelle ricordate *infra* e alla nota 34, ma le parole riportate rinviano a: S. RODOTÀ, *Lectio magistralis*, dal titolo *Laicità e potere sulla vita* tenuta il 10 marzo 2010 nell'Aula Magna dell'Università di Torino in occasione della consegna del premio Adriano Vitelli “Laico dell'anno”.

29 Per il significato teoretico ed etico della presenza capillare del morire nel vivere cfr. P. PIOVANI, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, Napoli, 1981.

L'irruzione della molteplicità su scenari tradizionalmente costruiti dalla civiltà occidentale come uniformi ma oggi plurimi e la riflessione sulla portata del *novum* delle questioni sintetizzabili come bioetiche, che animano un dibattito planetario, devono interdire alla laicità di assumere la configurazione di paradossale «religione della laicità»³⁰, imboccando percorsi troppo attardati rispetto alla complessità del nostro presente, così segnato dalle insorgenze di tante e diverse prospettive etiche e religiose, capillarmente diffuse in un mondo divenuto casa in cui tutti debbono poter convivere e in cui tuttavia tanti restano ai margini. Ma deve anche disinnescare i rischi di disconoscimento di senso e portata della laicità attraverso la riduzione di questo grande principio a scaturigine di un relativismo polemicamente ridotto a caricatura della relatività³¹ e della storicità dei valori.

La laicità, nella sua *facies* per così dire filosofica, nasce, come prima ho ricordato, in relazione a istanze di autonomia, di «maggiore età», di libertà che non è solo liberazione da poteri coercitivi e da antichi vincoli istituzionali che opprimono il singolo e le collettività. Nei percorsi della laicità gioca un grande ruolo la domanda di libertà generata dalla consapevolezza, già affiorata agli inizi della modernità, che tra i sensi inesauribili dell'infinito c'è, con la grandezza, anche la molteplicità. Una scoperta che nutre la volontà di aprire «infiniti universi e mondi»³². La laicità ha dunque un intrinseco rimando alla pluralità, al difforme, quali che siano poi stati storicamente i percorsi del moderno, così frequentemente insanguinati dalla cieca guerra al diverso.

Ovviamente oggi il riconoscimento di pluralità non è constatazione neutra di un incontrovertibile dato di fatto storico, deve essere – innanzitutto nella sfera dell'*ethos* che è *humus* di crescita della coscienza di ognuno – maturazione di rispetto, capace di sanare la fragilità intrinseca alla nozione di mera tolleranza. Nata sotto altri climi, ma oggi impossibilitata ad essere all'altezza del tempo e delle sue esigenti richieste, la tolleranza resta significativa, tuttavia, come principio richiamato in vita nel nostro tormentato presente dall'esplosione di vecchie e nuove idiosincrasie che minacciano

30 Hugo Tristram Engelhardt denuncia: «I due fondamentalismi, laico e religioso hanno profonde somiglianze, accomunati come sono dall'aspirazione a imporre in modo totalizzante una visione metafisica e morale complessiva che non è suscettibile di giustificazione in termini razionali generali» (H.T. ENGELHARDT, *Viaggi in Italia. Saggi di bioetica*, Firenze, 2011, 379)

31 Ho proposto una riflessione in merito in E. D'ANTUONO, *La dilatazione del possibile*, cit., 291-299.

32 Per evocare lo scritto di Giordano Bruno, cfr. Idem, *De l'infinito, universo e mondi*, in *I dialoghi filosofici italiani*, Milano, 2000.

i livelli minimi della convivenza. Il ritorno di questa nozione ci chiama a riflettere sulla drammaticità del contesto planetario e vincola la mente a disegnare altri percorsi, obbliga il diritto e la politica a costruirne la transibilità.

La laicità esige oggi, per essere, la messa a fuoco, e dunque la cognizione profonda, di valori altri, di lingue che non sono certo barbare, non rimandano a una parola incerta³³, ma pronunciano un altro *logos*, utile – magari crudelmente utile come un farmaco o un bisturi – a spingere a un’autoanalisi il *logos* privato e pubblico dell’Occidente liberale e democratico. La laicità categoricamente chiede tutele da rigidità e rifiuti: il caso del divieto del velo islamico in Francia è forse paradigmatico di un’interpretazione che la declina in modo difficilmente universalizzabile.

L’esercizio della laicità dovrebbe forse significare considerazione degli apporti alla civiltà da parte delle religioni, nella loro *facies* di oggettivazioni storiche dell’umana tensione verso l’Assoluto, constatazione del loro patrimonio di sensi e valori produttivi di *ethos* e di legami capaci di espungere la violenza. Così la laicità non trarrebbe definizione dall’opposizione alle religioni o a convinzioni divenute *Weltanschauungen* escludenti – le une e le altre terribilmente pericolose nel loro ruolo di ideologie che strutturano potenze politiche – ma si configurerebbe come il correlato del pluralismo, diventerebbe segno di un’assunzione di consapevolezza che la pluralità è infine davvero diventata valore. Arriveremmo a rendere evidente che la laicità è condizione di apertura di un altro orizzonte, è artefice di nuovi inizi, sicché incongrua, o quanto meno limitativa, è l’identificazione di essa attraverso il rimando oppositivo ad altro da sé, un rimando che semplifica la scaturigine plurima da cui ha cominciato il suo faticoso percorso e comunque impoverisce le potenzialità creative di nuovo che le appartengono. Ed è in quanto non oppositiva ma «costitutiva»³⁴ di un modo di intendere

33 I Greci hanno delineato l’opposizione strutturale greco-barbaro, ma Erodoto, a cui dobbiamo il rimando a questo passaggio storico carico di implicazioni, ha anche il grande merito di aver individuato la relatività del concetto di barbaro: cfr. ERODOTO, *Storie*, II 158, cfr. in merito R. KOSELLECK, *Futuro passato*, Genova, 1986, 187.

