

n. 1  
Gennaio  
Aprile  
2015

prospettive teoriche, tecnico-scientifiche e etico-giuridiche

# BIOETICA & SOCIETÀ

E D I Z I O N E O N L I N E



CENTRO DI BIOETICA DI PONTEDERA

# BIOETICA & SOCIETÀ

E D I Z I O N E O N L I N E

Anno XIII - Numero 1 - gennaio - aprile 2015

Centro di Bioetica Pontedera ([centrodibioetica@marconipontedera.it](mailto:centrodibioetica@marconipontedera.it))  
Istituto Tecnico Industriale "G. Marconi" Pontedera  
Amministrazione Comunale Pontedera  
[www.centrobioeticapontedera.it](http://www.centrobioeticapontedera.it)

Direttore Responsabile: Paolo Falcone

Comitato di Direzione: Carlo Dal Canto, Marzio Paoli,  
Stefano Stacchini, Giovanni Volpi

Pubblicazione quadrimestrale  
Autorizzazione del Tribunale in corso

Redazione: [centrodibioetica@marconipontedera.it](mailto:centrodibioetica@marconipontedera.it)

Impaginazione - Grafica e Layout:  
Stefano Stacchini - OPENARTED®

Copyright © 2015 Centro di Bioetica di Pontedera

ISSN 1973-6371

---

## Editoriale

Riprendiamo la pubblicazione della rivista in formato essenzialmente online per continuare ad offrire un piccolo contributo alla riflessione e al dibattito bioetico contemporaneo a partire anche dalla esperienza che il Centro di Bioetica ha maturato nel corso degli anni attraverso le iniziative svolte con il mondo della scuola e della cittadinanza.

Gli articoli ospitati in questo numero offrono contributi che spaziano, come in passato, su argomenti di varia natura: dalle problematiche sollevate dalla fecondazione in vitro a quelle inerenti al valore della vita e della sofferenza degli animali, dalla riflessione sulla *Vita activa* della Arendt fino a quella sui concetti di salute e responsabilità di Jonas.

Argomenti vasti e diversificati ma al cui interno è possibile individuare una questione fondamentale come quella dell'identità antropologica che vediamo emergere con una certa chiarezza dalla maggioranza dei contributi pubblicati.

Questione che ci è sembrata centrale anche durante l'XI Conferenza Nazionale di Bioetica per le Scuole recensita in queste pagine e svoltasi nello scorso dicembre a Firenze sul tema "Bioetica e neuroscienze". Tema che avremmo intenzione di sviluppare prossimamente in un ulteriore convegno per le scuole a carattere regionale.

A conclusione di questa breve presentazione del nuovo numero della rivista vorremmo comunicare la nostra volontà di aprire una sezione dedicata alla discussione e al confronto su alcuni temi che emergono dai contributi pubblicati a cominciare da quello relativo al rapporto tra uomo e animale. Invitiamo quindi a fare pervenire alla Redazione eventuali commenti e considerazioni in merito che troveranno spazio nel prossimo numero.

*Pontedera, febbraio 2015*

**Carlo Dal Canto - Marzio Paoli**

---

---

## Indice

### *Interventi*

1978 annus mirabilis. Brevi osservazioni storiche sulle reazioni alla prima efficace fecondazione in vitro

**Stefano Miniati** **7**

La legge italiana sulla c.d. “procreazione medicalmente assistita”: l’opera di svuotamento da parte della magistratura e i possibili rimedi

**Marina Casini - Elio Sgreccia** **21**

Salute e responsabilità come problemi biogiuridici nell’opera di Hans Jonas

**Francesco Zini** **50**

Etica e sperimentazione animale. Uguaglianza e differenza tra umani e animali

**Matteo Galletti** **58**

La cultura come relazione con il non-umano

**Roberto Marchesini** **72**

Vita Activa: lavoro, fabbricazione, azione

**Alessandra Fabbri** **86**

### ***Convegni, Recensioni e Contributi***

XI Conferenza Nazionale per le Scuole:  
Bioetica e Neuroscienze

**Giampiera Lupi** **102**

Roberto Marchesini, *Epifania animale. L’oltreuomo come rivelazione*. Milano, Mimesis, 2014. pp.155.

**Giovanni Volpi** **107**

# Interventi

---

## 1978 annus mirabilis. Brevi osservazioni storiche sulle reazioni alla prima efficace fecondazione in vitro

**Stefano Miniati**

Storia della Scienza-Università di Siena

*"Mrs Lesley Brown, the world's first test-tube mother, gave birth to a baby girl at Oldham General Hospital, Lancashire, last night after a caesarean section delivery. The historic birth took place shortly before midnight. The baby weighed in at 5lb 12 ozs. Medical staff said later that the condition of both mother and daughter were "excellent". [...] When Mrs Brown was presented with her long awaited child today it was not the first time she had seen her. Earlier this month she saw the fully formed baby in her womb with the help of an ultrasonic scanner. Doctors have also known the sex of the child, but at her own*

### ***Il trionfo della scienza: luci e ombre***

La gravidanza di Leslie Brown è stata un fenomeno di portata epocale. La pressione della stampa, in tutti i nove mesi, fu talmente elevata che i medici furono costretti a tenere la donna in stretto isolamento temendo un possibile aborto dovuto allo stress<sup>1</sup>. Quando nel luglio 1978 vennero resi pubblici i risultati della prima fecondazione in vitro con trasferimento di embrione umano (FIVET) coronata da successo, Louise Brown divenne la neonata più famosa del globo. Il giornale britannico "The Daily Mail" era riuscito ad

1 È lo stesso Robert Edwards, il biologo clinico che portò avanti la prima FIVET, a raccontarci questa storia: "Leslie Brown was the second patient on this treatment. We know she was pregnant in 15 days. Unable to keep her secret, Leslie or someone close to her told her friends about her wonderful pregnancy, and the Press knew of it a month of so later. We begged them to keep the news confidential, otherwise the publicity involving the Browns could become so stressful as to lead to abortion. They agreed, bless them, until Lesley was almost ready to deliver. This example shows how the Press can be immensely responsible and I have never forgotten this episode. [...] Lesley Brown could have lost her pregnancy under such immense pressures". Cfr. R G. Edwards, *An astonishing journey into reproductive genetics since the 1950's*, "Reproduction Nutrition Development", n. 45 (2005), pp. 299-306: 304.

accaparrarsi l'esclusiva della cronaca del parto per la ragguardevole cifra di 325.000 sterline e venne anche ingaggiata una guardia presso la stanza dell'Oldham General Hospital nel Lancashire in cui Leslie era ricoverata, per evitare ogni possibile fuga di notizie<sup>2</sup>.

La nascita di Louise coronava le ricerche che il fisiologo Patrick C. Steptoe e il biologo Robert G. Edwards portavano avanti da quasi vent'anni, ma con scarso successo<sup>3</sup>. Non erano i soli, in verità. Già nel 1973 il Dr. Landrum Shettles (Columbia University), su richiesta dei coniugi John e Doris Del Zio, che non potevano avere figli per via naturale, aveva posto ovociti in coltura; la determinazione del ricercatore, tuttavia, fu frenata dai dubbi etici che il caso generò e che alla fine convinsero il dirigente del Columbia Presbyterian Hospital, Raymond Vande Wiele, a distruggere tutto il materiale prima che gli embrioni potessero essere impiantati in utero. Evidentemente, a questa decisione concorsero nel contesto statunitense molti fattori, incluso l'esito del procedimento legale "Roe contro Wade", in cui nello stesso anno la Corte Suprema americana stabilì per la donna la possibilità di abortire (fino al momento in cui per il feto è possibile sopravvivere in ambiente extrauterino, anche con supporto artificiale, vale a dire dalle 24 alle 28 settimane) anche senza evidenti malformazioni del feto o problemi di salute per la gestante. Il caso "Roe contro Wade", e la conseguente sentenza del giudice, rimasero a lungo controversi, poiché evidentemente

2 "The child's financial future was assured after newspaper rights to articles and photographs were sold by Dutch auction to Associated Newspapers, publishers of the *Daily Mail and London Evening News*. They are believed to have paid more than £ 300.000"; *Test-Tube baby is a 5lb 12oz girl*, "The Times", 26-07-1978. L'accordo con l'editore dei due quotidiani britannici sorprese molto gli editors della rivista *Lancet*, i quali dichiararono che, qualora i dettagli sulla procedura terapeutica fossero stati tardivamente pubblicati su una rivista specialistica, ciò sarebbe stato motivo di riprovazione da parte della comunità scientifica; *Test-tube birth details given*, "The Times", 11-08-1978.

3 Già nel 1968 Edwards e Steptoe, in collaborazione con B. D. Bavister, avevano pubblicato sulla rivista *Nature* metodi e risultati del loro procedimento; cfr. *Early Stages of Fertilization in vitro of Human Oocytes Matured in vitro*, n. 221 (1968), pp. 632-635. In queste prime procedure, gli ovociti umani sono fatti maturare e fertilizzare in vitro in una soluzione (HBSS) di eparina, M199 (specifico per la nutrizione di cellule in coltura) con l'aggiunta (15%) di siero ottenuto da feti bovini e infine tamponato con fosfato (pH 7.2); a questo composto vengono aggiunte 100 u/ml di penicillina. Gli ovociti sono posti in coltura subito dopo l'ovulazione, in ambiente con una fase al 5% di diossido di carbonio e paraffina equilibrata sempre con M199; dopo 38 ore di coltura, molti degli ovociti hanno estromesso il globulo polare e raggiunto la metafase della seconda divisione meiotica. Prima di entrare in contatto con gli ovociti, gli spermatozoi vengono trattati con liquido follicolare umano. Vengono fertilizzate 56 uova, di cui venti rimangono allo stato profasico, mentre le restanti hanno tutte maturato globuli polari. Negli anni successivi questo metodo di coltura non subirà importanti cambiamenti. Cf. R.G. Edwards, P.C. Steptoe, G.E. Abraham, E. Walters, J.M. Purdy, K. Fotherby, *Steroid assays and preovulatory follicular development in human ovaries primed with gonadotrophins*, "The Lancet", Vol. 300 No. 7778 pp. 611-615; P.C. Steptoe, R.G. Edwards, *Reimplantation of a human embryo with subsequent tubal pregnancy*, "The Lancet", Vol. 307 No. 7965 pp. 880-882.



ponevano una serie di problemi che non solo trovavano difficoltà ad essere dipanati per via legislativa, ma, di più, prefiguravano molte questioni che lo sviluppo delle procedure biomediche avrebbero reso nel futuro prossimo sempre più pressanti:

*The strongest attacks on Roe v. Wade concentrate fire on its two major perceived weaknesses. The first is that the "right to privacy" that provides women with a fundamental right to abortion does not appear in the Constitution and seems legislatively created by the Court. The second is that the fetal "viability" line, after which the state can demonstrate a "compelling interest" in protecting fetal life, is inherently arbitrary and undefinable, and will change as medical practice changes*<sup>4</sup>.

In generale i due casi posero contemporaneamente, e rinsaldarono a vicenda, i problemi legati ad una possibile definizione di "vita" e di "individualità" umana, connessi a quella sfera di questioni bioetiche che oggi siamo soliti catalogare come di "inizio vita".

Nel procedimento legale che seguì alla vicenda Shettles, una commissione di bioeticisti e medici appositamente nominata dal Department of Health Education and Welfare (HEW) poneva in dubbio la liceità dell'uso della FIVET, subordinando le proprie considerazioni al dato di fatto che essa risultava una procedura dall'esito alquanto incerto, non solo riguardo alla probabilità di condurre a termine la gravidanza, ma anche rispetto alle conseguenze che madre e feto potevano subire dall'intero trattamento (soprattutto ormonale) necessario per attuare la FIVET: "Non saranno ulteriormente permesse ricerche sulla fecondazione in vitro di ovociti umani – si dichiara – fintanto che la sicurezza della procedura non sia stata dimostrata per quanto possibile sui primati"<sup>5</sup>.

Nel 1975 questo parere aveva condotto le autorità sanitarie statunitensi alla formulazione di una serie di linee guida, che risultarono assai restrittive ri-

4 G. J. Annas, *At Law: Roe v. Wade Reaffirmed, Again*, "The Hasting Center Report", 16, n. 5 (1986), pp. 26-27: 26.

5 W. Sullivan, *Renewed Research on Human Fertilization in Labs Urged*, "New York Times", 5 agosto 1978. In realtà, la commissione prese le proprie decisioni anche sotto la spinta di un'importante moratoria sulla FIVET pubblicata nell'editoriale del *Journal of the American Medical Association* (n. 220, p. 721), in cui si affermava che: i ricercatori non possedevano adeguate conoscenze per prevedere con sufficiente precisione quali sarebbero state le reali conseguenze di una standardizzazione della FIVET; queste sperimentazioni (amoralì) avrebbero inciso rilevantemente sul futuro di esseri umani; il feto non avrebbe potuto fornire alcun consenso informato; la sperimentazione non risponderebbe ad alcuna domanda di trattamento, ma semplicemente al "desiderio" di una donna. Nell'editoriale si fa anche esplicito riferimento al fatto che queste obiezioni si presentano sostanzialmente immutate nel caso della procedura d'aborto. La moratoria si basava sulle argomentazioni di coloro che autorevolmente avevano in precedenza espresso forti riserve morali sulla FIVET: cf. almeno L. R. Kass, *Babies by Means of In Vitro Fertilization: Unethical Experiments on the Unborn*, "New England Journal of Medicine", n. 285 (1971), pp. 1174-1179; P. Ramsey, *Shall We Reproduce?*, "Journal of the American Medical Association", n. 220 (1972), pp. 1346-1480, 1480-1485.

spetto alla possibilità di condurre esperimenti sulla fecondazione in vitro e ottenere i corrispondenti aiuti federali. In Inghilterra, un anno prima ma per le stesse ragioni, il Medical Research Council decise di interrompere le ricerche sulla fecondazione artificiale a causa dei rischi, ritenuti assai concreti, di dar vita a bambini malformati<sup>6</sup>. L'atmosfera generale di trepidazione e timore dell'opinione pubblica riguardo le ricerche sulla fecondazione artificiale umana si nutriva anche di dichiarazioni fraudolente di medici che, nel corso del decennio '70 e in quasi tutto il mondo, sostennero di aver già portato a termine con successo gravidanze da FIVET. La più nota di queste vicende fu quella del britannico Douglas Bevis, professore di ostetricia e ginecologia presso la Leeds University, il quale sostenne nel luglio 1974 di aver portato a termine con successo ben tre gravidanze ottenute tramite FIVET<sup>7</sup>. In una intervista rilasciata sul "Times", di fronte ai dubbi che soprattutto Steptoe avanzò sulla bontà delle sue dichiarazioni, Bevis dichiarò che aveva deciso di abbandonare la ricerca sulla fecondazione in vitro temendo che i bambini nati da FIVET "venissero stigmatizzati per tutta la vita se fossero stati identificati"; di fronte all'offerta di 30.000 sterline propostagli da un quotidiano per rivelare i nomi dei tre bambini, e nonostante l'invito di Steptoe, egli rispose che "fornire quei dati sarebbe un 'peccato capitale'"<sup>8</sup>. Il caso Bevis spinse l'autorevole *New Law Journal* a richiedere un'interrogazione parlamentare sui diritti dei nati in provetta, poiché "i diritti dei bambini nati in questo modo, e i diritti e i doveri dei genitori e della società sollevano importanti questioni di moralità e di legislazione"<sup>9</sup>. Nell'opinione pubblica permaneva il senso di aver violato con la tecnica un "sacrario", quello della generazione, e ciò avrebbe senz'altro portato funeste conseguenze in termini di anormalità dei feti e di strapotere di medici e biologi sui naturali processi fisiologici. Nel settembre dello stesso anno, il *New York Times* pubblicò un inserto monografico interamente dedicato alla fecondazione artificiale in cui, oltre a gettare seri dubbi sull'attendibilità delle dichiarazioni di Bevis, si affermava che tutta la vicenda della FIVET spinge a "ricordare il popolarissimo romanzo di Aldous Huxley *Brave New World*" del 1932, in cui i "predestinatori" creavano "bambini in provetta su una catena di montaggio, determinandone caratteristiche fisiche e mentali"; sebbene Huxley prevedesse questa "rivoluzione biologica" tra 500 anni, oggi tutte le testate

6 J. Roper, *Doctors rejected test-tube research because of the risk of producing abnormal children*, "The Times", 24-07-1974.

7 *Human Births Reported From Eggs Fertilized in Lab*, "The New York Times", 16-07-1974.

8 *Test-tube baby" doctor gives up project*, "The Times", 19-07-1974.

9 *Ibid.*

dei quotidiani “suonano come passaggi estrapolati dal suo libro”<sup>10</sup>. In realtà, che i rischi di ottenere feti malformati tramite la fecondazione in vitro fossero trascurabili, tanto per gli animali che per gli uomini, era evidenza già nota alla fine degli anni Sessanta. Si dimostrò che la strabiliante capacità regolativa delle cellule staminali dell’embrione permetteva di rimpiazzare agevolmente eventuali cellule danneggiate, anche nei casi più severi (congelamento, esposizione a raggi X), a condizione naturalmente che il loro numero non fosse troppo grande, nel qual caso l’embrione moriva<sup>11</sup>. Anche i rischi della procedura per la madre erano nel complesso trascurabili, e comunque da tempo ben noti in letteratura<sup>12</sup>. Tuttavia, riguardo specificamente la metodologia che portò alla nascita di Louise Brown, Steptoe and Edwads non sembrarono fornire dati esaurienti sui possibili fattori di rischio per la madre – considerando anche l’alto numero di trattamenti che questa doveva subire e la bassa percentuale di successo riscontrata – e, naturalmente, sulle possibili conseguenze negative per il nascituro<sup>13</sup>.

Quattro anni più tardi, nonostante il successo ottenuto in Gran Bretagna da Steptoe e Edwards, questi dubbi permanevano; è significativo che all’indomani della nascita di Luoise le maggiori testate giornalistiche si concentrassero sul fatto che la bambina fosse “normale”<sup>14</sup>; negli USA Marc Lappé,

10 D. Rorvik, *The Embryo Sweepstakes*, “The New York Times”, 15-09-1974. “We are at a pivotal point in our evolutionary development. For the first time, what we call “the facts of life” need no longer govern us. We possess the knowledge to alter those facts” (*ibid.*).

11 Cfr. H. Kalter, *Teratology of the Central Nervous System*, University of Chicago Press, Chicago, 1968; H. Tuchmann-Dupressis, *Reactions of the foetus to drugs taken by the mother*, in G. E. W. Wolstenholme, M. O’Connor (eds.), *Ciba Foundation Symposium, Foetal Autonomy*, J. & A. Churchill, London, 1969, pp. 245-270; R. L. Brent, *Implications of experimental teratology*, In F. C. Fraser, V. A. McKusick, and R. Robinson (eds.), *Congenital Malformations*, 3. Int. Conf. Int. Medical Congress; Excerpta Medica, Amsterdam, 1970, pp. 187-195. Questione a parte era quella dei rischi legati alle trisomia, sui quali tuttavia non vi erano studi definitivi a causa della bassa incidenza statistica dei casi trattati; cfr. R. G. Edwards, *Fertilization of Human Eggs In Vitro: Moral, Ethics and Law*, “The Quarterly Review of Biology”, Vol. 51, (1976), pp. 367-391: 374.

12 “Volunteers who have had a chance of ultimately benefiting from the work have been involved while the methods were being developed. Demands on these volunteers were not excessive, for treatments with gonadotrophins or clomiphene were in use by many doctors to alleviate amenorrhoea, and the operational risks of laparoscopy in the cure of infertility were well-known and minor. Aspirating oocytes from follicles is similar to the natural events of follicular rupture during ovulation, and the ovary recovers just as quickly. The reimplantation of embryos via the cervix would demand neither anesthetic nor operation and is simple, rapid, and free from dangers such as infection, while the risks of disorders such as perforation of the uterus seem very low. These procedures are now fully practiced and performed routinely”; *ivi*, p. 373

13 Così si esprime il Dr. Eugene M. Zweiback, membro dell’Ethics Advisory Board incaricato nel settembre 1978 dal HEW di redigere un parere sulla FIVET: “This is the most underwhelming piece of scientific data that I’ve ever seen [...] If this is the tome on which the world is going to embark upon their clinical applications, I think we must be aware of it [...] More questions are unanswered than are answered”; cf. M. O’ Brien Steinfelds, *In Vitro Fertilization: ‘Ethically Acceptable’ Research*, “The Hasting Center Report”, vol. 9, n. 3 (1979), pp. 5-8: 8.

direttore del *Office of Planning and Evaluation California State Department of Health Services* scriveva sulle pagine del *Hasting Center Report*:

*Perhaps we should take the Del Zio case as an example, not so much of human foible and dashed hopes, but as an instance of human hubris, where through our overreaching we set the stage for potential tragedy in the birth of a defective child, and in averting that tragedy, created another [...] In this sense, the Del Zio and Brown cases reveal our continuing fascination with the bizarre at the expense of the everyday realities of human suffering*<sup>15</sup>.

Si sottolineava poi da più parti la necessità di moltissimi tentativi perché Louise potesse nascere (segno che la “natura” era recalcitrante); a questo si aggiungeva che un collaboratore dei due medici inglesi, Joseph D. Shulman, aveva dichiarato che le possibilità di successo della FIVET erano minori del 10%<sup>16</sup>. I problemi in effetti erano molti. Nonostante l’ottima tecnica laparoscopica allora raggiunta, che consentiva, in maniera non eccessivamente invasiva, di estrarre ovociti dalle pazienti stimolate con gonadotropina corionica e menopausale, e di fecondarli in vitro con buoni risultati (la maggior parte evolveva alla fase blastocistica, e altri addirittura perdevano la zona pellucida), nessuno di essi riusciva ad impiantarsi. Il problema maggiore era ovviamente endocrinologico: le iniezioni di gonadotropina provocavano una fase luteale alterata, a volte talmente breve che le mestruazioni cominciavano cinque o sei giorni dopo l’ovulazione. Steptoe e Edwards risolsero queste difficoltà ricalibrando il trattamento ormonale e cercando di individuare con precisione il picco di LH, in modo da preparare nel minor tempo possibile la laparoscopia. Leslie Brown fu la seconda paziente trattata con questa metodologia<sup>17</sup>. Tuttavia, la posta in gioco, al di là dell’efficienza di un procedimento clinico, era evidentemente assai più alta.

---

14 *Test-tube baby “normal”, “The Times”, 25-09-1978; R. G. Edwards, Fertilization of Human Eggs In Vitro: Moral, Ethics and Law, “The Quarterly Review of Biology”, Vol. 51, (1976), pp. 367-391:370.*

15 M. Lappé, *Ethics at the Center of Life: Protecting Vulnerable Subjects*, “The Hasting Center Report”, vol. 8, n. 5 (1978), pp. 11-13: 13. Di parere del tutto opposto era Doris Del Zio, che aveva assieme al marito istruito un procedimento da 1,5 milioni di dollari contro Vande Wiele e il Columbia Presbyterian Hospital: “I can’t see why some people believe a baby conceived in this fashion isn’t as sacred as a baby conceived in the normal fashion. There’s even more care, more desire, more intent involved here – because so much time, energy, skill and emotion had to be invested in its conception”; cfr. D. Rorvik, *The Embryo Sweepstakes*, “The New York Times”, 15-09-1974.

16 *Ibid.*

17 Cfr. R. G. Edwards, *An astonishing journey into reproductive genetics since the 1950’s*, “Reproduction Nutrition Development”, n. 45 (2005), pp. 299-306: 303-304; R. G. Edwards, P. C. Steptoe, *Birth after the reimplantation of a human embryo*, “Lancet”, n. 312 (1978), p. 366.

## ***Urgenti questioni etiche***

Un dato inaggrabile nella questione delle prime sperimentazioni è che l'originale intento di sviluppare fecondazioni in vitro al fine di meglio comprendere lo sviluppo embrionale di determinati organi e tessuti e svelarne i meccanismi teratogenici, fu gradualmente abbandonato in favore di un diretto inserimento degli avanzamenti medico-tecnici nella pratica clinica, anche se di fatto non tutti i passi usualmente richiesti per questo "salto" erano stati effettivamente compiuti (soprattutto, esaurienti sperimentazioni sui primati)<sup>18</sup>. Le aspettative generate da questo sviluppo clinico (risoluzione di alcuni tipi – invero i più comuni – di infertilità) avevano fatto trascurare del tutto alcune questioni etiche, come ad esempio la determinazione dell'individualità personale del feto, che in seguito si sarebbero rivelate decisive. In definitiva si trattava di soppesare eticamente il desiderio/diritto di genitori non fertili ad avere figli e quello del feto ad essere protetto in quanto attore più debole, secondo la massima *pars tuior eligenda est*. All'indomani della nascita di Luoise Brown, John Robertson, sul *Hasting Center Report*, la rivista dell'omonimo istituto per la bioetica fondato meno di dieci anni prima, sostenne che a questo proposito esistono due argomenti possibili: quello utilitarista e quello deontologico (kantiano). Seguendo il primo, qualora siano in un futuro prossimo fugati i dubbi su eventuali conseguenze teratogene sui feti nati con FIVET, il beneficio del trattamento della fertilità prevarrebbe su tutti gli altri; secondo l'etica kantiana, invece, l'imposizione di possibili rischi a un attore che non può dare il proprio consenso in vista di benefici di terzi è *prima facie* sbagliato, e ciò anche ammettendo che tali benefici siano non trascurabili<sup>19</sup>. Come argomento decisivo Robertson affermava che il rischio di feti deformati "pesa" meno del fatto che essi, senza la FIVET, non sarebbero mai nati:

18 M. Lappé, *Ethics at the Center of Life: Protecting Vulnerable Subjects*, "The Hasting Center Report", vol. 8, n. 5 (1978), pp. 11-13: 12. Effettivamente, il caso della mancata, completa sperimentazione sui primati non umani non aveva riguardato solamente la FIVET, ma anche, a titolo di esempio, il trapianto di reni o la vasectomia o ancora i possibili effetti cancerogeni della pillola contraccettiva, testati solamente su maiali e cani; cfr. ad es. Committee on Safety of Medicines. *Carcinogenicity tests of oral contraceptives*. H.M.S.O. London, 1972.

19 J. A. Robertson, *In Vitro Conception and Harm to the Unborn*, "The Hasting Center Report", vol. 8, n. 5 (1978), pp. 13-14: 13.

*Human existence, however imperfect, is in most cases to the individual involved, preferable to nonexistence. Children deformed as a result of in vitro techniques at least are alive, and unless their lives are full of incessant pain, they are better off than if they were never conceived at all. The couple's choice of procreative technique thus does not violate the child's rights, and should not be banned on that ground<sup>20</sup>*

Al contrario, in un articolo apparso nell'ottobre 1978, lo storico e filosofo della scienza Stephen Toulmin tendeva di fatto a minimizzare le difficoltà di tipo tecnico incontrate dai due ricercatori, e l'impatto che queste hanno sulla valutazione complessiva della prima FIVET coronata da successo:

*In vitro fertilization in the Del Zio lawsuit in New York and the Brown case in England is a procedure that is first and foremost a therapeutic procedure analogous to the artificial insemination of a wife with the husband as donor [...] Nor should the eventual risks to the wife – who is the only person clearly exposed to risk – be notably greater than those resulting from artificial insemination with the husband's sperm<sup>21</sup>.*

È oltremodo significativo, per comprendere l'impatto che questa nuova pratica clinica esercitò, che l'unico riferimento scientifico disponibile per inquadrare la FIVET fosse rappresentato dalle inseminazioni artificiali, la cui storia tuttavia risale almeno alla seconda metà del Seicento, e il cui impatto etico è sicuramente di livello differente, in quanto perlopiù concernente questioni religiose<sup>22</sup>. Tuttavia è sufficiente esaminare alcune delle obiezioni etiche a cui Toulmin tenta di dare risposta per rendersi conto che il tentativo dell'autore di catalogare la FIVET come "normale" procedura clinica (le parole "normal", "normally" ricorrono molto spesso nell'articolo) non sortiscono il loro effetto, poiché i dilemmi sollevati da quest'ultima sono di natura affatto nuova. "In vitro fertilization should be stopped for fear of what scientists may do next"; "In vitro fertilization may lead to unacceptable genetic mani-

20 Ivi, p. 14; secondo l'autore, in nessun caso lo Stato è autorizzato a proibire le sperimentazioni sulla fecondazione in vitro: "The state may encourage alternative methods of satisfying desires for parenthood, or choose not to fund the research necessary to make in vitro procedures more widely available. But it should not ban the use by willing, informed parties as a last resort to overcome infertility due to oviduct blockage, on the ground that a defective child may suffer who would not exist at all but for use of that technique." (*ibid.*).

21 S. Toulmin, *In Vitro Fertilization: answering the Ethical Objections*, "The Hasting Center Report", vol. 8, n. 5 (1978), pp. 9-11: 9-10.

22 Cfr. D. De Santis, *I fabbricanti di uomini. Storia delle prime inseminazioni artificiali sul genere umano*, Pendragon, Bologna, 2012; E. Betta, *L'altra genesi. Storia della fecondazione artificiale*, Carocci, Roma, 2012.

pulation”; “There are no protections for the unborn child”. La posizione di Toulmin è chiara: non vi è alcuna necessità di “paternalismo legislativo” nel caso della FIVET, perché i timori da essa sollevati sono inconsistenti: “non vi è alcuna ragione di temere gravi abusi della procedura di quanto non ce ne siano riguardo abusi concernenti la banca del seme o l’inseminazione artificiale”; inoltre, “non vi è alcun ‘bambino non nato’ da proteggere”, poiché non si dà vita umana prima dell’impianto in utero. L’unico attore morale che egli riconosce è la madre, la quale tuttavia corre rischi trascurabili rispetto ai possibili benefici che potrebbe ottenere<sup>23</sup>.

In definitiva la riduzionistica visione di Toulmin (peraltro da più parti aspramente criticata<sup>24</sup>) risultava consonante con quella di Edwards (e anche di Steptoe e Shettles) il quale, in un articolo scritto in collaborazione con David Sharpe e apparso su *Nature* nel 1971, dichiarò che le questioni morali erano del tutto secondarie rispetto al trionfo tecnico ottenuto nel superamento delle difficoltà concernenti la fecondazione in vitro<sup>25</sup>. In un ampio articolo di quasi trenta pagine apparso cinque anni dopo su *The Quarterly Review of Biology*, Edwards chiarì estesamente la propria posizione<sup>26</sup>. Dopo una disamina piuttosto dettagliata dei progressi scientifico-tecnologici raggiunti sino ad allora, Edwards prendeva le mosse dal fatto che la prima causa di infertilità nelle donne è l’occlusione tubarica, che desiderare un figlio è un diritto<sup>27</sup> sancito da molte carte internazionali, e infine che la FIVET è l’unico metodo capace di risolvere quell’infertilità e assicurare quel diritto. Edwards difende senz’altro l’autonomia decisionale della donna, e della famiglia, di affidarsi alla FIVET, considerando inconsistenti i rischi psicologici in cui i bambini nati in provetta potrebbero incorrere una volta conosciuta la loro origine; esattamente come Robertson, il fatto di essere nati è più rilevante del come sono nati<sup>28</sup>.

A chi sostiene che la FIVET non è un procedimento terapeutico poiché non

23 S. Toulmin, *In Vitro Fertilization: answering the Ethical Objections*, “The Hasting Center Report”, vol. 8, n. 5 (1978), pp. 9-11: 10-11.

24 Si veda quanto dice il teologo gesuita Richard A. McCormick, membro dell’*Ethics Advisory Board* istituito dal Department of Health Education and Welfare in un articolo apparso nel 1978: “Regardless of where one comes out on the policy issue, it is surprising to find one of Toulmin’s stature so thoroughly oversimplifying the ethical issues. For instance, even though the zygote may not be an “unborn child,” it is living (not dead) and human (not canine) in its potential. This means that there is still the question of the respect and protection it deserves”; cf. *Notes on Moral Theology*, “Theological Studies”, n. 40, 1, pp. 59-112: 105.

25 . . . Edwards, D. Sharpe, *Social Values and Research in Human Embriology*, “*Nature*”, n. 231 (1971), pp. 87-91.

26 R. G. Edwards, *Fertilization of Human Eggs In Vitro: Moral, Ethics and Law*, “*The Quarterly Review of Biology*”, Vol. 51, (1976), pp. 367-391.

27 *Ivi*, p. 375.

28 *Ivi*, pp. 375-377.

cura l'infertilità, egli risponde che ciò può dirsi per molte terapie, come per esempio l'insulina per i diabetici, le capsule per i denti, o anche gli occhiali per i miopi. All'argomento della "china scivolosa", per cui la pratica (pur desiderabile) della FIVET condurrebbe a quella (indesiderabile) della clonazione umana, egli risponde che questo è un ragionamento da pessimisti, le cui premesse sono errate:

*Its weaknesses include the pessimistic assumption that the worst will inevitably happen, and the uncritical rejection of good and bad alike. The whole edifice of the argument is fragile: thus, nuclear physics led inevitably to the atom bomb, electricity to the electric chair, air transport to bombers and hijackers, civil engineering to the gas chambers. The list is as long as the argument is fallacious for acceptance of the beginning does not imply embracing the undesirable ends<sup>29</sup>.*

Tra coloro che avanzarono questa critica vi fu James Watson, scopritore vent'anni prima del ruolo svolto dalle basi azotate del DNA e padre della genetica contemporanea. In un articolo significativamente intitolato *Potential Consequences of Experimentations with Human Eggs*, Watson cerca di prospettare gli sviluppi a medio termine della ricerca biomedica, e vede nei risultati raggiunti da Edwads e Steptoe un passo cruciale, che tuttavia condurrebbe alla clonazione umana come conseguenza quasi necessaria; se non vi è alcun dubbio che "la persona, le cui abilità sperimentali consentiranno alla fine di ottenere un bambino clonato, riceverà grande notorietà", nondimeno "il bambino che crescerà sapendo che il mondo vuole un altro Picasso potrebbe giudicare il suo creatore in modo tutt'affatto diverso". Egli auspica dunque un ampio dibattito internazionale, e anche una moratoria che ponga limiti legislativi alla ricerca sulla clonazione umana:

*On some matters a sufficient international consciousness might be apparent to make possible some forms of international agreements before the cat is totally out of the bag. A blanket declaration of the worldwide illegality of human cloning might be one result of a serious effort to ask the world which direction it wishes to move<sup>30</sup>*

Edwards, da parte sua, ritiene che sia "ironico il fatto che uno scienziato che ha fatto più di ogni altro per aumentare le chance di portare avanti l'ingegneria genetica" sia capace adesso di criticare "in questi termini" il lavoro

29 *Ivi*, pp. 375-376.

