



DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE

Cattedra di Filosofia Politica

**LIBERTÀ PROCREATIVA:
ALCUNE PROSPETTIVE TEORICHE RECENTI**

RELATORE

Prof. Gianfranco Pellegrino

CANDIDATO

Vittoria Vardanega

Matr. 068212

ANNO ACCADEMICO 2013-2014

INDICE

Introduzione	p.3
1. Il Non-Identity Problem e la libertà procreativa	p.4
1.1 Parfit e il Non-Identity Problem	p.4
1.2 La soluzione estremista: tutte le vite sono degne di essere vissute	p.5
1.3 La soluzione intermedia: l'impossibilità di stabilire un confine	p.6
1.4 La soluzione estremista: nessuna vita è degna di essere vissuta	p.9
2. L'interruzione di gravidanza	p.14
2.1 Il Non-Identity problem e l'aborto	p.14
2.2 La soluzione di Parfit: dal Person-Affecting Principle al Same Number Quality Claim	p.15
2.3 La categorizzazione degli interessi come premessa alla giustificazione morale dell'aborto.....	p.16
2.4 Obiezioni alle più comuni teorie contro l'aborto: Golden Rule e Future-like- Ours	p.20
2.5 La peculiarità dell'aborto: il violinista di Thomson	p.22
3. La libertà procreativa positiva: altri dibattiti aperti	p.28
3.1 Il Non-Identity Problem e la libertà procreativa	p.28
3.2 La fecondazione in vitro omologa.....	p.29
3.3 La fecondazione in vitro eterologa	p.32
3.4 La maternità surrogata	p.34
3.5 La diagnosi pre-impianto e l'ingegneria genetica.....	p.36
3.6 La distinzione tra sfera morale e sfera giudiziaria, e la laicità della discussione bioetica.....	p.42
Conclusione	p.46
Bibliografia	p.48

INTRODUZIONE

Il presente elaborato si propone di illustrare alcune prospettive teoriche recenti sulla libertà procreativa, analizzandole a partire dall'analisi di Derek Parfit, al fine di delineare una posizione etica che garantisca un'ampia libertà individuale.

L'argomento scelto permette di constatare come la discussione morale sia di primaria importanza per garantire la piena ed effettiva libertà ai cittadini; il ricorso a pratiche mediche moderne, rese possibili dal progresso scientifico, deve essere messo al riparo da condanne morali che non solo non dovrebbero estendersi al campo delle libertà garantite dallo Stato, ma, si vuole dimostrare, non sono difendibili nemmeno sul piano etico.

La tesi si divide in tre capitoli. Il primo introduce la natura del *Non-Identity Problem* così come viene presentato da Parfit, e mette in evidenza le connessioni più rilevanti dello stesso con il tema della libertà procreativa. Vengono in seguito esposte le tre posizioni che possono essere tenute in risposta al *Non-identity Problem*, divise in due estremiste e una intermedia.

Il secondo capitolo analizza la peculiarità del caso dell'interruzione di gravidanza, la cui giustificazione morale pare in prima battuta ostacolata dal *Non-Identity Problem*.

Vengono presentate le obiezioni di alcuni autori alle più comuni teorie contro l'interruzione della gravidanza, e in seguito la trattazione di questo tema si conclude con l'esposizione di un punto di vista differente dal quale osservare la questione, minoritario nel dibattito etico, ma in realtà fondamentale per capire quale sia la vera natura della giustificazione morale dell'aborto: il rapporto del concepito con il corpo della madre.

Il terzo e ultimo capitolo difende la moralità di altre pratiche relative alla libertà procreativa positiva, come fecondazione in vitro, maternità surrogata e ingegneria genetica, e infine viene ricordata l'importanza della distinzione tra la sfera morale e la sfera giudiziaria in uno Stato laico.

CAPITOLO I

Il Non-Identity Problem e la libertà procreativa

1.1. Parfit e il Non-Identity Problem

Derek Parfit, all'inizio della quarta parte del libro *Reasons and Persons*, riguardante le persone future, si chiede che cosa sia necessario per far sì che una persona non sia mai esistita (e non esista mai). La risposta la fornisce lui stesso, formulando il *Time-Dependence Claim*¹: “Se una specifica persona non fosse stata concepita nel momento in cui è stata di fatto concepita, è di fatto vero che non sarebbe mai esistita.”²

L'autore lega l'esistenza di uno specifico individuo necessariamente al momento in cui egli è stato concepito. Infatti, un concepimento avvenuto in un tempo diverso da quello effettivo avrebbe coinvolto quasi sicuramente un ovulo e uno spermatozoo diversi, causando in questo modo la nascita di un individuo diverso. Per eliminare ogni tipo di incertezza dalla sua affermazione, Parfit circoscrive questa impossibilità in un limite temporale specifico, ovvero un mese, così che il *Time-Dependence Claim* sia fuori di ogni dubbio³.

Da questa tesi discende logicamente il *Non-Identity Problem* (chiamato *The Paradox of Future Individuals* da Kavka⁴), che potremmo riassumere in questi termini: dal momento che l'esistenza di una persona è strettamente legata al momento del suo concepimento, qualora la vita di uno specifico individuo fosse caratterizzata da un cattivo avvio alla vita (e quindi in generale una minore probabilità di raggiungere un'alta qualità della vita), dovuto a nostre scelte che hanno influenzato il momento del concepimento, non possiamo dire che l'individuo sia stato danneggiato dalla nostra scelta. Infatti, se avessimo aspettato di ritrovarci in condizioni più favorevoli per il concepimento, in modo da poter garantire al nascituro un migliore avvio alla vita, non sarebbe nato (dato il *Time-Dependence Claim*) lo stesso individuo⁵. Questo significa che la reale scelta che abbiamo di fronte non coinvolge le stesse persone, bensì l'individuo X con un cattivo avvio alla vita, e un immaginario individuo Y con una migliore

1 Tranne ove specificatamente indicato, le traduzioni sono ad opera di chi scrive.

2 D.Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984, p. 351.

3 Ivi, p. 352.

4 G. S. Kavka, *The Paradox of Future Individuals*, in *Philosophy and Public Affairs* Vol. 11, N, 2, 1982, pp. 93-112.

5 D.Parfit, *Reasons and Persons*, pp. 357-359.

condizione iniziale. Capiamo in questo senso come l'individuo X non venga danneggiato qualora fosse lui ad essere concepito, visto che l'alternativa avrebbe significato la sua non esistenza. In quel caso non l'avremmo danneggiato (perché non sarebbe esistito, e non possiamo danneggiare chi non esiste), ma, secondo Parfit, non possiamo dire di danneggiarlo nemmeno mettendolo al mondo⁶.

Una volta individuato, il *Non-Identity Problem* può risultare problematico, come vediamo in questo efficace esempio riportato da Parfit⁷.

Immaginiamo una ragazza di quattordici anni che, rimasta incinta, si trovi di fronte alla scelta di portare avanti o interrompere la gravidanza. Si potrebbe argomentare che, data la giovane età della ragazza, il suo bambino verrebbe al mondo con un cattivo avvio alla vita. E proprio per questo, alcuni direbbero anche che per il bene del figlio stesso ella dovrebbe aspettare, e avere il bambino più avanti.

Dato il *Non-identity Problem* questa ultima affermazione si rivela errata. Se la quattordicenne scegliesse di avere il bambino *ora*, non si potrebbe dire che questa scelta lo danneggi, visto che l'alternativa sarebbe stata per lui la non esistenza. Possiamo inoltre ragionevolmente presumere che, nonostante il cattivo avvio alla vita, l'esistenza dell'individuo sarebbe degna di essere vissuta (e quindi preferibile alla non esistenza). Se invece la ragazza scegliesse di aspettare, potrebbe forse garantire migliori condizioni di vita al bambino, ma si tratterebbe, ovviamente, di *un altro* bambino.

Parfit si serve del *Non-identity Problem* come introduzione nonché base logica della sua analisi sulla demografia e sulle persone future, ma esso offre anche un valido spunto per analizzare le teorie morali recenti sulla libertà procreativa. Gli autori contemporanei devono confrontarsi con esso, accogliendolo nelle loro analisi o provando a rifiutarlo logicamente.

1.2 La soluzione estremista: tutte le vite sono degne di essere vissute

Una volta esplicitata la natura del *Non-Identity Problem*, ci troviamo di fronte a diverse possibilità concettuali, nel campo della libertà procreativa.

Coloro che adottano una posizione molto liberale per quanto riguarda le diverse tematiche della libertà procreativa, e sono quindi favorevoli all'uso di moderne tecnologie per permettere agli individui di avere figli, quando questo non sia possibile

6 *Ibidem.*

7 *Ibidem.*

altrimenti, trovano nel ragionamento di Parfit un amico prezioso (ma anche insidioso, come vedremo nel capitolo relativo all'aborto). Esso infatti offre un valido supporto logico per giustificare e avvallare la scelta procreativa degli aspiranti genitori, quando appunto essa, per essere realizzata, necessiti della fecondazione assistita, eterologa, o altro.

Il *Non-Identity Problem* è utile a questo scopo, ovvero giustificare la scelta procreativa in ogni caso, poiché un individuo non potrà biasimare i genitori per averlo concepito in un determinato momento, o utilizzando determinate tecnologie: come abbiamo visto, non fosse stato per quelle scelte, esso non sarebbe nato, ci sarebbe stato un *altro* figlio: “ogni bambino nato da una fecondazione eterologa non sarebbe potuto nascere da una fecondazione omologa”⁸. E dal momento che la non esistenza viene considerata sempre preferibile alla non esistenza, il *Non-Identity Problem* permette di rendere “lecita” ogni nascita, indipendentemente dalle condizioni di vita del bambino, o dai mezzi utilizzati per ottenerla.

1.3 La soluzione intermedia: l'impossibilità di stabilire un confine

La questione esplicitata da Parfit è invece problematica per coloro che, al contrario, cercano di limitare la libertà procreativa, e di difendere moralmente questa limitazione. Essi si trovano nella posizione di dover dimostrare che la non esistenza sia preferibile, se non in generale all'esistenza, perlomeno a *certe* esistenze.

Questo discrimine tra esistenze può essere basato, ad esempio, su una generale condanna dei mezzi utilizzati per ottenerle; in questo caso si parlerebbe di un divieto deontologico. Questi mezzi o circostanze possono riferirsi alla fecondazione assistita o alla maternità surrogata, ma anche, spingendoci un po' più indietro nel tempo, o semplicemente nello spazio di certe regioni del mondo, alle nascite al di fuori del matrimonio.

In questo caso il mezzo (o la circostanza) viene considerato sbagliato di per sé, a prescindere quindi dalle sue conseguenze (ovvero la vita di una persona che altrimenti non esisterebbe). Di questo tipo di giustificazione ci occuperemo nel capitolo relativo alla fecondazione assistita.

L'alternativa è orientarsi su un discrimine diverso, non deontologico.

⁸ C. Lalli, *Libertà procreativa*, Liguori editore, Napoli, 2004, p. 33

Si può adottare, come fa lo stesso Parfit, una visione che per così dire si allarga, e non si concentra sulla dicotomia esistenza/non esistenza di un singolo individuo, come vedremo nel capitolo seguente relativo all'aborto. L'autore di "*Reasons and Persons*" tuttavia, allarga la sua visuale per passare ad analizzare scelte che non daranno origine allo stesso numero di persone. Si sposta insomma, come detto sopra, nel campo della demografia, mentre noi invece vogliamo rimanere all'interno della stessa ottica, ovvero la scelta tra esistenza e non esistenza, relativamente a uno specifico individuo. A mio avviso, l'unico modo per risolvere il *Non-Identity Problem* e al tempo stesso giustificare una limitazione della libertà procreativa sta nel dimostrare se, e soprattutto quando, la non esistenza sia preferibile all'esistenza.

La questione appare sin da subito spinosa. Generalmente, ci si trova d'accordo nel considerare "indegne di essere vissute" le vite affette da malattie estremamente gravi e disabilitanti, e a questo proposito l'esempio più citato nella bibliografia è quello della Tay-Sachs, il cui decorso comune è il seguente: "il bambino appare normale alla nascita e si sviluppa normalmente dai sei agli otto mesi, quando la degenerazione psicomotoria progressiva comincia. A 18 mesi è probabile che il bambino sia paralizzato e cieco, incapace di mangiare dalla bocca, sofferente per costipazione e ulcere da decubito. Ci sono convulsioni sempre più frequenti, che non possono essere controllate con le medicine. Gli ultimi pochi anni di vita del bambino sono solitamente vissuti in stato vegetativo"⁹. Mulgan si rifa proprio a questa malattia nel caso dei "*Selfish Parents*", ossia i Genitori Egoisti, che si sono guadagnati questo appellativo nel modo seguente: "Anche se potrebbero concepire un bambino perfettamente sano, essi scelgono di avere un bambino con una grave disabilità, dal momento che questo procurerà loro una gamma di nuove esperienze emozionali. Supponiamo che il loro bambino soffrirà della Tay Sachs."¹⁰

Dal momento che la Tay Sach è una malattia genetica, ci troviamo anche in questo caso di fronte alla dicotomia esistenza/non esistenza: se i genitori egoisti avessero optato per concepire un bambino perfettamente sano, esso non avrebbe avuto gli stessi geni di quello malato, e di conseguenza non sarebbe stato lo stesso bambino. La scelta è quindi tra due diversi bambini con condizioni di vita differenti. In astratto, è la stessa della 14enne. Tuttavia, come lo stesso Mulgan afferma, troviamo il comportamento dei

9 T. Mulgan, *Future People*, Clarendon Press, Oxford, 2006, pp. 4-5

10 *Ibidem*.

genitori egoisti moralmente sbagliato. Questo sentimento è così generalmente condiviso che Mulgan lo utilizza come fondamento per una intuizione di base, la *Basic Wrongness Intuition*: “è sbagliato creare deliberatamente un bambino la cui vita non contiene altro che sofferenza.”¹¹

C'è un generale accordo sull'affermazione di Mulgan, e sulla condanna morale ai Genitori Egoisti. Di fatto però, molti sarebbero pronti a dire che anche la vita di un bambino affetto da Tay Sachs è degna di essere vissuta, che esso riceve amore e cure dai suoi genitori, che ogni vita è un dono a prescindere dalle sue condizioni.