34 Per l’approccio alla dimensione non oppositiva ma costitutiva della laicità, argomentata a partire dalla sua genealogia costituzionale che ne fa un carattere della democrazia repubblicana cfr. le pagine di S. RODOTÀ, *Perché laico*, Roma-Bari, 2009. Particolarmente rilevante è la messa in evidenza delle ricadute sulla vita del principio di laicità, leggibili già nella delineazione del compito etico, civile, politico del laico, di ciascun laico, disegnato a p. 111: «deve essere capace di esprimere con forza e convinzione il suo punto di vista, ma al tempo stesso deve lavorare perché vi siano le condizioni per un confronto aperto e continuo

la vita e la vita comune che la laicità disvela il senso del suo essere coorginaria al pluralismo.

Da lettrice non specialista della Costituzione italiana, interessata a coglierne implicazioni per così dire etico-filosofiche, apprezzo nel suo dettato l'esemplificazione di una nozione di laicità attenta alla pluralità, connessa strutturalmente a essa, rispettosa dei possibili patrimoni di sensi e valori inscritti nelle convinzioni dei tanti, credenti e non, che incontrandosi costruiscono valori e rinnovano *ethoi*. La parola laicità manca nella nostra Costituzione, ma ne costituisce la trama, come è emerso con la sentenza 203 del 1989 della Corte Costituzionale³⁵: «Il principio di laicità [...] implica non indifferenza dello Stato dinanzi alle religioni ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale». La «non indifferenza» costituisce forse una qualità specifica della laicità del nostro testo costituzionale³⁶ e vale a sottolineare

tra i diversi punti di vista. Deve quindi impedire la formazione di qualsiasi tipo di ghetto, religioso, etnico, localistico, ideologico. Deve incessantemente lavorare per distinguere quel che deve essere regolato dalla norma giuridica e quel che deve restare affidato alla norma morale e alla coscienza individuale. Siamo ben lontani dalla vecchia diatriba tra clericali e anticlericali, e ben entro il difficile lavoro che ci impongono tempi di grande cambiamento».

35 Cfr. Sentenza n. 203 del 1989. Il testo è reperibile in Consulta Online (www.giurcost.org/decisioni/1989).

36 La prassi della Corte Costituzionale – e la sentenza citata – hanno disegnato un senso chiaro della parola laicità. I riferimenti bibliografici sul tema sono numerosissimi. Mi vengono in mente parole chiarificatrici di Pietro Scoppola: «laicità è stato laico designano lo stato aconfessionale che non garantisce sanzioni giuridiche alle norme etico-religiose proprie di una particolare confessione, ma al tempo stesso riconosce l'esistenza delle istituzioni religiose e l'importanza dei principi e dello spirito religioso per la vita della comunità. Su questa linea si è collocata la giurisprudenza della Corte costituzionale» (Idem, *Laicità: una parola un po' ambigua*, in *La Repubblica*, 29-10-2003, ma cfr. anche Idem, *Il ritorno della religione e il pericolo del conflitto*, in *Parolechiave, Laicità*, n. 33, 2005, 269-271). Per ulteriori approfondimenti, oltre il citato numero di *Parolechiave* che raccoglie saggi di grande rilievo, rinvio almeno a G. FORNERO, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Milano, 2005; Id., *Laicità debole e laicità forte*, Milano, 2008; G. BONIOLO (a cura di), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Torino, 2006; S. RODOTÀ, *Perché laico*, cit.; S. RODOTÀ, F. RIMOLI, *Bioetica e laicità. Nuove dimensioni della persona*, Roma, 2009; E. D'ORAZIO (a cura di), *La laicità vista dai laici*, Milano, 2009; P. DONATELLI, *Bioetica e laicità*, in *Iride*, XXIII, n. 61, sett.-dic. 2010; F. RIMOLI, *Democrazia, pluralismo, laicità. Di alcune sfide del nuovo secolo*, Napoli, 2013; S. VECA, *Un'idea di laicità*, Bologna, 2013. Utile ai fini della chiarificazione dei sensi della laicità è la lettura dei risultati della commissione Stasi, voluta nel 2003 dal presidente francese Jacques Chirac, cfr. COMMISSIONE STASI, *Rapporto sulla laicità*, Paris, 2004.

l'irrinunciabilità della libertà e della libertà religiosa, dalla cui garanzia sembra dipenda oggi il destino del mondo.

4. La difficoltà a generare, le angosce che accompagnano la consapevolezza di voler e non poter dare la vita costituiscono un problema antico che attraversa la storia e investe uomini e donne, lasciando una traccia visibile non solo nei libri di scienziati e medici di varia appartenenza storico-culturale ma anche in grandi opere di carattere letterario. In definitiva efficace e imperitura testimone della vicenda umana nel tempo, la letteratura è forse l'unica «potenza» in grado di conservare fedelmente la storicità intrinseca all'umano pur liberandola dalle contingenze che al tempo sono legate.

Penso, per evocare qui un'emblematica voce del paganesimo antico, a Mimnermo e al suo annoverare tra le fonti del dolore umano la discesa nella tomba senza aver dato alla luce prole, icona dell'insensatezza del vivere nel perenne ripetersi sempre uguale della vita umana e del suo patire dolore: «certo non v'è chi tra gli uomini Zeus non colmi di infiniti affanni»³⁷. Penso, in un orizzonte culturale completamente diverso, alla Bibbia, alla sua rappresentazione della sterilità che assurge alla dimensione metafisica della maledizione capace di trasmutare il bene della vita in insostenibile male; penso a romanzi, racconti, opere teatrali, che è impossibile anche solo citare. Penso insomma a quella riserva aurea costituita dal patrimonio letterario a cui ogni essere umano può attingere, ritrovando, come in uno specchio della propria condizione (spesso drammaticamente vissuta come unica), problemi, sensi, valori, scelte già compiute, che possono diventare altrettanti tasselli per comporre il difficile mosaico della strada da intraprendere.