30 J. D. Watson, *Potential consequences of experimentation with human eggs*. 12. Meeting of the Panel on Science and Technology, Committee on Science and Astronautics, United States House of Representatives, U.S. Govt. Printing Office, Washington, D.C., 1971, pp. 149-161: 159-160.



altrui, che pure ha rilevante valore clinico<sup>31</sup>

Anche il problema di stabilire il momento d'inizio della vita umana, per decidere se l'embrione goda o meno dei diritti propri del consessus hominum, viene visto come fallace, poiché natura non facit saltum: sebbene "la fecondazione e l'impianto siano due momenti convenientemente scelti in casi come l'aborto o la contraccezione", nondimeno "l'acquisizione di diritti umani in un momento singolo nella sequenza ininterrotta dello sviluppo richiede ovviamente di prendere decisioni arbitrarie che non sono biologicamente giustificate"<sup>32</sup>

Questi problemi spingono Edwards ad addentrarsi nelle trattazioni teologiche che vennero tentate in seguito agli esperimenti di FIVET nel corso degli anni Settanta, e che qui non è possibile ripercorrere<sup>33</sup>; si deve però almeno notare che esse furono ampie e trasversali, e sorprendentemente varcarono i confini confessionali e le direttive magisteriali, assurgendo a vera e propria questione di coscienza, professionale o meno<sup>34</sup>. In ogni caso il padre della FIVET poteva concludere, alquanto laconicamente:

*Fertilization in vitro, followed by reimplantation of the embryo into the mother, does not pose any moral problems, and the right of couples to have their own children should not be challenged provided there is no conflict with accepted restrictions on marriage, such as incest<sup>35</sup>*

## Ope legis

Le questioni aperte dalla nascita di Louise Brown, di natura scientifica, etica, teologica, culturale lato sensu, nonché i timori e le aspettative dell'opinione pubblica, si riversarono, come un fiume in piena, sui primi comitati etico-scientifici governativi incaricati di fornire ai legislatori pareri pertinenti (ancorché generalmente non vincolanti) sulla questione delle fecondazioni in vitro. La mera questione se il desiderio di avere un figlio da parte di una coppia rappresentasse anche un'istanza legittima, a sua volta traducibile in termini di "diritti" passibili di tutela da parte statale, non apparì così lineare come sembrava credere Edwards; ancora più dubbia la questione se enti

31 R. G. Edwards, *Fertilization of Human Eggs In Vitro: Moral, Ethics and Law*, "The Quarterly Review of Biology", Vol. 51, (1976), pp. 367-391: 377.

32 *Ivi*, p. 378.

33 *Ivi*, pp. 378-380.

34 Si vedano a questo proposito almeno A. E. Hellegers and R. A. McCormick, S.J., *Unanswered Questions on Test Tube Life*, "America", n. 139 (1978): pp. 74-78; R. A. McCormick, *Notes on Moral Theology*, "Theological Studies", n. 40, 1, pp. 59-112: 101-106.

35 R. G. Edwards, *Fertilization of Human Eggs In Vitro: Moral, Ethics and Law*, "The Quarterly Review of Biology", Vol. 51, (1976), pp. 367-391: 381.

governativi dovessero non solo promuovere, ma anche finanziare le ricerche sulla FIVET e quelle ad essa collegate<sup>36</sup>.

Memori di un decennio di discussioni che non valsero affatto a fermare o regolare gli esperimenti sulla FIVET, e che, dopo la nascita di Louise acquisitarono improvvisamente notevole significato, i comitati etico-medici americani e britannici si concentrarono perlopiù su questioni di carattere pratico, piuttosto che etiche stricto sensu. L'Ethics Advisory Board, incaricato dal HEW di analizzare, da un punto di vista medico, etico e sociale la pratica delle fecondazioni in vitro, trascurò quasi del tutto questioni quali lo status morale del feto, l'identità personale e familiare dei "test-tube babies", la maternità surrogata, la genetica, le banche delle uova e degli embrioni<sup>37</sup>.

Senza toccare questi pur importanti problemi, la ricerca in vitro viene senz'altro definita "eticamente giustificabile"<sup>38</sup>; ciò d'altronde non può stupire, se si analizza la composizione del comitato. Nel caso succitato, dei tredici membri, sette erano medici, due avvocati, un imprenditore, un membro di un'organizzazione filantropica, un filosofo e un teologo morale; come correttamente osserva Margaret O'Brien Steinfelds, ci si potrebbe chiedere se da "un comitato costituito in larga parte da ricercatori" e dunque orientato verso le "loro preoccupazioni etiche" ci si possa attendere che "dica 'no' alla ricerca" o se non sia comunque eccessivamente motivato a ritenere una ricerca "eticamente giustificabile"<sup>39</sup>.

In Inghilterra fu il Committee of Inquiry into Human Fertilization and Embryology nominato nel 1982 dal governo Thatcher che si incaricò di indicare al legislatore limiti etici e scientifici della fecondazioni in vitro. Due anni più tardi esso produsse un documento, noto come "Warnock Report", dal nome della filosofa Mary Warnock che lo presiedeva, in cui venivano presentate le conclusioni di due anni di lavoro.

Il problema principale del comitato, analogo al caso statunitense, fu quello del "rapporto tra legislazione e morale su temi così controversi", poiché "la legge non è e non può essere espressione del sentimento morale". Essa deve "applicarsi ad ognuno, qualsiasi morale segua, dev'essere intelligibile

36 M. O'Brien Steinfelds, *In Vitro Fertilization: 'Ethically Acceptable' Research*, "The Hasting Center Report", vol. 9, n. 3 (1979), pp. 5-8: 5.

37 *Ivi*, p. 5.

38 *Ivi*, p. 8.

39 "Particularly if they are in the majority, the researchers' and physicians' ethical imperative – protect research subjects and patients from nonvalidated therapies – is likely to become the dominant imperative of the Board. But in the larger view, such an imperative is only one of many ethical considerations"; *Ivi*, p. 8.

ed esigibile<sup>40</sup>.

*None of the members of the Inquiry had any doubt that they were concerned with moral issues. But we were not perhaps all of us how such issues ought to be approached, and especially how they should be approached by a body set up by Parliament to make recommendations which might lead to legislation<sup>41</sup>.*

Nonostante l'approccio cauto assunto dalla Warnock, le critiche furono numerose e autorevoli. Il 15 dicembre 1984 il rabbino capo di Gran Bretagna Immanuel Jakobovits sul Times scriveva che "l'immischiarsi con i più intimi misteri della natura", ovvero la generazione, potrebbe portare "a tali conseguenze per il futuro della specie umana" non minori degli "esperimenti sulla fissione atomica", conducendo alla "più universale minaccia alla sopravvivenza umana che la storia ricordi". Rispetto a questa situazione, il lavoro del rapporto Warnock, incaricato di fornire indicazioni, veniva ritenuto insufficiente sotto aspetti essenziali. Il Rapporto trasformerebbe il matrimonio in un "accettabile infortunio del progresso scientifico"; in esso mancherebbe "una prioritaria insistenza sugli interessi del bambino", poiché ammette l'utilizzo di "seme, uova ed embrioni congelati per un possibile uso dopo la morte del donatore"; ammette la possibilità della maternità surrogata, con la conseguenza che "entrambe le madri potrebbero un giorno avanzare pretese sul bambino"<sup>42</sup>.

Più grave, però, secondo l'autore, è che il Rapporto "fa ricorso ad arbitrarie linee di demarcazione fra ciò che è moralmente accettabile e ciò che si deve ritenere come atto criminale"; il riferimento è indubbiamente alla nota determinazione dell'inizio della vita umana, che distingue le due fasi pre-embriale e embriale (dal quattordicesimo giorno dopo la fecondazione, al momento dell'impianto in utero): mentre la seconda sarebbe titolare di diritti e tutela, la prima non lo sarebbe, e dunque permetterebbe senz'altro la ricerca su e con gli embrioni<sup>43</sup>.

*The point was not however the exact number of days chosen, but the absolute necessity for there being a limit set on the use of embryos, in terms of a number of days from fertilization. In this way the law would be clear. If the limitation on research were set in terms of stage of development or the capacity of the embryo*

40 M. Warnock, *A question of Life. The Warnock Report on Human Fertilization and Embryology*, Basil Blackwell, Oxford, 1985, pp. viii, x.

41 *Ivi*, p. viii.

42 I. Jakobovits, *Warnock: Ethics Undermined*, "The Times", 15-12-1984.

43 Cfr. W. Bernardi, S. Miniati, "Nihil novi...". *Lo statuto dell'embrione fra polemiche attuali e riflessioni storiche*, in F. Abbri, M. Bucciattini (a cura di), *Toscana e Europa. Nuova scienza e filosofia tra '600 e '700*, Angeli, Milano, 2006, pp. 9-82: 9-20.

*to feel pain, then these limits might be subject to dispute. If the limit is in terms of days, on the other hand, this is a simple matter of computing, and there can no be dispute* <sup>44</sup>.

Evidentemente, l'approccio pragmatico assunto dal comitato riguardo la maggioranza dei problemi etici analizzati scontentò molti, a cominciare da alcuni membri del Committee<sup>45</sup>. Contro la ricerca embrionale vennero presentati ben tre progetti di legge, tuttavia respinti; sul "London Times" infuriò un violento dibattito, e Paul Johnson, già editor del "New Statesman" accostò olocausto, aborto e "embriocidio", suggerendo l'idea che gli argomenti di Mary Warnock rendevano ragione alla memoria di Joseph Mengele<sup>46</sup>. Nonostante quasi tutte le organizzazioni professionali di medici e infermieri avessero approvato le raccomandazioni Warnock sulla ricerca embrionale (con la notevole eccezione del Royal College of General Practitioners), il governo inglese dovette attendere sei anni (Fertilization and Embryology Act, 1990) per tradurre in legge il rapporto Warnock.

Anche sulla possibilità della maternità surrogata, che il Comitato disapprovava in linea di principio, senza tuttavia richiedere un divieto a norma di legge, vi furono aspri dissensi, soprattutto quando nel 1985 un'agenzia americana riuscì a pubblicizzare nel Regno Unito un servizio di maternità surrogata; il governo britannico dovette correre ai ripari, emanando in fretta e furia il Surrogacy Arrangements Act, che vietava la presenza sul mercato di tali servizi<sup>47</sup>.

In Inghilterra, come già negli USA, il senso di smarrimento rispetto alle nuove prospettive terapeutiche e di ricerca fu notevole, e ciò in particolare valse per il legislatore, che doveva allo stesso tempo tener conto dell'umore dell'opinione pubblica e delle esigenze della ricerca, dei vari gruppi d'interesse economici, morali e religiosi. La soluzione, divenne chiaro, doveva essere prima politica che scientifica o morale, come nel 1987 ebbe a dichiarare il medico e filosofo Raa-nan Gillon direttore dell'Imperial College Health Service della London University:

However, it would be foolish to predict which path legislation, when and if it is enacted, will finally take. A safer prophecy is that an election will be called before the current consultation process is completed and a new government will have to pick up the Warnock hot potato <sup>48</sup>.

44 M. Warnock, *A question of Life. The Warnock Report on Human Fertilization and Embryology*, Basil Blackwell, Oxford, 1985, p. xv-xvi.

45 Si veda *ivi*, *Expression of Dissent*, pp. 90-93.

46 R. Gillon, *In Britain, the Debate after the Warnock Report*, "The Hastings Center Report", Vol. 17, No. 3 (1987), pp. 16-18: 17.

47 *Ivi*, p. 17. La legge tuttavia vietava solamente la commercializzazione dei servizi di surrogazione, ma non in genere la pratica clinica portata avanti da personale sanitario senza la corresponsione di un onorario (*ibid.*).

48 *Ivi*, p. 18

---

# **La legge italiana sulla c.d. “procreazione medicalmente assistita”: l’opera di svuotamento da parte della magistratura e i possibili rimedi**

**Elio Sgreccia**

Bioetica-Università Cattolica del S. Cuore - Roma

**Marina Casini**

Biodiritto-Università Cattolica del S. Cuore - Roma

## ***Una premessa necessaria***

È d’obbligo premettere che il Magistero della Chiesa Cattolica si è più volte chiaramente pronunciato in senso sfavorevole alle pratiche di fecondazione artificiale<sup>1</sup>, espressione quest’ultima preferibile ad “assistita”, a motivo della sua attuazione con artifici medici che aggirano le leggi della natura. La fecondazione artificiale, in sé, in particolare quella extracorporea, altera il disegno di Dio e, in misura più o meno grave, a seconda della metodologia e delle azioni concrete, nega o comunque mette a rischio il diritto alla vita dei figli concepiti. Quindi, in astratto, nessuna legge che approvi e favorisca le tecniche di fecondazione artificiale, a qualunque livello di complessità esse si pongano, può considerarsi “giusta”.

D’altro canto, Giovanni Paolo II nell’Enciclica *Evangelium Vitae*, al n. 73, afferma che un politico che cerchi il bene comune, tanto più se cattolico, una volta che ha spiegato chiaramente la propria posizione, ha il dovere di impegnarsi per ridurre gli effetti negativi di una situazione esistente e di fare in modo che il testo di una legge sia il migliore possibile, tenendo conto

---

1 CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE. *Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione. Donum Vitae* (22 febbraio 1987); GIOVANNI PAOLO II. *Lettera enciclica Evangelium vitae. Ai vescovi, ai presbiteri e ai diaconi ai religiosi e alle religiose ai fedeli laici e a tutte le persone di buona volontà sul valore e l’inviolabilità della vita umana.* (25 marzo 1995); CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE. *Istruzione Dignitas personae su alcune questioni di bioetica* (8 settembre 2008).

degli equilibri e delle forze in gioco<sup>2</sup>.

Conviene, perciò, ricordare quale era il sistema normativo prima della Legge 40. Si parlava di “Far West procreatico”: tutto era permesso e tutto si poteva fare. Pur in assenza di una legge specifica non c’era un “vuoto normativo”, poiché l’ordinamento giuridico copre tutti i comportamenti umani: ciò che non è espressamente vietato, è permesso; ciò che è permesso, è oggetto di un diritto di libertà; ciò che è diritto, è protetto dall’ordinamento. Se qualcuno cerca di impedire un comportamento non vietato – e dunque permesso - , lo Stato interviene con la sua forza per proteggere e consentire la libertà del cittadino. Prima della Legge 40 non vi era, dunque, un vuoto normativo, ma vigeva una norma di totale permissività, confermata, tra l’altro, da circolari e ordinanze ministeriali che disciplinavano aspetti assolutamente formali (protocolлари e sanitari) o aspetti secondari su cui la sensibilità comune concordava (divieto di commercio di gameti ed embrioni; divieto di clonazione)<sup>3</sup>. Era dunque necessaria una legge per difendere i valori fondamentali che nella sfera pubblica presiedono alla procreazione: la vita umana e la famiglia (unitarietà e complementarietà – maschile e femminile - delle figure genitoriali). Tuttavia, in un sistema democratico, l’obiettivo ideale si scontra con le forze che perseguono obiettivi opposti<sup>4</sup>. Non tutto il bene è immediatamente realizzabile e il “meglio” verso cui tendere non è quello assoluto (e perciò “decontestualizzato”), ma quello possibile – tutto quello possibile - qui ed ora, nella concretezza delle circostanze. Questo bene “contestualizzato”, se in astratto potrebbe non raggiungere neanche la sufficienza passabile, in concreto resta l’unico massimo possibile bene a

2 FIORI A, SGRECCIA E. *Qualche riflessione sopra la legge italiana sulla procreazione assistita. Medicina e Morale*. 2004; 1: 9-15. In particolare, sul paragrafo n. 73 dell’*Evangelium Vitae*, si veda: RODRIGUEZ LUÑO A. *Il parlamentare cattolico di fronte ad una legge gravemente ingiusta*. L’Osservatore Romano. 6 settembre 2002; 8; BERTONE T. *I cattolici e la società pluralista, le “leggi imperfette” e la responsabilità dei legislatori*. *Medicina e Morale*. 2001; 5: 855-875; EUSEBI L. *Corresponsabilità verso le scelte giuridiche della società pluralista e criteri di intervento sulle c.d. norme imperfette* in LÓPEZ TRUJILLO A, HERRANZ I, SGRECCIA E (a cura di). *“Evangelium Vitae” e diritto*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; 1996: 389-406; JOBLIN J, TREMBAY R (a cura di). *I cattolici e la società pluralista: il caso delle leggi imperfette*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano; 1996; COMPAGNONI F. *La responsabilità dei politici nella Evangelium Vitae*. *Medicina e Morale*. 1995; 4: 739-755. Riferimenti anche in SGRECCIA E. *Fede, legge e biotecnologie*. *Medicina e Morale*. 2002; 3: 407-427; CICCONE L. *La vita umana*. Milano: Edizioni Ares; 2001: 150-151; MELINA L. *La cooperazione con azioni moralmente cattive contro la vita umana* in SGRECCIA E, R. LUCAS LUCAS L (a cura di). *Commento interdisciplinare alla “Evangelium Vitae”*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; 1997: 467-490

3 Si veda il capitolo *La preparazione della legge 40 del 2004 nel dibattito parlamentare e istituzionale* in CASINI C, CASINI M, DI PIETRO ML. *La legge 19 febbraio 2004, n. 40 “Norme in materia di procreazione medicalmente assistita”*. Commentario. Torino: Giappichelli; 2004: 3 – 22 e anche: DI PIETRO ML, CASINI M. *Il dibattito parlamentare sulla “procreazione medicalmente assistita”*. *Medicina e Morale*. 2002; 4: 617 – 666.

4 Per un’ampia e approfondita disamina si veda: CASINI C. *Riflessioni sulla “legge imperfetta”: il caso della procreazione artificiale in Italia*. *Medicina e Morale*. 2003; 2: 227-262.

cui non si deve rinunciare per il fatto di non poter ottenere qualcosa di più. La “cultura della vita” non può accontentarsi della fermezza nel riconoscere ciò che è assolutamente giusto in rapporto alla dignità umana, ma deve anche tentare di impedire nel massimo grado possibile gli attentati contro la vita umana. La cultura della vita si fonda sullo sguardo: da un lato esso riconosce l’uomo anche quando esso è così povero da non essere visto dai più, ma dall’altro esso deve guardare anche la realtà per modificarla. Il “perfetto è nemico del bene” – dice un proverbio. Restare immobili quando si può impedire un po’ di male, è male. Distruggere un po’ di male non è il “male minore”. Se è il massimo che si può fare, è il massimo bene possibile.

### ***Un iter tormentato***

La legge italiana sulla “procreazione medicalmente assistita” (PMA), approvata il 19 febbraio 2004 con il n. 40<sup>5</sup>, è frutto di una lunga riflessione (il dibattito parlamentare, nella fase più intensa, ha attraversato ben tre legislature). L’iter di questa legge è stato tormentato<sup>6</sup>. Le prime proposte risalgono agli anni ‘80, ma il cammino ha avuto un’accelerazione nella XIII legislatura, quando come relatrice fu nominata l’on. Marida Bolognesi del partito DS (Democratici di sinistra). La logica del “testo-Bolognesi” era abbastanza simile a quella sottesa alla Legge 194 del 1978 sull’aborto<sup>7</sup>: parole equivoche e “rassicuranti” per permettere tutto. Essa era simile a molte altre norme vigenti in Europa: divieti di “produzione” di embrioni a soli fini di ricerca, di clonazione, di ibridazione, di maternità surrogata, ma nessun limite al numero di embrioni generati, né al loro congelamento; facoltà di ricorrere alla PMA eterologa e accesso anche alle donne sole. I limiti apparenti (perché riferiti a pratiche non desiderate o di fatto non esistenti), avevano la funzione di fornire un “mascheramento etico” ad una totale permissività, gradita ai medici che già praticavano la PMA e alla cultura vetero-femminista e radicale.

5 Legge 19 febbraio 2004, n. 40, *Norme in materia di procreazione medicalmente assistita*. Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana. 24 febbraio 2004; 45.

6 Si veda il capitolo *La preparazione della legge 40 del 2004 nel dibattito parlamentare e istituzionale* del volume CASINI C, CASINI M, DI PIETRO ML. *La legge 19 febbraio 2004, n. 40 “Norme in materia di procreazione medicalmente assistita”. Commentario*. Torino: Giappichelli; 2014: 3 – 22.

7 Legge 22 maggio 1978, n. 194, *Norme per la tutela sociale della maternità e sull’interruzione volontaria della gravidanza*. Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana. 22 maggio 1978; n. 140.

Tuttavia, contemporaneamente, un piccolo gruppo di esperti promosso dal Movimento per la vita (MPV) aveva iniziato una sistematica riflessione sulla PMA per eliminare quello che allora, in assenza di norme, era stato qualificato “Far West procreatico”. Come bussola orientatrice fu scelto il rispetto della vita umana fin dal concepimento e della famiglia fondata sul matrimonio di un uomo e di una donna. Il MPV aveva impresso un impulso a questo lavoro con una proposta di legge di iniziativa popolare presentata nel 1995 per riconoscere la capacità giuridica del concepito (cioè la sua umanità e il suo diritto alla vita)<sup>8</sup>. Proprio allora la Democrazia Cristiana si dissolse in vari spezzoni, ma il MPV riuscì ad ottenere una promessa di unità operativa riguardo alle scelte legislative sulla PMA. Fu, così, facile trasformare il gruppetto di esperti che si riuniva per costruire una alternativa alla “legge Bolognesi” in un consistente gruppo interpartitico, tenuto insieme dall’intento di difendere in Parlamento la vita e la famiglia nel dibattito in corso sulla PMA. A partire dall’art. 1 cominciarono così ad essere approvati emendamenti che capovolsero in aula la logica del testo proveniente dalla Commissione Affari Sociali della Camera con una crescente irritazione dell’area radicale e di sinistra, tanto che, dopo l’introduzione del divieto di procreazione eterologa, Marida Bolognesi si dimise dal ruolo di relatrice. Nonostante alcune “sconfitte parziali” (in particolare l’ammissione dell’accesso alla PMA anche delle coppie stabili eterosessuali non coniugate), alla fine la legge fu approvata con un ampio margine di maggioranza. I cattolici della sinistra e non pochi “laici” del centrodestra si unirono nel voto positivo.

### ***Il contenuto in sintesi***

In parole semplici e comprensibili, il contenuto della legge è questo: “se proprio si ritiene necessario ricorrere alla procreazione artificiale, almeno si deve lasciare ad ogni figlio una possibilità di vita e gli si devono garantire un padre e una madre veri in tutti i sensi, conoscibili, conosciuti e prevedibilmente idonei ad allevare i figli in unione tra loro”.

Non si tratta certo di un dogma di fede, né di un principio oscurantista. Anzi. Siamo di fronte ad un regola umanissima e civilissima che trova riscontro

8 MOVIMENTO PER LA VITA. *Proposta di legge di iniziativa popolare per il riconoscimento della capacità giuridica ad ogni essere umano e conseguente modifica dell’art. 1 del codice civile*. Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana, serie generale. 5 gennaio 1995; n. 4: 76.



nei moderni documenti sui diritti del fanciullo.

L'aspirazione ad avere un figlio è legittima e nobile, ma va accompagnata con lo sforzo di prendere sul serio il bene del figlio (la parte più "debole"), chiamato all'esistenza dalle nuove tecnologie. A riguardo, bisogna tenere conto della profonda differenza tra "procreazione naturale" e "procreazione artificiale" extracorporea (quando il concepimento avviene nella "provetta"). Nel primo caso, il concepimento è frutto di un incontro intimo, non controllabile dall'esterno, non necessariamente previsto e comunque espressivo del dono di sé; nel secondo, invece, il concepimento è frutto di un "atto collettivo" (occorre la collaborazione di altre persone oltre alla coppia: medici, équipe di sanitari, personale addetto agli ambienti e alle strutture...), perfettamente monitorabile dall'esterno e predeterminabile "a tavolino".

Questa differenza rimane insanabile. Nella logica della "riduzione del danno", non potendo ottenere il rifiuto della procreazione artificiale, si è voluto comunque che i figli fossero concepiti nelle condizioni migliori per la loro esistenza: la possibilità di continuare a vivere e l'affetto di due genitori, un padre e una madre, che formano una coppia unita e stabile.

La legge 40/2004 risponde positivamente a questo intento; essa, infatti, si fonda sul riconoscimento dell'uguale dignità di ogni essere umano, dunque anche dell'essere umano appena concepito: per questo comprende anche il concepito tra i soggetti i cui diritti devono essere tutelati (art. 1). Di qui i divieti di soppressione e uso sperimentale di embrioni, di produzione di embrioni soprannumerari, di congelamento (salvo che per imprevista causa di forza maggiore, ma gli embrioni devono essere trasferiti appena possibile), di revoca del consenso una volta avvenuta la fecondazione, di selezione genetica degli embrioni, di "riduzione" embrionale nel caso di gemellarità, di fecondazione eterologa. Questi divieti sono stati posti a protezione del diritto alla vita e del diritto alla totalità delle figure genitoriali dei figli concepiti con la PMA. A quest'ultimo sono connessi i "diritti di identità": il diritto all'identità genetica, e il diritto all'identità personale e familiare (identità psicologica ed esistenziale).

Si tenga presente che nel momento in cui la legge fu discussa e approvata, la scelta di tutelare gli interessi/diritti del nascituro anche riguardo alle primissime fasi dell'esistenza umana era già in linea con quanto avevano dichiarato la Corte Costituzionale (sentenza n. 35 del 1997<sup>9</sup>) e il Comitato

9 CORTE COSTITUZIONALE. Sentenza 30 gennaio-10 febbraio 1997, n. 35. Giurisprudenza costituzionale. 1997; I: 281 - 293

Nazionale per la Bioetica (pareri del 1996<sup>10</sup> e 2003<sup>11</sup>). È doveroso ricordare anche due risoluzioni del Parlamento Europeo, entrambe del 1989, una sui problemi etici e giuridici della manipolazione genetica, l'altra sui problemi etici e giuridici della fecondazione artificiale umana<sup>12</sup>. In questi importanti documenti si invitano gli Stati a disciplinare le materie tenendo conto dei seguenti diritti del concepito: alla vita, alla famiglia, all'identità genetica. La Legge 40/2004 ha disciplinato la PMA tenendo in considerazione anche il figlio concepito con le tecnologie riproduttive: l'obiettivo di "favorire la soluzione dei problemi riproduttivi derivanti dalla sterilità o dalla infertilità umana" deve essere perseguito assicurando i "diritti di tutti i soggetti coinvolti, compreso il concepito" (art. 1). Perciò, obiettivo della legge è anche quello di tutelare il soggetto-concepito.

Il Legislatore aveva ragionevolmente applicato nel campo delle tecniche di PMA il civile e indiscusso principio, presente nell'ordinamento internazionale e nell'ordinamento interno, del "superiore interesse del minore". Tale criterio era stato ritenuto particolarmente pregnante nel campo della PMA dove, come già ricordato, i figli non "capitano", ma vengono pianificati nel contesto di una rigorosa programmazione basata su protocolli e procedure, nella collaborazione tra aspiranti genitori ed équipe medica e con il necessario supporto di strumenti e ambienti adeguati. Perciò, non poteva essere trascurata l'esigenza di garantire, nel massimo grado del prevedibile e del possibile, il benessere psicologico del nuovo essere umano concepito ricorrendo alla scienza e alla tecnica.

### ***Una legge fortemente aversata. I ricorsi giudiziari davanti alla Corte Costituzionale***

L'ampia e intensa opposizione nei confronti della Legge 40 si è manifestata sin dal dibattito parlamentare. Approvata la legge, sono continuati gli attacchi: sono stati proposti cinque referendum abrogativi (uno dichiarato inammissibile) e, dopo il loro fallimento causato dalla massiccia astensione

10 COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA. *Identità e statuto dell'embrione umano* (22 giugno 1996). *Medicina e Morale*. 1997; 2: 328 – 349.

11 ID. *Parere su Ricerche utilizzando embrioni umani e cellule staminali* (11 aprile 2003). *Medicina e Morale*. 2003; 4: 725 – 726.

12 PARLAMENTO EUROPEO. *Risoluzione sui problemi etici e giuridici della procreazione artificiale umana* (Doc. A2-372/88). *Medicina e Morale*. 1989; 3: 587-590; ID. *Risoluzione sui problemi etici e giuridici dell'ingegneria genetica*. (Doc. A2-327/88), *Medicina e Morale*, 1989, 3: 579 – 587.

- voluta proprio per difendere la legge<sup>13</sup> - di oltre i 4/5 dell'elettorato, si sono moltiplicati i ricorsi giudiziari.

Gli interventi giudiziari volti a demolire la normativa sulla c.d. procreazione medicalmente assistita sono proseguiti ostinatamente, nonostante, appunto, il positivo esito della prova referendaria. Essi hanno seguito tre strade: 1) abolire gli impedimenti per effettuare la diagnosi genetica pre-impianto sugli embrioni umani; 2) abolire il divieto di fecondazione eterologa; 3) abolire il divieto di sperimentazione sugli embrioni umani.

Al momento, due profili importanti della Legge 40 (il limite massimo di tre embrioni e il divieto di eterologa) sono stati smantellati dalla Corte Costituzionale rispettivamente nel 2009<sup>14</sup> e nel 2014<sup>15</sup>.

### **A) In tema di diagnosi genetica pre-impianto**

Un primo gruppo di interventi della magistratura ha avuto per oggetto il tema della diagnosi genetica pre-impianto. Ne sono seguite tre decisioni della Corte Costituzionale: Ordinanza n. 369 del 2006<sup>16</sup>; Sentenza n. 151 del 2009<sup>17</sup>; Ordinanza n. 97 del 2010<sup>18</sup>. Di queste tre decisioni solo la seconda, sollecitata dal TAR Lazio (Sentenza n. 398 del 2008) e dal Tribunale di Firenze (Ordinanze del 12 luglio 2008 e del 26 agosto 2008), ha determinato un grave vulnus nella struttura di fondo della Legge 40/2004<sup>19</sup> (vedremo tra poco in che modo). La prima e la terza non hanno avuto ricadute sulla legge. Infatti, la prima decisione, resa su iniziativa del Tribunale di Cagliari (16 luglio 2005), ha dichiarato la manifesta inammissibilità della questione di legittimità costituzionale<sup>20</sup> e la terza decisione, ritenendo

13 L'astensione fu un modo forte di respingere l'attacco, una manifestazione di protesta per il modo ingannevole con cui i referendum erano stati formulati e sostenuti per far dimenticare il lungo, aperto, appassionato, argomentare scientifico e giuridico che aveva preceduto la legge. Cfr.: CASINI C. // *dibattito in bioetica. Le ragioni del non voto*. Medicina e Morale. 2005; 2: 409-428.

14 CORTE COSTITUZIONALE. *Sentenza 1 aprile-8 maggio 2009, n. 151*. Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana. 13 maggio 2009; 19

15 CORTE COSTITUZIONALE. *Sentenza 9 aprile-10 giugno 2014, n. 162*. Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana. Prima serie speciale. 18 giugno 2014: 26: 1-16

16 CORTE COSTITUZIONALE. *Sentenza 24 ottobre-9 novembre 2006, n. 369*. Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana. 15 novembre 2006; n.45.

17 CORTE COSTITUZIONALE. *Sentenza 1 aprile-8 maggio 2009, n. 151...*

18 CORTE COSTITUZIONALE. *Ordinanza 8 marzo-12 marzo 2010, n. 97*. Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana. 17 marzo 2010.

19 CASINI C, CASINI M, DI PIETRO ML, TRAISCI E. *La Corte Costituzionale e la decostruzione della legge sulla "procreazione medicalmente assistita"*. Medicina e Morale. 2009; 3: 439-459.

manifestamente inammissibili le questioni di costituzionalità sollevate dal Tribunale di Milano (Ordinanze del 6 e del 10 marzo 2009), ha lasciato inalterata la disciplina risultante dalla decisione 151/2009.

Il vulnus apportato, invece, dalla Sentenza 151/2009 riguarda due aspetti tra loro connessi: l'abolizione del divieto di produzione soprannumeraria di embrioni umani e la conseguente abolizione del divieto di congelamento di embrioni umani effettuato come prassi ordinaria. In altri termini: la Corte apre alla produzione di embrioni soprannumerari e alla routine del congelamento degli embrioni.

Per comprendere la portata del vulnus, occorre riflettere sul fatto che il profilo più conturbante della fecondazione in vitro è la "produzione" soprannumeraria di embrioni. Tale eccedenza si verifica quando una parte degli embrioni non viene immediatamente trasferita nelle vie genitali della donna, ma solitamente congelata. Perché questa eccedenza? È evidente che oltre a voler evitare di ricorrere ripetutamente alla stimolazione ovarica per prelevare più volte cellule uovo dalla donna (aspetto che potrebbe essere superato con il congelamento degli ovociti) e a volersi garantire la riuscita della fecondazione (il contatto tra ovuli e spermatozoi potrebbe non portare alla fecondazione: meglio, dunque, tentare la fecondazione di molte cellule uovo), si vuole soprattutto assicurare la possibilità di scegliere gli embrioni "migliori". Quest'ultimo obiettivo implica che ve ne siano a disposizione una quantità superiore a quella immediatamente trasferibile. L'aspetto più problematico di questa selezione è la diagnosi genetica preimpianto (DGP) che necessita di un gran numero di embrioni in modo da scegliere quelli ritenuti "sani" anche a costo di distruggerne molti altri, non solo "malati" ma anche "sani". È inevitabile interrogarsi sulla sorte degli embrioni congelati, accumulati, prodotti in sovrannumero. È evidente che l'indifferenza rispetto al problema dell'accumulo di embrioni umani suppone la negazione della identità umana dei concepiti, mentre il limite massimo di tre embrioni e l'obbligo generale dell'immediato trasferimento ne suppongono – almeno in linea di principio – la dignità umana e il conseguente principio di uguaglianza. Perciò, la decisione della Corte non ha toccato un aspetto marginale della Legge 40/04, ma ne ha intaccato gravemente la struttura di fondo.

In seguito a questa decisione, il Tribunale di Bologna (29 giugno 2009)<sup>21</sup> e

20 CASINI C, CASINI M. *Un significativo consolidamento della legge n. 40 del 2004*. Giurisprudenza Costituzionale. 2006; 6: 3837 - 3846

21 TRIBUNALE DI BOLOGNA. Sez. I civ. Ordinanza del 29 giugno 2009. Medicina e Morale.

il Tribunale di Salerno (9 gennaio 2010)<sup>22</sup> hanno autorizzato la diagnosi genetica pre-impianto. Il Tribunale di Cagliari con l'ordinanza del 9 novembre 2012 ha disposto che le strutture sanitarie pubbliche eseguano l'esame sugli embrioni ottenuti e poi trasferiscano nell'utero della ricorrente solo quelli sani<sup>23</sup>. Il Tribunale di Roma, con ordinanza del 23 settembre 2013<sup>24</sup>, ha ordinato l'immediata applicazione della sentenza della Corte europea dei diritti dell'uomo (caso Costa e Pavan v. Italia del 28 maggio 2012, resa definitiva l'11 febbraio 2013) che aveva condannato l'Italia a causa del divieto di diagnosi genetica pre-impianto (a questa decisione si farà riferimento più avanti).

I ricorsi alla Corte Costituzionale non sono terminati. Il Tribunale Civile di Roma con l'ordinanza del 14 gennaio 2014<sup>25</sup> e con l'ordinanza del 28 febbraio 2014<sup>26</sup> ha proposto ulteriori questioni di costituzionalità della Legge 40 in relazione ad alcune disposizioni della legge che compromettono la pratica completa della diagnosi genetica pre-impianto. Entrambe le ordinanze rimettono alla Corte Costituzionale la questione di legittimità costituzionale dell'art. 1 (commi 1 e 2) e dell'art. 4 della Legge 40, per contrasto con gli art. 2, 3 e 32 della Costituzione, nonché per contrasto con l'art. 117, comma 1, della Costituzione, in relazione agli art. 8 e 14 della Convenzione europea diritti dell'uomo, nella parte in cui "non consentono il ricorso alle tecniche di procreazione medicalmente assistita alle coppie fertili, portatrici di patologie geneticamente trasmissibili".