Tuttavia, se anche ci fosse un totale accordo sui casi “limite”, il vero problema si colloca in un'ampia zona grigia, ovvero per tutte quelle disabilità che hanno un effetto negativo sull'esistenza dell'individuo, ma non eliminano completamente la possibilità dello stesso di avere una vita degna di essere vissuta.

Il problema di stabilire un confine esatto tra il degno e il non degno di essere vissuto è probabilmente insormontabile, soprattutto perché le stesse malattie colpiscono in modo diverso gli individui, e molto dipende anche dalla famiglia di provenienza degli stessi (capacità economiche, tempo a disposizione, sistemi sanitari nazionali, eccetera).

A mio avviso, il *Non-Identity Problem* pone un problema in questo senso, ma è un problema che riguarda soprattutto la coscienza personale, più che le teorie morali generali. Ovvero, da un punto di vista sia legale che, appunto, morale, dovrebbero essere i genitori a decidere se quell'esistenza potrebbe essere preferibile alla non esistenza, proprio perché per un problema così spinoso è quasi impossibile determinare oggettivamente un asticella che segnali lo spartiacque tra degno e indegno. L'unica cosa probabilmente indegna sarebbe proprio fissare un confine del genere. È ovvio che nell'esempio di Mulgan riscontriamo un'aggravante, perché i Genitori Egoisti ci appaiono come dei sadici sperimentatori alla ricerca di nuove emozioni. E' quindi difficile provare empatia per tali individui. Al contrario, molti genitori scoprono durante la gravidanza che il feto è affetto da anomalie genetiche o congenite, malformazioni o altre disabilità, e di conseguenza devono affrontare il *Non-Identity Problem*. Sicuramente con più empatia e simpatia da parte nostra.

Questo discorso si ricollega ai limiti spesso posti per l'accesso alla fecondazione assistita: nella legge italiana del 2004¹², recentemente dichiarata incostituzionale dalla

11 Ivi, p. 5

12 L. 19 febbraio 2004, n.40 “Norme in materia di procreazione medicalmente assistita”

Corte Costituzionale¹³, solo le coppie completamente infertili avevano diritto ad utilizzare questa tecnica.

In questo modo, le coppie portatrici sane o affette da malattie genetiche, ma fertili, non potevano ricorrere alla fecondazione assistita, per poter poi così sottoporre alla diagnosi pre-impianto degli embrioni. In più, si noti come, in ogni caso, se anche la legge avesse permesso il ricorso a questa pratica alle coppie fertili, l'analisi pre-impianto sarebbe stata inutile per i genitori, poiché è previsto anche l'obbligo pre-impianto. In pratica, gli embrioni non possono essere “scartati” Così, l'informazione acquisita grazie all'analisi pre-impianto diviene inutilizzabile: gli embrioni sani potrebbero essere impiantati così come quelli malati. Dal momento che una coppia fertile ricorrerebbe a questa pratica proprio per evitare di scoprire grazie all'analisi pre-natale (o addirittura alla nascita) la presenza di una malattia, è chiaro come l'analisi pre-impianto diventi completamente inutile.

In ogni caso, a una coppia fertile non è permesso ricorrere alla fecondazione assistita, e in in questo modo è lo Stato che affronta e risolve a modo suo il *Non-Identity Problem*, decidendo arbitrariamente al posto di coloro i quali ne avrebbero il diritto: i genitori.

Si noti come la scelta di risolvere il *Non-Identity Problem* distinguendo tra vite degne e indegne di essere vissute sia molto lontana dal costituire una reale soluzione alla questione, ma anzi sembri creare ancora più problemi morali.

1.4 La soluzione estremista: nessuna vita è degna di essere vissuta

Dal momento che il problema della soluzione intermedia giace nell'indicare uno spartiacque definito tra vita degna e vita indegna di essere vissuta, l'unico modo per risolvere la questione del *Non-Identity Problem* sta nell'adottare una delle due posizioni estremiste. Eliminando infatti una delle due categorie, viene ovviamente meno anche il problema di delimitarle. La prima, di cui si è parlato nel paragrafo 1.2 , rappresenta la soluzione “pro libertà procreativa”: tutte le vite (indistintamente) sono degne di essere vissute; l'altra, meno popolare, consiste nel non considerare *nessuna* esistenza degna di essere vissuta.

Tra le posizioni di questo tipo spicca quella di David Benatar, il quale considera il

13 Sentenza della Corte Costituzionale N.162, 2014

venire al mondo *sempre* (senza eccezioni, se non ipotetiche e inesistenti nella realtà dei fatti) come un *danno* arrecato all'individuo nato¹⁴.

La distinzione fondamentale adoperata dallo stesso, e necessaria per capire il senso delle sue ricerche, attiene al generico “*life worth living*”, che viene scomposto in “*life worth starting*” e “*life worth continuing*”¹⁵. Secondo questo autore, quando noi consideriamo la dicotomia tra esistenza e non esistenza ci poniamo (magari inconsciamente) in un'ottica di “*life worth continuing*”, che ci porta a dire che esistere è meglio che non esistere, perché in realtà le opzioni che stiamo valutando sono continuare o meno a vivere. Se invece consideriamo la questione da un punto di vista diverso, ovvero di “*life worth starting*”, la nostra percezione cambia. Basti pensare che una disabilità acquisita durante il corso della vita raramente viene considerata così grave da rendere la vita indegna di continuare, mentre la stessa disabilità riscontrata in un feto potrebbe più facilmente essere causa di aborto.

La distinzione tra “*life worth starting*” e “*life worth continuing*” è fondamentale, soprattutto perché Benatar si riferisce, in merito alla preferibilità della non esistenza rispetto all'esistenza, alla prima delle due. Mentre esistono molte vite degne di essere continuate, secondo l'autore *nessuna* esistenza è degna di essere iniziata.

Si consideri il seguente esempio, illustrato dallo stesso Benatar: “[...] mentre la maggior parte delle persone pensa che vivere senza un arto non renda la vita tanto misera da meritare di essere finita, la maggior parte delle (stesse) persone, pensa anche che sia meglio non far venire al mondo qualcuno a cui mancherà un arto.”¹⁶

Appare chiaro, dunque, che “ richiediamo una giustificazione più forte per porre fine una vita, piuttosto che per cominciarne una.”¹⁷

Vi è inoltre un ulteriore paragone sicuramente meno drammatico, ma forse proprio per questo più esplicativo: “un film potrebbe essere tanto brutto che sarebbe stato meglio non essere andati a vederlo, ma non *così* brutto che valga la pena andarsene prima che finisca.”¹⁸

In sostanza, possiamo decidere che una vita sarà così misera da non meritare di essere vissuta, ma non abbastanza misera da interromperla volontariamente prima del tempo,

14 D. Benatar, *Better never to Have Been*, Clarendon Press, Oxford, 1984

15 Ivi, pp. 22-28.

16 Ivi, p. 23.

17 *Ibidem*.

18 *Ibidem*.

una volta iniziata.

Questa opinione viene solitamente rifiutata come assurda, e non viene pertanto presa in considerazione come meriterebbe. Questo accade perché, come Benatar nota, è intrinseco nella nostra specie un pregiudizio “ottimistico”, causato da una parte da alcuni inganni psicologici¹⁹ e dall'altra da un'evoluzione della specie che ha premiato l'ottimismo, che ci fa letteralmente apparire la vita migliore di quanto non sia in realtà, con gioie in grado di compensare i dolori²⁰. Nonostante questo pregiudizio voglia quindi farci credere il contrario, in ogni vita (per quanto felice e fortunata) esiste una dose sconfinata di dolore, sufficiente a rendere sempre un danno per l'individuo la sua stessa esistenza.

Per Benatar, dunque, il *Non-Identity Problem* non implica che sia sempre preferibile l'esistenza, per quanto caratterizzata da alcune disabilità o da un cattivo avvio alla vita. Al contrario, nel confronto tra esistenza e non esistenza, nel quale vengono comparati la presenza di gioie e dolori e l'assenza di entrambi, Benatar mostra come la non esistenza sia sempre preferibile al suo opposto²¹.

Non è questo il luogo di approfondire e difendere questa teoria, tuttavia, ciò che è rilevante per questa analisi della peculiare posizione di Benatar esposta in questo paragrafo, è il modo in cui essa viene applicata alla questione della libertà procreativa. Infatti, se venire al mondo è sempre un danno per l'individuo, appare ovvio che per l'autore i potenziali genitori dovrebbero astenersi dal procreare, poiché in questo modo andrebbero a danneggiare oltremisura proprio la persona che (la maggior parte delle volte) è oggetto del loro sconfinato amore.

L'autore è a conoscenza dell'impossibilità di traslare su un piano legale la sua teoria, anche se è convinto che essa sia giusta a livello morale²².

Tuttavia, se anche condividessimo in punto di principio il ragionamento di Benatar, potremmo comunque non sentirci moralmente obbligati a metterlo in pratica. A questo proposito, si consideri l'analisi di Mulgan, riportata di seguito.

Da un punto di vista consequenzialista, egli considera moralmente preferibile quell'azione che, tra le alternative, produce un risultato migliore. Applicando un consequenzialismo semplice, come nota l'autore, si arriva al *Compulsory Non-*

19 Benatar cita il “Polyanna Principle”, Ivi, p. 64.

20 Ivi, pp. 61-62.

21 Ivi, pp. 28-59.

22 Ivi, p. 162.

Reproduction Objection. In pratica, ognuno di noi dovrebbe rinunciare ad avere figli, poiché il tempo e i soldi che investiremmo per e su di loro possono essere utilizzati in maniera più utile, ad esempio dati in beneficenza, o facendo volontariato, o addirittura partendo per le zone più povere del mondo per essere concretamente utili. Viene sollevata a questo punto la *Demandigness Objection*:

“Forse dovremmo ammirare una persona che si comporta in questo modo. Ma è plausibile sostenere che quelli di noi che non lo fanno sono colpevoli di qualcosa; o che abbiamo un obbligo morale a dedicare tutte le nostre risorse alla carità? Qualche sostenitore del consequenzialismo semplice ha anche suggerito che la mancanza di comportarsi in questo modo non è differente dall'omicidio. [...] una conclusione del genere colpisce la maggior parte delle persone come assurda. Questo porta alla comune obiezione che il consequenzialismo sia irragionevolmente impegnativo, poiché lascia all'agente troppo poco spazio (tempo, risorse, energia) per i suoi progetti e interessi.”²³

Non è dello stesso avviso il filosofo contemporaneo Peter Singer, secondo il quale qualora un individuo abbia il potere di impedire il male, senza al contempo sacrificare qualcosa avente la stessa importanza morale, egli ha *l'obbligo* di agire²⁴. Una teoria morale, quindi, non deve essere comoda, ma giusta.

Si potrebbe constatare che la teoria di Benatar è scomoda, ma giusta. Tuttavia, come abbiamo appena visto per Singer *l'obbligo* nasce solamente nel momento in cui possiamo agire per il bene altrui senza sacrificare qualcosa di altrettanto importante da un punto di vista morale. Per molti individui avere un figlio riveste proprio quell'importanza morale citata da Singer. Un'importanza, forse, a cui non siamo disposti a rinunciare, nemmeno in nome di un presunto danno alla nostra progenie, causato dalla venuta al mondo. Inoltre, si consideri una verità di fatto: la maggior parte delle persone viventi sono *contente* di essere venute al mondo. Per quanto si potrebbe dire che questo ragionamento sia in realtà viziato da inganni psicologici e da una logica di “*worth continuing*” e non di “*worth starting*”, la loro contentezza è reale.

Per quanto mi riguarda, da un punto di vista teorico condivido in una certa misura le opinioni espresse dall'autore: sicuramente la vita appare alla maggior parte delle persone più rosea di quanto non sia in realtà. Che essa sia così incommensurabilmente piena di

23 T. Mulgan, *Future People*, p. 18

24 P. Singer, *Ricchi e poveri, Etica pratica*, Liguori editore, Napoli, 1989, pp. 159-181

dolore da rendere la non esistenza preferibile all'esistenza, però, è un altro discorso, che non posso accettare soprattutto per le sue conseguenze. Infatti, il divieto (morale, non legale) di procreare, con la conseguente estinzione della specie mi sembrano carichi gravosi, eccessivi, troppo onerosi per coloro che già vivono. La rinuncia alla genitorialità, così come vivere nell'ultima generazione pre-estinzione rappresentano per me un'inutile aggiunta di dolore a vite che, come lo stesso Benatar ci insegna, ne contengono già abbastanza.

Ponendo come base dell'analisi il *Non-identity Problem*, sono state individuate tre possibili soluzioni concettuali dello stesso, relativamente alla libertà procreativa: due posizioni estremiste, agli antipodi l'una dall'altra, e una posizione intermedia, altamente soggettiva e di difficile (o impossibile) formulazione generale. La questione posta dal *Non-Identity Problem*, tuttavia, è più ampia. Questo perché, come vedremo nel capitolo seguente, finora è stato considerato soprattutto il suo rapporto con la libertà procreativa *positiva*.