Ma oltre il riferimento alla parola detta, che il racconto letterario conserva trasponendolo nella sfera dell'arte, capace di sottrarre al dolore umano le potenzialità distruttive che lo accompagnano, vorrei ricordare che l'impossibilità di generare si chiude spesso nel mutismo, lasciando memoria di sé solo nei destini degli esseri umani, quei destini che prendono forma e si esauriscono in percorsi di vita difficili, i cui drammi vanno a collocarsi senza rumore, ma non senza dolore, tra le cose dimenticate che nessuno ricorda³⁸.

37 Per il *Frammento 2d* di Mimnermo rimando a E. DIEHL, *Anthologia Lyrica Graeca*, Editio Altera, Lipsia 1936 e alla traduzione di Salvatore Quasimodo, *Lirici greci*, Mondadori, Milano, 1971, 159 (Quasimodo ha scelto di non inserire nella sua traduzione i versi finali da me citati).

38 Per parafrasare Federico Garcia Lorca: «Le cose addormentate che più nessuno ricorda» (F.G. LORCA, *Canzone d'autunno*, in Id., *Poesie*, a cura di C. Bo, Parma, 1964, 21).

Eppure gli avanzamenti dei saperi scientifici e delle tecnologie consentono oggi di ridimensionare questo dramma, aprendo possibilità di concepire, generare, essere genitori, un tempo neanche immaginabili, e finalmente ben oltre i confini disegnati dalla tradizione, esperta della sola questione dell'infertilità e della sterilità della coppia eterosessuale. La procreazione medicalmente assistita (PMA) consente di varcare antiche barriere e così la possibilità di ricorrervi ha fatto emergere via via nel tempo istanze di genitorialità sommerse da visioni della famiglia³⁹ e della sessualità assolutamente chiuse ed escludenti. Ha dato corpo, e voce infine intacitabile, a esseri umani rinviati secolarmente nell'oscurità dall'«indicibile» della loro «diversa» sessualità e condizione. Ha fatto avanzare con forza richieste di diritti, che hanno esteso lo spazio, sempre da conquistare spostando in avanti i paletti di confine che storicamente lo perimetrano, di eguali dignità e giustizia. Un passaggio impervio come lo sono le grandi svolte che mutano «l'antropologia profonda»⁴⁰ e il modo di abitare il mondo per milioni di essere umani. Non va omesso che queste trasformazioni restano appannaggio di una minoranza almeno fino a che, utopicamente, la terra non sarà ridisegnata davvero come patria di eguaglianza in dignità e diritti per ciascuno accolto nella sua specificità.

Ma le possibilità tecnoscientifiche, nell'offrire soluzioni a chi è in difficoltà, scatenano anche riserve etiche, dilemmi bioetici, scaturigini a loro volta di regolamentazioni giuridiche spesso restrittive. Così l'aver quasi sciolto il groviglio della difficoltà a dare e curare la vita e a realizzare l'istanza della genitorialità ha comportato l'annodarsi di interrogativi inquietanti, che minacciano di soffocare la speranza accesa dai grandi risultati di scienze e tecniche.

Eppure tale speranza esige una considerazione più affinata del senso del mettere al mondo e del volere i figli. Obbliga a una riflessione capace di smentire l'equiparazione dell'istanza umana di genitorialità a un indifferenziato desiderare. Tale istanza non può essere valutata indipendentemente dalla fonte profonda da cui scaturisce e che ha in sé fini incommensurabili ai bisogni alimentati da società e mercato. In ogni caso non si lascia circoscrivere nell'ambito della «norma» eterosessuale.

E siamo così al tema dilemmatico della procreazione medicalmente assistita, che ha chiamato a duro confronto concezioni etiche e bioetiche, ha fatto emergere le difficoltà del legiferare in merito, imponendo un supplemento di riflessione su senso e portata della laicità. In specifico in Italia, la

39 Cfr. C. SARACENO, M. NALDINI, *Sociologia della famiglia*, Bologna, 2007.

40 S. RODOTÀ, *Perché laico*, cit., 68.

legge 40 è stata una manifesta negazione della laicità perché strutturata a partire da una concezione della vita, della famiglia, della società debitrice di un'ottica impostasi come egemone e divenuta escludente di altre concezioni del mondo.

Le obiezioni alla pratica della procreazione medicalmente assistita trovano un argomento ineludibile nella questione del valore della vita embriionaria, considerata dalla dottrina della Chiesa cattolica vita di una persona, con motivazioni che si possono discutere, e rifiutare, ma che sono entrate nel dibattito pubblico suscitato dal problema della diversa valutazione della vita nascente, già tema di conflitto negli anni della legalizzazione dell'interruzione volontaria di gravidanza (IVG).

Ma la valutazione è di per sé problema arduo, che trova una molteplicità di risposte, in quanto il nodo etico non è certo risolvibile opponendo alla tesi dell'embrione come persona la considerazione, peraltro minoritaria, che lo riduce a materiale biologico, equiparabile a un insieme di cellule. Una tesi estrema, già respinta in Italia all'epoca del dibattito sulla legge 194, ma riproposta periodicamente per ragioni ideologiche e per costrutti polemici oppositivi, a vario titolo, a un modello di disciplina dell'interruzione volontaria di gravidanza ormai consolidato e ampiamente riconosciuto come valido.