---

2009; 6:1180-1183. Per un commento: CASINI M, TRAISCI E, BOSIO S. *L'ordinanza del Tribunale di Bologna (29 giugno 2009) in tema di diagnosi, genetica preimpianto nel contesto della giurisprudenza sulla legge 40/2004*. *Medicina e Morale*. 2009; 6: 1065-1082

22 TRIBUNALE DI SALERNO. Ordinanza 9-13 gennaio 2010, n. 191. *Giurisprudenza di merito*. 2010; 5: 1289-1291.

23 TRIBUNALE DI CAGLIARI, Ordinanza 9 novembre 2012, n. 5925. *Medicina e Morale*. 2012; 6: 1010-1025.

24 TRIBUNALE DI ROMA. Sez. I civ. Ordinanza 23 settembre 2013 (accesso del 04.11.2014, a: [http://www.giurcost.org/casi\\_scelti/TribunaleRoma23092013.pdf](http://www.giurcost.org/casi_scelti/TribunaleRoma23092013.pdf))

25 TRIBUNALE DI ROMA. Ordinanza 14 gennaio 2014, n. 69. *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*. 14 maggio 2014; 21

26 TRIBUNALE DI ROMA. Ordinanza 28 febbraio 2014, n. 86. *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana*. 4 giugno 2014; 24

## **B) In tema di eterologa**

L'altra linea demolitrice della L. 40/2004 ha avuto per oggetto il divieto di "ricorso a tecniche di procreazione medicalmente assistita di tipo eterologo" (art. 4/3). La Corte Costituzionale si è pronunciata due volte sul divieto di eterologa: con la sentenza n. 150 del 2012<sup>27</sup> e con la sentenza n. 162 del 2014<sup>28</sup>.

La prima sentenza ha semplicemente disposto la restituzione degli atti ai Tribunali di Firenze<sup>29</sup>, Catania<sup>30</sup> e Milano<sup>31</sup>, invitandoli a un "rinnovato esame dei termini delle questioni" alla luce della decisione della Corte Europea dei diritti dell'Uomo che aveva "salvato" la legge austriaca contenente il divieto di eterologa<sup>32</sup> (Grande Camera della CEDU, caso S.H. vs Austria, 3 novembre 2011<sup>33</sup>).

Tristemente decisiva è, invece, la recente sentenza 162 del 9 aprile 2014 le cui motivazioni sono state rese note il 10 giugno successivo. Con questa sentenza la Consulta ha dichiarato l'illegittimità costituzionale del divieto di eterologa ritenuto lesivo, in sintesi, della libertà di autodeterminazione in ordine al diritto alla genitorialità e alla formazione di una famiglia con figli (il preteso "diritto al figlio" è aggettivato come "incoercibile"), del diritto alla salute e del principio di uguaglianza<sup>34</sup>. Le motivazioni, fondate sulla assolutizzazione del principio di autodeterminazione e sul travisamento dell'istituto dell'adozione, sono francamente inaccettabili.

La sentenza è assolutamente negativa anche sotto altri profili: non è rispettato il margine di apprezzamento degli Stati (rispetto che sarebbe stato

27 CORTE COSTITUZIONALE. Sentenza 22 maggio - 7 giugno 2012, n. 150. Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana. 13 giugno 2012; 24.

28 CORTE COSTITUZIONALE. Sentenza 9 aprile-10 giugno 2014, n. 162...

29 TRIBUNALE DI FIRENZE. Ordinanza 1-6 settembre 2010, n. 19. Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana. Prima serie speciale. 2 febbraio 2011; 6: 57-64.

30 TRIBUNALE DI CATANIA. Ordinanza 21 ottobre 2010 n. 34. Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana. Prima serie speciale. 2 marzo 2011; 10: 61-71.

31 TRIBUNALE DI MILANO. Ordinanza 28 dicembre 2010-2 febbraio 2011, n. 163. Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana. Prima serie speciale. 13 luglio 2011; 30: 58.

32 CASINI M. *Tre Tribunali italiani, la Corte europea dei diritti dell'uomo e il diritto del concepito all'unitarietà delle figure genitoriali. In attesa della decisione della Corte costituzionale sul divieto di fecondazione eterologa*. Medicina e Morale. 2011; 1: 13-41.

33 COUR EUROPÉENNE DES DROITS DE L'HOMME. Grande Chambre. *Affaire S.H. et Autres c. Autriche* (Requête n. 57813/00) 3 novembre 2011 (accesso del 04.11.2014, a: [http://hudoc.echr.coe.int/sites/fra/pages/search.aspx?i=001-107326#{"itemid":\["001-107326"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/sites/fra/pages/search.aspx?i=001-107326#{)).

34 CASINI M. Il "figlio a tutti i costi" e la "procreazione medicalmente assistita". *Così la Corte Costituzionale dimentica il primato degli interessi e dei diritti dei minori. La sentenza n. 162 del 2014 e il ritorno dell'eterologa in Italia*. Medicina e Morale. 2014; 3: 367- 403.

doveroso alla luce della sentenza della Grande Camera della Corte Europea dei diritti dell'uomo riguardante il caso S.H. vs Austria del 3 novembre 2011); il figlio è considerato come oggetto di diritti altrui, invece che come soggetto di diritti propri; è disatteso il principio del "superiore interesse del minore" presente nella Convenzione internazionale dei diritti del fanciullo; è ignorata la preferenza per l'unitarietà delle figure genitoriali contenuta nell'art. 30 Cost.; il diritto di conoscere la propria identità genetica per i figli concepiti da eterologa è affrontato in modo ambiguo; è errato il richiamo al principio di uguaglianza data la differenza tra procreazione naturale e procreazione tecnologica e tra fecondazione omologa e fecondazione eterologa; si aprono profili di discriminazione per i figli dell'eterologa; non si tiene conto della sostanziale diversità tra "dono" dei gameti e "dono" di tessuti o di organi; non si tiene conto del fatto che la disciplina dello status anagrafico non elimina i possibili danni dell'eterologa, la possibile deriva eugenetica, il possibile disordine sociale.

Nel momento in cui viene concluso questo scritto è ancora in corso un vivace dibattito circa gli effetti pratici della sentenza 162/2014 e circa lo strumento giuridico più idoneo a disciplinare la fecondazione eterologa, anche se, in realtà, va facendosi sempre più robusta l'esigenza di una legge *ad hoc*<sup>35</sup>. All'indomani della sentenza 162/2014, ha cominciato a delinearsi un quadro confuso e scoordinato i cui principali elementi sono: la posizione a sostegno della immediata applicabilità della sentenza costituzionale<sup>36</sup>, sostenuta anche da una ordinanza del Tribunale di Bologna<sup>37</sup>, l'autonoma iniziativa della Regione Toscana munitasi di una propria delibera<sup>38</sup>, il tentativo (fallito) di elaborare un decreto legge in materia di eterologa<sup>39</sup>,

35 CASINI M, CASINI C. *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*. BioLaw Journal – Rivista di BioDiritto. 2014; 2: 135-155.

36 *Manifesto dei Giuristi per l'immediata attuazione/pieno rispetto della Sentenza n. 162 della Corte Costituzionale*, (accesso del 04.11.2014, a: <http://www.associazionelucacoscioni.it/landing/manifesto-dei-giuristi-l-immediata-attuazioneil-pieno-rispetto-della-sentenza-n162-della>)

37 TRIBUNALE DI BOLOGNA. Prima sezione civile. Causa n. 9930/10 R.G.14 agosto 2014 (accesso del 04.11.2014, a: [file:///C:/Documents%20and%20Settings/standard/Documents/Downloads/TRIB\\_BOLOGNA\\_14\\_agosto\\_2014.pdf](file:///C:/Documents%20and%20Settings/standard/Documents/Downloads/TRIB_BOLOGNA_14_agosto_2014.pdf))

38 REGIONE TOSCANA. Giunta Regionale. Estratto dal verbale della seduta del 28-07-2014 (punto n. 35). Delibera n. 650 del 28 luglio 2014,

(accesso del 04.11.2014, a: [http://www.iss.it/binary/rpma/cont/Delibera\\_ETEROLOGA\\_TOSCANA\\_n.650\\_del\\_28\\_07\\_2014\\_1\\_.pdf](http://www.iss.it/binary/rpma/cont/Delibera_ETEROLOGA_TOSCANA_n.650_del_28_07_2014_1_.pdf)). Con la citata delibera sono state approvate le *Direttive sulla Procreazione medicalmente assistita*

Eterologa (accesso del 04.11.2014, a: [http://www.iss.it/binary/rpma/cont/allegato\\_parere\\_n.\\_76\\_2014\\_Direttive\\_PMA.pdf](http://www.iss.it/binary/rpma/cont/allegato_parere_n._76_2014_Direttive_PMA.pdf)).

39 Al fine di predisporre un intervento legislativo per approfondire alcuni dei punti sopra elencati, il Ministro della Salute ha convocato un "tavolo tecnico" formato da specialisti del settore. Dagli incontri

la lettera rivolta dal Ministro della Salute ai capigruppo di Camera e Senato sulla “necessità ... di rimettere ad una iniziativa legislativa parlamentare la disciplina della PMA eterologa”<sup>40</sup> ; il documento approvato dalla Conferenza delle Regioni e delle Province Autonome con cui si offrono indirizzi operativi in materia di eterologa<sup>41</sup> al quale ha fatto seguito un provvedimento riguardante la tariffa unica per l’accesso alla fecondazione eterologa, in attesa che la prestazione venga inclusa nei LEA <sup>42</sup>; la presentazione, sia alla Camera<sup>43</sup> che al Senato<sup>44</sup> , di progetti e disegni di legge (alcuni riguardanti soltanto la fecondazione eterologa, altri riguardanti anche altri aspetti della PMA). Successivamente, il ministro della Salute Lorenzin ha risposto alla “interrogazione a risposta immediata” sulla disciplina della procreazio-

dell'8, del 15 e del 21 luglio è uscita la bozza del decreto legge recante *Disposizioni urgenti in materia di procreazione medicalmente assistita di tipo eterologo* (accesso del 04.11.2014, a: <http://www.lastampa.it/rw/Pub/Prod/PDF/Bozza%20dl%20solo%20eterologa.pdf>). Tale documento è stato illustrato dallo stesso Ministro nell’audizione tenuta alla Commissione XII Affari Sociali della Camera dei Deputati il 29 luglio scorso (accesso del 04.11.2014, a: <http://documenti.camera.it/leg17/resoconti/commissioni/stenografici/xhtml/12/audiz2/audizione/2014/07/29/resoconto.40>)

40 Lettera del Ministro Lorenzin ai capigruppo di Camera e Senato sulla fecondazione eterologa (8 agosto 2014) (accesso del 04.11.2014, a: [http://www.salute.gov.it/portale/news/p3\\_2\\_1\\_1\\_1.jsp?lingua=italiano&menu=notizie&p=dalministero&id=1701](http://www.salute.gov.it/portale/news/p3_2_1_1_1.jsp?lingua=italiano&menu=notizie&p=dalministero&id=1701))

41 CONFERENZA DELLE REGIONI E DELLE PROVINCE AUTONOME. *Documento sulle problematiche relative alla fecondazione eterologa a seguito della sentenza della Corte Costituzionale nr. 162/2014* (4 settembre 2014) (accesso del 04.11.2014, a: [http://www.sanita.ilsole24ore.com/pdf/2010/Sanita2/Oggetti\\_Correlati/Documenti/Del-Governo/ETEROLOGA\\_DEFINITIVO\\_REGIONI.pdf?uuid=e554d8f4-3442-11e4-Bab4-9339c0d26cd9](http://www.sanita.ilsole24ore.com/pdf/2010/Sanita2/Oggetti_Correlati/Documenti/Del-Governo/ETEROLOGA_DEFINITIVO_REGIONI.pdf?uuid=e554d8f4-3442-11e4-Bab4-9339c0d26cd9)). Nel momento in cui viene concluso questo scritto, dal sito dell’Istituto Superiore di Sanità si ricava che le Regioni che hanno ricevuto il documento sono: Abruzzo, Molise, Piemonte, Puglia, Liguria, Veneto, Marche, Emilia Romagna, Lombardia, Friuli Venezia Giulia, Lazio, Umbria

42 CONFERENZA DELLE REGIONI E DELLE PROVINCE AUTONOME. *Definizione tariffa unica convenzionale per le prestazioni di fecondazione eterologa* (25 settembre 2014) (accesso del 04.11.2014, a: [file:///C:/Documents%20and%20Settings/standard/Documenti/Downloads/Tariffa\\_PMA.pdf](file:///C:/Documents%20and%20Settings/standard/Documenti/Downloads/Tariffa_PMA.pdf)). Poco prima (seduta n. 79 del 12 settembre 2014), la Giunta Regionale lombarda, in attesa dell’inserimento nei LEA della PMA eterologa, aveva stabilito che la pratica - effettuata solo nei centri già autorizzati e accreditati a svolgere attività di Procreazione medicalmente assistita omologa- fosse a carico degli assistiti. (accesso del 04.11.2014, a: [file:///C:/Documents%20and%20Settings/standard/Documenti/Downloads/BOZZA\\_resoconto\\_giunta\\_79.pdf](file:///C:/Documents%20and%20Settings/standard/Documenti/Downloads/BOZZA_resoconto_giunta_79.pdf)). È della fine del mese di gennaio 2015 la notizia che è pronto il documento sull’aggiornamento del LEA e dunque sui nuovi servizi e prestazioni (tra cui anche quelli relativi alla PMA eterologa) che dovranno essere assicurati ai cittadini a totale carico dello Stato o con pagamento di ticket.

43 C.2627, Giuseppe Fioroni (PD), *Disposizioni in materia di procreazione medicalmente assistita di tipo eterologo* (10 settembre 2014); C.2632 Nunzia De Girolamo (NCD) e altri, *Norme per la disciplina della procreazione medicalmente assistita di tipo eterologo* (15 settembre 2014); C. 2654, Benedetto Francesco Fucci (FI-PDL), *Disposizioni in materia di procreazione medicalmente assistita di tipo eterologo* (6 ottobre 2014); C.2645, Paola Binetti (PI), *Modifiche alla legge 19 febbraio 2004, n. 40, recante norme in materia di procreazione medicalmente assistita* (25 settembre 2014); C.2337, Vincenza Labriola (Misto) e altri, *Modifiche alla legge 19 febbraio 2004, n. 40, recante norme in materia di procreazione medicalmente assistita* (30 aprile 2014); C.2592, Michela Marzano (PD), *Disposizioni sulla donazione di gameti e di embrioni per fini riproduttivi o di ricerca scientifica* (31 luglio 2014).

44 S.1636, Laura Bianconi (NCD) e altri, *Norme per la disciplina della procreazione medicalmente assistita di tipo eterologo* (3 ottobre 2014); S.1630, Emilia Grazia De Biasi (PD) e altri, *Norme in materia di procreazione medicalmente assistita* (23 settembre 2014); S.1608, Luigi Manconi (PD), *Disciplina della donazione di gameti ed embrioni per fini riproduttivi o per la ricerca scientifica* (9 settembre 2014)



ne medicalmente assistita di tipo eterologo dopo la sentenza 162/2014<sup>45</sup>, sostenendo che l’“iniziativa assunta dalle regioni non ha eliminato la necessità di una regolamentazione statale per via legislativa” e che “nell’attesa di un’auspicata e tempestiva definizione legislativa della materia . . . il Ministero sta lavorando ai fini del recepimento per via regolamentare delle disposizioni europee riguardanti la donazione di cellule riproduttive da persone diverse dal partner”<sup>46</sup>.

Se è vero che molti profili relativi alla disciplina dell’eterologa sono già inclusi nella normativa vigente sulla fecondazione omologa, è anche vero che restano scoperti alcuni aspetti fondamentali dovuti all’introduzione dei donatori di gameti e, dunque, all’esigenza di protocollare in modo omogeneo su tutto il territorio nazionale il processo della donazione e della selezione dei gameti. Riguardo a questi nuovi aspetti, va menzionata la c.d. “legge di stabilità” per il triennio 2015-2017<sup>47</sup> che ha istituito il Registro nazionale dei donatori di cellule riproduttive a scopo di PMA di tipo eterologo “al fine di garantire la tracciabilità del percorso delle cellule riproduttive dal donatore al nato e viceversa, nonché il conteggio dei nati generati dalle cellule riproduttive di un medesimo donatore” (art. 298)<sup>48</sup>.

Vedremo più avanti che una delle principali questioni riguarda il diritto del nato da eterologa a conoscere le proprie origini.

### **C) In tema di sperimentazione sugli embrioni umani**

Come abbiamo visto, fino ad oggi la Corte Costituzionale con le decisioni 151 del 2009 e 162 del 2014 ha privato la legge di due parti importanti. Ciò nonostante, restano ancora in piedi profili significativi come l’accesso coniugi o conviventi, di sesso diverso, entrambi viventi e di età potenzialmente fertile. Non è poco se si pensa alla possibilità di “dare un figlio” a coppie del-

45 ROCCELLA E, CALABRÒ R, PAGANO A. *Interrogazione n. 3-01120 del 28 ottobre 2014 concernente iniziative per monitorare la situazione determinatasi a seguito della sentenza n. 162 del 2014 della Corte costituzionale relativa alla fecondazione eterologa* (accesso del 04. 11.2014, a: <http://parlamento17.openpolis.it/atto/documento/id/70338>)

46 XVII Legislatura, *Resoconto stenografico dell’Assemblea Seduta n. 320 di mercoledì 29 ottobre 2014* (accesso del 04. 11.2014, a: <http://www.camera.it/leg17/410?idSeduta=0320&tipo=stenografico>).

47 Legge 23 dicembre 2014 n. 190. *Disposizioni per la formazione del bilancio annuale e pluriennale dello Stato* (Legge di stabilità 2015). Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana, Serie Generale. 29 dicembre 2014; 300.

48 Il registro è istituito presso l’Istituto Superiore di Sanità, Centro Nazionale Trapianti e nell’ambito del Sistema Informativo Trapianti (SIT) di cui alla Legge 91 del 1999.

lo stesso sesso, a single, o senza badare a limiti di età, programmando anche fecondazioni *post-mortem*. È ancora in piedi il divieto di maternità surrogata. Resiste soprattutto, la tutela degli embrioni umani affidata al divieto di soppressione e al principio fondamentale contenuto nell'art. 1: il concepito è un soggetto titolare di diritti al pari degli altri soggetti coinvolti nella PMA. È vero che nella prassi questo principio può essere vanificato, ma è anche vero che, fino a che è presente, costituisce una chiara indicazione su cui è possibile fare leva anche per orientare i comportamenti pratici. Tuttavia, non si può negare che le decisioni costituzionali non possono essere corrette neppure da una legge ordinaria e che le pressioni per abbattere ulteriormente la Legge 40 sono insistenti. Infatti, la Corte dovrà nuovamente pronunciarsi su richiesta del Tribunale di Firenze che con Ordinanza n. 166 del 7 dicembre 2012 ha sollevato la questione di costituzionalità sia in merito al divieto di sperimentazione sugli embrioni soprannumerari malati o abbandonati, sia in merito e irrevocabilità del consenso dopo la fecondazione dell'ovocita<sup>49</sup>.

La decisione del tribunale di Firenze si basa sul ricorso di una coppia affetta da patologia genetica che, dopo aver effettuato la diagnosi pre-impianto, ha scoperto che gli embrioni erano malati o non testabili e quindi ne ha rifiutato l'impianto, chiedendo di destinarli alla ricerca. Tale richiesta contrasta con due divieti contenuti nella legge 40: quello di revocare il consenso informato una volta avvenuta la fecondazione (art. 6 comma 3) e quello di sperimentazione sugli embrioni umani (art. 13, comma 1). Secondo i giudici, però, i due divieti in parola violano gli articoli della Costituzione relativi ai diritti fondamentali dell'uomo (art.2), al diritto alla salute (art. 32) e alla libertà di ricerca (art. 9 e 32).

### ***La Legge 40 davanti alla Corte Europea dei diritti dell'uomo***

L'avversione nei confronti della Legge 40 si è manifestata anche nella richiesta presentata alla Corte europea dei diritti dell'uomo di condannare l'Italia sia per il divieto di diagnosi genetica pre-impianto, sia per il divieto di sperimentazione sugli embrioni umani; divieti contenuti, appunto, nella normativa italiana. Si tratta del caso *Costa e Pavan c. Italia*<sup>50</sup> e del caso *Parrillo*

49 TRIBUNALE DI FIRENZE. Ordinanza 7 dicembre 2012, n. 166. Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana. Prima serie speciale. 17 luglio 2013; 29.

c. Italia<sup>51</sup>.

Nel primo caso, una coppia fertile portatrice di fibrosi cistica chiede alla Corte europea che sia applicato il diritto al rispetto della vita familiare e il principio di uguaglianza, di cui artt. 8 e 14 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo (CEDU), che sono ritenuti violati dalla Legge 40 che non consente loro l'accesso alle tecniche di fecondazione in vitro per poter effettuare diagnosi pre-impianto. La Corte, il 28 agosto 2012, con una sentenza assai discutibile, condanna lo Stato italiano per violazione dell'art. 8 CEDU e a un risarcimento economico nei confronti della coppia. Il Governo italiano presenta il ricorso<sup>52</sup>, ma il collegio dei cinque giudici della Grande Camera, l'11 febbraio 2013, decide di non accettare l'istanza di rinvio per il riesame della sentenza. È interessante notare che non solo non viene citato l'art. 1 della L. 40, ma non viene neanche descritto il meccanismo della diagnosi genetica pre-impianto. Così, la Corte europea ha potuto dimenticare che per identificare l'embrione "sano" bisogna ucciderne numerosi altri "sani" o "malati" che siano. In tal modo, la Corte ha potuto usare un solo argomento: poiché l'Italia ammette l'aborto quando vi è la previsione di malformazioni o anomalie nel feto, allora non vi è motivo di impedire la soppressione degli embrioni prima ancora della gravidanza. Non è questa la sede per approfondire la riflessione. Basta osservare che nella logica di chi non vuol vedere nell'embrione un essere umano, ma un "grumo di cellule", distruggerne uno solo o molti non fa differenza.

Il secondo caso ha origine nel 2002, quando la ricorrente e il suo convivente fecero ricorso alle tecniche di (PMA), in seguito alle quali sono stati crioconservati cinque embrioni. Dopo morte del partner, la ricorrente vuole donare gli embrioni alla scienza come fonti di prelievo di cellule staminali da utilizzare nella ricerca di terapie riguardanti la medicina rigenerativa. Tuttavia l'art. 13, comma 1, della Legge 40 del 19 febbraio 2004 vieta "qualsiasi sperimentazione su ciascun embrione umano" e il comma 4 dello stesso articolo punisce la violazione del divieto con la reclusione da due a sei anni e con la multa da 50.000 a 150.000 euro. Di qui il ricorso presentato alla CEDU (26 luglio 2011) in cui la ricorrente lamenta: 1) la violazione del diritto

50 COUR EUROPÉENNE DES DROITS DE L'HOMME. Deuxième Section. Requête n. 54270/10 *Affaire Costa et Pavan c. Italie* (28 agosto 2012). *Medicina e Morale*. 2012, 4: 637-652.

51 COUR EUROPÉENNE DES DROITS DE L'HOMME. Deuxième Section. Requête n. 46470/11 *Affaire Adelina Parrillo contre l'Italie* (28 mai 2013), *Medicina e Morale*. 2013; 6: 1235-1240.

52 GOVERNO ITALIANO. *Memoire du Gouvernement italien pour renvoi devant la Grande Chambre* (22 novembre 2012) (accesso del 04.11.2014, a: [http://www.governo.it/Presidenza/CONTENZIOSO/contenzioso\\_europeo/grande\\_camera/integrazione\\_domanda%20rinvio%20%20Gde%20chambre3%20COSTA%20e%20PAVAN.doc](http://www.governo.it/Presidenza/CONTENZIOSO/contenzioso_europeo/grande_camera/integrazione_domanda%20rinvio%20%20Gde%20chambre3%20COSTA%20e%20PAVAN.doc).)

di proprietà sancito dall'art. 1 del Protocollo n. 1 addizionale alla Convenzione, poiché la Legge 40/2004 le impedisce di disporre dei suoi embrioni donandoli alla ricerca scientifica, obbligandola a mantenerli in stato di congelamento fino alla loro morte; 2) la violazione dell'art. 10 della Convenzione poiché il divieto di donare alla scienza gli embrioni costituisce una lesione della libertà di pensiero di cui la libertà di ricerca scientifica è un aspetto fondamentale; 3) la violazione dell'art. 8 della Convenzione, poiché il divieto violerebbe il diritto alla sua vita privata. L'aspetto più grave è che il ricorso pretende, che l'embrione umano, nelle primissime fasi della sua esistenza, sia considerato "una cosa" e che, pertanto, per distruggerlo sia invocabile il diritto di proprietà, elevato a diritto umano fondamentale dal Protocollo n. 1 addizionale alla Convenzione Europea per la salvaguardia dei diritti e delle libertà fondamentali. Sulla vicenda in esame si è già pronunciata, il 28 maggio 2013, con una sentenza parziale, la seconda sezione della Corte europea che ha dichiarato irricevibile il secondo dei tre argomenti del ricorso per difetto di legittimazione ad agire della ricorrente<sup>53</sup>. Sulla prima e sulla terza questione la Corte si è riunita per decidere il 18 giugno scorso, ma non si conosce ancora l'esito della decisione.

Dobbiamo registrare, comunque, la persistenza di attacchi ostinati contro la legge.

### ***Perché tanta avversione?***

Gli attacchi contro la Legge italiana sulla PMA sono stati e sono così violenti e ostinati da far supporre che al di sotto delle singole critiche, vi sia una radice di autentica "avversione ideologica" che occorre portare alla luce. Una lettura ragionata delle vicende giudiziarie volte a demolire la Legge 40 e dei dibattiti che le hanno precedute e accompagnate mostrano due principali ragioni alla base delle ostilità: in primo luogo la logica della legge fondata sul riconoscimento del concepito come soggetto umano titolare di diritti e, in secondo luogo, per quanto riguarda la fase dell'approvazione, la fine, per la prima volta, della sudditanza dei "cattolici di sinistra" alle linee di partito<sup>54</sup>. Quanto al primo punto, è chiaro che le ostilità nascono da una cultura al-

53 CASINI M, CASINI C, MEANEY J, SULEKOVA M, SPAGNOLO AG. *Object of property or human being? The status of the embryo before the Grand Chamber of the European Court of Human Rights (Case of Parrillo v. Italy)*. *Medical Ethics & Bioethics*. Spring – Summer 2014; (21)1-2: 2-13.

54 CASINI C. *La legge 40: perché e come difenderla*. *Famiglia oggi*. 2013; 2: 30-35.

ternativa a quella che ha voluto la Legge 40: una cultura esclusivamente e caparbiamente incentrata a soddisfare i pretesi “diritti” degli adulti (aspiranti genitori e/o medici e scienziati), presentati come “nuovi diritti civili”, non tollera argini a ciò che la tecnica rende praticabile. In questa prospettiva ogni divieto, ragionevolmente motivato in considerazione dei diritti/interessi del figlio, è visto come un ostacolo da rimuovere e il dato normativo fondamentale che qualifica il “concepito” come “soggetto” titolare di diritti è ignorato, trascurato, emarginato.

Si comprende, allora, perché gli attacchi giudiziari si sono concentrati sulle disposizioni che più direttamente sono conseguenza dell’art. 1. Meno comprensibile, a prima vista, è perché essi non siano rivolti direttamente contro l’art. 1. Come spiegarlo?

La cultura radicale si fonda sul principio di autodeterminazione, ma l’autodeterminazione è tenuta a fermarsi di fronte all’altro. Una libertà che rivendica il “diritto” di calpestare la vita dell’altro (ma anche la propria) finirebbe anche per annientare se stessa. Il diritto alla difesa della vita fisica viene prima del diritto alla libertà. In altre parole, la libertà deve farsi carico responsabile anzitutto della vita propria e di quella altrui. Questa affermazione si giustifica con il fatto che, per essere liberi, bisogna essere vivi, e perciò la vita è condizione, per tutti indispensabile, per l’esercizio della libertà. Quindi, per distruggere, congelare, selezionare e sottoporre a sperimentazione gli embrioni, per ridurli, cioè, a esclusivo strumento per fini ad essi estranei, bisogna negarne la verità e l’umanità. Tuttavia, non è un’operazione facile sia perché la scienza moderna dimostra che fin dal concepimento esiste un nuovo essere umano, sia perché la cultura e il diritto moderno affermano la uguale dignità di ogni essere umano da cui scaturiscono i diritti dell’uomo, il primo dei quali è il diritto alla vita. Inoltre, il dubbio resta o può restare. Il dubbio, in base al principio di precauzione oggi affermato nel campo ecologico, non consente azioni che, anche se soltanto in lieve misura, potrebbero danneggiare l’uomo o l’ambiente. Meglio, dunque, ignorare l’art. 1, non parlarne, non suscitare neppure una discussione, dare per presupposto che il concepito non è un essere umano, ma senza esplicitamente dirlo.

Esemplare è anche il “caso Brüstle” su cui ha deciso la Corte di Giustizia dell’Unione Europea (18 ottobre 2011)<sup>55</sup>. La vicenda giudiziaria sorta in

55 CASINI C, CASINI M, SPAGNOLO AG. *La sentenza della Corte europea di giustizia del 18 ottobre 2011 e la nozione di embrione in senso ampio*. *Medicina e Morale*. 2011; 5: 777-801; TARANTINO A. *Sulla nozione di embrione umano in senso ampio. A proposito della sentenza della Corte di Giustizia dell’Unione Europea del 18 ottobre 2011* in ASSOCIAZIONE SCIENZA E VITA (a cura di). *Vita, Ragione,*

*Dialogo, Scritti in onore di Elio Sgreccia*. Siena: Cantagalli; 2012: 499-525.

Germania è significativa, perché riguardava la concessione di un brevetto avente ad oggetto una procedura terapeutica ottenuta mediante l'impiego di cellule staminali provenienti da embrioni generati in vitro e quindi distrutti. All'iniziale concessione del brevetto è seguita la revoca da parte di un Tribunale tedesco e, su richiesta della Corte d'Appello, la Corte Europea di Giustizia, ha affermato che non possono essere brevettati procedimenti che distruggono gli embrioni umani, ai quali, fin dal concepimento, viene riconosciuta la dignità umana. Si dovrebbe immaginare un effetto positivo di questa sentenza in favore del diritto alla vita. E invece è stata praticamente ignorata: la Corte europea dei diritti dell'uomo non l'ha nemmeno citata né nel caso *Costa-Pavan v. Italia*, né nel caso *Parrillo v. Italia*.

### ***Una legge da difendere nonostante tutto***

Di fronte a tanta ostilità e a prevedibili ulteriori demolizioni, perché continuare a difendere una legge irrisa e malgiudicata? Inoltre, come ricordato in premessa, non è una legge "cattolica": le riserve espresse nei documenti *Donum vitae* (1987), *Evangelium Vitae* (1995) e *Dignitas Personae* (2008) sono condivisibili.

Il primo motivo risiede nella logica, ricordata anch'essa in premessa, del "raggiungimento del massimo bene possibile" ovvero della "riduzione del danno".

Il secondo motivo, più importante, per difendere la Legge 40 è proprio quello che fa esplodere l'aggressione di coloro che la osteggiano. A differenza di ogni altra legge al mondo sulla PMA, la L. 40 intende non solo "superare la sterilità umana", ma anche "garantire il diritto di tutti i soggetti coinvolti, compreso il concepito", come dice l'art. 1. Dunque il concepito è riconosciuto come un soggetto, titolare di diritti al pari dei già nati. Il presupposto di questa posizione è che il concepito è "uno di noi", non solo sotto il profilo biologico, come la scienza in larga parte riconosce, ma anche sotto il profilo dell'uguale dignità e dei conseguenti diritti umani fondamentali, come suggerisce la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo che associa il "titolo" della dignità alla nuda appartenenza alla famiglia umana. Certamente, se nella provetta ci fosse soltanto un "grumo di cellule" le opposizioni sarebbero fondate, ma se, invece, il concepimento genera un essere umano, "un altro", un "soggetto", allora chi lo ha chiamato alla vita non può

distruggerlo.

Il criterio della difesa del diritto alla vita del concepito non è intaccato per il fatto che l'art. 14, dopo aver vietato la distruzione di embrioni fa salva la Legge 194/1978 sull'aborto. Si tratta, indubbiamente, di una "sconfitta parziale". La maggioranza temeva che il divieto di distruzione degli embrioni potesse travolgere anche la Legge 194. Questo timore ha indotto - non certo quelli che avevano lavorato per capovolgere la "legge Bolognesi" - ad introdurre l'affermazione che il divieto generale di distruzione degli embrioni riguarda la PMA, ma non la L. 194 sull'aborto.

In definitiva, il fondamento di tutta la Legge 40 è quanto vi è scritto all'art. 1: il riconoscimento del concepito come soggetto titolare di diritti.

Non si può ignorare che le percentuali di "successo" della fecondazione extracorporea restano assai basse, né che - proprio per aumentare le probabilità che almeno un bambino nasca - è invalso il metodo di trasferire in utero una pluralità di embrioni, spesso con la previsione ed il desiderio che ce la faccia uno solo a nascere e dunque che gli altri muoiano. Ma, di fronte alla impossibilità di trovare maggioranze parlamentari totalmente contrarie alla PMA, il Legislatore ha delineato la netta distinzione tra la uccisione di embrioni per deliberata decisione di tutti gli altri soggetti coinvolti (coppia ed equipe medica), come avviene quando i figli vengono eliminati in vario modo e per molteplici motivi (selezione, sperimentazione, congelamento) prima del loro trasferimento nelle vie genitali femminili e la morte che sopraggiunge dopo che l'artificio della PMA viene ricondotto alla naturalità, con l'introduzione dell'embrione nel seno materno. Infatti, agli embrioni trasferiti viene lasciata almeno una possibilità di vita e la gemellarità, anche se non desiderata, deve essere accettata dai genitori. Tra l'altro, non si può ignorare che, anche dopo una fecondazione naturale, un numero non quantificabile di embrioni non riesce ad annidarsi e quindi muore e che, inoltre, può verificarsi anche un aborto spontaneo.

Perciò, la distinzione presente nella L. 40/2004 tra l'uccisione degli embrioni prima del trasferimento in utero e la loro morte dopo il trasferimento, per quanto sia discutibile la tecnica della fecondazione extracorporea nella sua globalità, è logica e risponde all'intento di realizzare la massima possibile difesa dell'embrione, riconosciuto, come fa l'art. 1, essere umano, come tale titolare del diritto alla vita.

## ***Come difendere la Legge 40/2004?***

La Legge 40 è dunque da difendere. Prima dei due interventi demolitori della Corte Costituzionale (sentenze 151/2009 e 162/2014), l'intento di difenderla era molto più motivabile. Oggi la normativa residua è abbastanza simile, nella sua realtà effettuale, a quella descritta nella proposta di legge di cui, come ricordato all'inizio di questo scritto, fu relatrice l'on. Marida Bolognesi. Contro quella proposta si schierò, con successo, l'antropologia cristiana.