CAPITOLO II

Interruzione di gravidanza

2.1 Il *Non-Identity Problem* e l'aborto

Finora abbiamo considerato la libertà procreativa positiva, ovvero la libertà di procreare. Quando questa libertà viene riconosciuta in modo forte, essa è valida indipendentemente dalle condizioni di vita del nascituro, e indipendentemente dai mezzi utilizzati per riuscire nell'obiettivo. Come abbiamo visto, il *Non-Identity Problem* giustifica questa scelta, dal momento che l'alternativa non sarebbe stata un'esistenza con un migliore avvio alla vita, migliori condizioni di vita, o una tecnica diversa di concepimento, ma la non esistenza.

Tuttavia, quando passiamo ad analizzare la libertà procreativa negativa, e in particolare l'aborto, la questione posta da Parfit risulta spinosa per coloro che assumono una posizione a favore di un'estrema libertà procreativa.

Infatti, se l'esistenza è *sempre* preferibile alla non esistenza, come si può giustificare la scelta consapevole della seconda rispetto alla prima, relativamente agli interessi del concepito? La scelta migliore non può che essere quella a favore dell'esistenza, se pure questa esistenza non sia attuale al momento della scelta stessa, ma solo futura e probabile, poiché la confrontiamo con la non esistenza certa (nel caso in cui la gravidanza venisse interrotta).

Appare peculiare notare come il *Non-Identity Problem* da una parte supporti i sostenitori della libertà procreativa (per le ragioni già citate), dall'altra sembri ostacolarli, mettendo in dubbio la moralità dell'interruzione della gravidanza. L'asimmetria nasce dal fatto che solitamente i sostenitori della libertà procreativa la considerano sia nel suo senso positivo che nel suo senso negativo, libertà di procreare così come di non procreare, mentre il *Non-Identity Problem* spinge l'acceleratore sull'aspetto positivo, e frena su quello negativo (è bene ricordare che ci muoviamo sul piano della sfera morale, e non della sfera giudiziaria).

In questo capitolo verranno esposte alcune soluzioni a questa e altre obiezioni relative alla moralità dell'aborto, e in seguito si dimostrerà come l'interruzione della gravidanza raffiguri in realtà un caso a sé stante, analizzato troppo spesso da un punto di vista

parziale, oltretutto limitato, e soprattutto inadatto. Un punto di vista meno comune permette di evitare il *Non-identity Problem*, non perché non si sia in grado di risolverlo (la soluzione più semplice ci viene fornita dallo stesso Parfit), ma per la peculiarità della questione rispetto ad altri settori della libertà procreativa.

2.2 La soluzione di Parfit: dal *Person-Affecting Principle* al *Same Number Quality Claim*

Parfit, nel caso della 14enne, illustra come il *Non-Identity Problem* non permetta di condannare, neppure blandamente, la scelta di aver tenuto il bambino. Nessuno, infatti, è stato danneggiato (anche se, come abbiamo visto, Benatar dissentirebbe), e l'individuo, sebbene venuto al mondo in circostanze relativamente difficili, ha una vita degna di essere vissuta. Se la ragazza avesse aspettato, quello specifico individuo non sarebbe mai nato, ma un'altra persona al posto suo avrebbe avuto un migliore avvio alla vita.

Come ci fa notare Mulgan, il *Non-Identity Problem* sostiene implicitamente il *Person-Affecting Principle*: “Un'azione può essere sbagliata solo se esiste una persona specifica che si trovi in una situazione peggiore dopo quell'azione, rispetto a come sarebbe stata se invece un'altra azione fosse stata compiuta.”²⁵

Tuttavia, non possiamo dire che un individuo che non esiste si trovi in una situazione peggiore di quella in cui si sarebbe trovato nel caso in cui fosse esistito, prosegue Mulgan, poiché a suo avviso non possiamo paragonare l'esistenza alla non esistenza (nonostante lo facciano sia Parfit che Benatar, seppure con risultati diametralmente opposti). Egli quindi suggerisce una versione modificata del *Person-Affecting Principle*:

“Un'azione può essere sbagliata solo se esiste una persona specifica per la quale l'azione è
(a) peggiore rispetto a una qualche alternativa rilevante (se l'alternativa configura una situazione nella quale l'agente esiste; o (b) peggiore in un modo non comparabile (se l'alternativa configura una situazione nella quale l'agente non esiste.”²⁶

Parfit considera intuitivamente migliore per la quattordicenne la scelta di aspettare, e per risolvere questa problematica questione (a mio avviso per nulla problematica, come vedremo più avanti), egli deve abbandonare proprio la logica sottostante il *Non-Identity*

25 T. Mulgan, *Future People*, p. 9.

26 Ivi, p. 11.

Problem, ovvero il *Person Affecting View*, che viene sostituito con un principio più ampio, e non più “*person-affecting*”, quindi non più legato agli effetti che una decisione avrà su uno *specifico* individuo. Questo principio è il *Same Number Quality Claim (Q)*:

“Se il numero di persone che vivranno è lo stesso in entrambi i due possibili risultati, il risultato peggiore è quello in cui quelli che effettivamente vivono si trovano in una situazione peggiore, o hanno una qualità della vita inferiore, rispetto a quelli che avrebbero potuto vivere”.²⁷

La soluzione al caso della 14enne si presenta quindi per Parfit nel modo seguente: dal momento che rinunciare ad un bambino oggi non significa rinunciare anche alla possibilità di averne un altro in futuro, possiamo dire che la scelta della ragazza coinvolge lo stesso numero di persone, anche se si tratta di persone diverse e con un avvio alla vita diverso. Visto che un bambino (diverso) in futuro nascerebbe presumibilmente in condizioni migliori (data la diversa età della madre), il *Same Quality Claim* sostiene l'opzione di “aspettare”, e quindi l'interruzione della gravidanza. L'aborto viene in questo modo viene giustificato quando le condizioni di nascita non sono ottimali, e soprattutto quando l'alternativa prevede il concepimento di un ulteriore bambino, in futuro; altrimenti, non ci muoveremmo più nell'ambito del *Same Number Quality Claim*.

Quando la scelta implica un diverso numero di persone esistenti, la natura del problema cambia. L'analisi di Parfit a questo punto si sposta sulla questione demografica, e sulla cosiddetta Conclusione Ripugnante²⁸, che si deduce da questi ragionamenti ma che, in quanto “ripugnante” si vuole evitare. L'autore non si preoccupa di giustificare i casi di aborto non attinenti al *Same Number Quality Claim*, proprio perché è la demografia il centro della sua analisi, non la libertà procreativa.

La giustificazione morale dell'aborto, pertanto, ha bisogno di altri solidi appigli, non offerti dall'autore.

2.3 La categorizzazione degli interessi come premessa alla giustificazione morale dell'aborto

Uno di questi appigli ci viene offerto da Benatar, a patto di accettare anche la teoria

²⁷ D.Parfit, *Reasons and Persons*, p. 360

²⁸ Ivi, p. 388

dalla quale esso deriva. Egli infatti sostiene, come abbiamo visto, la preferibilità della non esistenza rispetto all'esistenza, e questo lo porta ad una posizione fuori dal coro anche per quanto riguarda l'aborto. Questa peculiare visione è la cosiddetta *pro-death*²⁹, una terza alternativa ai più “classici” *pro-life* (contrari all'aborto) e *pro-choice* (sostenitori della libertà di scelta).

Egli non solo giustifica l'aborto, ma lo suggerisce esplicitamente, poiché in questo modo si evita di danneggiare il concepito. Il danno è ovviamente rappresentato dalla sua stessa nascita.

Tuttavia, la preferenza espressa da Benatar per l'interruzione della gravidanza è valida fino a che la scelta della madre rimane tra l'esistenza e la non esistenza. Infatti, data la distinzione adoperata da questo autore tra “*life worth continuing*” e “*life worth starting*”, relativamente all'aborto, è importante stabilire un limite temporale tra queste due diversissime condizioni. Quando si passa da non esistenza a esistenza non si applica più il “*worth starting*”, bensì il “*worth continuing*”, che come abbiamo visto richiede requisiti minori per essere valido (ovvero una vita degna di essere continuata), rispetto al “*worth starting*”. La posizione *pro-death* di Benatar dunque, ha una “scadenza temporale” di difficile definizione. Nuovamente, come nel caso di delimitare le categorie di vite degna di essere vissute e vite indegne, ci troviamo di fronte ad un'ampia zona grigia, senza soluzioni di continuità chiaramente identificabili.

Il primo caso era stato risolto da Benatar eliminando una delle due categorie, cosa che non è possibile ripetere anche adesso (per farlo bisognerebbe negare o l'esistenza, o la non esistenza). L'opinione dell'autore, basata sia su assunti filosofici e scientifici, si può riassumere nel modo seguente.

Egli divide gli interessi in quattro categorie incrementalmente (ovvero le più alte incorporano le più basse):

- *Funzionali*: sono gli interessi dei manufatti, come ad esempio macchine e computer, che necessitano di ciò che permette loro di funzionare;
- *Biologici*: sono simili a quelli funzionali, appartengono alle piante, che non si limitano a “funzionare” ma sono vive;
- *Consci*: sono propri degli animali. Con l'aggettivo consci Benatar non intende “*an interest that one consciously has*³⁰” ovvero un interesse che si ha coscienza

29 D. Benatar, *Better never to Have Been*, pp 132-162.

30 Ivi, p. 136

di avere, bensì “*an interest that can only be had by those who are conscious*”³¹.

Non un interesse conscio quindi, ma gli interessi dei soggetti “coscienti”;

- *Riflessivi*: ci si riferisce a quegli animali, solitamente gli umani, con capacità cognitive superiori. Essi sono quindi a conoscenza del loro interesse³².

Di questi quattro tipi di interessi, solo gli ultimi due sono, secondo Benatar, moralmente rilevanti, e richiedono quindi una giustificazione maggiore per non essere rispettati.

L'autore afferma di non essere in grado di costruire un argomento decisivo contro la rilevanza degli interessi biologici, e si limita quindi a farci notare come le conseguenze di questo riconoscimento morale non siano generalmente accettate dai *pro-lifers*, che non possono però distinguere ulteriormente tra interessi biologici umani e interessi biologici di altri organismi viventi³³. Allo stesso modo, l'autore esclude anche la possibilità che solo la quarta categoria sia moralmente rilevante, poiché porterebbe all'assurda conclusione di eguagliare l'aborto all'infanticidio³⁴, che analizzeremo poco più avanti.

Per Benatar è quindi fondamentale stabilire il momento in cui il feto acquista coscienza (si badi bene, non *autocoscienza*), poiché da quel momento i suoi interessi diventano appunto consci, e non meramente biologici, e di conseguenza hanno un maggior diritto ad essere rispettati.

L'analisi filosofica si interrompe, e cede il passo a quella scientifica, che non ci interessa in questa sede. Basti dire che il limite individuato dall'autore si pone in uno stadio avanzato della gravidanza, non prima delle trenta settimane³⁵. Il processo tuttavia è graduale, ed è quindi impossibile stabilire un momento preciso, e soprattutto valido per tutti i concepiti, in cui cominci ad esserci un qualche tipo di “coscienza”. Questo comunque non rappresenta un problema per Benatar, dal momento che quasi tutti gli aborti avvengono molto prima di entrare nella “zona grigia” (basti pensare che il limite legale italiano è di 90 giorni³⁶, contro i 210 indicati dall'autore).

Altri autori hanno utilizzato la categorizzazione degli interessi relativamente alla

31 *Ibidem*.

32 *Ivi*, pp. 135-136

33 *Ivi*, p. 143

34 *Ivi*, pp. 143-144

35 *Ivi*, p. 145

36 L. 22 maggio 1978, n. 194, “*Norme per la tutela sociale della maternità e sull'interruzione volontaria della gravidanza*”

questione dell'aborto, giungendo spesso a conclusioni diverse. Uno di essi è Tooley, il quale sostiene una posizione provocatoria, qui di seguito illustrata.

Tooley pone l'autocoscienza come elemento necessario per avere un interesse a perpetuare la propria esistenza, e quindi anche il diritto di non vedere violato questo interesse. Dal momento che l'autocoscienza non è presente durante i primi anni di vita, egli assimila i neonati ai feti, rendendo l'infanticidio permissibile, al pari dell'aborto³⁷.

L'autocoscienza tuttavia è un requisito troppo alto, e lo stesso Tooley infatti rivede la sua analisi nel modo seguente:

“Il diritto di un individuo a X può essere violato non solo quando egli desidera X, ma anche quando avrebbe desiderato X in questo momento, se non fosse per una delle seguenti fattispecie: (i) egli si trova in uno stato emotivo instabile; (ii) egli è temporaneamente incosciente; (iii) egli è stato condizionato in modo da desiderare l'assenza di X. .”³⁸

Come nota Benatar, però, non si capisce per quale ragione vengano introdotte queste eccezioni, che pure sembrano legittime, e non una quarta: “(iv) non possiede le conoscenze necessarie.”³⁹

Possiamo essere certi del desiderio di un bambino di veder placata la sua fame, prosegue Benatar, anche se lo stesso non ha le conoscenze necessarie per mettere in relazione il cibo alla fame.⁴⁰

Inoltre, un interesse nel continuare la propria esistenza può anche non derivare direttamente da un desiderio esplicito in questo senso, ma anche da un altro desiderio che per essere soddisfatto richiede l'esistenza⁴¹.

Il ragionamento di Tooley, quindi, non è in contraddizione soltanto con una semplice intuizione morale, ovvero l'affermazione che l'infanticidio sia *sbagliato*, ma anche con la logica.