Questione particolarmente complessa è l'estendibilità al concepito del diritto alla vita, quel diritto inalienabile che accompagna e dovrebbe proteggere ogni nato, quale che sia il luogo della terra in cui viene alla luce, quali che siano le condizioni di nascita. Ma diritto alla vita – che anche il laico Norberto Bobbio, attentissimo alle questioni morali, considerava all'epoca della discussione intorno all'IVG «diritto fondamentale del concepito», rispetto ai diritti «derivati» della donna «a non essere sacrificata nella cura di figli che non vuole» e della società «al controllo delle nascite»⁴¹ – immediatamente ci rimanda alla pluralità di significati e sensi della parola vita. Molto si è detto intorno alla difficoltà di definirne e leggerne il «palinsesto»⁴², più in ombra è rimasta la comprensione della sua capacità di far scomparire la fattualità delle vite individuali, quelle biografie che pure sono pietre di costruzioni, ricordate o meno poco importa, del corso umano nel tempo, cellule originarie della vita storica. L'«abuso del

41 Per l'intervista a Norberto Bobbio alla vigilia del referendum sull'aborto cfr. *Giulio Nascimbeni a colloquio con Norberto Bobbio, Corriere della Sera*, 8 maggio 1981.

42 Per il palinsesto della vita cfr. S. JASANOFF, *Introduction: Rewriting Life, Reframing Rights*, in Ead. (ed.), *Reframing Rights. Biocostitutionalism in the Genetic Age*, Cambridge, MA, 2011, 1.

concetto di vita»⁴³, denunciato dalla Duden nel suo celebre libro, è tema che deve interrogare tutti, perché minaccia di irrilevanza e forse di scomparsa la storicità concreta degli esistenti umani. Non a caso la questione è stata posta e dibattuta dal pensiero delle donne che nel gioco delle astrazioni universalizzanti, durate secoli, hanno visto svanire specificità. In rapporto alle questioni relative al corpo che genera⁴⁴, dunque al corpo femminile, il tema è ineludibile. Se la nozione astratta di vita sostituisce la concretezza di esseri umani esistenti biologicamente e individuati storicamente, corpi e soggetti che agiscono e patiscono la storia, la donna e il suo corpo capace di gravidanza tornano ad essere senza «volto», ridiventano «campo di semina»⁴⁵, di mera coltura, di pura crescita. Nella contemporaneità, per impegno innanzitutto dei femminismi, è diventato compito etico-politico neutralizzare il rischio che una donna sia «campo» in cui vive e cresce un concepito e su cui avanzano pretese saperi e poteri di vario ordine e grado.

Pretese accreditate tramite identità conferite all'embrione entro una logica avversariale rispetto alla madre.

E torniamo così al difficile faccia a faccia con la questione dello statuto dell'embrione, che chiama in causa diritto, etica, tradizione filosofica e teologica⁴⁶, nonché il pensiero delle donne.

Ogni tentativo di risposta alla domanda circa identità e gradi di tutela dell'embrione ha livelli differenziati di complessità in relazione all'ambito in cui è impostata l'interrogazione: statuto giuridico, ontologico, etico e bioetico implicano riferimenti diversi.

La risposta relativa allo statuto giuridico non è oggi particolarmente impervia. Alla domanda se l'embrione debba avere diritti pari al nato, se possa averli, se abbia insomma la capacità di sostenere l'identità di soggetto di diritti, teoria e prassi giuridiche hanno fornito indicazioni, che ormai sono storia: soggetto di diritti si è alla nascita, secondo l'inequivocabile dettato del Codice civile del nostro paese. Tuttavia il dibattito sviluppatosi

43 B. DUDEN, *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Torino, 2004.

44 Per la storia del corpo e del corpo che genera cfr. E. SHORTER, *Storia del corpo femminile*, Milano, 1988; N.M. FILIPPINI, T. PLEBANI, A. SCATTIGNO (a cura di), *Corpi e storia. Donne e uomini dal mondo antico all'età contemporanea*, Roma, 2002.

45 SOFOCLE, *Antigone*, v. 569.

46 Per una ricostruzione sintetica dell'interpretazione dell'identità dell'embrione alla luce di elaborazioni filosofiche e teologiche rimando a E. D'ANTUONO, *Truth and meaning of the human embryo's life: from ancient Greece to the contemporary bioethical debate*, in INTERUNIVERSITY CENTER FOR BIOETHICS RESEARCH, *Bioethical Issues*, Napoli, 2013, 49-67.

intorno alla liceità dell'aborto ha comportato la delineazione di forme di protezione dell'embrione. La legge che regola in Italia l'interruzione volontaria di gravidanza, proprio perché non fa semplicemente scomparire dai codici la questione come materia soggetta a regolamentazione – dunque non considera l'aborto «indicibile alla legge» come pure alcuni chiedevano, reclamando la scomparsa della fattispecie – conferisce rilevanza giuridica all'embrione. E realizza tanto con il confrontare e commisurare ai diritti della madre le forme di tutela da definire per il vivente in cammino verso la nascita.

Ma la soluzione rinviante al diritto non esaurisce la complessità del tema.

La definizione dello statuto etico e bioetico chiama in causa, contrapponendole, l'assolutezza e la storicità dei valori, dunque prospettive filosofiche che in maniera antitetica rispondono al quesito se l'embrione abbia valore in assoluto o se il suo valore, pur riconosciuto, vada commisurato ad altri valori attivi e operanti nei vari contesti storico-culturali.