Nonostante le demolizioni, la Legge 40/2004 mantiene, come abbiamo sopra evidenziato, ancora taluni significativi limiti. Soprattutto, resta il caposaldo fissato nell'art. 1, laddove il concepito è qualificato come soggetto titolare di diritti. Perciò, proporre l'elaborazione di una nuova legge integralmente sostitutiva della Legge 40/2004 significa mettere a rischio questo principio basilare, il quale può produrre qualche positivo effetto anche in altri settori dell'ordinamento e dal quale dipendono alcuni aspetti della Legge 40/2004 che continuano a tutelare il nascituro. Occorre, dunque, continuare la difesa della Legge 40/2004, ma - più ancora - è necessario porre rimedio ai danni prodotti dagli annullamenti costituzionali. Le due sentenze purtroppo esistono e nemmeno il legislatore ha il potere di modificarle. Si debbono perciò percorrere strade che ne limitino gli effetti dannosi e che tengano conto dei diritti del figlio. In effetti, la dimenticanza del soggetto-embrione-nascituro-figlio è la causa - in primo luogo culturale e poi giuridica - delle ingiustizie presenti nella PMA e nelle leggi che la disciplinano. Occorre affrontare frontalmente e in profondità questa causa, prima ancora che operare sulle conseguenze del "rifiuto dello sguardo" sul concepito. È l' "angolo di visuale" che deve essere capovolto, come del resto è suggerito dalla Dichiarazione universale sui diritti del bambino del 20 novembre 1959 ("Gli Stati devono dare ai fanciulli il meglio di se stessi") e dalla Convenzione del 20 novembre 1989 - ratificata e resa esecutiva con Legge 27 maggio 1991 - sui medesimi diritti (art. 3: "In tutte le decisioni relative ai fanciulli di competenza sia delle istituzioni pubbliche o private di assistenza sociale, dei tribunali, delle autorità amministrative o degli organi legislativi, l'interesse superiore del fanciullo deve essere una considerazione preminente").

Sul piano internazionale è rimarchevole l'importanza dell'iniziativa dei cittadini europei denominata "Uno di noi", che ha ottenuto quasi due milioni di adesioni. Fondata sull'art. 11 del Trattato di Lisbona, che con il nuovo



istituto dell'iniziativa dei cittadini ha inteso allargare la democrazia in Europa, essa chiede che l'Unione Europea si impegni a non fornire danaro da utilizzare per distruggere la vita umana embrionale. Il quesito sottostante e fondamentale è quello che richiede il riconoscimento che l'uomo, fin dal concepimento è "uno di noi", coperto da una dignità che è sempre uguale per tutti i viventi della specie umana<sup>56</sup>. Purtroppo, il 28 maggio 2014 la Commissione europea ha comunicato agli organizzatori dell'iniziativa di non voler dare seguito ad essa. Contro tale decisione è stato proposto, il 25 luglio 2014, un ricorso per annullamento alla Corte di Giustizia dell'Unione Europea che ha sede a Lussemburgo. La procedura è appena iniziata e quindi non è dato sapere quale ne sarà l'esito. Intanto gli organizzatori hanno annunciato l'avvio di una sottoscrizione di medici, giuristi e politici di tutta Europa per attestare che veramente il concepito è "uno di noi", che il diritto moderno smarrisce la strada se non afferma la uguale dignità di ogni essere umano fin dal concepimento, che la politica non può emarginare dal suo ambito il diritto alla vita del concepito. Conseguentemente, con le sottoscrizioni si chiede al Parlamento Europeo di discutere sulla iniziativa dei cittadini "Uno di noi" indipendentemente dalla posizione assunta dalla Commissione.

Sul piano dell'ordinamento italiano è forse da riproporre la modifica dell'art. 1 c.c. per riconoscere la capacità giuridica ad ogni uomo "fin dal concepimento". La proposta di iniziativa popolare promossa dal Movimento per la Vita italiano e sostenuta da 200.000 cittadini, può essere presentata da parlamentari<sup>57</sup>. La strada è in salita, ma, almeno, è obbligatorio lo "sguardo" che può salvare vite umane e che è presagio di successo nell'obiettivo finale di cambiare la prospettiva.

In questa direzione si muove un altro progetto di legge, presentato alla Camera il 16 maggio 2014 con il n. 2389, elaborato dal Movimento per la Vita Italiano e intitolato "*Modifiche al codice civile e al codice di procedura civile concernenti il contraddittorio e la rappresentanza del nascituro nei procedimenti civili in materia di procreazione medicalmente assistita*"<sup>58</sup>. Le

56 Per l'illustrazione e il significato dell'iniziativa: CASINI C. Uno di noi. *La prima iniziativa dei cittadini europei. Uno di noi: è vero, è giusto, è necessario*. Siena: Cantagalli; 2014. Il testo è disponibile anche in traduzione inglese.

57 La proposta è stata oggetto di diverse iniziative legislative parlamentari nelle Legislature XIII, XIV, XV, XVI.

58 La proposta di legge è stata presentata dai seguenti parlamentari italiani: Gianluigi Gigli (PI), Paola Binetti (PI), Ernesto Preziosi (PD), Edoardo Patriarca (PD), Raffaele Calabrò (NCD), Rudi Franco Marguerettaz (LNA), Mario Sberna (PI), è stata annunciata nella seduta pomeridiana n. 231 del 19 maggio 2014 e assegnata alla 2ª Commissione permanente (Giustizia) in sede referente l'8 luglio 2014

vicende giudiziarie sulla Legge 40 hanno messo in luce la mancanza di una voce processuale che si esprima in un contraddittorio a favore del concepito e dei suoi diritti. Eppure, il principio del contraddittorio è sancito dalla Costituzione italiana agli art. 24/2 (“La difesa è diritto inviolabile in ogni stato e grado del procedimento”) e all’art. 111/2 (“Ogni processo si svolge nel contraddittorio tra le parti, in condizioni di parità”); è un valore fondamentale nell’ambito del processo; rappresenta un necessario corollario del principio di uguaglianza di cui all’art. 3 Cost.; è funzionale al raggiungimento della verità; esprime l’elementare esigenza di giustizia, per la quale nessuno può essere costretto a subire gli effetti di una sentenza senza avere avuto la possibilità di partecipare al processo per far valere le proprie ragioni di fronte al giudice, in modo da influire sul suo convincimento.

Nonostante il loro alto significato strategico, le iniziative appena indicate non sono in grado di circoscrivere le possibili conseguenze negative delle due decisioni costituzionali del 2009 e del 2014. Rispetto ad esse è, però, possibile avanzare qualche proposta limitatrice alla luce del riconoscimento del concepito come soggetto.

### ***La questione degli embrioni “soprannumerari” e il diritto a conoscere le proprie origini nel caso di eterologa***

La sentenza 151 del 2009 ha cancellato il numero massimo di embrioni generabili nell’unità di un ciclo da trasferirsi immediatamente nel seno materno salvo eventi eccezionali sopravvenuti e non prevedibili al momento della fecondazione, ma ha mantenuto ed anzi ha sottolineato il limite che alla produzione soprannumeraria si può ricorrere solo quando ciò è “strettamente necessario” per preservare la salute della madre. La generazione soprannumeraria di embrioni dovrebbe quindi essere un evento eccezionale. Ma nella pratica è facilmente immaginabile che lo “strettamente necessario” venga interpretato in modo lassista, tale cioè da non porre alcun ostacolo mai alla generazione soprannumeraria. Le linee guida che il Ministro della salute è tenuto ad emanare periodicamente in base all’art. 7 della Legge 40/2004 dovrebbero, dunque, precisare i criteri per giudicare quando sia “strettamente necessaria” la produzione soprannumeraria.

accesso del 04.11.2014, a: <http://www.senato.it/leg/17/BGT/Schede/Ddliter/44449.htm>). Il testo è pubblicato anche in *Medicina e Morale*, 2014; 3: 514-516.

In tal modo, indirettamente, verrebbe ridotto l'oltraggio alla dignità umana reso possibile mediante la selezione, il congelamento, lo stoccaggio di embrioni soprannumerari.

Più difficile è arginare la deriva permissiva in materia di PMA eterologa. Abbiamo già ricordato il dibattito in corso sulla disciplina da applicare all'eterologa. Tuttavia, al di là degli aspetti "tecnici" e più strettamente procedurali, merita soffermare l'attenzione sul diritto umano a conoscere le proprie origini, diritto a grave rischio di compromissione, anch'esso parte del vivace dibattito di cui si è detto e già ampiamente trattato in letteratura<sup>59</sup>. Innanzitutto deve essere chiarito che non si tratta di una pretesa priva di basi giuridiche. Numerosi sono i documenti a livello internazionale e nazionale che ricordano l'importanza di questo importante diritto<sup>60</sup>. Di fatto, però, anche se è prevista l'esclusione di qualsiasi legame o conseguenza giuridica, il diritto di conoscere le proprie origini riduce le donazioni di gameti, perché i "donatori" non desiderano assolutamente correre il rischio futuro di essere conosciuti dai figli concepiti con i loro gameti. Perciò, mentre l'anonimato rende più agevole il reperimento dei "donatori", il riconoscimento del diritto a riconoscere i propri genitori genetici riduce sensibilmente l'offerta di gameti per la PMA eterologa e quindi anche i gravi rischi di commercializzazione e di selezione dei figli.

Al fine di eventuali terapie per i figli che esigano una anamnesi familiare, i sostenitori della più ampia possibilità di ricorso all'eterologa sono disponibili a concedere una tracciabilità delle condizioni sanitarie e genetiche dei genitori biologici "donanti", ma resta ferma l'impossibilità di conoscerne l'identità personale. È evidente, però, che questa soluzione non dà una risposta al ben più ampio diritto di ogni essere umano di conoscere le pro-

59 Si veda per esempio: NICOLUSSI A. *Fecondazione eterologa e diritto di conoscere le proprie origini. per un'analisi giuridica di una possibilità tecnica*. Rivista telematica giuridica dell'Associazione Italiana dei Costituzionalisti. 2012; 1: 1-18 (accesso de 04.11. 2014, a: file:///C:/Documents%20and%20Settings/standard/Documenti/Downloads/Nicolussi%20(1).pdf); DENNISON M., *Revealing your sources: the case for non anonymous gamete donation*. Journal of Law and Health. 2014; 21(1): 1-27.

60 Già nel 1989, il Parlamento Europeo proprio riguardo alle nuove tecniche procreative, affermò il diritto a conoscere le proprie origini come parte integrante del diritto alla identità personale. Di recente, la Corte Europea dei diritti dell'uomo nel caso *Godelli contro Italia* (ricorso n. 33783/09 deciso il 25 settembre 2012) ha censurato l'obbligo di anonimato previsto nel caso di madre che al momento del parto dichiara di non voler essere nominata. Sul punto è intervenuta anche la Corte Costituzionale con sentenza 278 del 2013. In quest'ultima, in particolare, la Corte ha affermato che "il diritto del figlio a conoscere le proprie origini e ad accedere alla propria storia parentale, costituisce un elemento significativo del sistema costituzionale di tutela della persona" e che "il relativo bisogno di conoscenza rappresenta uno di quegli aspetti della personalità che possono condizionare l'intimo atteggiamento e la stessa vita di relazione di una persona in quanto tale". Lo stesso Comitato Nazionale per la Bioetica è intervenuto con un apposito parere del 25 novembre 2011: "*Conoscere le proprie origini biologiche nella procreazione medicalmente assistita eterologa*" e in alcune nazioni europee, modificando l'orientamento iniziale, è stato riconosciuto il diritto a conoscere le proprie origini da parte di un figlio nato da PMA eterologa.

prie origini e dunque la propria completa identità.

Eppure, su questo tema viene in soccorso la disciplina dell'adozione richiamata a torto dalla sentenza 162/2014 della Corte Costituzionale per giustificare la PMA eterologa. Tuttavia, una volta introdotto il confronto con il modello dell'adozione si potrebbe con legge riconoscere al nato da PMA eterologa la stessa facoltà di conoscere i suoi genitori biologici alle stesse condizioni in cui tale diritto è attribuito all'adottato. Questa soluzione, però, non convince fino in fondo, proprio per la radicale diversità tra le ragioni dell'adozione (il diritto del figlio) e quelle con cui si pretende di giustificare la PMA eterologa (il diritto degli adulti). Le condizioni previste dalla legge sull'adozione limitano notevolmente il diritto a conoscere le proprie origini, ma i motivi per i quali tali condizioni sono previste non sono riscontrabili nella procreazione eterologa. Perciò, anche riguardo al tema della conoscenza delle proprie origini è doveroso verificare la diversità di motivazione e quindi ipotizzare una diversità di disciplina.

Il presupposto dell'adottabilità, di un minore è l'abbandono che avviene sempre dopo che i genitori biologici, quanto meno la madre, hanno avuto una relazione con il figlio e quindi rapporti e memorie indelebili. Nel caso più frequente dell'abbandono morale, il figlio è sottratto ai genitori biologici spesso attraverso vicende giudiziarie talora lunghe e dolorose. Perciò la conoscenza dei genitori biologici da parte del figlio divenuto adottivo può riaprire antiche ferite e determinare sofferenze, turbamenti e difficoltà. Tutto questo non si verifica nel caso della PMA eterologa. Per quest'ultima l'anonimato serve solo a procurare più facilmente il c.d. "dono dei gameti", ma non si vede perché dovrebbe essere sacrificato il diritto del nuovo nato a conoscere la sua vera genealogia. Non basta una tracciabilità genetico-sanitaria della sua origine, ma è doveroso creare una possibilità di tracciabilità anagrafica. Né è indispensabile che la visione di un apposito registro sia consentita al figlio solo dopo il raggiungimento di una maturità consolidata, né che vi debba essere il consenso dei genitori biologici, come avviene nell'adozione.

Il cambiamento di prospettiva (dalla presa in carico delle aspirazioni degli adulti alla considerazione dei diritti e degli interessi dei minori) consente di riflettere meglio sul rapporto tra adozione e PMA eterologa, anche rileggendo l'art. 6, comma 1, della Legge 40/2004 dove l'adozione viene indicata come alternativa preferibile rispetto alla PMA.

## **L' "adozione per la nascita" tra eterologa e diritto alla vita**

Un altro profilo da considerare riguarda l'accumulo nei congelatori di embrioni soprannumerari restati privi di un "progetto parentale". Si tratta dell'aspetto più drammatico della fecondazione in vitro e si è dibattuto molto sulla sorte degli embrioni in "esubero". Nell'ambito della discussione sulla Legge 40/2004, il Movimento per la Vita propose la soluzione della "adozione per la nascita" o "adozione prenatale" come rimedio limitato e temporaneo sul presupposto che con l'entrata in vigore della nuova legge cessasse l'ulteriore deposito di embrioni di scorta e quindi quale soluzione di chiusura del precedente "Far west" procreativo". Tuttavia, questa ipotesi fu respinta per la dura opposizione dei sostenitori dell'aborto urtati dall'analogia con l'adozione perché essa metteva in evidenza il riconoscimento del concepito come individuo umano, mentre la cultura abortista preferisce considerarlo un insignificante "grumo di cellule"<sup>61</sup>. Pertanto, la Legge 40/2004 non contiene alcuna disposizione in ordine agli embrioni soprannumerari privi di un progetto parentale.

In realtà, anche nel dibattito della teologia cattolica l' "adozione per la nascita" è stata considerata immorale, in quanto ritenuta, nella sostanza, una forma di PMA eterologa difficilmente applicabile e capace di aprire le porte a qualsiasi altra pratica "eterologa"<sup>62</sup>. Perciò l'istruzione della Congregazione per la dottrina della fede "*Dignitas Personae*" ha giudicato negativamente la proposta, pur riconoscendo la lodevole intenzione di chi l'aveva avanzata. (paragrafo n. 19). Sull'argomento è interessante un parere del Comitato Nazionale per la Bioetica, "Adozione per la nascita degli embrioni crioconservati e residuali derivanti da procreazione medicalmente assistita (PMA)", del 18 novembre 2005, che ha invece consigliato al Legislatore di prendere in considerazione l'adozione per la nascita. Che la questione

61 Cfr. Una citazione per tutte: *Sull'adottabilità degli embrioni è scontro frontale tra i partiti*. Il Sole-24Ore. 21 maggio 1999; 29.

62 Per un quadro delle posizioni si vedano: SGRECCIA E. *Non c'è un'alternativa sicura alla sorte degli embrioni congelati*. *Avvenire* 27 luglio 1996; FAGGIONI M. *La questione degli embrioni congelati*. *L'Osservatore Romano*. 22-23 luglio 1996; 6; CASINI C. *Abbandono di embrioni umani e adozione. Sì alla vita*. Supplemento. 1999; 4; PESSINA A. *La disputa sull'adozione degli embrioni umani. Linee per una riflessione filosofica*. *Medicina e Morale*. 2013; 6: 1099-1112; NAVARINI C. *Il destino degli embrioni congelati: adozione o donazione?* (accesso del 04.11.2014, a: <http://www.europaoggi.it/content/view/65/45>); MIRANDA G. *L'adozione prenatale nella Dignitas personae*. *Studia Bioethica*. 2009; (2)1: 58-65. Per ulteriori approfondimenti, si veda la pubblicazione degli atti del X Congresso Nazionale di Scienza e Vita, *Embrioni crioconservati. Quale futuro?*. I Quaderni di Scienza e Vita n. 11. Siena: Cantagalli; 2013.

della sorte degli embrioni c.d. “residui” esista è dimostrato anche da alcune proposte legislative tra loro di orientamento opposto presentate in Parlamento nella scorsa Legislatura<sup>63</sup>.

Ora, la sentenza 162/2014 della Corte Costituzionale ha profondamente mutato il panorama. Le riserve etiche relative all’adozione per la nascita, in quanto possibile breccia per l’eterologa in un generale divieto di ricorrervi, perdono senso.

Piuttosto, è da verificare se disciplinare come istituto giuridico l’ “adozione per la nascita” sia uno strumento per limitare la lesione provocata dalla PMA eterologa. La questione è stata posta sul quotidiano *Avvenire* del 5 settembre 2014<sup>64</sup> e ripresa dal VI Rapporto del Movimento per la Vita sull’attuazione della Legge 40/2004<sup>65</sup>. In estrema sintesi, la proposta è quella di introdurre nel bilanciamento previsto dall’art. 1 della Legge 40, la tutela del diritto alla vita in un regime che prevede la fecondazione eterologa. Quest’ultima, infatti, allarga gli spazi in cui viene data possibilità di realizzazione ai desideri degli adulti, ma è doveroso armonizzare questa più estesa opportunità con la tutela della vita stessa dei concepiti. In questa prospettiva si può anche immaginare che per rispettare il diritto alla vita del concepito la legge consenta l’eterologa soltanto nella forma della “adozione per la nascita”. È assurdo creare nuovi embrioni - con tutti i nuovi aggiuntivi rischi di morte - per soddisfare i pur legittimi desideri di genitorialità, quando già esistono embrioni formati dei quali è giusto tentare di evitare la morte.

63 PDL n. 4308 del 22 aprile 2011, *Norme in materia di donazione degli embrioni a fini di nascita e di destinazione dei medesimi a fini di ricerca scientifica*, mentre per offrire una qualche tutela per il diritto alla vita del concepito è stato presentato il PDL n. 2058 del 12 gennaio 2009, *Disposizioni per consentire l’impianto degli embrioni abbandonati giacenti presso i centri italiani di PMA*. Inoltre: PDL n. 4831 del 6 dicembre 2012, *Disposizioni concernenti l’adozione degli embrioni residuali e conservati in stato di abbandono*; PDL n. 2058 del 12 aprile 2012, *Disposizioni per consentire l’impianto degli embrioni abbandonati giacenti presso i centri italiani di procreazione medicalmente assistita*; PDL n. 4800 del 25 novembre 2011, *Norme in materia di adozione degli embrioni crioconservati in stato oggettivo di abbandono*.

64 CASINI C. *Strappo eterologa. Un’idea per riflettere*, *Avvenire*, 5 settembre 2014: 20.

65 MOVIMENTO PER LA VITA. *VI Rapporto del Movimento per la vita italiano sull’attuazione della L. 40/04 per l’anno 2012. Esame della relazione del Ministro per la Salute per l’anno 2012 presentata al Parlamento il 30 giugno 2014: Una proposta per la disciplina della PMA eterologa dopo la sentenza 162/2014 della Corte Costituzionale*. Settembre 2014 (accesso del 04.11.2014, a: <http://www.mpv.org/mpv/allegati/53/RapportoLegge40.pdf>)

## **Conclusioni**

A conclusione di questo contributo si impongono due considerazioni. La prima riguarda il rispetto della democrazia venuto meno nel corso dei dieci anni di vigore della Legge 40. Quest'ultima, come abbiamo ricordato all'inizio, è stata approvata dopo un lungo e faticoso iter parlamentare che ha visto una maggioranza trasversale favorevole al riconoscimento dei diritti del concepito nel campo della c.d. "procreazione medicalmente assistita". Successivamente la legge è stata consolidata dalla valutazione popolare che ha respinto la richiesta di abrogazione di alcune parti fondamentali della legge. Nonostante ciò, la cultura avversaria alla legge, ignorando la volontà popolare ed evitando la discussione parlamentare, ha affidato al potere giudiziario il compito di demolirla, negli stessi punti sui quali i cittadini italiani avevano espresso il loro favore. Tra l'altro non è infondato il sospetto che gli interventi della magistratura facciano parte di una "strategia" ad hoc.

La seconda considerazione riguarda il piano educativo-formativo. È evidente, al di là delle pur necessarie valutazioni di carattere giuridico, legislativo e politico, che il terreno di confronto è prima di tutto quello antropologico. È, perciò, indispensabile mantenere viva la riflessione sulla dignità della procreazione umana.

*Parole chiave:* Dignità della procreazione umana, biodiritto, biopolitica, procreazione medicalmente assistita, legge 40/2004, fecondazione eterologa, diagnosi genetica pre-impianto, sperimentazione sugli embrioni umani, diritto di conoscere le proprie origini, "adozione per la nascita".

*Key words:* Dignity of human procreation, biolaw, biopolitics, medically assisted procreation, 40/2004 Law, heterologous fertilization, pre-implantation diagnosis, experimentation on human embryos, right to known one's own origin, "adoption for birth".

## **RIASSUNTO**

Dopo aver richiamato la dottrina della Chiesa Cattolica sulle tecnologie di ri-

produzione umana (se da una parte queste tecniche sono intrinsecamente ingiuste, dall'altra esiste il dovere morale di ridurre i danni raggiungendo il massimo bene possibile nelle circostanze concrete), l'articolo ricorda alcuni profili della storia della Legge 40/2004 (frutto di un lungo e faticoso iter, approvata da una maggioranza parlamentare nel 2004 e confermata dal referendum popolare del 2005) e ne ricostruisce l'intera vicenda giudiziaria. Infine, gli Autori delineano alcuni percorsi operativi per mantenere il "cuore" della legge che consiste nella "tutela dei diritti di tutti i soggetti coinvolti, compreso il concepito".

Proprio per questo, la normativa è stata oggetto di una serie di attacchi demolitori e smantellata in qualche aspetto da due sentenze costituzionali (151/2009 e 162/2014). Le ostilità nascono da una cultura, alternativa a quella che ha voluto la Legge 40, esclusivamente incentrata a soddisfare i pretesi "nuovi diritti civili" degli adulti (aspiranti genitori e/o medici e scienziati) e che non tollera argini derivanti dai diritti del concepito. Sebbene non si tratti di una legge cattolica, essa merita comunque di essere difesa. Di fronte all'accumulo di embrioni crio-conservati e alla fecondazione eterologa e all'incombente sperimentazione sugli embrioni umani, vanno ribaditi con forza il diritto a conoscere le proprie origini e il diritto alla vita dei figli chiamati all'esistenza con le tecnologie di riproduzione umana. Sebbene l'articolo si muova prevalentemente sul piano giuridico (giudiziario e legislativo), è chiaro l'anelito a mantenere vivo l'impegno per la promozione della dignità della procreazione umana anche sul piano educativo e culturale.

## **SUMMARY**

The article starts recalling the position of the Catholic Church doctrine on the medically assisted procreation (MAP). Notably, if on the one hand any artificial intervention on human procreation is valued as moral illicit, on the other hand it exist the moral duty to reach the maximum possible good in the concrete circumstances. Then, the paper traces out some aspects of the history of the Italian Law n. 40 of 19th February 2004 (it outcome from a long and arduous process, approved by the most of the Parliament in 2004 and confirmed by popular referendum in 2005), and it reconstructs the whole court case concerning the Italian law on "medically assisted reproduction". Finally the Author try to draw some operative line to protect at least the heart of the law concentrated in art. 1: "the Law guarantees the rights of all stakeholders, including the conceived".



Because of this reason, the law has been harshly opposing and currently it has been dismantled in some important respects by two constitutional judgments (151/2009 and 162/2014). The hostilities come from an alternative culture to what which carried out 40/2004 Law 40, a culture exclusively focused to achieving the alleged “new civil rights” of adults (to-be parents, medical doctors and scientists) and that does not tolerate boundaries arising from the rights of the unborn. Although this is not a Catholic law, it still deserves to be defended, the Author deem. In front of the embryos cryo-preserved storage, the heterologous fertilization and finally the embryos experimentation which is looming large, it should be strongly reaffirmed the donor-conceived offspring right to know one’s own origins and the right to life of human embryos. Although the article moves primarily on the legal (judicial and legislative) level, it is important to keep alive the commitment to the promotion of the dignity of human procreation on the level of education and culture.

*Questo articolo è pubblicato anche sull'ultimo numero della Rivista "Medicina e Morale"*

## Salute e responsabilità come problemi biogiuridici nell'opera di Hans Jonas

**Francesco Zini**

Filosofia del Diritto- Università di Verona

### §1. Il principio responsabilità

La nozione di responsabilità compare nei dibattiti biogiuridici ricompresa nella questione dei diritti dell'ambiente e più in generale nell'ambito della salute pubblica come responsabilità verso le generazioni future coinvolgendo in maniera più generale il rapporto tra lo sviluppo scientifico-tecnologico e la vita, esposta a trasformazioni radicali che compromettono le strutture originarie antropologiche della persona bio-giuridica, relativizzando la sua stessa esistenza.<sup>1</sup> Il concetto di responsabilità gioca un ruolo specifico in base ai diversi approcci della riflessione bioetica contemporanea, a prescindere dai vari significati che la nozione di responsabilità può assumere nelle svariate prospettive biogiuridiche. Un'importante distinzione è quella tra responsabilità verso l'altro, inteso come altro da sé e la responsabilità per il futuro, intesa come conservazione nel tempo di un dato equilibrio ambientale, in cui le attività umane sono ordinate alla preservazione di tale compatibilità.

Infatti la minaccia rappresentata dal *social risk* in cui la mutata natura dell'agire umano, cioè la sua capacità di andare al di là della "prossimità" e di mettere in discussione la dimensione futura, è al centro della riflessione

1 Vedi L. Palazzani, *Bioetica e culture: imperialismo, relativismo o trans culturalismo?*, Medicina e morale, 3/2006, p. 521: «il relativismo culturale (o "relativismo bioetico") è l'orientamento teorico che considera la bioetica una variabile dipendente dalla cultura cui appartiene, ossia il prodotto storico e sociale di una certa cultura. E' l'orientamento che si oppone alla gerarchizzazione etnocentrica tra le bioetiche di diverse culture, nel riconoscimento che ogni bioetica di ogni cultura debba essere rispettata come e allo stesso titolo di qualsiasi altra». Oltre che F. D'Agostino, *Bioetica*, Torino, Giappichelli, 1998; S. Bauzon, *Le devenir humain essai sur les fins éthiques de la nature*, Paris, PUF, 2011 e dello stesso autore: *La personne biojuridique* (Paris, PUF, 2006).

portata avanti, in un continuo confronto con i temi principali della bioetica, da Hans Jonas.

Nelle opere di Jonas le riflessioni bioetiche si intrecciano con una particolare considerazione della scienza e della tecnica moderne, che hanno come referente culturale il pensiero di Heidegger e la sua visione della tecnica come destino ineluttabile della civiltà occidentale.

Nell'analisi di Jonas la tecnica nel corso dei secoli subisce uno sviluppo irrefrenabile che mette a rischio non solo l'equilibrio dell'eco sistema, ma la stessa sopravvivenza umana.

Lo sviluppo evolutivo delle biotecnologie secondo cui si è passati da strumenti tecnologici orientati al soddisfacimento delle necessità primarie quali l'alimentazione, la difesa, il miglioramento delle condizioni materiali di vita, a mezzo capace di creare nuovi desideri e bisogni, ingloba in sé l'idea di un "progresso in continua crescita esponenziale"<sup>2</sup>.

Secondo Jonas la caratteristica principale di questa nuova età tecnologica risiederebbe in una mutata concezione della natura dell'agire umano, in particolare nell'estensione dei suoi effetti. Le attuali possibilità bio-tecnologiche invece producono degli effetti in cui la portata dell'azione umana non può essere circoscritta, limitando i suoi confini. A più ampio raggio, è capace di coinvolgere la dimensione futura ed è costretta per questo a tener conto delle condizioni globali della vita umana, del futuro più lontano, della sopravvivenza della specie<sup>3</sup>.

Secondo Jonas se gli effetti delle azioni umane hanno possibili conseguenze irreversibili, allora anche la biogiuridica, prendendo atto di queste nuove opportunità biotecnologiche ingloba una nuova dimensione, prima assolutamente inesistente, quella della "responsabilità". Il principio di responsabilità ha le sue radici nel biopotere inerente alla sfera di libertà di cui l'uomo è dotato: infatti nell'uomo, a differenza delle altre specie, l'evoluzione cessa di essere un processo meccanico ed autogestito per diventare obiettivo consapevole e problema di scelte per il futuro. L'evoluzione della specie umana e della natura, attraverso un incremento del potere distruttivo e la possibilità di accedere ai meccanismi originari della vita grazie all'ingegneria genetica, diventano il risultato delle scelte dell'uomo, per questo è fondamentale che tali scelte siano responsabili.

2 Cfr. J. Putnam, *Etica senza ontologia*, Mondadori, Milano 2005 anche L. Marini, C.M. Daclon (a cura di), *Per un rinnovato sapere delle scienze ambientali. Scienza e etica per l'ambiente del terzo millennio*, FrancoAngeli, Milano 2005

3 D. Callahan, *What Kind of life. The limits of medical progress*, Touchstone Books, New York - London 1990.

L'aver impostato il principio di responsabilità come un "dovere assoluto" e l'aver ricercato per questo una fondazione metafisica, porta l'indagine di Jonas a concentrarsi sullo status dell'essere come qualcosa per cui valga l'imperativo di continuare ad essere e ha fatto sì che costruisse un'argomentazione molto suggestiva, ma altrettanto esposta alla possibilità di obiezioni, proprio per quella nozione assolutistica di natura umana di cui si nutre<sup>4</sup>.

Realizzato ciò che il mito greco prefigurava, Hans Jonas, *in Il principio responsabilità*, ha scritto che Prometeo incatenato è oggi irresistibilmente scatenato. Nel mito, così come lo racconta Eschilo, Prometeo viene punito da Zeus che lo fa incatenare dal fabbro 'alle rocce di profondi dirupi, in ceppi infrangibili di indomabili legami'. La sua colpa è di aver rubato agli dei il fuoco, che è 'origine di tutte le arti'. In greco, arte si dice *techne*. La colpa di Prometeo è la trasgressione della 'natura' (*physis*), avendo egli aperto la via della *techne*. Qui si origina il grande dibattito tra ciò che è *secundum naturam* e ciò che è *secundum rationem*. Ma questa alternativa è certamente fuorviante, essendo problematico il concetto sia di 'natura' sia quello di 'ragione': non si tratta in nessun modo di negare la *techne*, che è un segno indiscutibile dell'intelligenza umana; e nemmeno si deve negare la ragione, che è istanza di universalità. Ma la 'ragione' va recuperata in un modo non astratto dalle effettive condizioni storico-sociali e non riducendola a ragione strumentale e utilitaristica<sup>5</sup>.

Il principio responsabilità di Jonas è un dovere assoluto, ma prescrive un giudizio di tipo consequenzialistico, che dispone di agire in modo tale da non distruggere la possibilità della vita umana sulla terra; questa forma di consequenzialismo è però diversa da quella presente nell'utilitarismo classico poiché le conseguenze infatti non si valutano in base alla massimizzazione del benessere, in quanto l'oggetto ultimo dell'etica della responsabilità non è il benessere o la felicità, ma la sopravvivenza delle generazioni future, un bene non quantificabile<sup>6</sup>.

4 Cfr. P. Nepi, *Individui e persona. L'identità del soggetto morale in Taylor, MacIntyre e Jonas*, Studium, Roma, 2000 : «L'etica della responsabilità di Jonas enuncia dunque anche i nuovi compiti del pensare, di un pensare metafisicamente non neutrale ma in grado di definire il ruolo della filosofia nella società contemporanea. [...] Per questo compito occorre, secondo Jonas, non solo un'etica ma anche una metafisica della responsabilità, ossia una metaetica (in senso ontologico e non puramente analitico) che offra alla responsabilità un fondamento ontologico» p.180

5 Sul punto vedi F. Zanuso, *Il filo delle Parche. Opinioni comuni e valori condivisi nel dibattito biogiuridico*, (a cura di F. Zanuso), FrancoAngeli, Milano, 2009.

6 Spaemann R., *Felicità e benevolenza*, Vita e Pensiero, Milano 1998<sup>4</sup> Noi non abbiamo alcun criterio che ci permetta di distinguere tra una parte di noi stessi, non contingente chiamata persona o soggettività, e una parte contingente disponibile a essere ricostruita a piacimento. Al servizio di quali scopi dovremmo porre questa ricostruzione? Un tale mutamento della natura umana, al fine per esempio

Secondo un'altra prospettiva privatistica (e spiritualistica) nell'epoca del pluralismo etico e religioso, l'unica verità che rimane sembra consistere nella "voce" (o oracolo) della propria coscienza e tutto si dovrebbe risolvere lasciando che ciascuno faccia a modo suo come "si sente". Mentre la bio-giuridica personalista, andando appunto alle radici dell'umano, incalza il pensiero razionale a ridefinire l'ambito di quel che può valere universalmente, assumendo i risultati del progresso scientifico, ma sapendo che non è solo dalla scienza che l'uomo può ricavare l'indicazione di quel che deve fare. Questa resta la sfida della filosofia e della politica, chiamate entrambe a riconoscere che sulla vita, in ogni caso, non si hanno solo diritti ma anche doveri inderogabili.

## **§2. Il diritto a morire e il dovere alla vita**

A proposito del diritto di morire, Jonas ritiene che tale diritto sia fondato sul più generale diritto alla vita, che costituisce la base di tutti i diritti dell'individuo. Tuttavia, come ogni diritto proprio dell'uomo, il diritto di morire subisce limitazioni, che possono essere dettate dalle responsabilità dell'individuo verso la sua famiglia e verso la società<sup>7</sup>.

Il problema, a mio parere, non è adeguatamente compreso se viene impostato nei termini del rapporto tra natura e ragione, ma deve essere recuperato nei termini del nesso tra *techne* e *praxis*. Il vero problema della bioetica – e a mio parere anche del diritto – è di riconoscere il legame indiscutibile tra *techne* e *praxis*, tra *facere* e *agere*: quando l'uomo produce qualcosa (azione transitiva) infatti egli cambia sempre se stesso (azione intransitiva)<sup>8</sup>.

L'intervento tecnico pone, dal suo interno, la questione riguardante

---

di migliorarne l'idoneità al soggiorno nello spazio, significherebbe degradare gli uomini futuri a semplici mezzi per la soddisfazione degli scopi degli odierni manipolatori, per esempio per appagare la loro fantasia creativa o la loro idea di ciò in cui consiste la felicità umana. La dignità dell'uomo, quindi, è inseparabilmente legata alla sua naturalità. Certo, la sua natura è contingente, ma ogni ricostruzione coscientemente pianificata della natura umana non servirebbe a far diminuire tale contingenza quanto piuttosto ad accrescerla fino a farla diventare insostenibile" pp. 220-221

<sup>7</sup> Laddove si afferma ne *Il principio responsabilità*, op.cit., p.54:«l'individuo è responsabile verso l'idea dell'uomo, che è tale da esigere la presenza delle sue incarnazioni nel mondo». Sul punto si veda anche F. Zanuso, *Utopia e utilità. Saggio sul pensiero filosofico-giuridico di Jeremy Bentham*, oltre a Zanuso F., *Conflitto e controllo sociale nel pensiero giuridico-politico moderno*, Padova 1993.