Benatar riconosce infine come dal punto di vista normativo sia impossibile applicare la sua posizione *pro-death*: rimane quindi solidamente nel campo della morale e non del

37 M. Tooley, *Abortion and Infanticide*, in *Philosophy and Public Affairs*, vol 2, no 1, Wiley, 1972, pp. 37-65.

38 Ivi, p. 48

39 D. Benatar, *Better never to Have Been*, p. 150

40 *Ibidem*.

41 Ivi, p. 149

legale. In ultima analisi ciò che fa è raccomandare alle donne incinte di chiedersi quali ragioni abbiano per *non* abortire. Non è in dubbio quindi la distinzione tra la sfera morale personale di un individuo e ciò che lo stesso individuo pensa debba essere vietato, o al contrario obbligatorio, per legge.

La differenza tra morale e legale, spesso non colta dai *pro-lifers*, viene difesa con un brillante paragone: se venisse legalmente imposta la posizione *pro-death*, i *pro-lifers* riscoprirebbero improvvisamente il valore della scelta⁴².

2.4 Obiezioni alle più comuni teorie contro l'aborto: Golden Rule e Future-like-Ours

Per difendere moralmente l'aborto è necessario anche formulare valide obiezioni alle teorie più comuni contrarie all'interruzione della gravidanza. In questo paragrafo analizzeremo le obiezioni di Benatar a due delle teorie più comuni contro l'aborto⁴³.

La prima è la *Golden Rule* di Hare⁴⁴, secondo il quale, dal momento che dovremmo fare agli altri ciò che vorremmo sia fatto per noi, dovremmo anche fare agli altri ciò che siamo felici sia stato fatto a noi. Poiché la maggior parte delle persone sono felici che nessuno abbia interrotto la gravidanza che li ha portati al mondo, noi non dovremmo farlo ad altri.

Innanzitutto, è bene constatare come non tutti siano felici di essere venuti al mondo, e quindi l'applicazione della *Golden Rule* di Hare in realtà diventa problematica: nel decidere se abortire o meno, dovremmo in un certo senso prevedere se quell'individuo sarà felice o meno di essere venuto al mondo. In questo senso, sembra di tornare al problema di stabilire quali vite sono degne di essere vissute, e quali indegne, di cui si è già detto nel primo capitolo. In più, nella teoria di Hare vengono attribuiti al feto *ora* interessi e sentimenti che avrà solo in futuro.

L'obiezione principale a questo ragionamento, tuttavia, e soprattutto quella che ci importa maggiormente, poiché sarà ripresa più avanti, è la seguente. C'è una differenza tra l'essere grato del fatto che un individuo compia una determinata azione nei nostri confronti, e credere che quella persona fosse *obbligata* moralmente a compierla⁴⁵. Molte azioni rappresentano atti di pura gentilezza, non obbligatori, tanto che la loro assenza

42 Ivi, p. 162

43 Ivi, pp. 152-160

44 R.M. Hare, *Abortion and the Golden Rule*, in *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 4 N. 3 Wiley, 1975, pp. 201-222

45 D. Benatar, *Better never to Have Been*, p. 155

non viene classificata come lesione di un diritto altrui.

Leggermente più ostica da risolvere si presenta la questione del *Future-like-Ours* introdotta da Don Marquis⁴⁶, secondo il quale l'omicidio è sbagliato poiché depriva la persona uccisa del suo futuro, e quindi della possibilità di svolgere i propri progetti e portare a termine i propri obiettivi. I concepiti, o perlomeno la maggior parte di essi, hanno questo futuro. Essi hanno, appunto, un futuro come il nostro. Se è sbagliato uccidere un individuo poiché in questo modo egli viene privato del suo futuro, lo stesso si potrà dire di un feto.

Questo ragionamento non presta il fianco a quelle che sono le più comuni obiezioni alla teorie contro l'aborto. Ad esempio, evita il problema di definire il concepito come una persona, né come una potenziale persona (altrimenti non si potrebbe spiegare perché una *potenziale* persona debba essere trattata come una persona).

Tuttavia Benatar ci fa notare come, partendo dalla logica del *Future-like-Ours* dovrebbe essere condannabile anche la contraccezione⁴⁷, che invece viene accettata, in modo quindi contraddittorio, da Don Marquis.

Inoltre, si consideri il seguente paragone: da una parte, la morte di un centenario ci sembra un evento meno drammatico di quella di un trentenne, e questo sembra avvallare il *Future-like-Ours* (il centenario ha probabilmente meno gioie future, meno progetti di vita e così via, avendo già vissuto la sua esistenza; il giovane ha, sia qualitativamente che quantitativamente, “più futuro”); dall'altra però, la morte di un trentenne ci appare più tragica di quella di un feto, il che è in contraddizione con il primo esempio riportato. Se quello che rende immorale un omicidio o l'aborto è la deprivazione del futuro, perché la morte del trentenne è per noi “peggiore” dell'interruzione di gravidanza? Si potrebbe dire che il trentenne ha già iniziato la sua vita, che ha un passato nel quale ha instaurato relazioni, iniziato progetti, formulato obiettivi. Ma è lo stesso Don Marquis a dire che tutto ciò non ha alcuna rilevanza, l'unica cosa che conta moralmente è il futuro⁴⁸, e soprattutto il valore (inteso come qualità) di questo futuro. Da questa prospettiva, vediamo come la teoria del *Future-like-Ours* sia molto più fragile di quanto non sembri inizialmente.

Le diverse posizioni dell'immaginario trentenne e dell'altrettanto immaginario feto, e

46 Don Marquis, *Why Abortion is Immoral*, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 86, N. 4, 1989, 183-202

47 D. Benatar, *Better never to Have Been*, p. 158.

48 Ivi, p. 157.

soprattutto le diverse percezioni che abbiamo riguardo alla morte del primo e all'interruzione della gravidanza del secondo, derivano da una parte dalla distinzione di Benatar di “*life worth starting*” e “*life worth continuing*” (una vita già iniziata e finita prematuramente è cosa ben diversa da una vita non cominciata), e dall'altra dal fatto che il feto non ha ancora acquisito l'interesse alla sua vita che invece il trentenne ha⁴⁹.

2.5 La peculiarità dell'aborto: il violinista di Thomson

Tuttavia, per quanto condivide molto di quanto espresso da Benatar, la sua analisi dell'aborto, così come quella della maggior parte degli autori, pone come discriminante morale il concepito, non la madre. Si tende a dimenticare di colei che porta avanti la gravidanza, mentre a mio avviso il vero punto di partenza per questa analisi non può che essere lei.

Da questo nuovo punto di vista, non ha importanza che il concepito venga considerato persona o meno, né quando avvenga il passaggio dalla non esistenza all'esistenza. Il problema della delimitazione delle due categorie, in questo modo, non viene risolto eliminando una delle due, ma semplicemente mettendo in luce la non rilevanza di entrambe in questo discorso.

Il ragionamento è semplice: fino a che le operazioni sul concepito riguardano anche il corpo della madre, esso passa in secondo piano: ciò che gli succede è solo una conseguenza delle decisioni di lei. E questo, si badi bene, è valido in qualunque caso, non solo quando la vita della madre sia in pericolo. La base logica di questo punto di vista è data dalla libertà di ognuno di noi di disporre liberamente del proprio corpo.

Questo argomento può sembrare non decisivo, e si potrebbe obiettare in modo simile: la madre può disporre del suo corpo, ma l'interesse della donna (se non è in pericolo di vita), non è così rilevante come quello del concepito; esso infatti rischia la non esistenza, e ha un (presunto) interesse ad esistere (ovvero alla vita), per cui, a confronto di questo, ci vogliono motivazioni e interessi altrettanto forti da parte della donna per poter prevalere su quelli del concepito.

In pratica l'obbligo di compiere un'azione (in questo caso portare avanti la gravidanza) nasce dalla constatazione che, se essa non venisse compiuta, il risultato sarebbe la non esistenza di un altro individuo. E, si potrebbe aggiungere, l'azione che viene richiesta

49 Ivi, p. 159.

non è nemmeno *così* onerosa, a fronte di ciò che rischia di perdere (o per meglio dire di non ottenere) l'altro.

Di fronte a questa logica uno potrebbe dirsi soddisfatto. Potrebbe anche essere convinto che in effetti si tratti di puro buon senso, che questo è quello che “faremmo tutti”, e che il nostro mondo funzioni proprio in questo modo.

Ebbene, niente di più sbagliato, come dimostra questo brillante esempio fornito da Thomson, qui riportato come riassunto da Lalli⁵⁰.

Un famoso violinista è affetto da grave insufficienza renale, e la società dei musicofili, avendo scoperto che solo noi possediamo il sangue compatibile per le trasfusioni necessarie, ci ha narcotizzati, portati in ospedale e fatto sì che il nostro sistema circolatorio venisse collegato a quello del violinista, per depurare il suo sangue. Al risveglio veniamo informati della nostra situazione: “[...]il violinista è collegato al suo corpo. Staccarsi vorrebbe dire ucciderlo. Ma non c'è da preoccuparsi, è solo per nove mesi. Per allora sarà guarito dall'insufficienza, e potrà essere staccato senza pericoli. [...] Ricordi che ogni persona ha diritto alla vita, e i violinisti sono persone. Certo, lei ha il diritto di decidere cosa avverrà del suo corpo e al suo interno, ma il diritto alla vita di una persona prevale sul suo diritto a decidere cosa avverrà del suo corpo e al suo interno”⁵¹.

Dopo la citazione di Thomson, Lalli prosegue: “Avremmo forse il dovere morale di accettare tale situazione? Qualcuno potrebbe obbligarci a rimanere collegati al violinista? Saremmo di certo gentili a concederglielo, ma il diritto alla vita attribuito a una persona non implica il diritto di usare il corpo di un'altra persona, e non può essere considerato agevolmente più forte del diritto di ognuno di decidere del proprio corpo.”⁵²

Il brano riportato mi sembra decisamente esauriente, mi limito quindi a far notare quanto segue.

Il caso del violinista riguarda una persona che, senza alcuna ombra di dubbio, è un individuo esistente, cosciente e autocosciente. Eppure, salvare la sua vita può essere la conseguenza di un atto di pura gentilezza, non un obbligo⁵³ (la logica è la stessa

50 C. Lalli, *Libertà procreativa*, pp. 61-63

51 Ivi, p. 61, originariamente in J.J. Thomson, *A Defense of Abortion, in Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1 N. 1, 1971, pp. 47-66

52 Ivi, p. 62

53 Singer rigetterebbe questo ragionamento. Nel caso del violinista noi siamo obbligati ad agire per salvargli la vita. Si potrebbe quindi dire che la madre è obbligata a portare avanti la gravidanza? Non credo. L'intera teoria morale di Singer praticamente annulla la libertà dell'agente, e a mio avviso la libertà di disporre liberamente del proprio corpo non è sacrificabile. Si noti inoltre come, in ogni caso,

dell'obiezione di Benatar alla *Golden Rule*). Quando invece andiamo ad analizzare una situazione analoga, che però coinvolge un concepito, con tutte le annesse incertezze nel definire che cosa esso sia, a che stadio diventi persona, se sia cosciente, se abbia interessi eccetera, automaticamente questo atto di gentilezza diventa un obbligo. Quest'asimmetria estrema dovrebbe far riflettere quanti sono contrari all'aborto.

Il punto di vista adottato, inoltre, ci permette di dimostrare errata la teoria di Tooley in un modo ulteriore. Se il discrimine non viene posto nell'autocoscienza, ma nel legame di dipendenza con la madre, infatti, vediamo che, una volta che il bambino è nato, il corpo di essa è ormai separato dal neonato, e quindi egli, non essendone più biologicamente dipendente, acquista un autonomo diritto a veder riconosciuti i propri interessi (o presunti tali).

Discende da quanto detto finora, quindi, il diritto della donna ad abortire fino al parto, fosse anche solo per evitare il parto stesso (che si può ragionevolmente equiparare ad un'operazione, anche in casi non cesarei ma di parti naturali). Anche se, arrivata molto vicino al parto, l'aborto sarebbe quasi come un parto, e quindi potremmo ragionevolmente presupporre che la donna non voglia evitare il parto in sé, quanto l'avere un figlio, ovvero che essa abbia avuto un ripensamento. Sarebbe sensato a quel punto consigliare alla stessa altre soluzioni, come l'affidamento del bambino, meno traumatiche di un aborto così tardivo.

Dal punto di vista morale, personalmente credo che un aborto volontario negli ultimi stadi della gestione sia sbagliato non perché “uccide” il concepito, quanto perché corrisponde all'abbondare responsabilità precedentemente assunte, proprio subito prima del momento in cui ci si dovrebbe far carico delle stesse. Si tratta comunque di casi limite: le donne decidono di abortire molto prima durante la gestazione, anche perché l'aborto, oltre un certo limite fissato dagli stati, non è più legalmente consentito.

A proposito della perdita del bambino in stadio avanzato, va ricordato il caso del piccolo Zacariah, strumentalizzato nel dibattito statunitense relativo all'approvazione del

Singer non sia contro l'aborto; al contrario sostiene una posizione simile a quella di Tooley, assimilando l'aborto all'infanticidio.

*Unborn Victims of Violence Act*⁵⁴. In quel caso, una donna a pochi giorni dal parto era stata aggredita, e l'aggressione aveva causato la perdita del bambino. Dal momento che la madre è sopravvissuta, e il feto non viene considerato persona, l'aggressore non è stato accusato di omicidio. In questo caso sicuramente la vicinanza al parto ha fatto sì che il concepito venisse praticamente eguagliato ad un neonato, mentre legalmente (e biologicamente) non lo era ancora.