Definire lo statuto ontologico significa pronunciarsi per il riconoscimento di un'identità in sé dell'embrione: vivente umano, persona, cosa, terzo genere di realtà. È di particolare durezza il confronto tra le diverse prospettive filosofiche. Sintetizzando si può far riferimento da una parte all'orientamento che giustifica l'intangibilità dell'embrione con argomenti sicuramente molteplici⁴⁷ ma che tuttavia possono essere ricondotti all'identificazione di esso come persona fin dal concepimento e alla tematizzazione, variamente modulata, della sua appartenenza alla cosiddetta natura umana, e dunque sostanzialmente evocando un ordine dell'essere matrice di misure certe del bene e del male; dall'altra parte si può rinviare al pensiero, anch'esso risultato di un argomentare in sé plurimo, che illumina senso e valore della vita nascente muovendo dalla considerazione dei singoli e delle loro biografie, quindi dall'attenzione ai contesti di vita individuale e collettiva. Individui e collettività, in forza

47 Sintetizzo così non per omologare le posizioni ma per illuminarne l'orientamento filosofico di fondo, incentrato su di una prospettiva ontologica debitrice, sia pure in modo differenziato, di una secolare metafisica che contrassegna le posizioni espresse dal «personalismo ontologicamente fondato d'ispirazione tomista» (cfr. E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, Milano, 2005, 12) e quelle di Hans Jonas, non solo nel volume così discusso a livello internazionale *Il principio responsabilità* (Id., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, 1990) ma anche in *Tecnica, medicina ed etica: prassi del principio responsabilità*, Torino, 1997. La prospettiva jonasiana ha prodotto variazioni sul tema molto interessanti ma che hanno conservato, sia pure aggiornandoli, antichi quadri concettuali di riferimento.

del principio di autonomia e delle libertà garantite, sono chiamati alla responsabilità di definire beni di volta in volta adeguati⁴⁸.

La contrapposizione tra queste prospettive ha forse un unico punto di convergenza: il non considerare la scienza, che pure fornisce gli irrinunciabili dati conoscitivi relativamente a ciò su cui va espressa valutazione, come magistero in grado di assumere decisioni valorative in merito all'embrione. Il rischio di riduzionismo, di biologizzazione del discorso etico, operante nel ricorso alla scienza come autorità normativa, anche in forza di tragiche eredità consegnateci dalla storia, rende condivisa l'affermazione del *De Abortu procurato*: «Non spetta alle scienze biologiche dare un giudizio decisivo su questioni propriamente filosofiche e morali, come quella del momento in cui si costituisce la persona umana»⁴⁹. Affermazione incontrovertibile perché persona è lessema rinviante non certo alla biologia, capace di descrivere minuziosamente lo sviluppo dell'embrione, ma ai complessi percorsi della civiltà che forgia per l'uomo l'*habitus* di valori e diritti che fanno dell'individualità una persona.

Ma il secolare travaglio del *condere personam*⁵⁰ svela disparità tra uomini e donne in maniera paradigmatica nel XX secolo, età dei diritti⁵¹, proprio nelle questioni etiche, bioetiche e giuridiche di inizio vita.

Si impone con modalità nuove un tema antico, declinato variamente dai femminismi, e divengono ancora legittime domande, rese retoriche dagli studi di genere: valori e diritti vestono con le stesse tutele uomini e donne? Definiscono davvero soggetti integralmente capaci e, oltre i limiti dell'astrazione, identificano persone pienamente riconosciute, dopo la grande stagione della riflessione delle donne che ha rimodulato la nozione di universalità, imponendole il riconoscimento delle differenze? E persona non è forse il termine che serve a mettere faccia a faccia nella modalità di un conflitto insanabile donna ed embrione? L'affermazione che l'embrione è

48 Anche su questo secondo filone la bibliografia ha assunto nel corso degli anni una consistenza amplissima. Per l'articolazione del dibattito filosofico in Italia intorno ai temi bioetici restano fondamentali U. SCARPELLI, *Bioetica laica*, cit.; E. LECALDANO, *Bioetica. Le scelte morali*, 1999; ma per una rassegna e una problematizzazione delle posizioni, cfr. G. FORNERO, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, cit.; Id., *Laicità debole e laicità forte*, cit.

49 *De abortu procurato*, in *Enchiridion Vaticanum*, Bologna, 1979, vol. 5, 431.

50 Per parafrasare il virgiliano «*Tantae molis erat romanam condere gentem*», (VIRGILIO, *Eneide*, I, v. 33), dai tanti significati come emerge dalla riscrittura hegeliana: «*Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*» (G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di E. Codignola, G. Sanna, Firenze, 1967, vol. III, tomo 2, 411).

51 Cfr. N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Torino, 1990.

persona non significa forse sciogliere la complessità dello specialissimo processo del «due in uno», che con la gravidanza si realizza nel corpo e nell'anima della donna? Scolpire a rilievo la priorità del concepito imponendogli le fattezze dell'infante⁵², che invece è persona, non significa rinviare nell'ombra, con la madre, il femminile? L'insostenibile analogia tra vita in cammino verso la nascita e bambino – con ciò che per la donna consegue in termini di limitazione di libertà, sia decisionale sia di governo del suo corpo e della sua vita – non va considerata un tentativo ancora operante di monopolizzare autoritativamente il potere di «parola» sulla vita?

È mia convinzione che l'enfasi posta sull'embrione separato dal processo duale che si svolge, in condizione di dissimmetria dei due, nel corpo femminile minaccia di produrre la regressione delle donne a non-persone, violando l'*habeas corpus*, il diritto di non subire l'azione di un potere esterno sul proprio corpo. Ma a essere minacciata è anche l'effettualità dell'*habeas animam*, il diritto da parte della singola soggettività di esercizio di consapevole autonomia, di libertà e responsabilità rinnovate nei loro sensi. Il diritto, in definitiva, di essere riconosciuta come persona «costituzionalizzata»⁵³, tutelata da un rimando a principi e norme capaci di presidiare l'intangibilità del suo essere fatta di esistenza e storia, corpo e anima per così dire.