<sup>8</sup> Eschilo, *Prometeo incatenato*, in G. Morani – M. Morani (a cura di), *Tragedie e Frammenti* di Eschilo, UTET, Torino 1987, 325, vv. 2ss. Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1990, XXVII

il senso e la responsabilità dell'agire perché il progresso tecnico non è automaticamente buono, e non è nemmeno neutro, (come se di 'qualsiasi' scoperta si potesse dare un uso buono o cattivo). In effetti, certi interventi tecnici – magari del tutto corretti e appropriati sotto il profilo metodologico e tecnico – sono intrinsecamente votati a perseguire un profitto individuale o economico. Questa è una prima grande domanda etica: che rapporto c'è tra vita buona e tecnologia?<sup>9</sup>

La responsabilità per la vita che nasce e per la vita che muore è la questione radicale della problematica biogiuridica del dovere alla vita. Quando e perché riconosciamo che nella provetta di un laboratorio o nel corpo di una donna c'è qualcuno e non più solo qualcosa? Siamo autorizzati a manipolare i geni per far sì che vengano al mondo persone "migliori" e con la prospettiva di una maggiore felicità? Abbreviare la sofferenza di chi non ce la fa più e chiede il nostro aiuto può essere l'ultimo gesto della compassione e della solidarietà?

Jonas, in generale, ritiene che l'integrità dell'essere umano vada tutelata come un qualcosa di sacro sia oggi che in futuro, questo presupposto lo conduce a condannare qualsiasi intervento di ingegneria genetica, anche con scopi esclusivamente terapeutici, rivolto ad incidere sulla struttura genetica umana. Questo perché l'uomo, con la manipolazione del nucleo originario dell'individuo, metterebbe in moto un meccanismo che gli scivolerebbe di mano, che non sarebbe più capace di controllare. Il principio a cui Jonas si ispira è racchiuso in questo passaggio: "il precetto secondo cui si deve prestare più ascolto alla profezia di sventura che non a quella di salvezza", cioè la strategia che adotta non è quella di prendere decisioni dopo i vari calcoli probabilistici sui risultati dannosi o meno che le nostre azioni produrrebbero in un futuro più o meno lontano, ma quella di attribuire in ogni caso un peso maggiore alla minaccia piuttosto che alla promessa di esiti positivi. Così Jonas scrive a proposito dell'applicazione della profezia di sventura al caso della sperimentazione sugli embrioni: "Applicando all'uomo l'arte in quanto tale, noi apriremmo il vaso di Pandora delle avventure migliorative, stocastiche, inventive o anche semplicemente frutto di una perversa curiosità, le quali si lascerebbero alle spalle lo spirito conservatore della pura e semplice riparazione per via genetica o oltrepasserebbero la soglia dell'arroganza creativa. A tutto ciò noi non siamo autorizzati, né sufficientemente attrezzati [...] Dobbiamo renderci conto di esserci

9 L'evidenza di questa domanda ha chiari risvolti nel campo della medicina, come ad esempio riconoscono tutti coloro che sono contro l'accanimento terapeutico (vedi R. Barbaro, *Dignità della morte. Accanimento terapeutico ed eutanasia*, ESI, Napoli, 2001)

avventurati troppo molto avanti e recuperare la nozione di ciò che per noi è troppo avanti, che comincia con l'integrità dell'immagine dell'uomo che dobbiamo considerare intangibile»<sup>10</sup>.

Quindi la tesi di Jonas è che qualsiasi tipo di intervento sul piano biologico, anche quello promosso dalle migliori e più condivisibili intenzioni, scatenerebbe un processo le cui conseguenze non possono esserci note, ma che, molto probabilmente, sfocerebbero in una catastrofe biologica; l'attuale equilibrio biologico è per Jonas il risultato di un graduale processo evolutivo naturale, tesi per altro non condivisa da molti scienziati, e qualsiasi rapido mutamento causato dalle decisioni umane minaccerebbe questo gradualismo evoluzionistico; perciò Jonas arriva a sostenere l'esistenza di un inevitabile "pendio scivoloso"<sup>11</sup>. Tale locuzione indica il termine con il quale si indica un'argomentazione che dà per scontato che qualsiasi intervento genico comporti conseguenze sempre negative; quindi, non sottoponendo a nessun calcolo probabilistico i diversi rischi, Jonas ritiene che si debba sospendere ogni decisione, anche nei casi in cui i rischi negativi intravisti siano minimi.

Queste conclusioni raggiunte dal ragionamento prudenziale di Jonas, secondo la prospettiva individualistica, risultano difficilmente accettabili, in quanto promuovono una visione deterministica del futuro negando la possibilità che un intervento umano nel processo biologico della vita comporti risultati positivi; questo accade perché il contenuto dell'etica della responsabilità di Jonas è la salvaguardia di una "certa" immagine di vita che conserva sempre una valenza positiva<sup>12</sup>.

In senso contrario l'utilitarismo bioetico appoggia questo tipo di ricerche su cellule staminali embrionali che prevedono la creazioni di embrioni a scopo di ricerca in laboratorio, dal momento che nella prospettiva utilitarista non si

10 H. Jonas, *Il principio responsabilità*, op.cit., pp.625-626.

11 Si tratta di un argomento molto usato in bioetica con il quale si sostiene che permettere o accettare una certa azione comporterebbe un inevitabile scivolamento verso un risultato considerato orribile [...] tra gli esiti orribili inevitabili più frequenti sono chiamati in causa creazioni di mostri come Frankenstein e promulgazioni di leggi analoghe a quelle fatte approvare da Hitler." E. Lecaldano, *Dizionario di bioetica*, Laterza, Roma-bari 2002, p.216

12 Vedi P. Nepi, *Individui e persona. L'identità del soggetto morale in Taylor, MacIntyre e Jonas*, Edizioni Studium, Roma, 2000 p.179: «La neutralizzazione metafisica dell'uomo costituisce infatti per Jonas la questione centrale della nostra epoca, quella per cui, di fronte ad esempio alle scoperte della biologia molecolare, sembra che nessun vincolo di ordine morale possa essere posto alle possibilità di manipolazione e di programmazione genetica dell'uomo». Lo stesso P. Nepi, *Individui e persona. L'identità del soggetto morale in Taylor, MacIntyre e Jonas*, Studium, Roma, 2000 , p.162 «Jonas individua infatti nella capacità di fare immagini, intesa come una forma di attività simbolica, la differenza antropologica fondamentale. La possibilità dell'uomo di fare immagini non è però incondizionata, poiché l'uomo è a sua volta immagine, ossia è legato ad un vincolo ontologico di cui non può disporre arbitrariamente, poiché il criterio teleologico del suo stesso produrre immagini ha bisogno di un fondamento ontologico»

parla né di persone, né di individui, ma solo di capacità o meno di provare dolore. La ricerca su embrioni privi della capacità di provare dolore, al fine di migliorare il benessere collettivo, sarebbe preferibile, anzi doverosa, rispetto ad una sperimentazione su individui adulti senzienti<sup>13</sup>.

Se prendiamo ad esempio la critica al concetto di morte cerebrale e il prelievo di organi a cuore battente, che è stata sollevata anche da Hans Jonas, pone la questione sulla domanda dei criteri di accertamento della morte: la domanda giusta non è “E’ morto il paziente?”, ma “Che fare di lui”, che resta pur sempre un paziente?

La risposta di Jonas è che quei pazienti non sono ancora morti, ma stanno morendo ed è umanamente giusto lasciarli morire. Quando il cervello ha smesso di funzionare siamo dunque autorizzati alla sospensione dei trattamenti di sostegno divenuti inutili. I trattamenti vanno sospesi non perché il paziente sia già morto, ma perché non ha più alcun senso prolungare quel residuo di vita. Ma in questa prospettiva tuzioristica - e qui è del tutto evidente la posizione contraria al prelievo degli organi a cuore battente - lo si lasci morire sino in fondo, non arrestando momentaneamente con l’aiuto del respiratore il processo di morte, in modo da procedere al prelievo dei suoi organi nelle migliori condizioni<sup>14</sup>.

Lo stesso argomento può essere utilizzato per i diritti di inizio vita laddove, come afferma Jonas, la clonazione: «E’ nel metodo la più dispotica e nel fine allo stesso tempo la più schiavistica forma di manipolazione genetica; il suo obiettivo non è una modificazione arbitraria della sostanza ereditaria ma proprio la sua altrettanto arbitraria fissazione in contrasto con la strategia dominante della natura»<sup>15</sup>.

13 Per l’impostazione classica di utile come massimizzazione del piacere si veda Mill J. S., *L’Utilitarismo*, Cappelli, Bologna 1981; Mill J. S., *La libertà*, Il Saggiatore, Milano 1981

14 H. JONAS, *Il principio responsabilità*, op.cit., pp.625-626: «Applicando all’uomo l’arte in quanto tale, noi apriremmo il vaso di Pandora delle avventure migliorative, stocastiche, inventive o anche semplicemente frutto di una perversa curiosità, le quali si lascerebbero alle spalle lo spirito conservatore della pura e semplice riparazione per via genetica o oltrepasserebbero la soglia dell’arroganza creativa. A tutto ciò noi non siamo autorizzati, né sufficientemente attrezzati [...] Dobbiamo renderci conto di esserci avventurati troppo molto avanti e recuperare la nozione di ciò che per noi è troppo avanti, che comincia con l’integrità dell’immagine dell’uomo che dobbiamo considerare intangibile». Si veda a che H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino, 1997 e la splendida recensione di Rosangela Barcaro su *Epistemologia*, 23(2000), pp.360-363.

15 H. Jonas, *Cloniamo un uomo: dall’eugenetica all’ingegneria genetica* in *Tecnica, medicina ed etica*, Einaudi, Torino, 1997, p.136. Un rovente dibattito scientifico internazionale culmina in una chiara denuncia dei ricercatori della Harvard School, Dr. R.Truog e J. Fackler, sul “Rethinking Brain Death”, il ripensamento sulla morte cerebrale, rendendo noto che molti pazienti oggi diagnosticati in morte cerebrale non soddisfano il requisito base della cessazione irreversibile di tutte le funzioni dell’encefalo. Secondo questa tesi il criterio di “morte cerebrale” non potrà mai essere dimostrato errato se la persona viene espantata oppure se il rianimatore d’autorità “stacca la spina” al donatore o lo priva dei trattamenti



La possibilità di intervenire e modificare il genoma umano è una vicenda del tutto nuova che mette a dura prova sul piano normativo la teoria personalista della vita. Le strutture formali di ogni teoria normativa, come ad esempio la teoria del dono della vita, vengono così distinte rispetto a possibili commistioni con la prassi della struttura analitica, delimitata rispetto al contenuto astratto del concetto del dono. Così è necessario verificare se tale neutralità di giudizio può essere effettivamente assicurata perché si tratta di verificare se il concetto di dono (della vita), sia indipendente dall'etica normativa e dalla metafisica formale e di analisi semantica. Da qui ha origine la domanda ultima sulla natura dell'uomo, che anche quando fosse incommensurabile o inconoscibile, rimarrebbe come significato della sua libertà sempre relativa<sup>16</sup>.

e dell'idratazione e nutrizione sufficiente per vivere

16 Sulla questione della responsabilità vedi P. Nepi, *Individui e persona. L'identità del soggetto morale in Taylor, MacIntyre e Jonas*, Studium, Roma, 2000 p.199: «La responsabilità dell'uomo è dunque connessa alla rinuncia di Dio alla onnipotenza. Nel silenzio di Dio si rende possibile la parola dell'uomo, a cui è affidato di dare un nome alle cose». Dio si ritrae per far posto all'uomo e in questo luogo nuovo si colloca il dolore e la sofferenza del male incurabile. Ma l'etica non è più solo antropocentrica ma fondata su valori umani universali fondati a loro volta su un bene oggettivo. Per la fondazione metafisica dell'etica è costituita dalla riaffermazione del primato dell'essere e della sua comunicabilità. Nel valore dell'essere c'è la sua finalità intrinseca: «L'ontologia comporta l'assunzione di una responsabilità etica nei confronti della originaria bontà dell'essere».

## **Etica e sperimentazione animale. Uguaglianza e differenza tra umani e animali**

**Matteo Galletti**

Filosofia-Università di Firenze

Ogni anno Edge.com, un sito che raccoglie documenti, saggi, interviste di artisti, scienziati, filosofi e imprenditori al centro del dibattito culturale e tecnologico, pone una domanda ad un certo numero di intellettuali allo scopo di fare il punto della situazione sulle principali innovazioni del momento e sul futuro che attende il genere umano. La domanda del 2014 era la seguente:

*I progressi della scienza si basano su nuove scoperte e sullo sviluppo di nuove idee. Poche idee realmente nuove sono state sviluppate senza abbandonare prima quelle vecchie. Come ha notato il fisico teorico Max Planck (1858-1947), «Una nuova verità scientifica non trionfa convincendo i suoi oppositori e facendo vedere loro la luce, ma perché i suoi oppositori alla fine muoiono e cresce una nuova generazione che ha familiarità con essa». In altre parole, la scienza progredisce grazie ad una serie di funerali. Perché aspettare così a lungo? Quale idea scientifica è pronta per essere mandata in pensione? Le idee cambiano e i tempi in cui viviamo cambiano. Forse il più grande cambiamento di oggi è la quantità di questi mutamenti. Quale idea scientifica consolidata è pronta per essere messa da parte, di modo che la scienza possa progredire?*

L'interrogativo è tanto provocatorio quanto interessante. Il sito ha raccolto le risposte di 177 fisici, biologi, neuroscienziati, psicologi, filosofi, storici, letterati, giornalisti, restituendo un'impressionante e affascinante fotografia dello stato attuale della scienza e delle possibili diramazioni future. Tra gli intellettuali che hanno risposto alla domanda, compare la dottoressa Azra Raza, direttrice del MDS Center della Columbia University (New York City), un importante centro di ricerca dove si studiano le sindromi mielodisplasiche. Secondo la dottoressa Raza l'impiego di modelli animali – e in particolare modo dei topi – nella ricerca sul cancro è l'idea scientifica che si potrebbe

accantonare già da adesso. Le motivazioni di questa scelta sono per lo più legate a fattori di carattere scientifico: i modelli di topo non mimano con esattezza le malattie umane e quindi esiste un certo grado di inaffidabilità quando si tenta di trasferire conoscenze acquisite in laboratorio su questi animali al trattamento di patologie tumorali umane. In sostanza, la sperimentazione che viene fatta impiegando topi da laboratorio non dà sufficienti certezze in merito alle prospettive cliniche che dovrebbero discenderne. Raza individua tre ragioni per cui invece si insiste a perseguire questo metodo. Riguardo alle prime due, la dottoressa cita l'opinione di Robert Weinberg, ricercatore del Whitehead Institute del MIT di Boston: non esiste un altro modello con cui sostituire il topo e, negli Stati Uniti, la Food and Drug Administration ha creato uno stato d'inerzia perché, riconoscendo che l'impiego di modelli animali di questo tipo è lo standard per valutare l'utilità dei farmaci, ha di fatto ostacolato lo sviluppo di altri metodi. La terza ragione individuata da Raza è di tipo economico. Chi gestisce la ripartizione dei fondi del National Institute of Health sono ricercatori che hanno costruito la loro carriera studiando le malattie riprodotte in modelli di topo e non sono quindi pronti ad accettare che questo metodo venga definitivamente archiviato. L'ottenimento di fondi per una particolare ricerca è quindi vincolato all'impiego di modelli animali nella fase preliminare della sperimentazione, prima cioè che lo studio clinico possa essere realizzato arruolando esseri umani. Raza conclude il suo intervento citando Mark Twain:

*È arrivato il momento di mettere da parte questi modelli almeno come metodo per creare farmaci per le persone. Come diceva Mark Twain: "Quello che ci mette nei guai non è quello che non sappiamo, ma quello che sappiamo per certo che non è così"<sup>1</sup>.*

Il problema sollevato da Raza riguarda una realtà che va al di là dell'impiego dei modelli di topo nella ricerca scientifica: il movimento di "liberazione animale" ha infatti da sempre sostenuto la necessità di cessare l'uso di qualsiasi animale nella sperimentazione, anche per le ragioni scientifiche che Raza ricorda<sup>2</sup>. In quanto segue non vorrei occuparmi dell'aspetto più empirico dell'effettiva utilità della sperimentazione animale in campo far-

<sup>1</sup> <http://edge.org/responses/what-scientific-idea-is-ready-for-retirement>. Il commento della dottoressa Azra Raza è stato pubblicato in traduzione italiana, insieme ad altre risposte al quesito, nell'articolo *Vita e morte di una teoria*, *L'Internazionale*, n. 1054, 6-12 giugno 2014, pp. 52-54.

<sup>2</sup> In Italia il dibattito pubblico e politico sull'argomento è esploso nel 2013, quando il Parlamento ha approvato la legge 6 agosto 2013, n. 96, art. 13, che recepisce la Direttiva 2010/63/UE del Parlamento Europeo e del Consiglio, del 22 settembre 2010. La legge italiana pone limiti più restrittivi alla sperimentazione animale di quanto non faccia la direttiva europea, arrecando secondo alcuni gravi danni alla ricerca scientifica.

macologico e terapeutico. Su questo punto il dibattito tra gli scienziati è particolarmente acceso e lo spettro delle posizioni ha come estremi l'idea dell'assoluta necessità dell'uso di animali per un'efficace ricerca scientifica (in Italia la posizione è difesa, ad esempio, da Elena Cattaneo e Silvio Garattini) e, dall'altro lato, l'idea che la sperimentazione animale, spesso chiamata "vivisezione", è in realtà assolutamente inutile, e anzi dannosa perché la traslazione delle conoscenze acquisite su animali all'uomo può far sottostimare i rischi di un particolare trattamento per la salute umana (è la posizione difesa ad esempio da Claude Reiss). Non mi occuperò nemmeno delle implicazioni per la politica della ricerca e della distribuzione dei fondi pubblici.

Vorrei invece partire dagli argomenti morali che l'animalismo classico ha addotto contro la sperimentazione animale. Per "animalismo classico" intendo le due posizioni che hanno caratterizzato la difesa filosofica dello status morale degli animali e che rappresentano la divisione tradizionale del campo della teoria morale (utilitarismo e deontologismo): Peter Singer e Tom Regan. Nei prossimi due paragrafi prenderò in considerazione le due teorie, riassumendole brevemente e illustrando la posizione dei due autori sulla liceità della sperimentazione animale. Le conclusioni a cui giungono sono per lo più convergenti ma esistono alcune sfumature, dovute alle diverse teorie morali normative da cui prendono le mosse, che rende la posizione di Regan più netta e lineare di quella di Singer. Nell'ultimo paragrafo cercherò di indicare alcuni aspetti critici di queste due posizioni e fornirò le linee essenziali di un'alternativa che giunge ad una risposta diversa al problema della moralità della sperimentazione animale.

### ***Tom Regan e i soggetti di una vita***

Secondo Regan il modo più coerente e più efficace di difendere gli animali è di riconoscere la loro capacità di essere "soggetti-di-una-vita", cioè soggetti capaci di possedere desideri, credenze, memoria, senso del futuro, emozioni, sentimenti di piacere e dolore, preferenze. Essere soggetti di una vita significa essere esposti alla possibilità di provare dolore, subire deprivazioni (e quindi essere danneggiati), provare piacere, ricevere benefici. Chiunque sia soggetto di una vita ha preferenze e interessi, nel senso che è possibile individuarne il "benessere" e quindi valutare se le azioni compiute che lo coinvolgono incidono sulla sua condizione.

Dal punto di vista descrittivo, sostiene Regan, è possibile inserire gli ani-

mali nella categoria dei soggetti di una vita grazie alle conoscenze acquisite sulla loro vita mentale. È innegabile che molti animali non umani sono capaci di provare piacere e dolore, altri sono capaci di avere credenze e desideri, ricordi e senso del futuro, emozioni, intenzionalità e autonomia. Si ha a disposizione un vasto repertorio scientifico per stabilire che gli animali riescono a pensare, provare emozioni, ricordare, agire intenzionalmente<sup>3</sup>. Sul piano prescrittivo, questa possibilità ha ricadute estremamente importanti. Poiché le azioni che coinvolgono i soggetti di una vita li interessano direttamente, nel senso che possono migliorare o peggiorare il loro stato di benessere, e poiché gli animali possono essere qualificati come soggetti di una vita, non possiamo trattare gli animali a piacimento. I soggetti di una vita, coloro che sono capaci di forme di vita biografica oltretutto di vita biologica, sono titolari di interessi e possiedono quindi un valore inerente. Avere valore inerente significa essere meritevoli di un eguale rispetto morale. Secondo Regan la logica del rispetto morale è fondamentale nell'attribuzione di diritti umani; i diritti umani, infatti, sono tutele che vengono attribuite a tutti gli esseri umani perché si riconosce che, indipendentemente dall'etnia, dalla religione, dal sesso, dal colore della pelle, dalla lingua, dalle opinioni politiche, dall'origine, dalla posizione sociale, tutti gli esseri appartenenti alla nostra specie condividono alcune caratteristiche che li rendono uguali dal punto di vista morale, destinatari di doveri e quindi titolari di diritti<sup>4</sup>. Secondo Regan, se queste caratteristiche vengono condivise anche da animali non umani non ci sono ragioni per rifiutarsi di estendere la tutela morale garantita dai diritti anche a questi. La comunità del rispetto morale si deve pertanto estendere per includere anche coloro che non appartengono alla nostra specie ma condividono con noi proprietà moralmente rilevanti.

Come è noto, questa posizione viene difesa da Regan non solo contro chi nega con convinzione che si possano attribuire diritti morali agli animali non umani<sup>5</sup>, ma anche contro chi sostiene posizioni molto vicine, se non convergenti sul piano della pratica, partendo però da altre teorie e altri strumenti concettuali. Ad esempio, Regan muove molte critiche alla teoria utilitaristica di Singer e ritiene che la sua teoria dei diritti morali basata sul valore inerente dei soggetti di una vita riesca a tutelare meglio gli interessi degli animali, in quanto non li riduce a meri ricettacoli di piacere/dolore o di

3 Cfr. ad esempio M. Bekoff, *Dalla parte degli animali. Etologia della mente e del cuore*, Roma, F. Muzzio, 2003; S. Pollo, *Le fonti dell'etica animale: tra scienza e senso comune*, Rivista di filosofia, 104, n. 1, 2013, pp. 3-24.

4 Cfr. T. Regan, *Gabbie vuote*, Casale Monferrato, Sonda, 2005, pp. 72-78 e 88-91.

5 Cfr. ad esempio la posizione paradigmatica di C. Cohen, in *Defense of the Use of Animals*, in C. Cohen, T. Regan, *The Animal Rights Debate*, Oxford, Rowman & Littlefield, 2001.

preferenze e riconosce loro una protezione morale esclusivamente fondata sulle caratteristiche intrinseche che possiedono, e non sull'utilità che hanno per altre persone<sup>6</sup>.

Date queste premesse, Regan passa poi alle implicazioni della sua teoria per il comportamento effettivo degli esseri umani nelle interazioni con gli animali. Per il tema che ci interessa, le conclusioni di Regan sono piuttosto radicali: nessuna forma di sperimentazione clinica giustifica l'uso di animali non umani. Secondo Regan esistono due modi per giungere a questa conclusione. Da una parte, non esiste alcuna prova, sufficientemente solida, che mostri una comprovata e reale utilità della sperimentazione animale per migliorare la salute dell'uomo. Esistono invece resoconti che attestano la difficoltà di trasferire i risultati ottenuti dalla sperimentazione sull'animale a quella sull'uomo, in quanto farmaci che non avevano mostrato controindicazioni durante la fase di ricerca sugli animali, si sono poi rivelati tossici sull'uomo<sup>7</sup>. I benefici supererebbero cioè i costi. Ma anche se il saldo fosse positivo, e questo è il secondo argomento di Regan, rimarrebbe ancora aperta la questione dei diritti: il valore che attribuiamo ai soggetti di una vita è indipendente dalla loro utilità. Anche se lo sfruttamento di alcuni soggetti di una vita portasse dei benefici ad altri soggetti di una vita, l'eguale rispetto dovuto ai primi e ai secondi renderebbe del tutto illegittima, dal punto di vista morale, questa condotta. Qualsiasi conoscenza relativa alla tossicità di un farmaco, al funzionamento biologico di un organismo o ad un meccanismo patogenetico ottenuta tramite l'infissione intenzionale di danni o sofferenze ad animali non umani viene acquisita con mezzi immorali. Diverso è il caso in cui la conoscenza scientifica sia il frutto di un procedimento moralmente accettabile, ad esempio un intervento a scopo terapeutico su di un animale che ci consente di avere informazioni utili per la salute degli uomini o degli animali non umani.

La teoria deontologica di Regan non permette quindi alcuna valutazione positiva di pratiche che implicino l'uso di soggetti di una vita, almeno che il soggetto interessato non abbia prestato il suo consenso ad essere coinvolto e posto che la pratica in questione non violi comunque il suo benes-

6 Per la critica di Singer e dell'utilitarismo, si veda T. Regan, *I diritti animali*, Milano, Garzanti, 1990, pp. 276-317.

7 L'esempio più noto è il talidomide. La sperimentazione animale non evidenziò alcun effetto collaterale di questo farmaco, immesso in commercio come sedativo, che provocò invece gravi malformazioni sulle donne incinte che l'assunsero. Il talidomide fu poi ritirato dal mercato agli inizi degli anni sessanta. I difensori della sperimentazione animale controbattono che l'insegnamento da trarre dalla vicenda non riguarda la sperimentazione sull'animale ma sull'uomo: mai somministrare un farmaco a donne incinte se prima non è stato adeguatamente testato sugli esseri umani.

sere oggettivo. Nella prospettiva di Regan, il rispetto dovuto agli animali dovrebbe portare ad un abbandono di qualsiasi forma di sperimentazione che li coinvolga, a prescindere dallo scopo perseguito e dalle possibili conseguenze benefiche che se ne potrebbe trarre<sup>8</sup>.

### ***Peter Singer e l'utilitarismo animalista***

Peter Singer, storico protagonista della liberazione animale, adotta una prospettiva che si contrappone, sul piano teorico, a quella di Regan. In molti settori applicativi e su molte questioni pratiche, le proposte di Singer e Regan convergono, ad esempio entrambi ritengono immorale la sofferenza inflitta agli animali nel campo dell'industria alimentare e sostengono la doverosità morale del vegetarianismo. Per quanto riguarda la sperimentazione animale, esiste invece una sfumata divergenza.

Come Regan, Singer difende il principio di uguaglianza, secondo cui occorre riconoscere forme di rispetto morale per gli animali in ragione dell'uguaglianza che esiste tra loro e gli esseri umani. L'uguaglianza considerata è di tipo prescrittivo, basata sulla condivisione di caratteristiche moralmente rilevanti, come la capacità di provare piacere e dolore e la capacità di autocoscienza. Nel primo caso, un soggetto capace di provare piacere e dolore ha un interesse a provare il primo e un interesse ad evitare il secondo; nel secondo caso un soggetto cosciente di sé e capace di desiderare che questo sé continui nel tempo ha un interesse a continuare a vivere. L'appartenenza di specie, ad esempio, non è una caratteristica moralmente rilevante, come non lo è l'appartenenza ad una data etnia all'interno della specie umana. Sono solo gli interessi che contano.

Secondo Singer, un punto di vista etico sul mondo implica che i giudizi morali formulati da questa prospettiva abbiano la caratteristica dell'universalità: i giudizi morali si differenziano da altri tipo di giudizio perché non si limitano a prendere in considerazione le sole preferenze del soggetto che li formula, ma valutano tutti gli interessi che possono essere coinvolti dalle conseguenze dell'azione considerata. L'utilitarismo di Singer impone infatti di perseguire le azioni le cui conseguenze massimizzano la soddisfazione del maggior numero di interessi o degli interessi più forti in una data situazione<sup>9</sup>.

Il principio morale di uguaglianza detta quindi l'eguale considerazione degli

8 Cfr. T. Regan, *Gabbie vuote*, cit., pp. 242-257; T. Regan, *I diritti animali*, cit., pp. 486-526.  
9 P. Singer, *Etica pratica*, Napoli, Liguori, 1989, pp. 22- 23.

interessi, compresi quelli degli animali non umani. L'inclusione degli animali è suggerita, secondo Singer, da svariate fonti di conoscenza. In primo luogo, osservare un animale che prova dolore non è molto diverso dall'osservare un essere umano che prova dolore. Le reazioni e i comportamenti sono in entrambi i casi molto simili. Esistono anche ragioni scientifiche, basate sulla biologia evoluzionistica, sulla fisiologia comparata, sull'etologia cognitiva, per pensare che anche la maggior parte degli animali sia capace di provare piacere e dolore e che alcuni di questi – le grandi scimmie, ad esempio – siano anche capaci di essere autocoscienti<sup>10</sup>. Questa continuità tra umani e animali implica che il tentativo di differenziare la considerazione dovuta ad essi equivale ad un vero e proprio atteggiamento discriminatorio, che lega l'attenzione morale alla specie di appartenenza: *lo specismo*, che segue la stessa logica morale del razzismo o della discriminazione di genere.

Diversamente dalla teoria di Regan, l'utilitarismo di Singer non riconosce alcun valore inerente ai soggetti che hanno interessi. Il principio di uguaglianza prescrive soltanto un'uguale considerazione, ma non assicura un'uguale trattamento. Se devo compiere un'azione X, devo valutare le conseguenze che la mia azione avrebbe su tutti gli interessi coinvolti. Questo significa che devo *confrontare* gli interessi, la loro forza, la loro intensità, anche aggregata. Non c'è alcun principio che agisce sulla mia deliberazione, vincolandola a priori, ma esistono solo ragioni a posteriori, che si definiscono cioè valutando la situazione concreta in cui devo deliberare. Il principio del rispetto di Regan svolge la funzione di segnalare fin da subito quali sono i percorsi deliberativi che possono essere battuti, quali strade possono essere intraprese e quali invece no: l'itinerario che prevede una qualsiasi forma di sfruttamento degli animali, soprattutto se provoca loro una sofferenza (per quanto piccola), è precluso ai viaggiatori dell'etica. Per Singer questa opzione non è decidibile prima di valutare tutti gli aspetti del caso particolare; esiste certamente un generale interesse a non provare dolore, se si è capaci di farlo, e in generale lo sfruttamento è un'azione che impone sofferenza a chi la subisce. Ma in una particolare condizione, l'uguale considerazione di tutti gli interessi coinvolti potrebbe portare alla conclusione che l'infliczione di una sofferenza è *l'unico modo* per ottenere un beneficio più grande, cioè la soddisfazione di interessi più forti o più numerosi. L'etica impone proprio di operare una scelta del genere.

10 Cfr. *ivi*, cap. 3; P. Singer, *Liberazione animale*, Milano, Net, 2003, pp. 24-32; per le grandi scimmie, cfr. P. Cavalieri, P. Singer (a cura di), *Il progetto grande scimmia. Eguaglianza oltre i confini della specie umana*, Roma, Theoria, 1994



Già da questi rilievi è possibile intravedere una differenza sostanziale nei due approcci. Questa differenza si mostra in modo sostanziale nel caso della sperimentazione animale. Nel libro *Liberazione animale* Singer passa in rassegna un ampio spettro di esperimenti condotti su animali non umani, in ambito militare e industriale, per studiare meglio il comportamento e le reazioni in situazioni traumatiche e di stress e valutare la tossicità di prodotti cosmetici<sup>11</sup>. La crudeltà della sofferenza inflitta agli animali è documentata in modo molto rigoroso in queste pagine e Singer condanna senza appello dal punto di vista morale questo tipo di esperimenti, in cui la violazione dell'interesse a non soffrire degli animali coinvolti non è controbilanciata da alcun palese beneficio. Dice infatti Singer: «molti esperimenti infliggono gravi sofferenze senza che vi sia la più remota prospettiva di significativi vantaggi per gli esseri umani o per qualsiasi altro animale»<sup>12</sup>. Questa affermazione indica in modo preciso quale sia la posizione di Singer. È morale usare animali negli esperimenti solo quando la prospettiva di benefici per gli esseri umani o per qualsiasi altro animale è effettiva e prevedibile. Il divieto è quindi, in qualche modo, condizionato. Successivamente Singer collega questa condizionalità anche a ragioni politiche, o comunque tattiche, relative al successo del movimento di liberazione animale. Il motivo per cui il movimento non è riuscito a mettere completamente al bando la sperimentazione animale ed ha ottenuto risultati inferiori alle aspirazioni anche in altri settori risiede nel fatto che legislatori e tribunali hanno avuto buon gioco a dipingere gli oppositori come fanatici poco informati, che considerano gli interessi animali più importanti di quelli umani. Nel caso degli esperimenti sugli animali, la strategia ottimale non consiste nel chiedere la sospensione *tout court* di qualsiasi forma di sperimentazione ma nell'esigere il blocco immediato della sola «sperimentazione che non serve a nessuno scopo diretto e urgente», cercando negli altri campi di ricerca di individuare metodi alternativi che consentano di sostituire per quanto possibile gli animali impiegati<sup>13</sup>. La strategia sul breve periodo più efficace è quindi quella di richiedere che gli animali siano usati solo in ricerche che hanno una ricaduta benefica sulla salute umana e animale e che il loro benessere venga adeguatamente tutelato in questi casi.

Singer propone anche un criterio per distinguere gli esperimenti leciti, una

11 Occorre ricordare che nella Comunità Europea è vietata dal 2013 la commercializzazione di prodotti cosmetici testati su animali, secondo il termine fissato dal Regolamento n. 1223/2009 del Parlamento europeo e del Consiglio del 30 novembre 2009.

12 P. Singer, *Liberazione animale*, cit., pp. 49-50.

13 Ivi, p. 53.

specie di variante del “test di Pappworth”. Questo test è ispirato ad un principio difeso da Maurice Pappworth per la sperimentazione su esseri umani: il ricercatore che vuole iniziare una sperimentazione deve immaginare che una qualche persona vicina a lui (un marito o una moglie, un figlio o una figlia) sia coinvolta nello studio clinico: se, idealmente, fosse disposto a far partecipare alla sperimentazione la persona immaginata, allora la sperimentazione sarebbe lecita. Singer sostiene che, nel caso degli animali, sono leciti quegli esperimenti che i ricercatori sarebbero disposti a condurre anche su un bambino orfano sotto i sei mesi, qualora fossero necessari per salvare migliaia di vite. Un bambino di quell’età ha la stessa capacità di provare piacere e dolore degli animali che di solito vengono impiegati negli esperimenti. L’ulteriore specificazione dello stato di orfano evita invece che nella considerazione delle preferenze vengano coinvolti anche gli interessi e i sentimenti di eventuali genitori che ovviamente si opporrebbero alla sperimentazione. In alternativa (anche per depurare l’esperimento mentale dall’emotività implicata nel coinvolgimento dei bambini) è possibile immaginare il coinvolgimento di un soggetto umano il cui cervello è irrimediabilmente danneggiato e che mantiene un livello mentale equiparabile a quello degli animali coinvolti.

Lo scopo di Singer non è quello di allentare le maglie dei divieti e delle limitazioni vigenti nel caso della sperimentazione su soggetti umani. Il suo intento non è quello di dimostrare la moralità di sperimentazioni dolorose su bambini o pazienti con lesioni cerebrali. Singer vuole invece invitare a superare le contraddizioni dei nostri atteggiamenti morali, per cui, se consideriamo immorale praticare sperimentazioni dolorose su questi soggetti umani, dovremmo ritenere immorali anche le sperimentazioni dolorose condotte su animali che possiedono le stesse capacità mentali<sup>14</sup>.