Per risolvere la questione mi sembra logico immaginare un nuovo reato, distinto dall'omicidio, che permetta di punire severamente coloro i quali tramite le loro aggressioni interrompono la gravidanza della donna. La gravidanza potrebbe quindi costituire un'aggravante dell'omicidio della donna, mentre l'aborto in seguito ad un'aggressione potrebbe essere considerato un reato a parte nel caso in cui la madre sopravviva.

Ho impostato la discussione ponendo come discrimine il corpo della donna e il diritto della stessa di gestirlo come preferisce. In questo modo, ho evitato il problema di stabilire il momento in cui il concepito diventa persona.

Tuttavia, possiamo facilmente immaginare future tecnologie (già oggetto di studio e di prime progettazioni) che progettino incubatrici in grado di portare avanti la gravidanza al posto della donna.

Se un tale scenario si verificasse, o per meglio dire quando tale scenario si verificherebbe, ovviamente il limite temporale entro cui il concepito dipende dal corpo della madre (e quindi essa decide per entrambi) si restringerebbe di molto: invece di giungere al parto, arriverebbe fino al momento in cui il concepito viene posto nell'incubatrice.

In questo caso, potremmo dire che il diritto di abortire sussista solamente fino a quel momento. Dopo, il rapporto simbiotico è interrotto, e questo significa, ad esempio, che la facoltà di decidere sul futuro del concepito potrebbe essere pari tra padre e madre (cosa impensabile con una gravidanza naturale, per le ragioni esposte precedentemente).

La gravidanza non naturale potrebbe quindi essere comunque interrotta, ad esempio, entro un'ulteriore finestra di tempo. In questo caso si potrebbe utilizzare la distinzione temporale di Benatar, anche se probabilmente gli stati opterebbero per un limite più restrittivo.

⁵⁴ Ivi, p. 58

In conclusione, in questo capitolo, dopo aver esposto il rapporto tra il *Non-Identity Problem* e l'aborto, e dopo una difesa morale dell'interruzione della gravidanza, si è voluto mostrare come la questione sia solitamente osservata da un punto di vista secondario, dimenticando quello che a mio avviso è il vero discrimine in questa problematica, ovvero il rapporto del concepito con il corpo della madre. Si è dimostrata quindi la peculiarità dell'aborto rispetto alle altre questioni attinenti alla libertà procreativa, e in questo modo anche perché il *Non-Identity Problem* non può giustificarlo, dal momento che esso considera gli interessi del concepito (è infatti il concepito a trovarsi di fronte la possibilità dell'esistenza e della non esistenza, a seconda della scelta), mentre in questa analisi sono prevalenti gli interessi della madre.

Vorrei infine ricordare quanto sia importante mantenere questa discussione, sia dal punto di vista morale che legale, su un piano puramente laico.

Dal punto di vista morale, nel dibattito c'è ovviamente spazio per accogliere le idee *pro-life*, così come quella *pro-death* di Benatar. Tuttavia, una posizione *pro-life* religiosa spesso oppone a ragionevoli argomenti i dogmi del proprio credo. Anche quando la posizione è difesa logicamente, la premessa è sempre la fede, in particolare la fede nell'esistenza di Dio e di conseguenza nella giustezza dei suoi divieti e comandamenti. Se la discussione concerne l'esistenza di Dio, palesemente non siamo più nel campo della libertà procreativa.

In più, dal punto di vista legale, mi sembra doveroso ricordare come i *pro-lifers* religiosi cerchino di far passare un divieto puramente, appunto, religioso, per un divieto generale. Tutto ciò in molti stati, compreso l'Italia, legalmente laici.

Esiste inoltre un'altra asimmetria, sempre dal punto di vista legale: mentre i *pro-choice* non impongono la loro morale agli oppositori *pro-life* (e abbiamo visto che nemmeno Benatar, da *pro-death*, lo farebbe), siano essi religiosi o meno, questi ultimi vorrebbero di fatto costringere le donne incinte a portare avanti gravidanze sgradite.

Sarebbe giusto domandare ai *pro-lifers*, a questo punto, che cosa possa ledere maggiormente la psiche e lo sviluppo di un bambino (visto che questo è uno dei punti tanto cari a diverse posizioni anti libertà procreativa): sapere di essere stato voluto e

ricercato dai propri genitori (biologici o meno, di sessi opposti o meno, single o in coppia) attraverso ogni mezzo e tecnologia possibile, o sapere che tua madre, se solo fosse stato legale, ti avrebbe abortito.

CAPITOLO III

La libertà procreativa positiva: altri dibattiti aperti

3.1 Il *Non-Identity Problem* e la libertà procreativa

Il *Non-Identity Problem*, come abbiamo visto, ci permette di considerare sempre (o quasi) leciti i mezzi di riproduzione, dal momento che se non fossero stati impiegati quello specifico individuo nato grazie ad essi non sarebbe mai esistito. Implicitamente dunque, l'esistenza viene considerata preferibile alla non esistenza. Tuttavia questa non è l'unica posizione possibile riguardo a questo problema. Nel confronto tra esistenza e non esistenza, nel primo capitolo sono state brevemente analizzate tre posizioni distinte. Inoltre abbiamo visto come per Mulgan in realtà le due posizioni non siano paragonabili, e pertanto egli postula (dogmaticamente, potremmo dire) che un esito che contempra la non esistenza sia peggiore di un esito che contempra l'esistenza⁵⁵. Sia Parfit che Mulgan, quindi, si collocano all'interno di quella che abbiamo chiamato la prima posizione estremista (che Parfit modera postulando il *Same Number Quality Claim*⁵⁶).

Benatar, invece, è convinto che esistenza e non esistenza non solo si possano paragonare, cosa che egli stesso fa, ma che addirittura la seconda sia preferibile alla prima⁵⁷. Se accettiamo l'idea di Benatar, la procreazione rappresenta un danno all'individuo di per sé, indipendentemente dai mezzi utilizzati per ottenerla. Questa è la seconda posizione estremista.

Chi legittima la riproduzione naturale, ma condanna l'utilizzo della tecnologia a fini procreativi, rientra in quella categoria intermedia che, come abbiamo visto nel primo capitolo, ha il difficile compito, per essere accettabile, di fissare un limite chiaro e inequivocabile tra esistenze preferibili e esistenze non preferibili alla non esistenza.

Solitamente, per decidere in quale delle due categorie ricadano le esistenze, si prende in considerazione la qualità della vita, ed è per questo che spesso vengono citate le disabilità degli individui, poiché, se gravi, possono collocarli al di sotto un'immaginaria soglia tra vita degna e indegna di essere vissuta. In questo caso come abbiamo visto è praticamente impossibile stabilire un confine oggettivo, e pertanto la posizione

55 T. Mulgan, *Future People*, p. 11.

56 D. Parfit, *Reasons and Persons*, p. 360

57 D. Benatar, *Better never to Have Been*, pp. 30-59

intermedia ha per sua natura un carattere più personale, soggettivo e legato alla specificità dei casi singoli.

Quando si tratta di discernere tra riproduzione naturale o artificiale, invece, fissare un limite sembra molto più facile. Esso può essere fissato tra fecondazione naturale e assistita, o tra omologa e eterologa, ma in ogni caso, dal momento che dipende dal mezzo utilizzato, sembra non esserci una “zona grigia”.

Se però fissare un limite chiaramente riconoscibile appare più semplice (rispetto alla disabilità), la validità di tale discriminazione è tutta da dimostrare. In questo capitolo si vuole al contrario dimostrare che il discrimine posto da questo tipo di sostenitori della posizione intermedia è invalido.

3.2 La fecondazione in vitro omologa

La fecondazione in vitro omologa non vede coinvolte “terze persone”, non essendo presente la figura del donatore: i genitori biologici coincidono con i genitori legali che si occuperanno della crescita e dell'educazione del bambino.

L'argomento utilizzato contro la fecondazione eterologa, ovvero che la presenza della “terza persona” possa causare un danno psicologico al bambino e possa alterarne lo sviluppo, non può essere utilizzata contro l'omologa.

La condanna può riguardare quindi solo ed esclusivamente il *mezzo*. Questa posizione, superata ormai dalla maggior parte degli stati⁵⁸, viene sostenuta dalla Chiesa nel *Donum Vitae*⁵⁹, un'istruzione del 1987 della Congregazione per la dottrina della fede, avente lo scopo di chiarificare la posizione della Chiesa cattolica sulla fecondazione assistita, in modo da poter orientare i fedeli nella scelta.

In questa Istruzione si stabilisce che “l'inseminazione artificiale omologa all'interno del matrimonio non può essere ammessa, salvo il caso in cui il mezzo tecnico risulti non sostitutivo dell'atto coniugale, ma si configuri come una facilitazione e un aiuto affinché esso raggiunga il suo scopo naturale. L'insegnamento del Magistero [...] si fonda sulla dottrina della Chiesa in tema di connessione fra unione coniugale e procreazione, e sulla considerazione della natura personale dell'atto coniugale e della procreazione umana.”⁶⁰

58 *La legge sulla fecondazione assistita negli altri stati*, http://www.cpdonna.it/cpdNew/index.php?option=com_content&view=article&id=463:la-legge-sulla-fecondazione-assistita-negli-altri-paesi&catid=91:legale&Itemid=61

59 Congregazione per la dottrina della fede, *Donum Vitae*, 1987.

60 Ivi, B, 6.

La condanna della Chiesa quindi, non si basa sull'artificialità del mezzo, quanto sulla scissione tra atto coniugale e riproduzione.

Mi sembra chiaro che, in uno Stato laico, la posizione della Chiesa non abbia alcuna rilevanza di carattere generale. Ovviamente una coppia cattolica è libera di seguire gli insegnamenti del suo credo, ma sarebbe impensabile imporre questo comportamento ad altri. Non c'è quindi ragione per cui la morale religiosa debba essere adottata come morale di Stato, né per cui la Chiesa stessa lotti affinché la fecondazione assistita sia resa illegale. Nel caso dell'omologa, la condanna della Chiesa non ha raggiunto la normativa statale; lo stesso non si può dire però a proposito della fecondazione eterologa (divieto recentemente dichiarato incostituzionale).

La condanna della Chiesa riguarda nello specifico la disgiunzione tra atto coniugale e riproduzione. C'è tuttavia un'altra posizione che non si riferisce specificatamente alle coppie sposate, ma in generale condanna la riproduzione non naturale. È quella che Benatar chiama “*sexual view of reproductive ethics*”⁶¹. Secondo i suoi sostenitori, la riproduzione deve essere sessuale (non vi è l'ulteriore requisito di atto *coniugale* indicato invece dalla Chiesa). Benatar si chiede: “che cosa c'è di così importante nell'espressione sessuale dell'amore da renderla una condizione necessaria per la riproduzione eticamente accettabile di un bambino?”⁶² La domanda è, ovviamente, retorica. Conosciamo la posizione di questo autore riguarda alla preferibilità della non esistenza rispetto all'esistenza, e vediamo che, a questo proposito, non vengono accettate discriminazioni tra riproduzione naturale e artificiale: “se è sbagliato far venire al mondo nuove persone, non fa differenza se esse vengono al mondo sessualmente o in altro modo.”⁶³

Un altro sostenitore della “*sexual view of reproductive ethics*” è Roger Scruton, intervistato su “Il Foglio” il 12 dicembre 2003, che commenta al riguardo: “[...] l'ossessione di separare erotismo e riproduzione e il diritto delle donne di avere figli a tutti i costi non c'entrano. Anzi, vanno contro le donne. Perché la famiglia, per le donne, è la migliore scommessa sulla quale puntare: è l'unica cosa che offre loro la sicurezza di cui hanno bisogno.”⁶⁴ La fragilità e l'arretratezza evidenti di questa argomentazione

61 D. Benatar, *Better never to Have Been*, p. 125.

62 *Ibidem*.

63 *Ivi*, p. 127.

64 C. Lalli, *Libertà procreativa*, p. 167

rendono superfluo qualsiasi commento ulteriore.

Un'altra critica relativa alla fecondazione in vitro riguarda la sorte degli embrioni in sovrannumero, sia che essi vengano scartati, sia che vengano utilizzati per la ricerca scientifica.

Con la legge 40 del 2004 in Italia, vigeva l'obbligo di impianto⁶⁵, in base al quale l'embrione doveva essere obbligatoriamente trasferito nell'utero della madre. La *ratio* dietro questo obbligo è evidentemente quella di attribuire all'embrione un qualche diritto ad essere oggetto di gravidanza, e dal momento che dalla gravidanza di per sé non si ottiene molto, presumibilmente si prefigura anche un diritto alla nascita, o perlomeno ad avere una maggiore probabilità di nascere.

L'obbligo di impianto è stato attenuato dalla sentenza della Corte Costituzionale del 2009, che dichiara incostituzionale sia il limite massimo di embrioni da impiantare (precedentemente fissato a tre), sia l'obbligo di impiantare tutti gli embrioni contemporaneamente: deve essere il medico a valutare la strategia ottimale per garantire la riuscita dell'impianto e la salute della donna, tanto che, per non mettere in pericolo quest'ultima, viene resa possibile la soppressione degli embrioni⁶⁶.

Questo rappresenta indubbiamente un miglioramento, ma tuttavia, obbligare la donna a ricevere l'embrione costituirebbe una grave violazione della libertà della stessa di disporre del proprio corpo, anche se ella non rischiasse di compromettere la sua salute con l'impianto. In più, come nota Lalli, l'obbligo di impianto contrasta fortemente con il diritto di aborto: “la stessa donna trascinata dalla propria casa fino al centro medico per essere sottoposta a impianto forzato dell'embrione, può in seguito eliminare quello stesso embrione ricorrendo all'interruzione volontaria di gravidanza.”⁶⁷

Il divieto alla sperimentazione sugli embrioni umani cade nello stesso tipo di contraddizione: gli embrioni vengono considerati in un certo senso già umani. Per questo motivo, viene vietata la ricerca su di essi, così come è vietato disporre del corpo di un umano adulto (sia pure per i fini “elevati” del progresso scientifico), poiché ogni individuo ha il diritto di decidere che cosa accada al suo corpo.