Anima: parola gravata da ambiguità e forse desueta per l'insostenibile fardello della tradizionale separazione dal corpo, e soprattutto dalla sua temporalità, e tuttavia riscattabile da questo suo passato se proposta come *facies* dell'unicità di ciascuno⁵⁴, unicità disegnata da libertà di «dare inizio», da spontaneità ma anche da bisogni, sentimenti e convinzioni che abitano l'interiorità priva di luogo, ma che sono da tutelare nello spazio intramondano. In questo senso evocare l'anima potrebbe addirittura rendere immediatamente percepibile la potenza trasformativa inscritta in ogni pensiero che

52 Cfr. E. BETTA, *Animare la vita. Disciplina della nascita tra medicina e morale nell'Ottocento*, Bologna, 2006; Id., *L'altra genesi. Storia della fecondazione artificiale*, Roma, 2012.

53 Cfr. S. RODOTÀ, *Il nuovo habeas corpus: la persona costituzionalizzata e la sua autodeterminazione*, in S. Rodotà, M. TALLACCHINI (a cura di), *Ambito e fonti del biodiritto*, in *Trattato di biodiritto*, cit., 169 ss.

54 Che l'idea di anima in quanto «il tutto dell'esperienza che ha per centro il soggetto» divenga garante dell'irriducibilità dell'essere umano (unità psicofisica, singolo dalle dimensioni plurime e soprattutto attraversato da storicità) ad astratte categorie universali e faccia da baluardo a qualsivoglia forma di riduzionismo trova ragioni solide in Karl Jaspers, filosofo ma anche scienziato che del riduzionismo fu fiero avversario: cfr. almeno le argomentazioni da lui svolte nel volume del 1913: K. JASPERS, *Psicopatologia generale*, Roma, 1965.

rivendica l'appartenenza del corpo al «sé» di ciascuno, e che considera le «ragioni del cuore»⁵⁵ come legittime cittadine della sfera pubblica.

Proprio le questioni bioetiche di inizio vita rivelano a uno sguardo approfondito fino a che punto il rapporto tra donna ed embrione sia emblematico di forzate parcellizzazioni. È appena il caso di ricordare che il tentativo – reiterato nel tempo – di scindere il processo che coinvolge madre e concepito, facendo dell'embrione un *homunculus* in cammino verso la nascita, contrassegnato infine dall'identità di persona⁵⁶, è parte di una secolare strategia di trasformazione del corpo femminile in organi riproduttivi e in contenitore capace di gestazione, dell'anima in soggettività astratta, depurata, mi verrebbe da dire rubando parole a Garcia Lorca, della carne del corpo e della carne dell'anima⁵⁷, funzionale al controllo pubblico sulla donna, oggetto di esercizio di più poteri: scientifico, giuridico, politico, mediatico. La limitazione di questi poteri, in cui tanta parte hanno giocato pensiero e prassi dei femminismi, è diventata tema della riflessione delle donne soprattutto a partire dagli anni della discussione intorno alla regolamentazione dell'interruzione volontaria di gravidanza. Ma vorrei richiamare sinteticamente i nodi più significativi che, in quel contesto, sono finalmente venuti alla luce del dibattito pubblico. Il primo dei dati inaggrabili che alimentava conflitti, oggi spesso rinviato nell'ombra, era l'urgenza del problema sociale dell'aborto clandestino, con i rischi di malattia e spesso di morte, di cui la legge infine si è fatta carico. Era lotta delle donne per non morire. Altrettanto ineludibile e sentita era per le donne la necessità di rivendicare l'autodeterminazione, cioè quella capacità decisionale che, ancora non pienamente riconosciuta, rappresentava una sostanziale limita-

55 Evoco «le ragioni del cuore» pensando alla portata concettuale dell'espressione pascaliana, con la sua potenzialità di liberazione dall'angustia di ogni conoscere che si stratifichi in sapere via via «istituzionalizzato», chiudendosi su se stesso: cfr. B. PASCAL, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, a cura di A. Bausola, Milano, 1990, 585). Ma tornando in specifico al tema di queste mie pagine vorrei ricordare la performatività sul piano etico-politico dell'esigente richiesta, avanzata da pensiero e prassi delle donne, di osmosi tra interiorità e exteriorità, privato e pubblico, e soprattutto del riconoscimento istituzionale che tale osmosi esige.

56 In Italia il nodo è sciolto dalla Corte Costituzionale nel 1975. La sentenza della Consulta fa riferimento all'art. 2 della Costituzione relativo alla salvaguardia dei diritti inviolabili dell'uomo, ai fini della tutela del concepito, per affermare che «[...] non esiste equivalenza tra il diritto non solo alla vita ma anche alla salute proprio di chi è già persona, come la madre, e la salvaguardia dell'embrione, che persona deve ancora diventare» (Sentenza n. 27 del 18 febbraio 1975, www.cortecostituzionale.it). La sentenza apre la strada alla legge 194/1978.

57 F. G. LORCA, *Sera*, in *Poesie*, cit., 145.

zione delle libertà e della cittadinanza. In definitiva la dicibilità giuridica dell'aborto, nella forma di una equilibrata regolamentazione, costituiva la prima rimozione dell'obbligo di portare a termine una gravidanza vissuta per varie ragioni come insostenibile. In realtà la rivendicazione di libertà decisionale parlava in Italia del dramma delle donne schiavizzate dalla minaccia di gravidanze non volute, di delitto d'onore, di matrimoni riparatori che cancellavano il crimine della violenza carnale e condannavano le donne all'ergastolo della vita coniugale con il proprio stupratore.

L'autodeterminazione significava innanzitutto la possibilità della piena fruizione dell'*habeas corpus* come compimento della cittadinanza. È questa la ragione fondamentale per cui in Italia la legge 194 si configurò nel dibattito pubblico con una portata analoga a quella avuta in precedenza dal riconoscimento del suffragio alle donne, come tante volte ha ricordato Anna Rossi Doria⁵⁸. Si trattava davvero di un punto di approdo del femminismo impegnato nella lotta per i diritti, ma anche di una svolta per l'estensione e l'approfondimento del pensiero della differenza, delle differenze. La liberazione da antichi vincoli apriva comunque ulteriori spazi di libertà. Una libertà che tendeva alla creazione di nuovi ordini del mondo, anche di un ordine morale in grado di tenere diversamente conto della vita nascente, come il prosieguo della storia ha via via dimostrato⁵⁹.