Esiste tuttavia la possibilità che una singola sperimentazione su animali infligga sofferenza ai soggetti coinvolti ma al tempo stesso prometta di salvare la vita di molti esseri umani. Qual è la risposta dell’utilitarismo di Singer in questo caso? Qui occorre distinguere due piani. Il primo piano è quello empirico e da questo punto di vista, per Singer, questa possibilità è molto remota. Molti degli esperimenti condotti su animali per scopi clinici si sono dimostrati in realtà inaffidabili e inefficaci e di scarsa utilità per garantire un effettivo miglioramento della durata e della qualità della vita degli esseri umani<sup>15</sup>. Il secondo piano è quello invece teorico, della comparazione tra

14 Cfr. anche D. Slicer, *Your Daughter or Your Dog? A Feminist Assessment of the Animal Research*, *Hypathia*, 6, n. 1, 1991, pp. 108-124 (p. 118).

15 P. Singer, *Liberazione animale*, cit., pp. 100-104.

gli interessi in gioco, per quanto sia remota la possibilità che nella realtà vi sia l'esigenza di tale comparazione. Qui la posizione di Singer è più controversa. Da un lato, se un animale, o anche una dozzina di animali, dovesse soffrire per riuscire a salvare centinaia di persone, la sperimentazione dovrebbe essere giustificata dall'eguale considerazione degli interessi. Ma in questi casi, aggiunge Singer, un utilitarista coerente dovrebbe ritenere pienamente giustificabile anche l'uso di bambini o umani menomati che hanno le stesse capacità mentali degli animali<sup>16</sup>. La teoria utilitaristica di Singer, applicata coerentemente, porta a questo esito, inconcepibile invece in una cornice teorica deontologica come quella di Regan (l'uguaglianza tra umani e animali vieta di sfruttare nella sperimentazione qualsiasi soggetto di vita, indipendentemente dalla specie di appartenenza, in assenza della capacità di dare un consenso). Dall'altro lato, Singer sembra affermare che nessun beneficio per gli esseri umani può comunque giustificare la sperimentazione animale:

*[La] questione etica della giustificabilità della sperimentazione animale non si può risolvere facendo riferimento ai benefici che essa comporta per noi, per quanto convincenti possano essere le prove di tali benefici. Il principio etico dell'eguale considerazione degli interessi esclude alcuni metodi di acquisizione della conoscenza. Non c'è niente di sacro nel diritto a perseguire la conoscenza<sup>17</sup>.*

Qui Singer sembra quasi accettare una sorta di vincolo deontologico, simile al principio del rispetto morale di Regan. Singer oscilla quindi tra l'utilitarismo e sfumate interpretazioni deontologiche del principio di uguaglianza, ma sembra giungere alla conclusione che, sebbene possano darsi casi in cui il sacrificio animale è giustificabile, per la totalità degli esperimenti oggi condotti non c'è alcuna ragione che renda lecita la sperimentazione animale.

### **Esseri umani, esseri animali e i limiti morali della sperimentazione**

Nell'animalismo classico sembra che non ci sia posto per la sperimentazione animale. Anche l'utilitarista Singer è incline ad accettarla solo in casi molto rari ed eccezionali, che hanno scarse probabilità di verificarsi in realtà. Continuare ad utilizzare gli animali nella ricerca sperimentale è immorale

16 «Se fosse davvero possibile salvare numerose vite con un esperimento che ne togliesse una sola, e non esistesse alcun altro modo di salvare altre vite, sarebbe giusto fare l'esperimento», *ivi*, p. 97. Cfr. anche P. Singer, *Etica pratica*, p. 66.

17 P. Singer, *Liberazione animale*, cit., p. 104.

e riflette un atteggiamento specista, un'ingiustificata preferenza accordata ai membri della nostra specie che porta a ritenere liberamente sfruttabili i soggetti che invece non condividono con noi questa appartenenza, anche quando i risultati di queste sperimentazioni potrebbero avere una qualche utilità in campo farmacologico e clinico.

In questa ultima sezione vorrei concentrarmi su alcuni aspetti degli argomenti che l'animalismo classico ha prodotto per rifiutare la sperimentazione animale. Assumerò che, con tutta probabilità, l'alternativa secca tra l'inflizione e la soppressione di animali in laboratorio e la morte per malattie di milioni di esseri umani è una rappresentazione retorica, falsa e fuorviante del dilemma morale della scelta tra continuare la sperimentazione sugli animali e interromperla in blocco. È tuttavia plausibile che molti dei progressi in campo medico che si potrebbero fare in un periodo ragionevolmente lungo sarebbero preclusi qualora decidessimo di rinunciare alla sperimentazione animale.

L'animalismo classico sostiene che il riconoscimento di analogie, somiglianze o continuità tra capacità umane e capacità animali è ormai ineludibile. Le scienze empiriche consentono di stabilire che la sofferenza animale è una realtà con cui non possiamo non fare i conti. Le conoscenze accumulate sugli animali non umani forniscono buoni argomenti contro chi intenda asserire sul piano descrittivo che gli animali non umani possiedono apparati biologici che li rendono talmente dissimili dagli esseri umani da non provare sensazioni ed emozioni. Le conoscenze empiriche svolgono una fondamentale funzione critica contro le posizioni scettiche ed eliminativistiche, che negano l'esistenza negli animali di stati mentali ed emozioni che non siano descrivibili come risposte automatiche e istintive, rigidamente predeterminate dal punto di vista biologico.

Questa consapevolezza che possiamo acquisire non è tuttavia sufficiente per fondare in modo plausibile un'etica forte dell'uguaglianza come quella sostenuta dall'animalismo classico. Le similarità che possiamo accertare sul piano descrittivo tra noi e gli animali convivono con differenze che possono sussistere sul piano pratico. Per Singer e Regan queste differenze sono da considerarsi come tendenze discriminatorie ingiustificate, almeno che non si realizzino casi estremi in cui davvero l'opzione secca concessa è decidere se sacrificare un essere umano o un animale. Sono i cosiddetti casi della "scialuppa di salvataggio", perlopiù esperimenti mentali in cui collochiamo sull'imbarcazione la specie umana e gli animali. O noi o loro<sup>18</sup>.

Questa caratterizzazione dello specismo è connaturata a quello che è, al contempo, il grande merito e il grande limite dell'impianto sensio-centrico dell'etica di Singer e Regan e del ruolo assolutamente centrale offerto dalla capacità di percepire sofferenza e dolore. Il merito di questa impostazione è di aver dato cittadinanza morale alla sofferenza tout court e quindi di aver posto l'attenzione sulla possibilità di estendere e raffinare la nostra capacità di intessere interconnessioni che hanno rilevanza morale con soggettività diverse dall'umano. Il limite è quello di pensare che le relazioni dettate dal riconoscimento della sofferenza costituiscano la trama essenziale della moralità, nel senso esclusivo di espungere qualsiasi forma relazionale che si ponga in contrasto con l'egualitarismo della sofferenza. Da questo punto di vista sono da rileggere le considerazioni svolte sull'importanza del concetto di "essere umano" in etica, che si può cogliere se ci si sposta sul piano dell'immaginazione, ossia della capacità di sentire la comunanza e le differenze di destino e di vita che è possibile tracciare con gli altri individui. Possiamo così scorgere che siamo accomunati agli animali per il possesso di un corpo vulnerabile e mortale, per l'esposizione alla sofferenza, ma anche per la capacità di agire sulla base di desideri e interessi; al contempo possiamo anche prendere consapevolezza che siamo diversi dagli animali (e gli animali sono differenti da noi), non perché sappiamo fare qualcosa di diverso da loro, ma perché condividiamo una forma di vita umana, una forma di vita che va oltre la semplice "appartenenza alla comune specie homo sapiens", perché costituisce la rete relazionale sullo sfondo della quale, nel corso dell'esistenza, è possibile modellare, far crescere e alimentare la sensibilità verso la sofferenza e l'immaginazione<sup>19</sup>.

Le due prospettive non si escludono a vicenda, in quanto la possibilità di ampliare il cerchio della sensibilità morale<sup>20</sup> tramite l'immaginazione si innesta sulla forma umana in cui siamo immersi, che costituisce il punto di partenza e fornisce anche la struttura che in qualche modo delimita i confini entro cui poter modellare questo allargamento della sensibilità. Siamo animali, che condividono tratti, capacità ed esperienze con altri animali, ma

*sist Argument for Animal Liberation*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

19 C. Diamond, *L'importanza di essere umani*, in *L'immaginazione e la vita morale*, Roma, Carocci, 2006, pp. 87-118; B. Williams, *The Human Prejudice*, in *Philosophy as Humanistic Discipline*, Princeton, Princeton University Press, 2006, pp. 135-152. Non posso qui argomentare a dovere una cautela necessaria, che mi limito a formulare in questo modo: questa forma di fedeltà o solidarietà di specie non va intesa come un tributo ad una idea astratta di umanità, di carattere essenzialistico o trascendentale. È una reazione primitiva di riconoscimento di un legame speciale, di una rete relazionale che unisce e accomuna il nostro destino individuale a quello di altri individui umani concreti, animati da bisogni, sofferenze, emozioni.

20 Intendo qui la sensibilità morale come sollecitudine, come *concern*, verso la sofferenza

siamo tra noi uniti da un sentimento di umanità che modella le nostre possibilità di vita. Questa struttura stabilisce alcune parzialità e obblighi particolari e bollarli come forme specistiche e discriminatorie di interazione con il mondo significherebbe condannarsi a perdere risorse concettuali e morali importanti. Per questo la variante del test di Pappworth di Singer non può funzionare: la richiesta che viene rivolta in questo test implica non solo un rapporto di uguaglianza tra umano e animale ma anche un atteggiamento di indifferenza verso l'umano che entra in profondo conflitto con la struttura della forma di vita umana.

La duplice prospettiva delle somiglianze e della differenza tra umani e animali può portare, su alcune questioni, a conclusioni non diverse da quelle raggiunte dell'animalismo classico. Le nostre parzialità e i nostri sentimenti reattivi primari verso gli altri esseri umani preparano, per così dire, la strada ma possono essere temprati dal riconoscimento delle condivisioni con gli altri animali. La sensibilità verso le sofferenze animali dovrebbe perciò indurci a ripensare i nostri atteggiamenti e le nostre pratiche nei settori dell'alimentazione, dello sport, delle attività ricreative e, quindi, a riflettere sulla possibilità di mettere a confronto il dolore inflitto agli animali (questi nostri compagni di viaggio e di vita su questo pianeta) e il piacere derivante dal mangiare carne, dall'indossare abbigliamento di pelle animale, dal servirsi di cosmetici testati su animali, dal visitare zoo, dall'assistere a spettacoli che coinvolgono animali<sup>21</sup>. Questa dialettica tra relazioni umane e relazioni animali implica necessariamente anche la condanna morale dell'uso degli animali come strumenti per la ricerca?

Il dibattito sulla questione non verte più sulla domanda se vi sia veramente un problema morale nella sperimentazione animale<sup>22</sup>. Tutte le parti in gioco – almeno le più autorevoli – concordano sul fatto che gli animali non umani sono soggettività moralmente rilevanti; anche chi si pronuncia a favore della sperimentazione è attento a promuovere una ricerca eticamente orienta-

21 Sul ripensamento di un'ampia gamma di atteggiamenti e azioni si basa la teoria politica animalista presentata in S. Donaldson, W. Kymlicka, *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2011. Anche la teoria zoopolitica di Donaldson e Kymlicka si basa su una forma di egualitarismo simile a quella di Singer e Regan e, in conseguenza alla sua impostazione fondamentalmente deontologica, condanna con nettezza la sperimentazione animale (cfr. pp. 43-44).

22 Cfr. C. Diamond, *Experimenting on Animals: A Problem in Ethics, in The Realistic Spirit*. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind, Cambridge, MIT Press, 1991, pp. 335-367. L'attenzione per il benessere animale nella ricerca scientifica si concretizza nel metodo delle tre R: *replacement*, sostituzione degli animali con modelli diversi (ad esempio, simulazioni computerizzate o cellule in vitro); *reduction*, riduzione del numero di animali impiegati; *refinement*, riduzione della sofferenza e dello stress degli animali comunque impiegati, a cui si può aggiungere una quarta R, quella di *rehabilitation*, ossia riabilitazione di quegli animali che sopravvivono agli esperimenti. Sulle tre R, cfr. B. De Mori, *Che cos'è la bioetica animale*, Roma, Carocci, 2007.

ta, che si prende cura anche del benessere degli animali che coinvolge. Il problema è quindi se questa attenzione morale sia sufficiente o se anche il minimo uso degli animali, per quanto rispettoso del benessere dei soggetti impiegati, sia da considerarsi immorale.

I legami speciali che ci connettono con i nostri simili rendono perlomeno accettabile la sperimentazione animale per scopi clinici e terapeutici, ma la duplice prospettiva presentata precisa un punto importante: l'idea di umanità come rete relazionale detta degli obblighi speciali, per cui opponiamo resistenza all'idea di usare esseri umani con lesioni cerebrali in esperimenti umani senza consenso e possiamo ritenere che la salute degli esseri umani ci stia particolarmente a cuore. Ciò non implica che al di fuori di queste connessioni tutto sia permesso. Il riconoscimento del dolore occupa un posto importante nella tessitura della moralità, spinge a vedere negli animali vulnerabili compagni di viaggio su questa terra e implica una serie di altri obblighi: ci impone di interrogarsi continuamente sull'inflizione di sofferenza nella sperimentazione animale, ci prescrive di limitarla allo stretto indispensabile, di evitarla quando inutile e di non cessare di ricercare metodi che possano progressivamente ridurne l'indispensabilità. Ci ricorda che l'uso di animali in pratiche che hanno fini accettabili può essere descritto come un male minore, che rimane per l'appunto un male.

## La Cultura come relazione con il non-umano

**Roberto Marchesini**

Epistemologo e Saggista

Analizzando le diverse espressioni della cultura umana non si può che restare pieni di meraviglia di fronte alla moltitudine di forme che la caratterizzano facendone una particolarità unica nella performatività animale.<sup>1</sup>

Il multiforme, quale indirizzo dimensionale del processo ontogenetico dell'individuo, è in un certi qual modo una sorta di ossimoro etografico. Nei mammiferi l'apprendimento sociale ha infatti il compito di diminuire il range di variabilità esperienziale e, di conseguenza, di divergenza ontogenetica all'interno del gruppo, dando luogo a una sorta di apprendistato che crea dei repertori di uniformità comportamentale all'interno della singolarità individuo-specifica. Il perché è presto detto: il grande sviluppo della neocorteccia, che nei mammiferi presenta sei strati minuziosamente organizzati, rende questi animali oltremodo sensibili alle specifiche esperienze che l'individuo compie soprattutto nel corso dell'età evolutiva. I mammiferi sono pertanto animali dal profilo comportamentale declinativo, vale a dire portati a dare una particolare declinazione alle direttive dell'innato. La motivazione predatoria nel gatto - per fare l'esempio di un animale che presenta 300 milioni di neuroni solo nel neopallio - lo porta a orientarsi verso tutto ciò che si muove e a mettere in atto comportamenti come il rincorrere, il balzare sopra, l'uncinare in alto. Tuttavia questi predicati verbali innati chiedono una specificazione (cosa, dove, come, quando) che deriva dall'esperienza del

1 A un'attenta osservazione è facile estrarre il carattere teriomorfico del prodotto culturale, talvolta persino la specie da cui deriva una certa produzione. L'immersione nello stilema culturale - suonare un flauto, usare una tecnologia, tatuarsi o mettersi piattelli labiali, ripetere un coreogramma - ci appare come un'ibridazione, vale a dire un rappresentare l'alterità animale attraverso una fusione con esso. La danza rivela il suo carattere di possessione, dove l'animale sembra muovere, attraverso le proprie cinestesi, il corpo del danzatore; nell'arte del volo l'essere umano sembra proiettarsi nel corpo dell'uccello. Ho affrontato nel dettaglio tale argomento nel volume *Fondamenti di zooantropologia I. Zooantropologia teorica*, Apeiron, Bologna, 2014.



soggetto: questo è il motivo che fa sì che il nostro gatto possa divertirsi a rincorrere una pallina di stagnola al posto di un topo. I mammiferi pertanto sono equipaggiati di un innato molto complesso e articolato, ricchissimo in termini di direttive predicative, ma proprio in ragione di tale ridondanza la loro peculiarità biologica sta nell'aver esternalizzato le specificazioni che vengono assunte nel corso dell'ontogenesi. Si tratta di una strategia molto fruttuosa in termini adattativi perché consente all'individuo di adattare le proprie tendenze/esigenze specie-specifiche - per esempio il predatorio di un carnivoro - alle effettive disponibilità dell'ambiente: quali prede, quali strategie, quali luoghi. In questo senso i processi di apprendimento nei mammiferi sono in buona parte processi di specificazione ovvero di declinazione, di definizione particolare, dell'innato. Chiaramente tale connotato può essere un punto di forza nell'adattamento alle fluttuazioni ambientali, ma diventa un punto di debolezza nella costruzione della riconoscibilità intraspecifica ovvero nel ritagliare l'identità di specie. Per evitare un'eccessiva divergenza della forbice ontogenetica, nei mammiferi le cure parentali assolvono non solo ai compiti di cura e accudimento, ma altresì a predisporre una sorta di apprendistato utile a uniformare alcuni canoni di sviluppo. L'apprendimento sociale perciò si differenzia da quello più propriamente esperienziale perché è deputato a creare nuclei di uniformità nell'identità individuale, in alcuni repertori dove la divergenza esperienziale può essere un problema, per esempio: nei coreogrammi di confronto sociale e di corteggiamento, nella comunicazione intraspecifica, nelle funzioni etografiche di base come il comportamento parentale o territoriale, nella sequenzializzazione di alcuni display motori in particolari pattern. In molte specie l'apprendimento sociale non solo dà luogo a un apprendistato speciespecifico ma lentamente deriva in una nuova forma di apprendistato, non più solo specie-specifico ma riferito alla particolare popolazione di appartenenza. Gli etologi da molti anni stanno studiando nello scimpanzé, nel gorilla, nel delfino, nell'elefante - solo per fare qualche esempio - delle forme di cultura, al punto tale da giustificare lo sviluppo di una nuova branca di etnologia animale. La differenza tra l'apprendimento sociale e la cultura propriamente detta può essere identificata nel fatto che mentre il primo è uniforme all'interno della specie, la seconda differenzia le singole popolazioni all'interno della specie stessa, ovvero mentre l'apprendistato sembra essere vincolato all'etogramma, la cultura appare in qualche modo svincolata: se un cucciolo di scimpanzé viene adottato da un'altra popolazione assume i repertori comportamentali del gruppo adottivo. A prima vista potremmo supporre

che esista una soglia critica di complessità della neocorteccia affinché possano emergere processi cultur-genetici.

D'altro canto le divergenze culturali all'interno della specie non appaiono così rilevanti come nell'essere umano; ciò peraltro potrebbe essere imputato a un bias prospettico e tuttavia è innegabile nell'essere umano una decisa multiformità dell'esito culturale<sup>2</sup>. In questo senso il dimensionamento ontogenetico appare nell'umano un vero e proprio ossimoro, in quanto più che produrre appartenenza crea i presupposti per una divergenza, più che completare la struttura etografica sembra decentrare l'essere umano dal retaggio filogenetico. D'altro canto ritengo importante sottolineare questi due aspetti:

- 1) non esiste una discontinuità tra l'essere umano e le altre specie di mammiferi, bensì un continuum che dalle forme più vincolate di apprendistato - che si notano nei canidi e nei felidi - passa a processi più svincolati, cioè non specie-specifici, con formazione di identità popolazionali;
- 2) il retaggio filogenetico non contrasta l'emergenza dei processi antropo-poietici ma ne costituisce il volano ovvero ne favorisce e ne rende possibile l'implementazione.

Questo secondo aspetto merita una spiegazione più dettagliata, per evitare i rischi di molti fraintendimenti che hanno portato a visioni riduzioniste descrittive ed esplicative dell'emergenza culturale nella nostra specie. Il carattere multiforme dell'esito culturale, un riscontro ormai consolidato nell'analisi antropologica, mal si adatta a una lettura deterministica, funzionalista o addirittura epifenomenica del processo antropo-poietica. Tanto la visione emanativa, che vede la cultura quale espressione diretta delle caratteristiche filogenetiche di *Homo sapiens* - propria della concezione sociobiologica - quanto la lettura esonerativa, che interpreta la cultura come stampella alle manchevolezze della natura umana - propria della visione umanistica - sembrano fallire di fronte ai multiformi esiti della cultura umana.

2 Per bias prospettico intendo quella distorsione interpretativa che: 1) rafforza le appartenenze identitarie attraverso omologazioni degli appartenenti; 2) accresce la divergenza con l'alterità magnificando la distanza e l'incomparabilità; 3) semplifica e annichisce le specificità delle alterità. Gli effetti più rilevanti del bias prospettico sono i seguenti: i) la distorsione omologativa ossia la tendenza a vedere degli insieme coerenti laddove in realtà è presente una pluralità di connotazioni; ii) la distorsione distanziativa ovvero la tendenza a incrementare la distanza nei predicati dell'identità e dell'alterità; iii) la distorsione dicotomica, vale a dire la tendenza a costruire due categorie oppostive che supportino la prevalenza dell'identità come unicità; iv) la distorsione stereotipica, ossia la tendenza a trattare le alterità come rappresentanti di un predicato riducendone le caratteristiche; v) la distorsione categoriale, ovvero la tendenza ad attribuire in maniera preconcepita i diversi enti alle due categorie.

Questa difficoltà conduce in modo diretto a una sorta di relativismo esplicativo, che di fatto oscilla tra una visione epifenomenica dell'antropopoiesi a una pseudospiegazione tautologica. Si viene così a determinare una frattura tra natura e cultura, che dà origine a un dualismo aporetico, basato su fondamenti contraddetti ampiamente dalla ricerca scientifica:

- a) l'idea che non esista alcun rapporto tra natura umana e antropopoiesi;
- b) la visione di una proporzionalità inversa tra contenuti filogenetici ed esiti culturali.

Il punto "b" è contraddetto dalla ricerca etologica: come si è detto, sono proprio le specie con un innato complesso e articolato quelle che con più facilità danno origine a emergenze culturali. Tale aspetto era già stato peraltro evidenziato da Charles Darwin nel saggio *L'origine dell'uomo*.

Per quanto concerne il punto "a" è evidente che il dimensionamento culturale non può essere ascritto a una discendenza diretta dal retaggio filogenetico, per cui non è possibile spiegare una qualunque espressione culturale partendo dai repertori etografici di *Homo sapiens*. Ma non è possibile altresì spiegare tali esiti prescindendo dalle caratteristiche della nostra specie senza cadere in forme di dualismo che pretendono aprioristicamente di aggiustare i risultati facendo appello al *deus-ex-machina* della *res cogitans*, in contrasto con gli importanti riscontri che da qualche decennio fluiscono copiosamente dalla ricerca neurobiologica.

In questa relazione vorrei presentarvi una terza possibilità: la cultura è resa possibile dai caratteri filogenetici dell'essere umano ma non è espressione di tali predicati. In altre parole dobbiamo considerare la natura umana come un volano di antropopoiesi, come un facilitatore di un processo che tuttavia non è spiegabile facendo esclusivo riferimento alle potenzialità e ai caratteri autopoietici del nostro retaggio filogenetico. Ma per comprenderla è necessario passare da un'impostazione umanistica di autarchia dell'essere umano nel processo ontopoietico - ciò che chiamo "concezione riflessiva" dell'ontologia umana, magnificamente esplicitata nel cogito cartesiano - a un'impostazione postumanistica, che considera cioè l'antropopoiesi come un processo d'ibridazione con le alterità non-umane - ciò che chiamo "concezione relazionale" o etero-referenziata dell'ontologia umana - che porta a una condizione oltreumana.<sup>3</sup>

3 Questo significa che pur partendo da una condizione propriamente filogenetica (la cosiddetta natura umana) si ipotizza un processo che in qualche modo la trascenda, l'antropopoiesi, un evento che è strettamente connesso con l'evoluzione culturale. La tradizione ha dato due impostazioni differenti per spiegare l'emergenza culturale: 1) diminuendo l'importanza tipologica delle differenze culturali, consi-

La dimensione umana nelle sue multiformi espressioni va indubbiamente oltre il semplice atto dell'educare ossia del portar fuori predicati inerenti: lo dimostra non solo la pluralità delle espressioni culturali ma altresì il carattere non implicito dello sviluppo culturale. Ma allora, che rapporto c'è tra l'essere umano - come "artefatto filogenetico" - e la dimensione umana, quale espressione di una presenza posizionale e biografica che si realizza non solo attraverso un processo ontogenetico spontaneo ma in virtù di coordinate ontopoietiche che dettano le direttive dell'ontogenesi stessa dell'individuo inserito in una condizione antropo-poietica?

La cultura non è solo un catalogo di prodotti performativi ma una vera e propria dimensione ontogenetica, capace di tracciare delle coordinate evolutive che, al pari dell'esperienza individuale e dell'apprendimento sociale, indirizzano l'ontogenesi. Come si è detto, possiamo pensare alla cultura come a una sorta di epifenomeno o effetto collaterale dei processi di apprendimento sociale, quali peraltro si riscontrano negli animali dotati di cure parentali e in particolare nei mammiferi. Ma ciò evidentemente non spiega la pluralità degli esiti, con relativo distanziamento dei vari gruppi umani, e la tendenza a porre sotto critica o ad andare oltre il dominio immersivo-operativo filogenetico<sup>4</sup>.

Mi sembra perciò più interessante valutare l'ipotesi più percorsa nella tradizione occidentale, già in nuce nel pensiero preumanistico, ma che trova a partire dal XV° secolo la sua più coerente formulazione. La visione umanistica ha due nodi concettuali di base:

- 1) il "paradigma dell'incompletezza", dove l'uomo carente di predicati biologici, esonera la sua condizione di minorità attraverso la *techne* - produzione di strumenti che vicariano l'insufficienza performativa della natura umana;
- 2) la "visione ergonomica" della *techne* chiamata a esonerare l'incompletezza, a potenziare predicati inerenti l'uomo, ma a rimanere esterna.

Come si vede, per l'umanismo il rapporto tra retaggio filogenetico e dimensione umana è inversamente proporzionale giacché è proprio la vacuità dei predicati biologici a rendere possibile e ad aprire la strada al dimen-

---

deratecontingenze e occasionalità storiche, per soffermarsi sul fenomeno culturale in senso generale e ritenendolo o emanativo (sociobiologia) o compensativo (antropologia filosofica) della natura; 2) foca

lizzando proprio le differenze degli esiti per assegnare loro degli esiti funzionali, strumentali o ecologici ovvero per darne una spiegazione specifica. In entrambe queste due posizioni si pretende di spiegare la dimensione umana facendo esclusivo appello sull'essere umano.

<sup>4</sup> Insomma l'idea sociobiologica del fenotipo esteso non regge non tanto perché pecca di riduzionismo quanto perché è falsificata dagli esiti stessi del processo antropo-poietico.

sionamento culturale. Possiamo dire che, mentre l'ipotesi emanativa non coglie le peculiarità eccentriche della cultura umana, l'ipotesi esonerativa crea una dicotomia oppositiva tra natura e cultura non più accettabile in una delezione della *res cogitans* come realtà trascendente. Se, come è evidente, la dimensione culturale eccentra l'essere umano dal suo retaggio filogenetico, diviene conseguente l'ammettere una realtà eccentrica immanente capace di operare in solido con la radice filogenetica dell'essere umano. Possiamo pertanto considerare la dimensione culturale come sopravveniente al retaggio filogenetico e non come frutto di un contributo trascendente. D'altro canto, se così è, si pone il problema di quale sia questo contributo non-umano in grado di eccentricare l'ontopoiesi agendo in modo immanente.

Ovvio che non è possibile farlo rimanendo all'interno di una cornice umanistica. La critica pertanto deve partire proprio dalla lettura umanistica dell'antropo-poiesi. L'idea di un'incompletezza originale dell'uomo contraddice il pensiero darwiniano: non regge un'ipotesi che fa emergere dalla complessità etografica dei primati una specie totalmente inetta. Non basterebbero pochi milioni di anni per una simile delezione e la selezione naturale non ne permetterebbe l'avvento. Anche ipotizzando l'emergenza di comportamenti sociali capaci di criptare alcuni agoni selettivi intraspecifici, rimarrebbe il maglio sulle funzioni di sopravvivenza e lo slittamento della pressione su altre funzioni. Meglio ipotizzare che l'avvento di una tecnologia sposti la pressione selettiva specializzando l'organo a realizzare la funzione in partnership con lo strumento. Per cui: anche evolucionisticamente prima deve emergere lo strumento poi la carenza. Ma possiamo veramente parlare di un primitivismo e di un'incompletezza somatica?

Pochi esempi:

- 1) la capacità prattognosica dell'uomo non ha pari in natura e prevede una struttura manuale altamente specializzata, un coordinamento oculomanuale molto raffinato, dei sistemi di simulazione di traiettoria che permettono di afferrare oggetti a velocità di oltre 100 km/h;
- 2) il sistema nervoso centrale dell'uomo è composto da 100 miliardi di neuroni che si cablano in modo ordinato durante l'embriogenesi anche attraverso migrazioni attive, ove ciascun neurone presenta funzioni specifiche e dispone di migliaia di sinapsi;
- 3) la capacità percettiva nell'uomo è superspecialistica, sia nella struttura degli organi sensoriali che nel sistema neurobiologico di decodificazione dei dati, consentendoci funzioni raffinate come leggere

tanto con gli occhi che con il tatto;

4) il nostro apparato di vocalizzazione ci permette di emettere con un enorme quantità di suoni e di unire consonanti e vocali, grazie a una riorganizzazione del tratto faringeo e laringeo, mentre il nostro cervello è in grado di utilizzare i fonemi in grammatiche generative.

La metafora dell'anfora da riempire, che interpretava il rapporto tra innato e appreso come complementativo, dove tra i due termini c'era un rapporto di proporzionalità inversa - più l'anfora era vuota più liquido potevo metterci - è superata. Oggi sappiamo che l'ontogenesi è un processo di organizzazione non di riempimento. Solo un innato corposo consente un apprendimento corposo: proporzionalità diretta<sup>5</sup>. Perché allora ci sentiamo incompleti immaginandoci fuori dalla dimensione culturale?

Azzardo qualche motivo:

- 1) la cultura entra nell'ontogenesi per cui l'uomo si riconosce attraverso la cultura;
- 2) lo strumentario tecnologico definisce gli standard di efficaciaefficienza performativa;
- 3) la dimensione culturale definisce i canoni di appartenenza sociale;

L'emergenza di un cultural-morfema è come un innamoramento: solo dopo l'infatuazione la persona sente la mancanza del partner (da solo si sente carente) non prima. Anche la percezione di carenza è un evento a posteriori non originale.

L'umanismo ci dà una lettura specifica della techne, quale arte di costruire strumenti che:

- a) esonerano un deficit-disabilità, riempiono un vuoto, sono complementativi;
- b) assumono al posto dell'uomo il compito performativo, lo separano dalla funzione;
- c) s'interpongono tra l'essere umano e la realtà esterna, lo separano dal mondo;
- d) estendono il dominio dell'uomo, sono elevativi;
- e) sono frutto dell'ingegno dell'uomo, sono autarchici;
- f) potenziano i predicati dell'uomo ossia non li mettono in discussione.

Lo strumento viene letto come un guanto che potenzia la mano e nello stesso tempo la mantiene pura. La tecnologia diventa una sorta di utero

<sup>5</sup> Lo dimostra il fatto che sono proprio le specie più complesse sotto il profilo etografico (primati, cetacei, etc.) quelle maggiormente capaci di apprendere e di sviluppare identità individuali singolari.

che permette di realizzare il paradosso vitruviano: l'essere al contempo unità di misura e sussunzione di mondo. La *techne* umanistica è:

- a) reversiva, separa l'uomo dall'inevitabile declinazione specialistica;
- b) esterna, non modifica l'essere umano nei predicati e nel telos;
- c) ancillare, è al servizio e sotto il controllo dell'essere umano;
- d) disgiuntiva, crea una distanza tra l'uomo e la natura e gli altri animali;
- e) autarchica, frutto solipsistico dell'ingegno umano.

Questi, a mio avviso, rappresentano i punti di forte criticità dell'umanismo sia nei conversi del paradigma evolucionistico sia nei riguardi della lettura eccentrica e non epifenomenica della cultura. Se lo sviluppo di una tecnologia porta da una parte alla svalutazione della prestazione e dall'altra a uno slittamento della percezione dell'umano, è conseguente quanto sia forviante l'idea che la tecnica rappresenti solo un potenziamento di predicati inerenti.

Di fatto nell'ambito dell'autopercezione ogni tecnologia è volano eccentrico: porta l'essere umano a cercarsi in altre dimensioni, sempre più specifiche e sempre meno condivise. È la tecnoscienza a dare una posizione eccentrica alla condizione umana, non il contrario. Rispetto all'ipotesi sociobiologica è evidente che la tecnoscienza lungi dal realizzare o espandere un predicato filogenetico ne rappresenta di fatto una messa in discussione, come già acutamente aveva intuito Gaston Bachelard. Quando autori come Lewis Wolpert sostengono la "natura controintuitiva" della scienza, in concreto sottolineano come ogni tecnoscienza non faccia altro che assegnare un perimetro di validità sempre più limitato alla prospettiva antropocentrica di retaggio filogenetico<sup>6</sup>. La cultura non si limita a realizzare il retaggio filogenetico ma, al contrario, decentra l'essere umano dalle sue coordinate epistemiche e ontiche, consentendo o, meglio, facendo emergere nuove dimensioni esistenziali. Il modo? Potrebbe essere l'*ex-aptation* di Gould<sup>7</sup>, il bricolage di Jacob, o il dar vita a fattori emergenziali. Quello

6 Pensiamo al concetto di "ostacolo epistemologico" proposto da Gaston Bachelard e la nozione di scienza come contro-intuitività avanzata da Lewis Wolpert. Per Bachelard l'"errore epistemologico" non è un vero proprio errore quanto piuttosto una struttura di conoscenza che caratterizza il procedere del pensiero scientifico nel quale lo scienziato deforma la realtà che sta analizzando con i propri interessi; il coinvolgimento soggettivo andrebbe quindi a viziare, ostacolando, lo spirito scientifico. Wolpert afferma invece che la scienza al posto di spiegare il "non familiare" per rendercelo in termini familiari, spesso opera un processo inverso ovvero spiega il familiare in termini di non familiare. Wolpert come esempio di scienza come contro-intuizione riporta il fatto che se interrogati circa dove cadrebbe un'eventuale bomba sganciata da un aereo, saremmo portati a dare le risposte più bizzarre ma non la più logica e intuitiva che si rivelerebbe corretta, ovvero perpendicolare al punto da dove l'aereo l'ha sganciata.

7 A tal proposito, si pensi al concetto di «exaptation» proposto di Stephan J. Gould ed Elisabeth Vrba in Gli autori definiscono exaptation ogni carattere «evoluto» per altri usi e in seguito «cooptato» per

che è certo è che ogni tecnica ricorda più un virus che un guanto. Un virus che, entrato nella dimensione cellulare umana, ne scompagina gli esiti inaugurando dimensioni ontologiche ed epistemologiche, non sussumibili né inferibili a partire dal retaggio filogenetico. Anche la lettura che ipotizza una carenza ab origine del retaggio filogenetico e che implica una visione esonerativa della cultura - una concezione che accompagna il cammino umanistico da Pico della Mirandola ad Arnold Gehlen e che ha nel mito prometeico il suo riferimento fondativo - non coglie nel segno e non solo per i motivi già esposti.