65 L. 19 febbraio 2004, n.40, “*Norme in materia di procreazione medicalmente assistita*”

66 Sentenza della Corte Costituzionale N.151, 2009.

67 C. Lalli, *Libertà procreativa*, p 90.

L'embrione ha quindi il diritto a non essere utilizzato a scopi di ricerca, cosa che comporterebbe la sua distruzione, mentre può essere abortito (e quindi, distrutto) una volta che è stato impiantato nel corpo della donna. Ma se non consideriamo persone i concepiti, a maggior ragione, perché dovremmo considerarli tali ad uno stato precedente del loro sviluppo?

3.3 La fecondazione in vitro eterologa

La fecondazione in vitro eterologa viene attaccata molto più duramente rispetto alla fecondazione omologa, per la presenza di una cosiddetta “terza persona” (chiamato talora addirittura terzo incomodo⁶⁸): il donatore.

In particolare, la critica più forte e alla quale l'opinione pubblica sembra più sensibile, riguarda i presunti danni al neonato⁶⁹ che questa pratica comporterebbe. Dal momento che, tramite la fecondazione eterologa, al contrario di quella omologa, i genitori biologici non corrispondono ai genitori legali (in tutto o in parte), si origina un danno psicologico al bambino. Il danno, così grave da alterare lo sviluppo dell'individuo, sarebbe causato dal fatto stesso di sapere di avere, ad esempio, un padre biologico distinto da quello che ci ha cresciuti.

Si può rispondere a questa critica in due modi.

1. Questi danni (ammesso che esistano) sono gli stessi che vengono causati da altre pratiche socialmente, ma soprattutto legalmente, accettate: adozione, separazione dei genitori, e quei casi in cui uno dei genitori è ignoto oppure, anche se noto, rifiuta di riconoscere il figlio. Bisogna quindi prendere una decisione: o questi danni psicologici sono gravi e seriamente disabilitanti per il bambino, e pertanto vanno evitati *sempre*, e di conseguenza dobbiamo condannare anche tutte le altre pratiche che creino una fattispecie equiparabile (come appunto l'adozione, che però viene accettata), oppure sono danni marginali, non sempre presenti nell'individuo in questione e pertanto non decisivi ai fini di condannare una pratica che *potrebbe* causarli.
2. L'altra soluzione a questa critica dovrebbe ormai risultare evidente, giunti a questo punto della trattazione, poiché si tratta del *Non-Identity Problem* di

⁶⁸ “secondo Alessandro Cè la fecondazione eterologa è un adulterio genetico, perché -uno dei tre non è geneticamente in linea- (Ida Dominijanni, Il fantasma del terzo incomodo, “Il Manifesto”, 13 giugno 2012)” da C. Lalli, *Libertà procreativa*, p. 166.

⁶⁹ Ivi, p. 167.

Parfit. È difficile sostenere che una determinata tecnica di riproduzione danneggi il bambino, dal momento che ad essa deve la sua esistenza. Dato il *Non-Identity Problem*, si può considerare la riproduzione un danno per l'individuo solamente se si accetta la teoria di Benatar. Tuttavia, Benatar si riferisce a ogni tipo di riproduzione⁷⁰, sia essa artificiale, assistita, eterologa, o altro. Viene quindi meno, accettando la sua teoria, il carattere discriminatorio, anche perché non ci si muoverebbe più nella cosiddetta posizione intermedia, ma in una delle due estremiste. Un sostenitore della posizione intermedia in questo ambito dovrebbe essere pronto ad accettare l'idea implicita nella sua condanna dell'eterologa, ovvero che nascere con un padre biologico diverso dal padre legale sia un qualcosa di così orribile per il bambino da rendere preferibile per egli stesso la non esistenza, anche quando si tratti di un individuo completamente sano e amato dalla coppia che lo ha cresciuto.

Collegata a questa problematica si pone anche la questione della genitorialità tramite ricorso alla fecondazione eterologa da parte di coppie omosessuali e madri single. Oltre all'argomento dei presunti danni psicologici (tutti da dimostrare) causati dall'essere cresciuto da una di queste categorie, per condannare questa pratica si sostiene che esista un diritto da parte del bambino ad avere un padre e una madre (lo stesso argomento viene usato per condannare, ad esempio, l'*adozione* di un bambino da parte di una coppia omosessuale). Ciò che è fondamentale per lo sviluppo di un bambino, a mio avviso, non è tanto il sesso o il numero di persone che lo accudiscono sin dalla sua nascita, quanto l'amore e la cura con cui queste persone lo crescano.

In più, non dobbiamo dimenticarci che nel caso specifico di un bambino “figlio dell'eterologa” o adottato da una di queste coppie o da una madre single, l'alternativa non sarebbe quella di “avere un padre e una madre”. Cosa sarebbe meglio, per quell'individuo: avere due padri o una madre single, o non esistere? O ancora, nel caso dell'adozione: meglio avere due padri (o due madri) o vivere e morire in un paese arretrato, senza famiglia, senza assistenza medica, senza istruzione e con prospettive di vita qualitativamente e quantitativamente limitate?

Credo comunque che la scelta tra adozione e fecondazione assistita, eterologa o altro,

⁷⁰ D. Benatar, *Better never to Have Been*, p. 127.

ricada nella sfera privata di decisione di ognuno di noi, secondo una propria morale personale e a seconda di che cosa è più importante per la coppia o l'individuo in questione. Per quanto mi riguarda, non mi sento in contraddizione nel dire che, ponendomi in un'ottica abbastanza vicina a quella di Benatar, anche se non così pessimistica, preferirei salvaguardare una vita già cominciata, prima di crearne una nuova, e pertanto favorirei l'adozione. Le barriere legali e le lunghe procedure attualmente esistenti in Italia per adottare un bambino dovrebbero essere rimosse per incoraggiare questa soluzione.

Tuttavia, nonostante questa visione personale, per le ragioni esposte precedentemente non considero né immorale né condannabile la scelta di ricorrere alla fecondazione in vitro, sia essa omologa che eterologa. Anche perché, come fa notare Lalli, il desiderio di adottare un figlio e il desiderio di avere un figlio *non sono la stessa cosa*: “se lo fossero dovremmo ammettere che durante i colloqui preliminari con i candidati genitori adottivi si rivolgano loro le seguenti esortazioni: invece di adottare un bambino, ricorrete alle tecniche di fecondazione assistita per realizzare il vostro desiderio⁷¹”.

3.4 La maternità surrogata

Con maternità surrogata si intendono quei casi in cui la gravidanza viene portata avanti non dalla madre legale del futuro bambino, ma da un'altra donna, dietro compenso o meno. Si può distinguere tra due fattispecie: in una, la madre surrogata è anche madre biologica, e vale quindi l'argomento del “donatore” analizzato riguardo all'eterologa; nell'altra, la madre surrogata porta avanti la gravidanza, ma l'embrione è originato dalla coppia di genitori che diventeranno anche genitori legali, oltre che biologici, del bambino.

Le principali critiche a questa pratica si possono schematizzare come segue:

- il corpo della donna viene sfruttato (in modo per lei “potenzialmente degradante⁷²”);
- il corpo della donna viene mercificato⁷³;
- la madre surrogata è a tutti gli effetti una seconda madre⁷⁴.

71 C. Lalli, *Libertà procreativa*, p. 166.

72 *In the Matter of Baby M, a Pseudonym for an Actual Person*, No. A-39, Supreme Court of New Jersey, 109, N.J. 396; 537 A.2d 1227; 1988 N.J. LEXIS 1; 77 A.L.R.4th.

73 C. Lalli, *Libertà procreativa*, p. 147.

74 Ivi, p. 146

Riguardo alla prima, basti dire che ovviamente la madre surrogata deve essere consenziente, e solitamente firma anche un contratto, prima che la gravidanza inizi. Non è quindi riscontrabile lo sfruttamento, se la donna ha deciso di usare il suo utero in un certo modo. Il discorso è speculare a quello dell'aborto: colei che porta avanti la gravidanza ha totale libertà di scelta su ciò che deve accadere al proprio corpo.

Anche l'argomento della mercificazione del corpo della donna non è facilmente difendibile, se consideriamo che “tutti coloro i quali condannano la maternità surrogata per questi motivi, non sarebbero certamente d'accordo nel condannare le incubatrici e le balie sebbene implicino il mercato (le incubatrici) e il commercio del corpo umano femminile (le balie). [...] Quale differenza moralmente rilevante potrebbe esserci tra il ricordo a una parte del corpo umano (il seno baliatico) rispetto a un'altra (l'utero surrogato)?”⁷⁵

Infine, dobbiamo chiederci se la madre surrogata possa essere equiparata ad una seconda madre. Nel caso in cui essa non sia anche madre biologica, pare ovvio che la risposta sia negativa, a meno che non si voglia considerare un requisito sufficiente per la maternità la gravidanza di per sé, anche se di figli non geneticamente propri.

La madre surrogata stessa ha meno possibilità di “affezionarsi” al concepito, non essendo esso propriamente suo figlio, e al tempo stesso non vedo come sapere di essere stato ospitato per nove mesi da un'altra donna possa scompensare la psiche di un bambino. Non essendoci il forte richiamo dei “geni” e della radice genealogica della propria vita, l'individuo in questione non ha motivo per considerare quella donna come una seconda madre, né quindi per ricercarla.

Qualora invece la madre surrogata coincida con quella genetica possono esserci, in alcuni estremi casi, maggiori “scompensi” psicologici nella stessa, che possono talvolta sfociare in una controversia legale avente come oggetto l'affidamento del bambino.

Mi riferisco alla storia di Mary Beth Whitehead⁷⁶, madre surrogata e biologica che, una volta partorita la bambina, non accettava di separarsene, considerandola sua figlia, nonostante avesse firmato con la coppia degli Stern un contratto che la impegnava ad affidarla a loro. Una vicenda drammatica quanto estrema, anche nelle conseguenze legali, dal momento che la corte suprema del New Jersey ha riconosciuto la maternità di

⁷⁵ C. Lalli, *Libertà procreativa*, p. 145.

⁷⁶ Ivi, pp. 114-117.

Mary Beth, permettendole di vedere la bambina ogni settimana, nonostante la piccola sia stata affidata agli Stern⁷⁷.

Questo caso specifico è stato utilizzato come esempio generale di ciò che accade *necessariamente* ricorrendo alla pratica della maternità surrogata, e pertanto strumentalizzato al fine di condannarla: “tutto quello che è accaduto nel caso di Baby M, questo il cuore dell'argomento avverso, inevitabilmente accadrebbe a qualunque altro bambino che si trovi a nascere in circostanze simili. Ma quasi nessuno sembra accorgersi della fragilità di un simile ragionamento: basterebbe applicarlo ad un altro episodio per lasciarla emergere. Che cosa risponderemmo a chi usasse l'affondamento del Titanic come argomento contro la navigazione oceanica? Che cosa risponderebbe a chi usasse le cause di divorzio come deterrente e come scoraggiamento per le unioni matrimoniali?”⁷⁸

Bisogna poi inoltre notare che i casi di maternità surrogata sfociati in una controversia sono in America meno dell'1%. Questo perché si cerca di limitare la possibilità che casi analoghi a quello di baby M si ripetano, tramite scrupolosi esami a cui ogni madre surrogata è sottoposta⁷⁹.

3.5 La diagnosi pre-impianto e l'ingegneria genetica

Utilizzando la fecondazione in vitro è possibile eseguire alcune analisi sugli embrioni, prima che essi vengano impianti, al fine di individuare eventuali malattie. In questo modo si potrà evitare di trasferire nel corpo della donna un embrione malato. Il vantaggio di questa pratica è quello di evitare un'interruzione di gravidanza, nel caso in cui la malattia fosse scoperta tramite l'analisi prenatale (effettuata entro le prime 10-16 settimane di gravidanza)⁸⁰.

Grazie alla diagnosi pre-impianto, quindi, una coppia con alte probabilità di concepire figli affetti da malattie genetiche, può evitare il trauma psicologico (e fisico) di una o più interruzioni di gravidanza.

L'idea di scegliere l'embrione “migliore” richiama alla mente la selezione eugenetica, terminologia legata negativamente agli orrori delle discriminazioni razziali e ai sogni di creazione di un “super uomo” di Hitler; viene condannata per analogia anche

77 Ivi, p. 115.

78 Ivi, p. 116.

79 Ivi, pp. 116-117.

80 <http://www.diagnosipreimpianto.info/diagnosi-genetica-preimpianto.htm>

l'ingegneria genetica moderna.

Tuttavia, non mi sembra sostenibile il paragone tra la scelta di avere un figlio sano e il desiderio di selezionare solo i “migliori” e impedire la procreazione a coloro considerati “inferiori” a fini di selezione eugenetica.

“Tra il 1907 e il 1940 la caccia agli indegni (*the hunt of unfit*) causa la sterilizzazione forzata o la castrazione di migliaia di esseri umani: la maggior parte di essi erano deboli di mente, malviventi oppure considerati moralmente degenerati; [...] La differenza tra quella eugenetica e l'eugenetica attuale (che possiamo chiamare manipolazione genetica positiva o migliorativa) è profonda, e l'assoluta condanna della prima non può essere trasferita, totalmente o parzialmente, sulla seconda. L'eugenetica al servizio di una razza migliore schiaccia l'individuo e la sua libertà in nome di una idea autoritaria; per il benessere dell'umanità non indugia a maltrattare, umiliare e perfino uccidere i singoli uomini [...]. Al contrario, la possibilità di intervenire a scopo migliorativo sul genoma del nascituro costituisce l'ampliamento della sfera della libertà degli individui. [...] Il nascituro, è evidente, non rischia nessun danneggiamento né alcuna violazione dei suoi diritti, ma gode della possibilità di nascere nelle migliori condizioni possibili⁸¹.”