D'altronde l'acquisizione di piena cittadinanza, il consolidamento dei diritti fondamentali per tutti, dei «valori freddi» della democrazia, per evocare una pagina di Claudio Magris dedicata a Norberto Bobbio⁶⁰, rendono

58 Tra i tanti e fondamentali lavori di Anna Rossi-Doria vorrei ricordare almeno Ead. (a cura di), *La libertà delle donne. Voci della tradizione politica suffragista*, Torino, 1990; Ead., *Diventare cittadine. Il voto alle donne in Italia*, Firenze, 1996; Ead., *Dare forma al silenzio. Scritti di storia politica delle donne*, Roma, 2007.

59 Appartiene ad anni recenti l'attenta considerazione e lo sviluppo di un'etica della responsabilità verso ogni «altro», rinnovata nella sua semantica e impegnata, con coraggio, nella difficile sfida di pensare anche l'alterità specialissima che è l'embrione nel suo dipendere dal corpo della donna. Illuminante in tal senso è la controversa riflessione di Anna Bravo: una riflessione nutrita di laicità, se laicità significa rivisitare, rivedere e continuamente ripensare alla luce di situazioni nuove tesi consolidate e divenute ortodossia, come spesso accade anche nel pensiero delle donne. Riflettendo, in un contesto storico-culturale lontano dalle emergenze degli anni Settanta e mutato anche grazie al discorso e alla pratica della bioetica, Anna Bravo, senza rinnegare nessuna delle battaglie per la legge 194 e tanto meno metterla in discussione, apre un dibattito sui valori della vita e della vita embrionale, che, in dissenso o in consenso, merita attenzione. Cfr. A. BRAVO, *Noi e la violenza. Trent'anni per pensarci*, in *Genesis*, 2004, III, 1, 17-56.

60 Cfr. C. MAGRIS, *Il maestro laico che manca all'Italia* in Id., *Livelli di guardia. Note civili*, Milano, 2011, 105 ss.

possibile una più ampia considerazione dei «valori caldi» della vita, quei valori il cui riconoscimento pubblico, giuridico e politico è stato, sempre e comunque, nei contesti più diversi, uno dei grandi temi del pensiero delle donne. Nel caso della legge sull'IVG erano in ballo i «valori freddi» della democrazia – la piena cittadinanza delle donne, un *habeas corpus* che infine rendesse effettuale un mai dichiarato *habeas animam* – che comunque facevano tutt'uno con i «valori caldi» della solidarietà per le donne ridotte a veicolo di nascite, senza che fosse cancellato il dolore etico per la vita non destinata ad arrivare alla luce del mondo (o alla tenebra, come tanto spesso accade, quando il percorso per giungere alla vita non è illuminato da sensi e valori scaturiti dalla genitorialità liberamente e responsabilmente voluta). Fu necessario ragionare come aveva fatto la Consulta: tenere fermo il principio del diritto alla vita e riconoscere la dissimmetria. Oltre ad essere persona, come la Consulta aveva dichiarato, e dunque in una condizione diversa dall'embrione che viveva nel suo corpo e del suo corpo e anima, la donna era la più fragile. Oggi, con la legge e anche per merito di quella legge, una donna che ricorra all'aborto senza essere in condizione di vulnerabilità socio-culturale, civile, politica, dunque in un contesto profondamente mutato, incorre in un grande «scacco»⁶¹ etico e politico. Tragicamente diversa è ancora la condizione delle migranti discriminate rispetto al godimento della piena cittadinanza, spesso al di qua di ogni *habeas corpus*, a distanza ancora abissale da ogni *habeas animam*.

Nessun dubbio può sussistere sul fatto che la legge 194 resta incancellabile. Per difendere la vita nascente non è tollerabile alcuna regressione al di qua della legge, che sarebbe regressione di civiltà. Resta, al contrario, fondamentale la persuasività di un dibattito etico che consideri tutti i valori in campo nel contesto delle situazioni e che sia in grado di produrre discernimento e distinzioni, dunque un illuminato esercizio di responsabilità.

La creazione di embrioni al di fuori del corpo femminile, esito dell'avanzamento delle tecnoscienze, ha collocato la questione in più ampio contesto problematico. Le tecniche di procreazione medicalmente assistita hanno suscitato un'accesa discussione relativamente a possibilità e limiti dell'intervento sull'embrione nella fase che precede il trasferimento nell'utero materno. Certo la novità è radicale. Eppure parte del patrimonio etico-giuridico acquisito in forza del dibattito sull'IVG offre riferimenti

61 Per l'aborto come «scacco del pensiero» cfr. S. VEGETTI FINZI, *Volere un figlio. La nuova maternità fra natura e scienza*, Milano, 1997, 83 ss.; per la dimensione etico-politica dello «scacco», che implica certo una messa in discussione di libertà e diritti, cfr. C. MANCINA, *Oltre il femminismo*, cit., 85 ss.

preziosi, a partire innanzitutto dalla responsabilità decisionale, carica di implicazioni, riconosciuta alla donna⁶², sia pure in termini differenziati, a livello internazionale. Anche in considerazione di questo retaggio, paradossale si è configurata la legge 40/2004, via via nel tempo svuotata dalla prassi giurisprudenziale⁶³ dei suoi contenuti più pesantemente lesivi di diritti e valori maturati in decenni di dibattito pubblico e di riflessione etico-giuridico-politica.