Partiamo da due confutazioni di base:

- 1) non è vero che il cultur-morfema non modifica l'umano perché inserendosi nell'ontogenesi cambia la strada evolutiva di tutti i sistemi - neurobiologico, immunitario, endocrino, etc;
- 2) non è vero che il cultur-morfema semplicemente potenzia il predicato presente perché in realtà introduce nuovi predicati nell'umano e cambia il *telos* dell'uomo.

In altre parole il cultur-morfema non si adagia come un guanto sulla pelle ma penetra nel corpo come un virus nella cellula e ne modifica funzioni e organizzazione. I processi culturali determinano pertanto effetti ibridativi non ergonomici. Se l'umano - come condizione ontologica - è il risultato ibridativo del predicato filogenetico con il cultur-morfema, dobbiamo abbandonare molti dei presupposti umanistici, per esempio l'idea di tecnica:

- a) al servizio passivo dei dettati imposti dall'uomo;
- b) capace di distaccare l'uomo dalla declinazione performativa;
- c) esterna e quindi incapace di modificare l'umano;
- d) esonerativa e quindi compensativa di una carenza *ab origine*.

Si può pertanto ipotizzare che sia proprio l'atto tecnopoietico a realizzare la carenza; ad esempio è stato l'avvento del cellulare a far sì che oggi ci si senta nudi se lo dimentichiamo, non il contrario. La carenza pertanto non sarebbe la condizione di partenza, da cui l'atto esonerativo tecnopoietico, ma la risultante del processo stesso: la percezione che abbiamo a posteriori allorché ci si spogli della tecnologia acquisita<sup>8</sup>.

Questo bisogno-carenza che si realizza a seguito dell'ibridazione tecnopoietica ha molte scansioni:

il suo ingaggio attuale. Un esempio sono le piume che non nascono per lo scopo del volo ma per garantire l'equilibrio termico del soggetto. Sono quindi adattamenti per la termoregolazione ed ex adattamenti per il volo.

<sup>8</sup> L'atto tecnopoietico come più volte detto, ricorda l'innamoramento: dopo che scocca la scintilla si ha il bisogno dell'altro, non prima.



- 1) sulla percezione dei predicati, nella considerazione dei parametri di ottimalità - in altre parole ci si abitua a una prestazione tecnomediata cosicché senza l'ausilio tecnico ci si sente sub-ottimali;
- 2) sulla costruzione ontogenetica dei predicati, l'interazione con la tecnologia e la dimensione performativa tecnomediata rappresentano fattori epigenetici - il cervello dei nativi digitali ha un network differente;
- 3) sul corso filogenetico della nostra specie, la techne modifica la pressione selettiva e quindi i predicati di risulta, anche se su tempi molto lunghi.

Il punto è che se accettiamo queste premesse ci troviamo a mettere in discussione l'intera cornice umanistica e in particolare due aspetti:

- 1) ontologico, ossia la concezione autarchica e autopoietica del farsi umano - l'idea che l'essere umano sia fondato *iuxta propria principia* - per passare a un'interpretazione ibridativa ed eteroriferita dei predicati umani;
- 2) epistemologico, nel superamento non solo della prospettiva antropocentrata - già in corso soprattutto a partire dalla rivoluzione scientifica - ma altresì della lettura passiva e strumentale del nonumano.

La cultura ha pertanto una direzionalità eccentrica rispetto al retaggio filogenetico non perché portata ad azzerarlo alimentandosi a una fonte trascendente ma perché esito di un'ibridazione del retaggio filogenetico con contributi esterni, non-umani. Gli esiti predicativi dell'emergenza culturale sono pertanto antro-po-decentrati rispetto al retaggio filogenetico, perché risultano dall'ibridazione con alterità, e si presentano in modo multiforme perché plurali sono le fonti ibridative possibili. Da un punto di vista ontologico avere un'interpretazione ibridativa dei predicati umani significa:

- 1) ammettere che il non-umano contribuisca alla formazione e alla definizione dei predicati umani e quindi accettare uno statuto dialogico e co-fattoriale al non-umano;
- 2) riconoscere che il contenuto della dimensione umana esorbita le caratteristiche filogenetiche dell'uomo ossia che non è possibile, con una sola ricognizione sull'uomo, capire l'umano;
- 3) accettare il fatto controintuitivo che la dimensione evolutiva dell'uomo è antro-podecentrativa e non antropocentrica.

L'argomento di base contro l'umanismo riguarda la concezione autarchica e autopoietica della cultura e quindi la pretesa di fondazione dell'umano *iuxta propria principia*. Se fosse vera questa interpretazione dovremmo

pensare allo sviluppo dell'umano come a un processo di caduta gravitazionale dell'umano nell'uomo, ovvero nel suo specifico filogenetico. In realtà la cultura allontana l'essere umano dal suo nucleo filogenetico. Ma se la cultura decentra - lo ritroviamo anche nell'idea eccentricativa di Plessner - dobbiamo ammettere che la sua emergenza è frutto dialogico e non solipsistico. La cultura non è autarchica ma si avvale di apporti referenziali non-umani ovvero di contributi che eccedono i contenuti dell'uomo come prodotto filogenetico. L'umanismo si affida alla mancanza epimeteica ossia a una totale virtualità che porterebbe l'essere umano all'autopoiesi, ma una mancanza non determina mai una virtualità e tanto meno può eccentricare. Se eccentricamento c'è, è inevitabile ammettere il contributo di un'alterità eccentricativa. Di certo non possiamo pensare un decentramento non eteroreferenziato - sarebbe una contraddizione in termini. Personalmente ritengo che sia più plausibile vedere nelle altre specie i volani eteroreferenziali che hanno consentito all'essere umano di andare oltre il proprio retaggio filogenetico. Ci sono molte prove che suffragano tale ipotesi. La danza ricorda i rituali di corteggiamento di molti animali, la musica riprende le armonie e i fraseggi degli uccelli, le tecniche sono sempre riproposizioni di performatività animali, la cosmesi e la moda sono sempre state modalità per truccarsi da animali, l'architettura imita i nidi e così le suppellettili neolitiche ricordano in modo perpicuo zoomorfie. Sono solo pochi esempi, ma da anni sto raccogliendo prove di come la cultura nasca dalla relazione dell'uomo con le altre specie. Questo ci consente di spiegare la multiformità degli esiti culturali senza cadere nelle maglie tautologiche del relativismo: dal momento che ogni popolazione vive relazioni differenti con le alterità eterospecifiche, è gioco forza che abbia sviluppato processi ibridativi differenti con esiti culturali multiformi.

Ma che dire del rapporto tra natura e cultura, ovvero esiste un legame tra retaggio filogenetico e dimensionamento culturale? L'essere umano da un punto di vista filogenetico è predisposto a introiettare caratteri non umani perché:

- 1) è fortemente imitativo e competitivo ovvero emulativo;
- 2) adotta cuccioli di altre specie che entrando nel suo mondo diventano modelli referenziali per i cuccioli umani;
- 3) raccoglie ogni cosa ed è portato alla sillegia ovvero alla catalogazione;
- 4) è esplorativo e propenso ad avvalersi di referenti esterni per allargare il proprio spazio interpretativo ed operativo rispetto al mondo.

Gli animali sono stati i nostri maestri, la cultura è perciò il frutto di una relazione ed è in sé un processo ibridativo. Resta da spiegare il come si realizzi questo processo ibridativo, che non può essere ridotta alla semplice “imitazione della natura”.

Partiamo da una domanda di base: cosa succede quando un essere umano incontra un’alterità eterospecifica? Dal mio punto di vista parlare di imitazione è riduttivo e forviante. Gli uccelli non ci hanno insegnato “come-volare” ma “che-si-può-volare”, sono stati pertanto entità ispirative ancor prima di essere entità magistrali. Gli eterospecifici hanno agito esattamente come un genitore:

- 1) sono stati basi sicure permettendoci di fare esperienze che altrimenti non avremmo fatto;
- 2) hanno costruito “zone di crescita prossimale” offrendoci percorsi evolutivi che non avremmo intrapreso;
- 3) hanno aperto “dimensioni esistenziali” mostrandoci “che-si-può”;
- 4) ci hanno coniugato al mondo in modo differente;
- 5) hanno operato su di noi differenziali ontogenetici.

Parlo pertanto di una “epifania animale”<sup>9</sup>, una presenza e contribuzione che va oltre il dato fenomenico: assistere alla manifestazione dell’animale significa per l’uomo o proiettarsi in una realtà altra o un farsi possedere dall’eterospecifico. Ma se questo è vero dobbiamo ammettere - al contrario dell’umanesimo - che non solo l’uomo non è misura del mondo ma non è nemmeno misura di se stesso. Inoltre se la cultura è il frutto dialogico con il non-umano dobbiamo riconoscere che nell’antropo-poiesi l’essere umano si avvicina alle altre specie e non si disgiunge da esse, si coniuga alla natura e non si emancipa o si eleva. Valutando le diverse espressioni culturali - nell’arte, nella musica, nella danza, nella cosmesi, nella moda, nella tecnologia - non è possibile ignorare la loro struttura teriomorfica, vale a dire il riportare elementi non ascrivibili all’uomo ma ad altre specie.

9 Argomento quello dell’ “epifania animale” che ho sondato nel mio recente volume *Epifania animale. L’oltreuomo come rivelazione*, Mimesis, Milano, 2014. Qui ho messo in luce come la cultura si manifesta come un decentramento dell’uomo dalla propria dimensione. Questa evidenza storicamente è stata ridotta in una semplice imitazione dell’eterospecifico oppure nel senso di utilizzo dell’animale come materiale utile per confezionare le idee dell’essere umano. La mia proposta va oltre queste interpretazioni, che riducono la partecipazione del non-umano a un ruolo totalmente passivo o strumentale (buonoda), per mostrare come l’eterospecifico sia in realtà un ispiratore e come il prodotto culturale nasca da una rivelazione (epifania) che deriva da un incontro dialogico tra l’essere umano e l’alterità animale. La forte capacità immedesimativa porta l’essere umano a vedersi nell’altro-di-specie e di partecipare alla sua condizione, ma nello stesso tempo proprio questa simpatia lo porta a immergersi in lui e a farsi contagiare da nuove dimensioni esistenziali. La cultura pertanto non va pensata in modo antropocentrico come l’esito autarchico di un processo creativo interamente svolto dall’uomo, pur avvalendosi di materiale zoomorfo, ma come una rivelazione ispirata dal non-umano.

Nella cultura la condizione umana è il risultato di un “farsi-animale” che non significa regredire nella dimensione bestiale bensì reinterprete le sembianze (posturali, vocali, cinestesiche, somatiche, performative) di un eterospecifico con cui si è stabilita una relazione. Non si tratta perciò di una semplice imitazione o riproposizione della forma eterospecifica (zoomorfema) ma di una rappresentazione o interpretazione della forma eterospecifica nel corpodell'uomo (teriomorfema).

In altre parole non è l'eterospecifico in sé a informare il teriomorfema ma la relazione con l'eterospecifico che passa da entità fenomenica a epifania.

Quando, osservando il volo di un uccello, l'essere umano vede se stesso volare (effetto epifanico) solo allora emerge il teriomorfema. Nell'ibridazione con l'eterospecifico l'essere umano percepisce una nuova dimensione esistenziale possibile ovvero un nuovo spazio di crescita prossimale ontogenetica.

Nell'ibridarsi l'essere umano:

- 1) da una parte realizza in pieno il suo talento filogenetico, ossia le sue corpose capacità mimetico-dialogiche o di apertura verso il non-umano;
- 2) dall'altra mette in mora la prospettiva antropocentrata (filogenetica) allargando la propria immersione nel mondo e facendo emergere nuovi predicati.

La cultura pertanto coniuga il predicato filogenetico con l'elemento eterologo (non-umano) che lo trasforma attraverso processi riorganizzativi. Possiamo dire che attraverso la cultura l'essere umano assume predicati eterospecifici, ma non nella loro purezza originale bensì nel loro carattere epifanico ovvero in quei contenuti ibridativi frutto del mix tra virtualità onto-poietica dell'umano e declinazione ibridative dell'eterospecifico: in questo senso parliamo di teriomorfema e pertanto di carattere teriomorfico della cultura. Se pertanto la nostra specie nei suoi caratteri filogenetici esprime la prometeica forza di apertura all'esterno e di ibridazione, la dimensione umana come esito dell'ibridazione è epimeteica ovvero riconducibile ai contenuti non-umani su cui l'essere umano si è declinato. Ciò significa che il non-umano non ha solo un valore economico, ecologico, strumentale o estetico ma ha un valore ontologico per l'essere umano.

L'impostazione postumanistica tradisce pertanto i suoi principi fondativi se non riconosce il rischio antropocentrico. Il dimensionamento culturale è autoimplementativo perché:

- a) più ci decentriamo più l'identità umana diventa instabile e magma-

tica

ossia predisposta a nuovi eventi ibridativi;

b) più ci decentriamo più aumenta la percezione di carenza e quindi il bisogno di avere apporti dall'esterno per mantenersi;

c) più ci decentriamo più la nostra identità si lega a referenti non-umani e quindi deleghiamo all'esterno il senso di appartenenza e di riconoscibilità.

L'operatore teriomorfo - il farsi animale - ha creato lo spazio ibridativo utile anche per l'ibridazione con il macchinico. Il farsi animale rompendo l'autarchia ontogenetica ha reso possibile l'emergenza di un sistema disponibile all'ibridazione. Le virtù animali, date da Epimeteo alle altre specie, diventano così il catalogo di un possibile ontologico che si realizza non in solipsia, ma nel potenziare l'apertura all'influenza esterna. Invertendo il dettato cartesiano possiamo dire che non è vero che gli animali sono macchine mentre è vero che l'uomo ha pensato-progettato le macchine facendo riferimento agli animali.

### **Bibliografia**

- Bachelard, Gaston.* La formazione dello spirito scientifico: contributo a una psicoanalisi della conoscenza oggettiva. *Milano: Raffaello Cortina, 1995.*
- Darwin, Charles.* L'origine dell'uomo e la scelta in rapporto col sesso. *Milano: Edizioni popolari, 1933.*
- Gehlen, Arnold.* Antropologia filosofica e teoria dell'azione, *Napoli: Guida, 1990.*
- Gould, Stephen J.* Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione, *Torino: Bollati Boringhieri, 2000.*  
— *The Structure of Evolutionary Theory.* Cambridge: *Belknap Press of Harvard University Press, 2002.*
- Jacob, François.* Il topo, la mosca e l'uomo. *Torino: Bollati Boringhieri, 1998*
- Wolpert, Lewis.* La natura innaturale della scienza. *Bari: Dedalo, 1992.*
- Marchesini, Roberto.* Il concetto di soglia. *Napoli: Theoria, 1996.*
- . Il tramonto dell'uomo. *Bari: Dedalo, 2009.*
- . Post-human: verso nuovi modelli di esistenza. *Torino: Bollati Boringhieri, 2002.*
- . Intelligenze Plurime. Manuale di scienze cognitive animali. *Bologna: Perdisa, 2008.*
- . Modelli cognitivi e comportamento animale. *Isernia: Eva Edizioni, 2011.*
- . "Riflessioni per una filosofia postumanista." *Bioetica&Società (2012): 58-75*
- . Contro i diritti degli animali? Proposta per un antispecismo postumanista. *Alessandria: Sonda, 2014*
- . Epifania animale. L'oltreuomo come rivelazione. *Milano: Mimesis, 2014.*
- . Fondamenti di zooantropologia I. Zooantropologia teorica, *Bologna: Apeiron, 2014.*
- Pico della Mirandola, Giovanni.* De hominis dignitate, *Pisa: Scuola Normale*
- Plessner, Helmut.* I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica, *Torino: Bollati Boringhieri, 2006.*
- Vrba, Elisabeth, Niles Eldredge, Macroevolution: Diversity, Disparity, Contingency.* Essays in Honor of Stephen Jay Gould. *Chicago: The University of Chicago Press, 2005.*

## Vita Activa: lavoro, fabbricazione, azione

**Alessandra Fabbri**

Scienze della Formazione-Università di Genova

### Introduzione

La filosofa ebrea Hannah Arendt nacque nel 1906 a Hannover e morì nel 1975 negli USA, fu allieva di Heidegger<sup>1</sup>. All'inizio del Terzo Reich Hannah Arendt militò nella resistenza. Temporaneamente imprigionata, la Arendt capì che i tempi erano maturi per emigrare. In occasione della sua emigrazione imparò a conoscere la condizione di apolide di cui scrive largamente nelle *Origini del Totalitarismo*. Rimane per qualche tempo a Parigi prima di trasferirsi definitivamente negli States. La sua esperienza con le autorità francesi non deve essere stata delle più felici, poiché vi si riferirà come tortuose e incredibilmente incapaci. Gli States, invece, sono la terra che la Arendt elegge a seconda patria. Dai primi tempi in America nasceranno importanti sezioni della sua filosofia politica. Un altro fattore di non trascurabile importanza è la profonda amicizia con Karl Jaspers<sup>2</sup>.

La Arendt scrisse prevalentemente in inglese, ma essendo di madrelingua tedesca, le edizioni tedesche delle sue opere non sono vere traduzioni, ma manoscritti originali, in parte, su cui le edizioni inglesi si basano. Inoltre, la Filosofa adattò alcuni passaggi appositamente per il pubblico anglosassone e per quello tedesco.

Nel 1951 viene pubblicato il suo capolavoro, *Le Origini del Totalitarismo*, uscito in Inghilterra con il titolo di *The Burden of Our Time* il fardello del nostro tempo, un'ampia indagine storico-politica su cui la Arendt lavorò per 10 anni. L'autrice tenta di comprendere ed esaminare coscientemente ciò che i più respingono come orripilanti: le atrocità del nazionalsocialismo e

1 Cfr. D Fusaro (a cura di) MARTIN HEIDEGGER. In [www.filosofico.net/heid105.htm](http://www.filosofico.net/heid105.htm)

2 Cfr. KARL JASPERS. In [www.filosofico.net/jaspers.htm](http://www.filosofico.net/jaspers.htm)

dello stalinismo. I perché di questo libro si possono ritrovare senza dubbio nella sua vicenda e quella del popolo ebreo, ma la Arendt afferma che il totalitarismo, che rappresenta per lei una forma di Stato totalmente nuova, è uno degli eventi più importanti della Storia contemporanea.

Nel 1957 pubblica *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart*, un testo relativamente breve in cui sono presenti i semi delle opere più importanti.

Nel 1958 segue *La condizione umana*, tradotto in tedesco con *Vita activa*, e il breve saggio *La rivoluzione ungherese e l'imperialismo totalitario*. Nella *Vita activa* l'autrice analizza esaurientemente l'azione dell'uomo, ripartendolo in: Lavoro, Opera e Azione.

*La banalità del male*, sottotitolo *Eichmann a Gerusalemme*, viene pubblicato nel 1963. Il saggio nasce in seguito al processo al gerarca nazista Adolf Eichmann, catturato a Buenos Aires nel 1961 e tradotto a Gerusalemme, a cui la Arendt era presente in qualità di inviata del *New Yorker*. Il libro scatenò violente polemiche. Eichmann parve alla Arendt un uomo mediocre, incapace di distinguere il bene dal male: da ciò derivò la conclusione della "banalità del male" che non ha di per sé nessuna profondità.

Nello stesso anno venne pubblicata la sua seconda indagine a carattere storico-politico, *sulla rivoluzione*. Nel 1970 esce *Sulla violenza*, apparso nel 1975 in Germania con il titolo di *Macht und Gewalt*. Questa, insieme a *Vita activa* è una monografia essenziale alla comprensione della filosofia politica arendtiana. In seguito alla guerra nel Vietnam, ai moti studenteschi degli anni '60 e agli episodi di violenza razzista negli USA, il saggio esplora il peculiare rapporto tra il potere, inteso come fenomeno genuinamente politico, e la forza, che sebbene rientri nei ranghi della politica, non dovrebbe mai mettere a repentaglio la politica stessa. Dopo *Sulla violenza* la Arendt, avendo sondato abbondantemente gli abissi della politica, decide di occuparsi di quella filosofia che aveva sempre avvertito come opposta alla politica. Come disse nel 1973 a Hans Jonas: "Ho chiuso con la politica: da adesso mi occuperò di argomenti trans-politici, e Jonas rispose: "Quindi, di filosofia. L'opera che aveva in mente, *Vita della mente*, era composta da tre volumi, di cui solo due completi: *Il pensiero* e *La volontà*. La Arendt morì improvvisamente lasciando il titolo del terzo volume ancora nella macchina da scrivere: *Il giudizio*.

## Vita activa – Analisi del testo

*Vita Activa. La condizione umana* è un testo di Hannah Arendt, pubblicato nel 1958 che nasce in particolare dallo studio di Marx<sup>3</sup> e della fondamentale tematica del lavoro.

Nel cercare una risposta alla domanda ‘Chi è l’uomo?’, nel provare a definirne le identità, la Arendt fonda la sua indagine su un’analisi fenomenologica, nel senso proprio di apparenza, delle condizioni dell’esistenza umana, delle attività che a essa sono strettamente connesse e degli spazi in cui queste ultime si svolgono, facendo quindi un’analisi storica.

Nel prologo l’autrice scrive:

*“L’obiettivo dell’analisi storica qui svolta [...] è ricondurre l’alienazione del mondo moderno – la sua duplice fuga dalla terra all’universo e dal mondo all’io – alle due origini, e ciò al fine di arrivare a comprendere la natura della società, quale si è sviluppata e mostrata al momento in cui fu sopraffatta dall’avvento di una nuova era”<sup>4</sup>*

La vita umana si esplica nel lavoro, nell’opera e, infine, nell’azione, dove trova la sua più alta e naturale dimensione. Con il lavoro l’uomo provvede alla sua sussistenza, inoltre sottolinea la Arendt:

*“L’attività lavorativa corrisponde allo sviluppo biologico del corpo umano, il cui accrescimento spontaneo, metabolismo e decadimento finale sono legati alle necessità prodotte e alimentate nel processo vitale della stessa attività lavorativa”<sup>5</sup>*

Il lavoro, dunque, si svolge esclusivamente all’interno del circolo dei processi naturali: ha come unico scopo la soddisfazione dei bisogni primitivi e non lascia alcuna traccia di sé, poiché il suo risultato si dissolve nel consumo quasi immediato del prodotto. Quindi l’attività lavorativa percorre sempre lo stesso circolo prescritto dall’organismo vivente: produce beni di consumo i quali, essendo i meno durevoli tra tutte le cose materiali, deperiscono velocemente, se non vengono utilizzati, e rientrano in quel ciclo vitale da cui hanno tratto origine. Sono le più naturali e necessarie tra tutte le cose. Vanno e vengono, sono prodotte e consumate, in analogia con il ritmo ricorrente dei processi. L’essere che per questo *lavora con il suo corpo* è definito dalla Arendt “*animal laborans*” Il lavoro è un’attività connessa

3 Per introduzione al pensiero di Marx: Cfr. G. Tortora (a Cura di) Karl Marx. [www.filosofico.net/karlamarx842tosd6sdwe.htm](http://www.filosofico.net/karlamarx842tosd6sdwe.htm)

4 H. Arendt, *Vita Activa- la condizione umana*, trad.it. Bompiani, Bergamo 2012, p. 6

5 Ivi, p. 7



all'uomo come essere biologico, in stretta simbiosi con la natura. Quindi, il lavoro corrisponde alla condizione umana della vita stessa.

*L'opera* delle nostre mani, invece, fabbrica tutta quell'infinita molteplicità di manufatti che costituisce il nostro ambiente, il mondo artificiale in cui viviamo. Non si tratta in questo caso di beni di consumo, ma di oggetti d'uso, che permettono a quell'essere carente che è l'uomo di raggiungere la sicurezza e la stabilità che non potrebbe trovare in un contesto esclusivamente naturale.

Se al lavoro corrisponde il consumo, all'opera corrisponde *l'uso*. Le cose prodotte dalle nostre mani sono usate e non consumate. È nella capacità di durare che le cose del mondo artificiale acquistano una relativa indipendenza rispetto a colui che le produce.

In sintesi: la fabbricazione contiene l'insieme dei prodotti di cui l'uomo si circonda per dare una permanenza relativamente stabile alla sua vita sulla Terra. Tale insieme costituisce il mondo umano, e ad esso corrisponde il "prototipo" dell' "homo faber".

Attraverso l'opera l'uomo crea un mondo artificiale ricco di quei manufatti che compensano le carenze biologiche e facilitano la sopravvivenza:

*"L'operare è l'attività che corrisponde alla dimensione non naturale dell'esistenza umana, che non è assorbita nel ciclo vitale sempre ricorrente della specie [...]. Il frutto dell'operare è un mondo "artificiale" di cose nettamente distinto dall'ambiente naturale. Entro questo mondo è compresa ogni vita individuale, mentre il significato stesso dell'operare sta nel superare e trascendere tali limiti. La condizione umana dell'operare è l'essere-nel-mondo"<sup>6</sup>*

Infine, con l'azione, e in particolare con l'azione politica, l'uomo entra in rapporto con gli altri e comunica con loro. Il soggetto che compie l'azione è il cittadino, e non il semplice lavoratore o il fabbricante di manufatti. Solo l'attività della politica, presupponendo necessariamente la presenza di altri uomini, permette il passaggio da una vita puramente naturale-esistenziale a una realmente umana-essenziale

*"L'azione è la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo"<sup>7</sup>*

L'uomo è inteso come essere agente e le condizioni della sua azione, comprese quelle da cui si genera il male, sono i temi centrali della nuova politica

6 Ibidem

7 Ibidem

che l'autrice intende costruire.

La Arendt identifica la condizione dell'agire nella *polis* greca, ovvero quello spazio pubblico, si potrebbe dire, politico, in cui gli uomini potevano entrare in relazione gli uni con gli altri, e preservare la memoria dei loro atti mediante l'atto essenziale del discorso, riprendendo, forse, la concezione aristotelica dell'etica che sottolinea il legame stabilito tra etica e politica. Quindi il modello per la Arendt è la *polis*, intesa non come realtà da riproporre, ma come modello che sottolinea lo stretto rapporto che occorre ricreare tra la dimensione morale, individuale, e quella etica, pubblica. La *polis*, infatti, costituiva uno spazio pubblico dove l'individuo era reso partecipe, aveva modo di esprimersi pubblicamente e di riconoscersi nel proprio agire. Esso è la dimensione etica propria dell'uomo che, per attivarsi, ha bisogno di uno spazio politico, pubblico, e la *polis* è lo spazio delle interazioni tra gli individui, un mondo costruito dal singolo a cui ognuno partecipa: ogni individualità contribuisce alla formazione di ogni altra, e da ogni altra è formata. Questo agire insieme costituisce l'ambito della politica e presuppone il linguaggio come elemento specifico di relazione tra una pluralità di individui. Questa impostazione contribuisce a stabilire una distinzione tra la sfera pubblica, corrispondente alla *polis* dei greci, e la sfera privata corrispondente all'*oikos*; quest'ultima è il regno delle necessità, caratterizzato dalle attività economiche del lavoro, mentre la politica è il regno della libertà, della "possibilità derivante dal nuovo". Le attività umane del lavorare, del fare e dell'agire sono radicate nella natalità poiché hanno il compito di preparare e conservare il mondo per i nuovi nati, ma è l'agire che ha la capacità di dare luogo a qualcosa di nuovo.

In sintesi: le attività del lavorare, del fare e dell'agire, sopraccitate, sono le costanti della vita umana, ma i loro rapporti variano storicamente. Nel mondo moderno il lavoro ha assunto una posizione di primato rispetto all'agire, prioritario presso i greci e al fabbricare dominante nell'immagine cristiana di un Dio creatore. Tale cambiamento ha indebolito la distinzione tra pubblico e privato e ha formato una nuova sfera, quella del sociale, che svolge le funzioni prima appartenenti all'*oikos* e alla *polis*. I risultati sono da un lato una nazione amministrata burocraticamente, come si trattasse di un'unica famiglia, con la conseguenza di un crescente conformismo, dall'altro una riduzione della partecipazione politica attiva e la trasformazione della sfera privata in intimità individuale. Come precedentemente accennato, per l'autrice, l'integrazione delle attività che compongono la vita attiva - "opposta" alla *vita contemplativa* che si svolge nell'interiorità dell'individuo, e non

comporta sforzi esteriori né relazioni con altri esseri - si è realizzata nella *polis*, ma già i filosofi greci avevano minato questo modello, nel momento in cui, a partire da Platone, avevano spezzato la connessione tra la prassi e il discorso, caratterizzante la politica, subordinando la politica alla loro attività, intesa come teoria, ossia attività contemplativa. In questa situazione la politica viene concepita come un ambito che deve essere normato da regole che nascono nella sfera della teoria e sono accessibili soltanto ai pochi che hanno una “conoscenza superiore”. Da questa prospettiva si sono sviluppate, in età moderna, le filosofie della storia e le teorie, come quella hegeliana, che trasformano le nozioni di mezzo e fine in categorie politiche e interpretano la storia come un processo necessario, sollevando dalla responsabilità di analizzare e giudicare gli eventi storici e finendo così per “giustificare” le pratiche totalitari del XX. Per contrastare ciò, è necessaria, secondo la Arendt, una nuova politica, che torni a porre al centro l’agire come inizio di qualcosa di originale e imprevedibile<sup>8</sup>.

In particolare:

Il termine *vita activa* è carico di tradizione:

*“Aristotele distinse tre modi di vita (Bioi) che gli uomini potevano scegliere in libertà, cioè in indipendenza dalle necessità della vita. Questi modi hanno la caratteristica comune di riferirsi al “Bello”, cioè le cose né necessarie né meramente utili: la vita dei piaceri corporei in cui il bello, come si offre, viene consumato; la vita dedicata alla polis, in cui l’eccellere produce belle imprese; e la vita del filosofo dedicata all’immagine e alla contemplazione delle cose eterne, la cui immortale bellezza non può essere prodotta dall’intervento produttivo dell’uomo, né mutata dal fatto che egli la consumi”<sup>9</sup>*

Ne’ il lavoro né l’opera possono avere la dignità per costituire un *modo di vita autonomo e autenticamente umano* poiché non possono essere indipendenti dalle necessità ed esigenze umane, seppur in modi diversi, mentre:

*“La vita politica sfuggiva a questa condanna perché la concezione greca faceva della polis una forma di organizzazione peculiare e liberamente scelta, non una mera forma d’azione necessaria per tenere uniti gli uomini in maniera ordinata”<sup>10</sup>.*

Questo non significa che i greci ignorassero che il vivere in società richiede sempre una qualche forma di organizzazione politica, e che il governo sui cittadini può condurre a un modo di vita particolare, ma non c’è dubbio

<sup>8</sup> Cfr. D. Fusaro ( a cura di) HANNAH ARENDT – il pensiero filosofico di Arendt - , in [www. filosofico.net](http://www.filosofico.net)

<sup>9</sup> Ivi, p.11

<sup>10</sup> Ibidem

però che “*quello del despota essendo meramente una necessità non poteva essere considerato libero e non aveva relazioni con , quello che Aristotele definisce, bios politikos*”<sup>11</sup>.

In questa prospettiva il primato spettava, dunque all'azione politica, quindi all'agire, seguito dal fare e, in ultimo, dal lavoro. Però:

*“Con la scomparsa dell'antica città –Stato il termine vita activa perdette il suo significato originale e indicò ogni genere di partecipazione attiva alle cose del mondo”*<sup>12</sup>.

Ciò ebbe come conseguenza che:

*“L'azione veniva ora annoverata tra le necessità della vita terrena, così che rimaneva la contemplazione come solo modo di vita veramente libero”*<sup>13</sup>

Come precedentemente accennato, a partire dalla filosofia di Platone, i pensatori iniziarono a subordinare la politica all'attività filosofica, intesa come teoria, come attività contemplativa – in opposizione alla vita attiva cui corrispondono l'azione e la politica.

*“Tutti i movimenti, quelli del corpo e dell'anima come quelli del linguaggio e della riflessione, debbono cessare di fronte alla verità. La verità sia essa l'antica verità dell'Essere o la verità cristiana del Dio vivente, può rivelarsi soltanto in una completa serenità umana”*<sup>14</sup>

Arendt spiega le ragioni storiche di un tale rovesciamento:

*“La caduta dell'Impero Romano dimostrò chiaramente che nessuna opera dei mortali può essere immortale e contemporaneamente a essa la dottrina cristiana, che prometteva all'individuo una vita eterna, divenne la religione esclusiva dell'umanità occidentale. Questi due avvenimenti rivelarono come ogni sforzo per raggiungere l'immortalità terrena fosse futile, ed essi riuscirono tanto bene a subordinare “la vita activa” e il “bios politikos” alla contemplazione che neppure l'avvento della secolarizzazione nell'età moderna e il concomitante rovesciamento della gerarchia tradizionale furono sufficienti a salvare dall'oblio la brama per l'immortalità che originariamente era stata la fonte e il centro della vita activa.”*<sup>15</sup>

E' importante ricordare che, in origine, proprio grazie alla loro capacità di produrre cose-opere, azioni e parole- gli uomini si lasciano alle spalle

11       Ivi, p. 11-12

12       Ivi, p. 12

13       Ibidem

14       Ivi, p. 12-13

15       Ivi, p. 17

tracce imperiture, acquistando così, nonostante la loro mortalità individuale, una specie di immortalità. Inoltre con il primato della vita contemplativa la distinzione, salda nell'antichità, tra pubblico e privato viene meno. L'indebolimento delle due sfere porta alla creazione di una nuova dimensione: la dimensione sociale.

Arendt scrive:

*“La società è la forma in cui solo il fatto della mutua dipendenza in nome della vita (e solo di questa) assume un significato pubblico e in cui si consente che appaiano in pubblico le attività connesse con la mera sopravvivenza”<sup>16</sup>*

I risultati di questo mutamento sono evidenti: esponenziale aumento della burocrazia; generale conformismo; riduzione quasi totale della partecipazione politica attiva dell'individuo; trasformazione della sfera privata in intimità individuale.

*“Sin dall'avvento della società, l'ammissione della sfera domestica alle attività relative all'ambito pubblico, ebbe l'irresistibile tendenza a crescere.”<sup>17</sup>*

Una dimostrazione di quanto sopra esposto e una chiara indicazione che la società rappresenta l'organizzazione pubblica dello stesso processo vitale

*“può ritrovarsi nel fatto che in un tempo relativamente breve il nuovo dominio sociale ha trasformato tutte le comunità moderne in società di lavoratori e salariati; in altre parole, esse si sono contemporaneamente concentrate attorno all'unica attività necessaria a sostenere la vita”<sup>18</sup>*

Proprio nel capitolo dedicato al Lavoro, l'Autrice riprende, esemplificandolo, attraverso un excursus storico, la distinzione tra lavoro e opera, già evidenziata precedentemente:

*“Il disprezzo per il lavoro, originariamente scaturito da un appassionato impulso alla libertà dalla necessità, e da una non meno appassionata insofferenza per ogni sforzo che non lasciasse alcuna traccia, alcun monumento, alcuna opera degna di rimembranza, si diffuse con le crescenti esigenze della vita della polis sul tempo dei cittadini e con la sua insistenza sulla loro astensione da tutto ciò che non fosse attività politica,<sup>19</sup>”*

Se nell'antica Grecia, il ruolo di colui che viveva per lavorare era decisa-

---

16 Ivi, p.34

17 Ivi, p. 34

18 Ivi, p.34

19 Ivi, p. 59

mente diverso da quello di colui che operava per produrre, poiché solo chi non doveva preoccuparsi per la propria esistenza poteva incanalare le sue energie verso la creatività (opera), verso la speculazione (pensiero) e verso la politica (azione); nell'età moderna si è verificato, secondo la Arendt, un ribaltamento dei ruoli e della considerazione tra l'attività lavorativa e l'opera della creatività. L'importanza del lavoro raggiunse paradossalmente il suo apice con Karl Marx, che indicò nella 'forza-lavoro' la causa della produttività e quindi il fulcro dell'essenza umana e la sorgente della civiltà stessa. Pur analizzando a fondo la tematica del lavoro, Marx non colse però la distinzione tra opera e lavoro giungendo a conclusioni a volte contraddittorie.