Cosa c'è di illecito nel desiderio di due genitori portatori (magari sani) di una malattia genetica di avere figli sani? Non auguriamo forse tutti noi la salute ai nostri figli? Forse che questa salute (e il desiderio di salute) sia accettabile solamente quando è frutto del caso? Dobbiamo quindi forse pregare a mani giunte che la ruota della fortuna sia dalla nostra parte, o abbiamo il diritto di sfruttare la tecnologia esistente per mettere al mondo un figlio sano?

Se non accettiamo la diagnosi pre-impianto, a maggior ragione non dovremmo accettare l'aborto di feti scoperti malati tramite analisi prenatale: anche in quel caso si dovrebbe parlare di selezione eugenetica; eppure in quella fattispecie, giustamente, ci si riferisce solamente alla scelta dei genitori di non mettere al mondo un figlio con una determinata disabilità.

La diagnosi pre-impianto, avente scopi puramente terapeutici, viene infatti generalmente accettata (anche se, come abbiamo visto, talora è vietato l'utilizzo dell'informazione ricavata dal test). Tuttavia si teme che, ispirati proprio dai successi dell'analisi pre-impianto, l'ingegneria genetica venga in futuro utilizzata non solo a

81 C. Lalli, *Libertà procreativa*, p. 93

scopi terapeutici, ma anche “migliorativi”⁸². La manipolazione genetica “positiva” viene considerata da molti “immorale e disumana”⁸³.

Come abbiamo già visto in altri casi riportati in questa trattazione, tracciare una linea di confine chiara e definita è, se non impossibile, perlomeno problematico, soprattutto quando si vanno ad analizzare casi di meno facile categorizzazione: “l’incremento di intelligenza o di forza muscolare è evidentemente un intervento soltanto migliorativo? L’aumento della resistenza immunitaria o il rimedio della calvizie come devono essere considerati?”⁸⁴

Potremmo provare ad individuare una soglia di normalità, prosegue Lalli, “soddisfatta la quale gli interventi non sono più terapeutici bensì migliorativi”⁸⁵. Definire la normalità, tuttavia, è solamente un’altra faccia dello stesso problema del definire il confine tra intervento “positivo” e “negativo”.

Il nostro concetto stesso di normalità è estremamente influenzato dalla società. Per rendercene conto, basti osservare il caso della cosiddetta “costruzione sociale della disabilità”⁸⁶, secondo la quale le inabilità oggettive (essere ciechi o paralizzati, ad esempio) diventano disabilitanti solamente perché la società è pensata e costruita in modo da renderle tali: un edificio dotato di accesso per le persone sulla sedia a rotelle non è disabilitante per loro, mentre lo sarebbe nel caso in cui ne fosse privo⁸⁷. I sostenitori di questa posizione, prosegue Benatar, ci fanno notare come in realtà tutti gli umani posseggano delle *inabilità*:

“Nessun essere umano possiede la capacità di volare (senza l’aiuto delle macchine), ma questo non rende disabili coloro che non possiedono le ali, poiché gli edifici sono costruiti in modo da essere accessibili per loro. [...] Non pensiamo a questo perché l’essere senza ali è nella normalità umana. Se la maggior parte delle persone avessero le ali, e una minoranza no, allora quei pochi senza sarebbero disabili, se non venissero adoperati degli accorgimenti particolari per loro.”⁸⁸

Viene quindi posta una chiara distinzione tra inabilità e disabilità.

82 Ivi, p. 94

83 *Ibidem*.

84 Ivi, p. 95.

85 *Ibidem*.

86 D. Benatar, *Better never to Have Been*, pp. 115- 117.

87 Ivi, p.116.

88 *Ibidem*.

Questo potrebbe sembrare un argomento a favore delle madri sorde che hanno volontariamente scelto come donatore (senza ricorrere all'eterologa), un loro amico sordo, proveniente da una famiglia sorda da 5 generazioni⁸⁹.

Dato che all'interno della comunità dei sordi l'inabilità non è disabilitante (poiché condivisa da tutti i membri), in realtà non hanno reso volontariamente il loro figlio (chiunque esso sia) disabile. Solo inabile.

A mio avviso la distinzione tra disabile e inabile non è sufficiente per giustificare un simile comportamento. Il *Non-Identity Problem* ci ricorda che non si può parlare di vero e proprio *danno* al bambino, dal momento che quel figlio non sarebbe mai potuto esistere se non sordo.

Tuttavia, la selezione del patrimonio genetico (o delle caratteristiche genetiche) che si scelgono per il proprio figlio, dovrebbe avere come scopo quello di garantire una migliore qualità di vita al bambino (chiunque esso sia), e trova proprio in questo la sua giustificazione, come abbiamo appena visto a proposito dell'analisi pre-impianto. Pertanto, si dovrebbe sostenere che l'essere sordi garantisce una migliore qualità della vita rispetto all'essere udenti, per poter utilizzare la stessa giustificazione per il caso delle madri sorde. Non metto in dubbio che la comunità sorda sia molto sviluppata e permetta ai suoi membri di avere vite assolutamente degne di essere vissute; né che mancando uno dei cinque sensi ci possa essere un maggiore apprezzamento dei restanti quattro; né, ancora, che la disabilità sia socialmente costruita. Non si può nemmeno ignorare, però, che viviamo in *questa* società, la quale rende queste inabilità delle disabilità, al di fuori di quella che è comunque una cerchia minoritaria. In questo modo, si influisce moltissimo (e non in positivo) sulle future possibilità di vita del bambino.

È vero, come fa notare la Lalli, che ci sono molti genitori che influenzano molto la vita e le scelte dei propri figli⁹⁰ (la scuola, le conoscenze, la religione eccetera); ed è vero che questa influenza spesso non è positiva. Tuttavia, credo ci sia una differenza non ignorabile tra il decidere di mandare il proprio figlio a tutti i costi in un certo tipo di scuola, magari perché è la stessa che abbiamo frequentato noi, e il volerlo disabile perché noi lo siamo.

Le madri sorde hanno argomentato dicendo che non vedono differenza tra l'aver un bambino sordo o un bambino di colore, o una figlia femmina, dal momento che sono

89 C. Lalli, *Libertà procreativa*, p. 135.

90 Ivi, p. 103

tutte e tre minoranze discriminate⁹¹. La differenza è che, sotto nessun punto di vista, una persona di colore o una donna sono disabili. Le discriminazioni nei loro confronti hanno una natura *esclusivamente* sociale, nel senso che sono frutto di pregiudizi antiquati e non hanno basi oggettive sulle quali sostenersi. La sordità, un'inabilità oggettiva, è una disabilità nella società in cui viviamo. Adoperarsi a cambiare tale società è un conto, ma ignorare la realtà attuale, come appunto hanno scelto di fare le madri sorde, è intollerabile.

Lalli prova a difendere il loro comportamento argomentando in questo modo:

“[...] Dovrebbe essere obbligatorio rimediare alla sordità del nascituro? [...] Immaginiamo che, durante la gravidanza, una donna contragga una malattia i cui effetti sul feto siano costituiti dal danneggiamento del timpano, causando la sordità del nascituro. Immaginiamo anche che sia possibile rimediare alla lesione tramite un intervento intrauterino, evitando che il nascituro nasca sordo. Dovrebbe essere reso obbligatorio questo intervento?”⁹²

La logica sottostante questo paragone è la seguente. Dal momento che si vuole impedire alle madri sorde di avere un bambino sordo per scelta, allora dovrebbe anche essere reso obbligatorio rimediare alla sordità (non scelta) del concepito.

Tuttavia, il fatto che le madri sorde abbiano deliberatamente scelto di avere un figlio sordo ricorda, anche se in modo meno drammatico, l'esempio dei “*Selfish Parents*” riportato da Mulgan. Non condanneremo la decisione dei genitori di non intervenire in nessun modo sulla gravidanza di un bambino affetto da Ty Sachs, mentre condanniamo la scelta deliberata della coppia di generare un figlio affetto da questa grave malattia.

In più, il paragone proposto da Lalli non tiene in considerazione il fatto che, per rimediare alla sordità tramite l'intervento intrauterino, sarebbe necessario andare ad operare sul corpo della donna. Ci sarebbe quindi un conflitto di interessi, per la precisione lo stesso analizzato nel capitolo relativo all'aborto. C'è quindi una sostanziale differenza tra lo scegliere *prima* della gravidanza di avere un figlio, e il decidere di non intervenire per guarire la sua sordità *durante* la gravidanza, dal momento che l'intervento riguarda anche il corpo della donna.

91 M. Spriggs, *Lesbian couple create a child who is deaf like them*, 2002;28:283 doi:10.1136/jme.28.5.283.

92 C. Lalli, *Libertà procreativa*, p. 139.

Il caso delle madri sorde, tuttavia, ci pone di fronte ad un'asimmetria problematica tra fecondazione assistita e fecondazione naturale. La richiesta delle donne presso la banca del seme per ottenere un donatore sordo, infatti, era stata respinta; esse si sono quindi rivolte a un loro amico non udente, e grazie alla fecondazione naturale è nato Gauvin, sordo come entrambi i genitori.

In pratica, il divieto di scegliere di avere un figlio sordo, è valido per la fecondazione assistita, ma non si estende alla fecondazione naturale (anche per l'impossibilità di rendere effettivo questo divieto). Dobbiamo chiederci dunque: è giusto che la stessa fattispecie venga ritenuta illegale se ottenuta con determinati mezzi (in questo caso la fecondazione assistita) ma legale con altri (la fecondazione naturale)? Evidentemente non lo è, a meno che la condanna non voglia avere come oggetto il *mezzo* stesso, cosa che abbiamo già escluso in questo capitolo.

Di conseguenza, relativamente alle madri sorde, la mia condanna rimane nel campo della morale, senza spostarsi su quello legale. Non condivido il loro comportamento, e lo considero eticamente sbagliato. Tuttavia, per le diverse ragioni esposte precedentemente (non ultimo il fatto che non sia rintracciabile nessun individuo *danneggiato*), esso, per quanto a mio avviso immorale, non dovrebbe essere anche *illegale*.

Il confine tra ingegneria genetica terapeutica e migliorativa è, come abbiamo visto, sociale, il che significa che è anche in continuo mutamento, e che in futuro potrà essere spinto sempre più in avanti, permettendo un uso maggiore dell'ingegneria genetica. Questa pratica potrebbe, forse, accelerare (e indirizzare) l'evoluzione della specie, magari a nostro vantaggio.

A mio avviso, i rischi legati a una possibile eugenetica non sono di natura etica (a meno che non si voglia condannare anche l'evoluzione naturale⁹³), quanto economica-sociale. Dal momento che questi interventi non sarebbero probabilmente offerti gratuitamente dall'assistenza sanitaria statale, è plausibile immaginare che solo i più ricchi potrebbero sfruttare questa tecnologia per i propri figli, lasciando ad essi in eredità non solo le loro fortune, ma anche i loro migliori geni. Di conseguenza il rischio sarebbe quello di un progressivo immobilismo sociale, e una maggiore disuguaglianza tra classi. Trattandosi

93 O la si voglia negare, ad esempio affermando che esiste un piano divino con il quale gli uomini non hanno il diritto di interferire.

di patrimonio genetico, è difficile immaginare una forte opera redistributiva da parte dello stato.

Questo rischio è tuttavia remoto, soprattutto perché nel campo dell'ingegneria genetica ci si sta muovendo a mio avviso con *troppa* prudenza, non con troppa poca. Quando questa tecnologia sarà legalmente accettata e socialmente diffusa, probabilmente ci sarà anche una cultura diversa, più pronta ad utilizzarla senza scivolare in scenari dispotici.

3.6 La distinzione tra sfera morale e sfera giudiziaria, e la laicità della discussione bioetica

Come già ripetuto in un altri punti di questa trattazione, è bene tenere a mente la distinzione tra morale e legale. Sebbene infatti ci siano numerose fattispecie che ricadono in entrambe le categorie, esse, ovviamente, non si sovrappongono perfettamente. La morale attiene ad una sfera nettamente privata: ognuno di noi risponde alla propria coscienza e si comporta di conseguenza. La legalità, invece, attiene al pubblico, e costituisce una specie di minimo comun denominatore sul quale vige un accordo generale. Per questo, la morale fondante del nostro sistema normativo riguarda principalmente il principio del danno⁹⁴, poiché un azione che arrechi danni ad un altro individuo viene generalmente riconosciuta da (quasi) tutti come moralmente sbagliata. È per questo che vi è un generale accordo nel condannare azioni come l'omicidio, il furto, lo stupro, eccetera: in esse è chiaramente identificabile una “vittima”, ovvero una persona che ha subito un danno.