Sicuramente l'esperienza, mai prima vissuta, di un embrione fuori del corpo materno, direttamente accessibile a manipolazioni, ha imposto, e continua a esigere, un supplemento di riflessione e valutazione. Il richiamo di Habermas, discutibile e discusso, ai rischi che minacciano l'autocomprensione stessa dell'umano⁶⁴ e l'attenzione internazionale che ha suscitato testimoniano le inquietudini connesse al tema e lo sforzo di accedere a soluzioni capaci di contemperare bisogni e tutelare istanze umane fondamentali.

Vorrei infine accennare alla questione della gestazione per conto di altri, a un tema quindi che appare problematico⁶⁵, per più ragioni, ivi inclusa la possibilità che essa comporta di rendere genitori *single* e coppie omosessuali.

Rinviando a un'altra occasione l'approfondimento di questo tema, che chiama in causa libertà e diritti, a mio giudizio da garantire, vorrei fare qualche considerazione sempre in merito alle donne e alla loro storia.

62 Un mutamento di scenario è ipotizzabile solo nel caso, ancora futuribile, di un utero artificiale, capace di sostituire fin dalle prime fasi dello sviluppo embrionario il corpo della gestante e dunque di trasformare il processo del due in uno.

63 Progressivamente smontata da numerosissimi verdetti, la legge 40/2014, per tanti aspetti una «legge contro» come fu definita al tempo del *Referendum* abrogativo, poi vanificato dal mancato raggiungimento del *quorum*, conserva oggi solo il divieto di ricerca sugli embrioni e il diniego di accesso alla PMA per le coppie dello stesso sesso e per i *single*. Decisiva è stata la sentenza della Corte costituzionale del 10 giugno 2014, n. 162 (*Gazzetta ufficiale*, 1ª serie speciale, 18 giugno 2014, n. 26) che dichiara l'illegittimità costituzionale del divieto al ricorso a tecniche di procreazione medicalmente assistita di tipo eterologo.

64 J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino, 2002.

65 Per ragioni di brevità mi limito in queste mie pagine solo a un accenno, ma trovo di particolare interesse per un confronto sulle diverse opzioni emergenti negli Stati Uniti e in Europa rispetto alle pratiche di gestazione di sostegno i saggi di H. MARWAY, *La gestation pour autrui commercial: droit et étique* (173-181); J. MERCHANT, *Une gestation pour autrui «étique» est possible* (183-189); D. ROMAN, *La gestation pour autrui un débat féministe?* (191-197); L. BRUNET, *La globalisation internationale de la gestation pour autrui* (199-205), confluiti nel numero 28/2012 della rivista *Travail, genre et sociétés*.

Il ricorso al corpo di una donna, diversa dalla madre, per consentire la vita non è una novità in assoluto: la surrogazione dell'allattamento nella secolare pratica del baliatico propone un'esperienza tecnicamente ma forse non eticamente diversa. Se nel baliatico⁶⁶ e nella gestazione per conto d'altri sono chiamate in causa parti differenti del corpo femminile, unica e indivisibile è l'identità della donna che volontariamente supplisce la pratica di cura vitale pre- o post-natale. Dunque la figura della madre transitoriamente sostitutiva non è inedita. È inedita la sensibilità etica che essa suscita. Certo appartiene ai drammi non detti delle storie femminili l'ormai felicemente desueto «lavoro» della balia, che vende il seno e il nutrimento per indigenza, e, se costretta a trasferirsi lontano da casa presso chi le dà lavoro, rischia la morte del proprio figlio difficilmente in grado di sopravvivere alla alimentazione con latte vaccino. Lo sfruttamento delle donne povere, che rischiavano di perdere i propri neonati, un tempo non aveva peso «giuridico», né suscitava problemi «etici». Facendo tesoro di questa eredità di sofferenza e di mancate tutele, si può affermare che la possibile contiguità di senso di baliatico e surrogazione di gestazione deve rendere evidente un unico inaggirabile problema: la disparità di condizioni, il rischio di riduzione del corpo a merce in un contesto in cui il bisogno di alcuni fa da *vis a tergo* per le istanze di altri. Le garanzie di piena libertà, innanzitutto dal bisogno, e di diritti restano dunque un punto cruciale. E ovviamente fa differenza il ricorso all'uso del corpo in un contesto in cui esso è ormai parte del sé di una persona, in un rapporto non di proprietà ma di appartenenza⁶⁷. Il che rende eticamente e bioeticamente insufficiente la soluzione, per alcuni giuridicamente sostenibile, del contratto⁶⁸ e della retribuzione, e apre l'orizzonte del dono, della generosità solidale che, per non essere deprivata dei suoi sensi e valori, necessita di tutele che azzerino disparità produttive, anche sotteraneamente, di coazioni.

66 Per l'analogia tra maternità surrogata e baliatico molto presente nel dibattito intorno alla madre supplente cfr. almeno P. ZATTI, *Maschere del diritto volti della vita*, Milano, 2009; A. SANTOSUOSSO, *Corpo e libertà: una storia tra diritto e scienza*, Milano 2001. Considera un «radicale salto di qualità» il passaggio dal baliatico alla gestazione sostitutiva Chiara Saraceno, cfr. Ead., *Non è solo questione di tolleranza*, in *Iride*, n. 68, gennaio-aprile 2013, 97.

67 Cfr. P. ZATTI, *Maschere...*, cit., 53 ss.; cfr. Id., *Principi e forme del governo del corpo*, in S. RODOTÀ, P. ZATTI, *Il governo del corpo*, *Trattato di Biodiritto*, cit., tomo I, 99 ss.; D. LE BRETON, *L'appartenance du corps*, ibid., 77 ss.

68 A sostenere la posizione del contratto è C. SHALEV, *Nascere per contratto*, Milano, 1992. Per i diversi profili del contratto che chiama in causa la sessualità cfr. V. ZENO-ZENCOVICH, *Approcci diversi a contratti e sessualità*, in S. RODOTÀ, P. ZATTI, *Il governo del corpo in Trattato di biodiritto*, cit., tomo I, 873-886.