Egli infatti attribuì il grande progresso che ha caratterizzato l'epoca moderna e il conseguente sviluppo economico, sociale, tecnologico e politico, esclusivamente all'aumento della forza-lavoro; ovvero, qualsiasi tipo di lavoro sarebbe di per sé produttivo e non ci sarebbe più distinzione tra i lavori che non 'lasciano il segno' e la produzione di manufatti che durano nel tempo. La misura non starebbe più nelle caratteristiche dell'oggetto prodotto, ma nella quantità di forza lavoro impiegata per la sua produzione. Così l'opera si dissolve interamente nel lavoro cui viene attribuito quel carattere di 'essenza' che identificherebbe l'uomo distinguendolo da ogni altro vivente.

Il processo storico avrebbe condotto, secondo la Arendt, verso una società in cui si sarebbe riusciti sia a diminuire drasticamente la fatica connessa alle attività lavorative sia a garantire loro un adeguato compenso. Da tutto ciò non è seguita, però, l'emancipazione politica dei lavoratori, ma ne è derivato soltanto il primato dell'attività lavorativa come tale. Tale primato si è imposto soffocando tutte le altre capacità umane che formano la *vita attiva*, ovvero l'opera e l'azione. Così oggi rischiamo che l'apparente emancipazione del lavoro non apra nuovi spazi di libertà, ma crei una sorta di squilibrio tra le attività del fare e dell'agire e l'attività lavorativa che ha quasi fagocitato tutte le altre espressioni umane. La vera sconfitta dell'uomo nella società moderna discenderebbe quindi dal dominio assoluto del lavoro e dall'arroganza dell'*animal laborans* che, sommerso nella vorticoso spirale produzione/consumo, finisce per appiattire e mortificare le attività, del fare e dell'agire. L'*homo laborans* diviene così estraneo al mondo.

*“L'animal laborans non fugge il mondo ma ne è espulso in quanto è imprigionato nella privatezza del suo corpo, preso in un adempimento di necessità che nessuno può condividere e che nessuno può pienamente comunicare”<sup>20</sup>*

Noi oggi viviamo in una società di lavoratori nella quale predomina la mentalità della crescita progressiva e illimitata; l'uomo si è trasformato in forza lavoro interscambiabile e la natura è diventata oggetto di mercificazione. La novità dello spirito capitalistico risiede proprio in un'alienante produttività e nell'organizzazione del lavoro che ne sta alla base: la divisione del lavoro, e la conseguente razionalizzazione economica, ha scisso il prodotto da colui che lo produce, portando all'alienazione di colui che lavora, il quale si è trasformato in "lavoratore- consumatore" con una conseguente perdita d'identità.

Questa società di lavoratori- consumatori

*“Non è scaturita dall'emancipazione delle classi lavoratrici, ma dalla stessa emancipazione dell'attività lavorativa, che precedette di secoli l'emancipazione politica dei lavoratori. Il punto non è che per la prima volta i lavoratori furono ammessi alla sfera pubblica e che vi ottennero uguali diritti, ma che si sia quasi riusciti a livellare tutte le attività umane a quel comune denominatore che consiste nell'assicurare le cose necessarie alla vita e nel provvedere alla loro abbondanza”<sup>21</sup>.*

La diminuzione della fatica, grazie alla meccanizzazione, ha portato una libertà solo apparente:

*“Il pericolo che la moderna emancipazione del lavoro non solo fallisca nell'iniziare un'epoca di libertà per tutti, ma al contrario spinga per la prima volta tutto il genere umano sotto il giogo della necessità, fu già chiaramente intuito da Marx quando egli insisteva sul fatto che lo scopo di una rivoluzione poteva non essere la già compiuta emancipazione dei lavoratori, ma doveva consistere nell'emancipazione dell'uomo dal lavoro [...] L'emancipazione dal lavoro secondo le stesse parole di Marx è emancipazione dalle necessità che significherebbe, in definitiva, emancipazione dal consumo, dal metabolismo con la natura che è la condizione effettiva della vita umana”<sup>22</sup>.*

Ogni cosa che facciamo si suppone fatta per “guadagnarci da vivere” così l'opera viene assorbita nel lavoro, sebbene solo l'homo faber sia libero di produrre e distruggere le proprie opere, che hanno un inizio e una fine definita e prevedibile. Scrive H. Arendt:

*“Ogni cosa prodotta dalle mani umane può esserne distrutta, e nessun oggetto d'uso è così necessario nel processo della vita che il suo artefice non possa sopravvivere ad esso e permettersi di distruggerlo. Homo faber è quindi un signore e padrone, non solo perché è, o viene fatto, padrone di tutta la natura, ma perché è padrone di se stesso e delle proprie opere.[...]. Solo con l'immagine del pro-*

21 Ivi, pp. 90-91

22 Ivi, p. 93

*dotto futuro l'homo faber è libero di produrre, e solo di fronte all'opera delle sue mani è libero di distruggere<sup>23</sup>".*

È l'azione, per la Arendt, l'attività con la quale gli uomini entrano in rapporto diretto tra loro senza la mediazione di cose naturali, materiali, artificiali, e corrisponde alla condizione della pluralità, al fatto che sulla Terra ci siano gli uomini e non l'uomo.

Nell'agire l'uomo si rivela e, benché possa essere in parte condizionato e motivato da interessi contingenti e individuali, riesce a superarli e a trascenderli. Se non fosse così, l'azione non potrebbe essere 'memorabile' e quindi degna di attenzione e ricordo, ma ricadrebbe nell'ambito del lavoro e dell'opera, poiché risponderebbe soltanto a requisiti di necessità e utilità. È la pluralità che promuove e favorisce la manifestazione dell'agire. Mentre molte altre facoltà umane, come il pensiero, la volontà, la creatività e l'amore, sono esercitabili anche nell'isolamento, l'azione è la sola attività

*che "mette in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali"<sup>24</sup>*

La vita, quella 'umana', si manifesta nell'azione e nel discorso. Non è infatti sufficiente agire perché ci sia un'azione significativa, occorre che quell'azione venga raccontata. Bisogna che ci sia qualcuno che faccia conoscere quella azione a chi non era presente e la tramandi alle generazioni future. È solo così che il tempo che viviamo non si riduce semplicemente a quello biologico della vita e della morte, ma ha un passato e un futuro significativi. Tutto ciò equivale a una 'seconda nascita', in quanto, dopo essere entrati nel mondo della vita, ci inseriamo a pieno nel mondo umano. Questo inserimento non ci è imposto dalla necessità come nel lavoro, né dai bisogni o dai desideri come nell'opera; esso è al contrario incondizionato, il suo impulso sorge da quell'inizio rappresentato dalla nascita con cui l'uomo dà avvio, di sua iniziativa, al nuovo e all'inatteso.

*"Agire, nel suo senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare (come indica la parola greca archein, 'incominciare', 'condurre' e anche 'governare'), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino agere). Poiché sono initium, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione"<sup>25</sup>.*

Esiste, dunque, uno stretto legame tra azione e *inizio* così come tra discor-

23      Ivi, p. 103

24      Ivi, p. 7

25      Ivi, p. 128-129



so e *rivelazione*: agire significa dare l'avvio, incominciare qualcosa; parlare vuol dire rivelare il proprio lo distinguendosi dagli altri. Azione e discorso creano insomma l'evento delle identità umane.

L'azione, dunque, acquista rilievo nel corso della vita umana, per la sua capacità di dare a quest'ultima un significato profondo, che le permetta di superare la banalità del quotidiano e la ripetitività delle esigenze biologiche.

*“Se lasciate a se stesse le faccende umane possono solo seguire la legge della mortalità, che è la più certa e implacabile legge di una vita spesa tra la nascita e la morte. E' la facoltà dell'azione che interferisce con questa legge perché interrompe l'inesorabile corso automatico della vita quotidiana [...] Il corso della vita umana diretto verso la morte condurrebbe inevitabilmente ogni essere umano alla rovina e alla distruzione se non fosse per la facoltà di interromperlo e iniziare qualcosa di nuovo una facoltà che è inerente all'azione e ci ricorda che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire, ma per incominciare”<sup>26</sup>*

Un miracolo preserva il mondo, la sfera delle “faccende umane” dalla sua “naturale” rovina. Questo miracolo è :

*“ Il fatto della nascita, in cui è ontologicamente radicata la facoltà di agire. E', in altre parole, la nascita di nuovi uomini e il nuovo inizio, l'azione di cui essi sono capaci in virtù dell'essere nati. Solo la piena esperienza di questa facoltà può conferire alle cose umane fede e speranza, le due essenziali caratteristiche dell'esperienza umana che l'antichità greca ignorò completamente. E' questa fede e speranza nel mondo che trova forse la sua più gloriosa e efficace espressione nelle poche parole con cui il vangelo annunciò la lieta novella dell'avvento “ Un bambino è nato tra noi”<sup>27</sup>.*

Sfortunatamente però la dimensione dell'agire è stata mortificata e accantonata nel corso dei secoli dalla filosofia delle idee, la quale ha distinto nettamente l'essere dall'apparire, la teoria dalla pratica.

La complessità e l'imprevedibilità delle azioni prodotte da una pluralità di uomini hanno spinto i filosofi a costruire una 'teoria del buon governo' o del 'buon comandante' piuttosto che interessarsi all'intricato fenomeno della partecipazione dei singoli alla vita collettiva. Alla pluralità degli uomini liberi, diversi tra loro, imprevedibili e incontrollabili, si è preferito sostituire la semplicità e la rapidità delle regole di un governo che legifera. La filosofia non solo avrebbe snaturato e frammentato la portata del pensiero politico riducendo drasticamente la ricchezza e l'articolazione della pluralità, ma ha anche instaurato la prassi di fondare il tutto partendo da una delle due facoltà, azione o pensiero.

26 Ivi, p. 182

27 Ibidem

Già la cultura greca, al tempo dei presocratici, aveva basato sull'agire tutte le sue conoscenze, mentre la scuola platonica aveva capovolto la situazione, subordinando tutto al pensiero, alle Idee.

Il Cristianesimo aveva svalutato entrambi i termini a favore della fabbricazione tipica nell'immagine di un Dio creatore, ma anche della Sua contemplazione, mentre la modernità aveva posto al vertice di ogni considerazione la conoscenza scientifica; infine la cultura contemporanea ha dato la preminenza al lavoro.

La Arendt intende interrompere tali sterili supremazie analizzando l'agire proprio dell'uomo; cerca, quindi, di riportare al centro dell'attenzione quella 'condizione umana', l'azione, intesa nel suo significato di agire politico, che la filosofia aveva opportunisticamente emarginato e allontanato, perché troppo complessa, imprevedibile e non controllabile. Il suo scopo è di aprire la strada al ripristino della comprensione specifica della originarietà e autenticità dell'agire quale determinazione fondamentale, o meglio, quale modo di essere proprio del vivere umano, distinto dalle dimensioni seppur necessarie della pura sopravvivenza.

Solo con l'azione e nell'azione, infatti, l'uomo è libero di dare inizio all' assolutamente nuovo, all'impensato, all'imprevedibile. Nella sfera politica non si producono oggetti d'uso, ma relazioni tra uomini, rapporti non vincolati né dalle leggi di natura, né dai caratteri tipici della specie, poiché il genere umano è caratterizzato dalla singolarità e dalla irripetibilità di ogni individuo. Se nell'ambito del lavoro e dell'opera l'uomo può soltanto manipolare ciò che è già dato, attraverso l'azione politica può realizzare i suoi progetti, i suoi obiettivi.

L'azione, o meglio la *vita activa*, quale rapporto ha con la vita contemplativa?

I Greci distinguevano la vita attiva fatta di lavoro, creazione artistica e azione politica, dalla vita contemplativa.

Nella prima l'uomo plasmava le cose al fine di renderle utili, durevoli, di conquistarsi quella immortalità dell'operare che poteva renderlo presente ai mortali anche dopo la sua morte. Nella vita contemplativa l'uomo era messo di fronte all'eternità del divino, che lo portava all'asceti e al misticismo<sup>28</sup>.

Con l'età moderna, la vita attiva e quella contemplativa sembrano aver perso la loro ragion d'essere: il "*dominio anche teorico*", passa dal filosofo allo

28 Cfr. F. Moncade, *Vita Activa: una teoria libertaria dell'azione politica nell'epoca del conformismo sociale*. In [www.istud.it/up\\_media/pw\\_ruo2012/vita\\_activa.pdf](http://www.istud.it/up_media/pw_ruo2012/vita_activa.pdf)

scienziato, o meglio ai suoi strumenti, diventando così la più astratta delle attività pratiche.

Il fare diventa un complemento della tecnica e il pensare si trova ad avere, come suo unico oggetto, il mondo interiore per il tramite dell'introspezione.

*“Ovviamente l'introspezione – non come riflessione della mente dell'uomo sullo stato dell'anima e del corpo, ma come puro interesse cognitivo della coscienza per il suo contenuto – deve dar luogo alla certezza, perché nulla conta eccetto ciò che la mente produce da sé; nessuno interferisce se non il produttore del prodotto, e l'uomo è posto di fronte a nient'altro e nessun altro che se stesso”<sup>29</sup>*

Una tale trasformazione influì anche sulla sfera sociale: la sfera dell'agire fu sottomessa a quella del fare e dell'utilità. Il risultato, come ho accennato precedentemente, fu la 'spoliticizzazione' dell'agire e il trasferimento della politica nelle mani di pochi. È in Cartesio che la Arendt vede colui che ha trovato il 'punto di Archimede' della modernità, rovesciando l'ordine gerarchico tra la vita contemplativa e la vita attiva e, internamente a quella attiva, spostando il focus dall'agire politico al puro lavorare per la sopravvivenza. O meglio, la vita attiva, limitata al “fare”, acquista la superiorità sulla vita contemplativa, poiché, nell'età moderna, l'homo faber ‘vince’ su qualsiasi altro aspetto dell'attività umana, ma tale iniziale vittoria avrebbe portato però a conseguenze di altro genere, che hanno poi condotto alla disfatta dell'*homo faber* stesso.

Queste ulteriori conseguenze sono derivate dalla desacralizzazione della vita individuale, che il cristianesimo aveva invece esaltato e sacralizzato ponendola come prioritaria rispetto al corpo politico. Rimane, nell'epoca moderna della secolarizzazione, la priorità dell'interesse per la vita, ma per una vita che non ha ormai più nulla di sacro o di cristiano. Il mondo moderno è pervenuto alla disfatta dell'*homo faber* e alla vittoria dell'*animal laborans*, cioè al primato di quell'attività che ha come fine unico la conservazione della vita.

*“La vittoria dell'animal laborans non sarebbe mai stata completa se il processo di secolarizzazione, la perdita inevitabile della fede derivata dal dubbio cartesiano, non avesse privato la vita individuale dalla sua immortalità, o almeno della certezza dell'immortalità. La vita individuale divenne nuovamente mortale, come lo era stata nell'antichità, e il mondo fu ancora meno stabile, meno permanente e offrì quindi ancor meno affidamento che nell'era cristiana. L'uomo moderno, quando perse la certezza di un mondo a venire, si ripiegò su se stesso”<sup>30</sup>*

29 Ivi, p. 207

30 Ivi, pp. 238-39

Per tale motivo:

*“La vita individuale divenne parte del processo vitale, e lavorare, assicurare la continuità della propria vita e di quella della propria famiglia, fu tutto quanto bastava”<sup>31</sup>*

Si afferma così il primato del darsi da fare per la pura sopravvivenza:

*“La capacità di agire, almeno nel senso della liberazione di processi. È ancora con noi, sebbene sia diventata la prerogativa esclusiva degli scienziati”<sup>32</sup>*

Lo stesso pensiero, usato soltanto in funzione strumentale, diviene una funzione cerebrale. Questo ha portato l'età moderna a una sterile passività che ha avuto, come estrema conseguenza, l'atroce “Banalità del male”. Nonostante ciò, Arendt finisce il suo testo con la speranza di un inizio, una rinascita di pensiero: un pensiero attivamente critico, applicabile e applicato nella vita individuale e sociale:

*“Il pensiero infine è ancora possibile, e senza dubbio efficace, ovunque gli uomini vivono in condizioni di libertà politica. Disgraziatamente, a differenza da ciò che si pensa circa la proverbiale indipendenza dei pensatori, nella loro torre d'avorio, nessun'altra facoltà umana è così vulnerabile, e di fatto è molto più facile agire in condizioni di tirannia che non pensare. Come esperienza di vita, il pensiero è sempre stato ritenuto, forse erroneamente, appannaggio di pochi. Forse non è presunzione credere che questi pochi sono ancora molti nel nostro tempo. Può non avere importanza o averne poca per il futuro del mondo, Ma non è senza importanza per il futuro dell'uomo”<sup>33</sup>.*

Oserei dire che l'attività del pensiero sostanzia e sostiene tutte le altre attività umane.

31      Ivi, p. 239

32      Ivi, p. 241

33      Ivi, p. 243

## **Convegni, recensioni e contributi**

## **XI Conferenza Nazionale per le Scuole: Bioetica e Neuroscienze**

Firenze, 5-6 dicembre 2014

### **Giampiera Lupi**

Anche quest'anno, l'Istituto Italiano di Bioetica, con il patrocinio del Comitato Nazionale di Bioetica e del Comune di Firenze, e con il contributo della Fondazione Internazionale Menarini, ha organizzato la Conferenza di Bioetica per le Scuole, XI edizione, che si è svolta a Firenze, venerdì 5 e sabato 6 dicembre 2014, sul rapporto tra bioetica e neuroscienze.

La sessione del venerdì pomeriggio ha avuto luogo nella suggestiva cornice della Sala delle Armi di Palazzo Vecchio, g.c. dall'Amministrazione comunale del capoluogo toscano. La particolare *location* ha costituito, per le rappresentanze studentesche presenti un'occasione di emozione ma anche di riflessione sui "luoghi" della storia "civile" del nostro Paese e non solo. Il confronto tra le discipline coinvolte, la dialettica che alimenta il dibattito bioetico in un contesto pluralistico come quello attuale, la possibilità di discutere i temi ma, ancor più, le opportunità di diffondere, "forgiare" una minima competenza bioetica di base nelle nuove generazioni, libere da dogmatismi e impostazioni predefinite, sono il risultato di un lungo e sempre più articolato cammino nella storia dell'*esercizio dei diritti democratici*.

Etica, scienze, politica e diritti sono stati dunque gli ambiti cui traghettare per provare a definire piste di riflessione su una tematica per nulla semplice ma di grande rilevanza ed attualità, quale quella proposta.

A questo proposito, di particolare impatto si è rivelata l'apertura del Convegno, dalla quale sono emerse da subito la complessità e la valenza multidisciplinare del tema prescelto. Se, come suggerisce l'etimologia del termine stesso *complexus*, "tessuto insieme", è stato necessario identificare alcuni termini di riferimento, o campi semantici, per "tessere" ovvero cogliere qualche spunto riguardo al rapporto tra (bio)etica e neuroscienze, e questi possono essere indicati nella *mente*, nel *cervello* e nel *corpo*. Dalle comunicazioni presentate, è apparso chiaro come la formula consacrata

“*il tutto è maggiore della somma delle parti*”, si sia attagliata con particolare efficacia agli esiti, sicuramente spontanei e in certo modo inconsapevoli (comunque in tutti i casi pregevoli) emersi dalla presentazione e dalla successiva discussione degli interventi degli studenti.

L'evento ha visto la partecipazione di un nutrito numero di insigni membri del Comitato Nazionale per la Bioetica, nonché di docenti provenienti da diversi Atenei ma i veri protagonisti sono stati appunto gli studenti delle Scuole Medie Superiori.

Dal Piemonte alla Puglia, una dozzina di Istituti scolastici si sono impegnati nello svolgimento delle tematiche scelte per le comunicazioni congressuali.

Nelle due giornate di lavoro, la seconda delle quali svolta a Villa Aurora, struttura recettiva e congressuale situata nel borgo di Careggi, dove tutti i partecipanti alloggiavano, si sono avvicendate le diverse sessioni.

La prima, relativa alle *sfide delle neuroscienze*, ha visto la presentazione di lavori multimediali o misti, a cura di studenti delle classi terminali di licei per lo più di indirizzo scientifico, che hanno messo in campo conoscenze e competenze disciplinari biologiche e scientifiche in genere, mediate dalla riflessione filosofico-critica; i lavori si sono distinti per l'originalità e insieme l'accuratezza dei percorsi di studio proposti, attingendo, in qualche caso, a progetti pluriennali di rilevanza etica condotti in ambito scolastico.

La seconda sessione, concernente *neuroscienze e vita sociale*, ha affrontato tematiche di tipo sociologico o giuridico, sempre interconnesse con la bioetica e hanno fatto emergere come le competenze relative alle Scienze Umane e Sociali, nonché il Diritto e le Scienze Statistiche, possano costituire un punto di partenza per interessanti riflessioni da condividere.

La terza sessione riguardava la *neuroetica come disciplina di frontiera tra etica e neuroscienze*, e in questo caso i temi hanno riguardato riflessioni di tipo strettamente etico o etico-politico, analogamente alla quarta sessione, relativa alle *neuroscienze e problemi del sé, della responsabilità e della condotta*, nella quale le relazioni si prefiggevano di sollevare interrogativi sul rapporto soggettivo tra potenziamento della mente e interrogativi morali.

Più o meno esplicitamente, gli interventi dei giovani hanno posto l'accento sulla prospettiva “olistica” delle neuroscienze, sul confronto epistemologico tra la ricerca sul cervello e la riflessione sulla coscienza, sul rapporto tra determinismo e libero arbitrio, sulle implicanze tra ricerca scientifica e

assetto politico-economico.

Al termine delle comunicazioni degli studenti, suddivise appunto per macro-tematiche, gli interventi degli insigni specialisti e docenti universitari afferenti alle discipline coinvolte, dalla Bioetica, alla filosofia Morale, al Diritto, alla Genetica, alla Farmacologia, alla Biomedicina, alla Neurologia, alla Psicologia, alla Veterinaria, alla Medicina nucleare e all'Etica Sociale, hanno contestualizzato, con una lodevole attenzione a scelte comunicative adatte al pubblico di studenti medi, le tematiche proposte, rilevandone i collegamenti con i diversi statuti disciplinari toccati ed evidenziandone i nessi con il panorama scientifico attuale, le sue consapevolezze e i suoi interrogativi.

E' stata apprezzata la non autoreferenzialità degli interventi dei giovani liceali ma anzi la diffusa propensione al pensiero critico, alla definizione delle problematiche e alla proposta di possibili interventi atti a sollevare interrogativi più che a dare risposte preconfezionate, a implementare competenze sullo "stato dei lavori" più che a suggerire "certezze" di merito, con una costante attenzione alla dimensione dialettica e pluridisciplinare delle questioni in campo.

Ma la vera novità del Convegno, rispetto a quelli, pur notevolissimi, degli ultimi anni (non possiamo non citare almeno Pontedera nel 2010, incentrato sulle sfide e i dilemmi delle biotecnologie; Salerno, nel 2012, su Bioetica e alimentazione; infine, nel 2013, Bioetica e sport a Roma, nella prestigiosa sede di Palazzo Chigi) è stata la possibilità, in calce ai lavori congressuali, di attuare un estemporaneo ma interessante forum dei docenti medi che accompagnavano i gruppi di alunni.

Gli insegnanti accompagnatori e referenti per i progetti presentati, si sono potuti così confrontare, a partire dai diversi contesti socio-territoriali di provenienza, sul significato dell'attenzione ai temi bioetici all'interno dei propri specifici ambiti disciplinari, sul fatto che per sua natura la Bioetica non riguardi solo l'insegnamento della Filosofia, e su come possa invece costituire un ambito culturalmente rilevante, nonché umanamente denso di senso, per attivare progetti di insegnamento pluridisciplinare per *competenze*, che non escludano le conoscenze ma bandiscano il nozionismo, secondo modalità analoghe a quanto emerge con chiarezza dal confronto con esperienze europee d'eccellenza.

Il discorso sull'esigenza di attivare nuove modalità didattiche nell'insegnamento liceale o comunque medio-superiore, costituirebbe un excursus troppo ampio che finirebbe coll'esulare dalla funzione di comunicazione e testimonianza di questo breve report.



Basti quindi fare cenno al fatto che è emersa dal forum una ben triste realtà, per cui, non solo gli spazi per insegnare bioetica vanno ritagliati all'interno dei programmi consueti, e inseriti "interpretando" non sempre col favore dei Dirigenti, il concetto di "libertà di insegnamento" ma, con rilevanza ben più grave, è stato fatto notare dai numerosi docenti di Filosofia presenti come, nelle linee di programma suggerite dal preposto Ministero dell'Università e della Ricerca, relativamente alla Filosofia, attualmente non è prevista, come tematica da considerare irrinunciabile, neppure l'Etica.

Un evento quale la Conferenza per le Scuole, significativo a partire dal fatto che costituisce forse un unicum nel panorama italiano, con la sua più che decennale attenzione a mettere in relazione un'eminente realtà culturale dalla valenza governativa e dall'indiscusso prestigio scientifico, qual è il CNB, con la realtà giovanile e scolastica, non può che farsi promotore dell'importanza dell'insegnamento dell' Etica, e della sua declinazione più attuale, la Bioetica, come ambiti filosofici imprescindibili.

*Se "La Filosofia sostiene aspetti generali della formazione in funzione della maturazione personale, ma costituisce, anche mediante lo sviluppo della capacità di problematizzare e della riflessione critica sulle diverse forme del sapere, un momento privilegiato di incontro", come si legge nei documenti ministeriali, i docenti medi che, attraverso varie esperienze e particolarmente quella delle Conferenze per la Scuola, hanno inserito la disciplina nella loro pratica didattica, chiedono al Comitato Nazionale per la Bioetica, di farsi interlocutore presso le competenti sedi governative, affinché l'insegnamento dell'Etica sia inserito nelle indicazioni di programma e, in questi ultimi tempi, in cui i media stanno diffondendo preoccupanti voci sulla Riforma della Scuola di prossima attuazione, dove si ventila la facoltatività dello studio della Filosofia nei licei, chiedono altresì che si levi quale voce critica verso questo eventuale, sconsiderato provvedimento.*

Per concludere, un plauso alla possibilità, data ai giovani studenti di realizzare progetti di studio, di rielaborare modalità espressive per comunicarne i risultati, di averli veicolati in un appropriato e prestigioso contesto culturale, secondo modalità autenticamente scientifiche e di averlo fatto con assoluto spirito di ricerca, *senz'altra ricompensa che il fatto di essere presenti con i propri lavori*. E, questo, con buona pace di chi consumisticamente, sostiene che le formule per interessare i giovani devono essere per forza quelle del marketing, del "concorso a premi" del *talent*.

A Firenze, come a Roma, a Salerno e in tutte le precedenti edizioni della

Conferenza, non c'è stato nulla di tutto ciò, ma si è creato un autentico spaccato di quello che significa una comunità scientifica attiva e collaborativa. La sottoscritta, accompagnatrice di un gruppo, ne ha avuto curiosa ed ulteriore conferma quando, per un'assoluta e statisticamente assai improbabile casualità, è stata riconosciuta e salutata con calorosa partecipazione, in una Stazione ferroviaria italiana, da una studentessa che faceva parte di un altro gruppo, di un altro Liceo, di un'altra città, ma anche lei presente al Convegno "di Firenze"...

**Roberto Marchesini, *Epifania animale. L'oltreuomo come rivelazione*. Milano, Mimesis, 2014. pp.155.**

**Giovanni Volpi**

Centro di Bioetica di Pontedera

Questo saggio si inserisce a pieno titolo nello spazio di riflessione inaugurato da Giorgio Agamben: "...chiedersi in che modo – nell'uomo – l'uomo è stato separato dal non-uomo e l'animale dall'umano, è più urgente che prendere posizione sulle grandi questioni, sui cosiddetti valori e diritti umani". (Cfr. G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale* Torino, 2002, pag.24). Prima di tutto lo scopo dell'Autore è quello di ritrovare la condizione effettiva dell'essere-animale, al di là della categorizzazione omologante negativa che ha portato a costituire l'animale come ente mancante rispetto all'uomo e quindi di proporre argomenti tali da favorire la comprensione dei meccanismi che hanno fatto emergere la dimensione animale come contrapposta a quella dell'essere umano. Tale comprensione rappresenta però solo un presupposto per caratterizzare l'interazione uomo-animale nei termini sorprendenti ed audaci dell'epifania animale.

Nel capitolo sulla "condizione prometeica" Marchesini svolge una ricognizione sul paradigma umanistico, inteso come coordinata filosofica *disgiuntiva* nei confronti degli animali non umani. Il bisogno di tracciare una linea di confine tra l'uomo e l'animale è rinvenibile in tutta la riflessione filosofica, almeno a partire dal "De hominis dignitate" di Pico della Mirandola fino ad Heidegger e all'antropologia filosofica del Novecento.

I punti di riferimento principali per lo sviluppo delle argomentazioni di Marchesini si possono a mio avviso individuare nelle riflessioni di Jakob von Uexküll e Martin Heidegger sul modo in cui gli animali (e gli uomini) vedono il mondo. Uexküll, che fu scolaro di Heidegger, aveva condotto una serie di ricerche biologiche sul mondo individuale degli animali, raccolte

nel libro “Ambiente e comportamento” (1934). Il libro era stato ripubblicato in Italia nel 1967, e su di esso ha attirato l’attenzione proprio G. Agamben, il quale ha dedicato alcune pagine del suo libro alla nozione di *Umwelt* introdotta dallo studioso tedesco. Che cos’è l’*Umwelt*? Si tratta del mondo-ambiente dell’animale, costituito da “coordinate di referenza-fruizione del mondo sulla base di precisi schemi operativi”, ciò che costituisce la *soggettività* di ogni animale. Uexküll aveva sostenuto che l’unica soggettività che l’osservatore può direttamente conoscere è solo quella sua propria: solo per lui il mondo fenomenico (*Erscheinungswelt*) e il mondo individuale (*Umwelt*) coincidono. Il mondo-ambiente dell’animale, unità chiusa in se stessa, presenta una serie di elementi e di segni di percezione (*Merkzeichen*) che costituiscono il “vissuto” dell’animale e che sfuggono assolutamente all’osservatore, il quale può cogliere solo i segni di percezione del proprio mondo fenomenico che entrano a costituire i caratteri percepiti del mondo individuale dell’animale.

L’autore contesta il fatto che l’animale, “imprigionato” nel proprio *Umwelt*, viva chiuso dentro una bolla predeterminata, nella condizione di identità tra percepire ed agire, dove ogni azione è già istintivamente determinata. Nega anche che, come sostiene Uexküll, le *Umwelten* individuali siano realtà separate tra loro per cui non saremo mai in grado di dire che cosa prova un’ape, un pipistrello, un gatto... Secondo Marchesini, infatti, 1) gli animali, pur avendo una specifica prospettiva sul mondo, sono protagonisti del loro vissuto, sono “soggetti” e non riducibili solamente ai bisogni vitali 2) non è vero che noi uomini non possiamo dire nulla su cosa provi un “etero specifico”, perché “se non è possibile raggiungere i dettagli più intimi, del resto difficile anche con gli altri uomini e perfino con noi stessi, è tuttavia possibile raggiungere buoni livelli di approssimazione utilizzando il paradigma darwiniano” (pag. 80). Assumendo dunque come punto di partenza l’idea base del darwinismo, cioè che le forme dei viventi si siano realizzate in milioni di anni derivando da progenitori comuni, dobbiamo ammettere che nelle diverse specie animali sussistono dei caratteri di somiglianza, sulla base di universali, omologie e analogie. Insomma, i mondi animali non sono “monadi” senza porte né finestre ma presentano degli spazi di sovrapposizione (caratteri comuni, caratteri specifici di somiglianza etc.).

Marchesini assume la posizione dell’antropomorfismo critico, “che non considera la spiegazione antropomorfa come un punto finale di spiegazione ma come un’ipotesi di partenza” (pag.82) e così riassume il suo

punto di vista, aperto alla possibile comprensione del vissuto dell'animale: "ritenere l'etero specifico come un mix di somiglianze e differenze, vale a dire applicare un antropomorfismo critico secondo la specificità universale-omologa-analogica che la situazione particolare consente, per poi affrontare le differenze secondo il loro significato funzionale adattativo specifico mettendo al centro della spiegazione la *fitness*"

L'autore, come già anticipato, prende le distanze anche dalla posizione di Heidegger. Questi (cfr. *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo-Finitezza-Solitudine*. Trad.it. Genova, 1990) aveva delineato la condizione dell'animale come "povertà di mondo", nel quadro della sua triplice tesi: "la pietra è senza mondo (*weltlos*), l'animale è povero di mondo (*weltarm*), l'uomo è formatore di mondo (*weltbildend*)." La concezione heideggeriana dell'animale è molto vicina a quella di Uexküll, Lo statuto ontologico proprio dell'animale è lo "stordimento", esso non può mai aprirsi a un mondo: "Lo stordimento è l'essenza dell'animale significa: l'animale, in quanto tale, non si trova in una rivelabilità dell'ente. Né il suo cosiddetto ambiente, né esso stesso sono rivelati in quanto enti" (Heidegger, op. cit. pag.361). Agamben (op. cit. pag.58) ha definito la povertà di mondo dell'animale, rispetto alla formazione di mondo che caratterizza l'umano, "apertura senza svelamento", per l'animale l'ente è aperto ma inaccessibile in quanto non si dà relazione possibile.

Tutto lo scritto di Marchesini è teso a dimostrare che non solo gli animali sono soggetti capaci di relazione con il mondo ma che nell'incontro uomo-animale si possono determinare momenti privilegiati di rivelazione conoscitiva dell'uomo a stesso. Se è documentata un'attrazione profonda dell'animale sull'uomo e tenendo conto della rappresentazione che l'uomo ha costruito di se stesso, si può ipotizzare che l'umano sia stato fondato attraverso un dialogo costante – una relazione fondamentale – con il teriomorfo. Ecco che l'emergenza dell'umano, come novità e singolarità ontologica, non sarebbe "l'esito di una messa a fuoco dei connotati di *anthropos*, bensì il risultato della coniugazione dell'uomo su prospettive ontopoietiche ispirate dalle altre specie" (pag. 99). Come avviene l'incontro con l'alterità animale? Si caratterizza come *epifania*, secondo un duplice movimento di immedesimazione e distanziamento, solo un'epifania animale può realizzare l'emergenza dell'umano, la sua ridefinizione ontologica. Tramite l'epifania, definita come "cooptazione ontologica dell'alterità" (pag. 16), l'animale può

passare da entità estranea, l'altro-da-sé, all'interno della riflessione umana come "altro-con-sé". Nel proiettarsi nel corpo dell'animale, nel provare un sentimento ambivalente di fascinazione e di repulsione per l'estraneità, si attua un processo di assimilazione della diversità che mette in discussione l'essere stesso dell'uomo e fa provare "l'esperienza del sublime".

---