Se nessun individuo viene danneggiato dal comportamento, ritenuto immorale, di un altro individuo, perché tale azione dovrebbe essere legalmente vietata? Sarebbe necessario introdurre il cosiddetto *reato morale*, esaminato da Mill e qui riproposto così come esposto da Lalli: “il reato morale è un crimine che si consuma non a spese di un individuo, bensì, potremmo dire, del comune senso del pudore. Ciò significa che i sostenitori del moralismo legale desiderano che l'immoralità, pur non causando danni, sia impedita e scoraggiata per legge.”⁹⁵

Lalli prosegue: “L'imposizione legale della moralità solleva in prima battuta una formidabile obiezione circa l'intento stesso di moralizzare gli individui attraverso la coercizione: se un uomo è *costretto* ad astenersi dall'immoralità, il valore di tale

94 C. Lalli, *Libertà procreativa*, p. 17.

95 Ivi, p. 26.

astensione è pari a zero; inoltre difficilmente un uomo in tali circostanze potrebbe sviluppare un giudizio critico e potrebbe compiere azioni davvero morali.”⁹⁶

Lo stesso concetto era già stato esposto da Popper: “ la pretesa che l'ambito della legalità, cioè delle norme imposte dallo stato, sia allargato a spese dell'ambito della moralità propriamente detta, cioè delle norme imposte non dallo stato ma dalle nostre proprie convinzioni morali, dalla nostra coscienza [...] rappresenterebbe la fine della responsabilità degli individui e non migliorerebbe, ma distruggerebbe , la moralità. Sostituirebbe alla responsabilità personale i tabù tribali e l'irresponsabilità totalitaria dell'individuo.”⁹⁷

Una forma particolare di moralità privata è quella dei credi religiosi. Anche in questo caso, il discorso sulla distinzione tra morale e legale è valido, anzi, in uno Stato laico la distinzione tra morale religiosa e legalità dovrebbe essere ben evidente.

“Immaginiamo di trovarci in un paese ad ampia maggioranza musulmana, e immaginiamo che in questo paese venga proibito a tutti il consumo di carne di maiale. Sarebbe legittima una simile proibizione? Non lo sarebbe, perché sebbene per un musulmano mangiare la bestia immonda sia una offesa, un vero e proprio crimine, i gusti alimentari e le scelte religiose sono questioni strettamente personali, e nessuno ha il diritto di intromettersi in una sfera così privata (tenendo sempre fermo, si intende, il principio del danno: se un comandamento religioso ordina di compiere qualcosa che danneggia qualcuno, l'intervento sarà legittimato proprio dalla presenza di un danno, che è indifferente alle scelte confessionali).”⁹⁸

Il fatto che ricorrere alla fecondazione assistita significhi commettere un peccato agli occhi di alcune religioni, tra cui quella cattolica, non è ovviamente un motivo sufficiente per rendere tale pratica illegale. E in verità, non vedo nemmeno perché i religiosi stessi dovrebbe lottare per renderlo illegale. Non gli verrà *imposto* di fare la stessa cosa. Il fatto che altri lo facciano, e quindi dal suo punto di vista commettano peccato, non ha alcuna conseguenza su di loro. Se il credente si considera una sorta di missionario nel nuovo millennio, avente lo scopo di impedire agli altri di commettere

96 *Ibidem*.

97 *Ibidem*.

98 C. Lalli, *Libertà procreativa*, pp. 25-26.

peccati per salvare le loro anime, è una cosa che riguarda lui solamente. Non è quindi accettabile il fatto che la Chiesa stessa intervenga pubblicamente ad orientare il voto dei cittadini o l'astensione degli stessi al voto. Il fatto che la Chiesa indichi ai fedeli come comportarsi è ovviamente lecito; ma il confine tra fare "religione" e fare politica, è molto labile. In occasione del referendum abrogativo della legge 40 sulla fecondazione assistita, proposto dai radicali nel 2005, i Vescovi, con l'appoggio di Benedetto XVI, incoraggiano l'astensione dei fedeli⁹⁹.

Purtroppo siamo costretti a notare come "ciò che la Chiesa considera peccato (sia nel caso della fecondazione eterologa, sia nel caso della selezione degli embrioni) diventa, per il nostro Stato, "reato". Nemmeno la cattolicissima Spagna è giunta a tanto."¹⁰⁰

Una simile intromissione nella politica da parte della Chiesa¹⁰¹ in uno Stato laico non dovrebbe essere ammissibile¹⁰², né quando ha successo (come nel caso della fecondazione assistita) né quando non lo ottiene (aborto, divorzio).

In un dibattito bioetico è inoltre difficile confrontarsi con la morale religiosa, dal momento che si basa su un assunto di fondo (l'esistenza di Dio) che non è condiviso dalla morale laica, e sul quale non è possibile trovare un accordo. Per quanto quindi sia giusto incoraggiare il dialogo tra, e la tolleranza per, opinioni diverse dalle proprie, è purtroppo difficile confrontarsi seriamente senza scontrarsi con questo fondamentale disaccordo sugli assunti base da cui far partire la discussione.

In ogni caso, la discussione etica attiene, appunto, alla morale, che è per sua natura caratterizzata da un grado altissimo di relativismo. Lo Stato non ha il compito (e non deve averlo) di invadere la sfera privata degli individui, rendendo la *sua* morale di fatto l'unica legale.

"Nessuno Stato laico [...] può trasformarsi in Stato etico senza macchiarsi di imperdonabili violazioni delle libertà individuali. E questo accade se una certa etica, qualunque essa sia, viene imposta dallo Stato come *assoluto* morale."¹⁰³ Per questo "chi è contro l'etica di Stato non può accettare una legge che ne è impregnata, che usa

99 Ratzinger *benedice chi non va a votare*, Il Giornale, 31 maggio 2005.

100 Citazione da: M. Mafai, *Il Fronte Oscurantista*, tratta da C. Lalli, *Libertà procreativa*, p. 129.

101 *Pope backs boycott of Italy's referendum on assisted fertility*, Los Angeles Times, 31 may 2005.

102 Lo riconoscono anche alcuni esponenti della Chiesa stessa, vedi: Salvia, L., *Don Franzoni, il prete ribelle: immorale l'invito ad astenersi*, Corriere della Sera, 4 giugno 2005.

103 C. Lalli, *Libertà procreativa*, pp. 170-171.

violenza e coazione contro il libero convincimento delle persone, che ne presume l'incapacità di scegliere la cosa giusta e ne assume perciò la tutela in nome di un'etica che nessuno gli ha delegato né intende delegargli.”¹⁰⁴

¹⁰⁴ E. Scalfari, *Tra divieti e cattiva coscienza ritorna la morale di Stato*, la Repubblica.it, 11 dicembre 2003

CONCLUSIONE

In questa trattazione sono state presentate alcune prospettive teoriche recenti sulla libertà procreativa, a partire dal problema di “non identità” posto da Derek Parfit, che è stato spesso utilmente confrontato con altre teorie esaminate in questo elaborato, per testare la difendibilità morale e la fondatezza logica di quest'ultime, partendo dall'assunto che, in risposta a questo problema, sono individuabili tre posizioni diverse: due estremiste e una intermedia.

Si è visto come secondo la prima posizione estremista l'esistenza sia sempre preferibile rispetto alla non esistenza, e come questo comporti la difesa assoluta della libertà procreativa positiva. Al contrario, per i sostenitori della seconda posizione estremista come Benatar, il venire al mondo costituisce un danno per l'individuo, e quindi la riproduzione è sempre eticamente scorretta. La posizione intermedia è invece caratterizzata dalla difficoltà di porre un confine chiaro e oggettivo tra vite degne e indegne di essere vissute, e proprio per questo il *Non-Identity Problem* di Parfit rappresenta un'obiezione quasi insormontabile a coloro che desiderano limitare la libertà procreativa degli individui.

In un secondo momento è stata presentata l'apparente difficoltà della prima posizione estremista nel giustificare moralmente l'interruzione di gravidanza senza contraddire il *Non-Identity Problem*. Dopo una sintesi del dibattito relativo all'aborto, nella quale vengono presentate le obiezioni di alcuni autori alle più comuni critiche a questa pratica, è stato proposto un punto di vista alternativo da cui osservare la questione, che non si basa sulla determinazione dell'essere o meno persona del concepito, o sui suoi presunti diritti, ma al contrario trova il suo fondamento nella relazione simbiotica tra il concepito e il corpo della madre. In questo modo viene messa in luce la peculiarità del caso dell'interruzione di gravidanza, ed è proprio questa peculiarità che ci permette di difenderlo moralmente.

La posizione di Benatar, che non può essere ignorata per la sua ineccepibile coerenza logica, è stata tuttavia rifiutata poiché considerata, al pari del consequenzialismo semplice, troppo limitativa della libertà dell'agente, al quale vengono imposti sacrifici e requisiti di moralità troppo elevati.

Nell'ultimo capitolo è stata analizzata e difesa la moralità delle più moderne pratiche mediche.

Riguardo alla fecondazione in vitro omologa, condannata dalla cosiddetta “*sexual view of reproductive ethics*” e dalla Chiesa, si è cercato di dimostrare come non sia riscontrabile alcuna ragione per un discrimine morale laico tra riproduzione sessuale e riproduzione medicalmente assistita.

La difesa della fecondazione in vitro eterologa è stata costruita obiettando all'argomento del presunto danno psicologico inflitto al bambino, sia utilizzando il *Non-Identity Problem*, sia ricordando come altre pratiche legali, considerate moralmente accettabili, arrechino gli stessi presunti danni all'individuo.

È stata in seguito dimostrata l'incoerenza logica delle critiche rivolte alle due fattispecie di maternità surrogata, ribadendo il diritto di ogni individuo di utilizzare il suo corpo come meglio crede, ponendo come unico limite a questa libertà il principio del danno.

Infine, l'ingegneria genetica è stata analizzata a partire dal problema di distinguere chiaramente tra interventi terapeutici e migliorativi. Si è affermata l'importanza di osservare questo tema in modo scevro da pregiudizi basati sugli orrori passati della selezione eugenetica nazista. Si è sostenuta la tesi che l'ingegneria genetica sia un mezzo lecito per esaudire il desiderio (altrettanto lecito) di garantire la salute dei propri figli. Riguardo all'eugenetica migliorativa, è opinione personale di chi scrive che essa non rappresenti un problema etico, ma che, se utilizzata in un certo modo, potrebbe causare un immobilismo sociale inaccettabile in una società evoluta ed egualitaria.

Una volta conclusa l'analisi e la difesa delle pratiche più comuni della libertà procreativa, si è voluto ricordare la necessità di distinguere il campo della morale da quello del legale, ribadendo infine come la Chiesa, sebbene possa orientare i fedeli, non debba cercare di elevare la sua morale assoluta a morale di uno Stato laico.

La recente dichiarazione di incostituzionalità del divieto di fecondazione eterologa, a dieci anni dalla sua emanazione, rappresenta un primo passo verso la costruzione di uno Stato moderno, libero da pregiudiziali negative contro il progresso scientifico, e pronto, si spera, a garantire ai suoi cittadini una libertà procreativa piena ed effettiva.

BIBLIOGRAFIA

- Benatar, David. *Better never to Have Been*, Clarendon Press, Oxford, 1984.
- Hare, Richard Mervyn. *Abortion and the Golden Rule*, in *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 4 N. 3 Wiley, 1975.
- Kavka, Gregory. *The Paradox of Future Individuals*, in *Philosophy and Public Affairs* Vol. 11, N.2, 1982.
- Lalli, Chiara. *Libertà Procreativa*, Liguori Editore, Napoli, 2004.
- Marquis, Donald Robert Perry. *Why Abortion is Immoral*, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 86, N. 4, 1989.
- Mulgan, Tim. *Future People*, Clarendon Press, Oxford, 2006.
- Parfit, Derek. *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984.
- Singer, Peter. *Ricchi e poveri, Etica pratica*, Liguori editore, Napoli, 1989.
- Spriggs, Merle. *Lesbian couple create a child who is deaf like them*, in *Journal of Medical Ethics*, 28:283 doi:10.1136/jme.28.5.283, 2002.
- Tooley, Michael. *Abortion and Infanticide*, in *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 2, N.1, Wiley, 1972.
- Articoli di quotidiani*
- Cervi, Mario. *Ratzinger benedice chi non va a votare*, Il Giornale, 31 maggio 2005.
- De Gregorio Concita, *L'ultima sfida di Sua Eminenza*, la Repubblica.it, 29 maggio 2005.
- La Spina, Luigi, *La nuova Europa nasce senz'anima*, La Stampa, 29 ottobre 2004.
- Salvia Lorenzo, *Don Franzoni, il prete ribelle: immorale l'invito ad astenersi*, Corriere della Sera, 4 giugno 2005.
- Scalfari, Eugenio. *Tra divieti e cattiva coscienza ritorna la morale di Stato*, la Repubblica.it, 11 dicembre 2003.
- Wilkinson, Tracy, *Pope backs boycott of Italy's referendum on assisted fertility*, Los Angeles Times, 31 may 2005.

Sentenze e Leggi

L. 22 maggio 1978, n. 194, “*Norme per la tutela sociale della maternità sull'interruzione volontaria della gravidanza*”.

In the Matter of Baby M, a Pseudonym for an Actual Person, No. A-39, Supreme Court of New Jersey, 109, N.J. 396; 537 A.2d 1227; 1988 N.J. LEXIS 1; 77 A.L.R.4th

Unborn Victims of Violence Act of 2001, HR 503 IH, 107th Congress, 1st Session, H.R. 503, To amend title 18, United States Code, and the Uniform Code of Military Justice to protect unborn children from assault and murder, and for other purposes.

L. 19 febbraio 2004, n.40 “*Norme in materia di procreazione medicalmente assistita*”.

Sentenza della Corte Costituzionale N.151, 2009.

Sentenza della Corte Costituzionale N.162, 2014.

Siti internet

<http://www.diagnosipreimpianto.info/diagnosi-genetica-preimpianto.hitm>

<http://www.maternitasurrogata.info/paesi-in-cui-la-maternita-assistita-e-permessa>.

<http://www.fecondazioneeterologa.com>

Altri riferimenti

Congregazione per la dottrina della fede, Istruzione *Donum Vitae*, 1987.

Congregazione per la dottrina della fede, Istruzione *Dignitas Personae*, 2008.