



anthropologica

ANNUARIO

DI STUDI  
FILOSOFICI

2016

## COSE O PERSONE?

SULL'ESSER FIGLI AL TEMPO  
DELL'ETEROLOGA

A CURA DI  
LUCA GRION

EDIZIONI MEUDON

**a**nthropologica

*A Piero Viotto,  
maritainiano  
appassionato  
e instancabile.*

| DIRETTO DA

Giovanni GRANDI e Luca GRION

| COMITATO DI DIREZIONE

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

| SEGRETERIA DI REDAZIONE

Lucia BEZZO, Stefano MENTIL, Francesca ZACCARON

| COMITATO SCIENTIFICO

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

| DIRETTORE RESPONSABILE

Andrea DESSARDO

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

# **COSE O PERSONE?**

## SULL'ESSER FIGLI AL TEMPO DELL'ETEROLOGA

A CURA DI  
LUCA GRION

EDIZIONI **M**EUDON

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

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

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

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

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

---

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

# INDICE

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

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

# L'ETEROLOGA COME ESPRESSIONE SINTOMATICA DI UN DISAGIO ANTROPOLOGICO PER UNA RIFLESSIONE TEOLOGICA

MAURIZIO CHIODI

La procreazione medicalmente assistita (PMA) eterologa rappresenta un caso esemplare per la riflessione etica ed antropologica, anche per la teologia, perché essa mostra con chiarezza i nodi teorici implicati in una “tecnica” che incide in modo significativo sull’esperienza umana. La nostra riflessione si articolerà in quattro passaggi: il primo si propone di enucleare le linee sintetiche di un’antropologia biblica con riferimento particolare al rapporto tra uomo e natura e al senso della generazione; il secondo si concentra sul significato della tecnica e il suo costitutivo nesso all’agire; il terzo mette in rilievo l’incidenza della PMA eterologa in rapporto all’esperienza antropologico-morale dei soggetti in gioco, facendo attenzione alla qualità etica della relazione paterna, materna e filiale. Il quarto momento intende mostrare problematicità e difetti della PMA eterologa, riprendendo la prospettiva biblica.

## 1 | SPONSALITÀ E GENERAZIONE NELLA PROSPETTIVA DI GENESI 1,26-2,4A

In un discorso teologico, le questioni etiche legate alla PMA eterologa chiedono di essere comprese all’interno di un quadro antropologico che, rispetto alla Rivelazione biblica, trova compimento nell’evento di Gesù. Si tratta ovviamente di una questione molto ampia, che non è possibile sviluppare qui in modo esaustivo e che in estrema sintesi scegliamo di limitare alla ripresa del testo biblico di *Gen 1,26-2,4a*.

La Scrittura presenta due racconti di creazione dell’uomo e della donna (*Gen 1-2*). Il primo (*Gen 1,26-4a*) pone la creazione dell’umanità (*’adam*), maschio e femmina (*Gen 1,26-27*), al culmine dell’opera creatrice di Dio, dichiarandola

«molto buona» (*Gen* 1,31). In questo testo vengono elaborate le linee di un'antropologia che possiamo sintetizzare in quattro fondamentali caratteristiche<sup>1</sup>: all'umanità è assegnato il potere sugli esseri viventi (*Gen* 1,26-28), il potere di dare la vita nell'incontro tra uomo e donna (*Gen* 1,27-28), il potere di portare non violenza ma pace e dolcezza (*Gen* 1,28-30), il riposo dal lavoro, che è come la "firma" posta da Dio a compimento dell'opera creatrice (*Gen* 2,1-4a). Quest'ultimo tratto, in modo particolare, suggerisce che l'uomo conserva la sua qualità di «immagine di Dio» (*Gen* 1,27) solo quando evita l'idolatria delle sue opere, affidandosi al suo Creatore (*Es* 20,8-11). Il potere della libertà umana è costitutivamente responsabile: è risposta ad un dono, che le è anticipato nella forma di una promessa da riconoscere e attivamente custodire.

All'interno di tale schema antropologico, ci soffermiamo sul primo e il secondo aspetto. *Gen* 1,26-28 («riempite la terra e soggiogatela»), un testo che è stato a volte accusato di assegnare all'uomo un potere dispotico e arrogante sulla natura (*jus utendi et abutendi*), ha ben altro significato: il "soggiogare" la terra (*Gen* 1,28), che nell'ebraico *kābās* significa "prendere possesso", indica che a ciascun popolo è assegnato un territorio, come luogo da abitare, e il "dominare" (*rādā*) esprime la funzione pastorale di guida e di accompagnamento nei confronti di tutti gli animali<sup>2</sup>. Sul mondo e gli esseri viventi l'uomo ha un potere non illimitato e dispotico, ma di "amministratore" responsabile.

L'altro tratto fondamentale è il potere di generare, «a partire dall'incontro a faccia a faccia dell'uomo e della donna»<sup>3</sup>. Questo potere, prima ancora che un compito, è una benedizione (*Gen* 1,28: «Dio li benedisse...») affidata alla coppia umana, come un appello alla sua responsabilità. La benedizione di Dio dischiude una promessa che chiede di essere riconosciuta, perché diventi reale. Essa è un dono che autorizza la risposta fiduciosa dell'uomo.

Le parole creatrici di Dio aprono lo spazio e il tempo "drammatico" della libertà, chiamata ad attuarsi fidandosi del dono di Dio. Come sappiamo dal racconto di *Gen* 3 – con il progressivo ampliarsi del peccato fino al diluvio (*Gen* 6,9-8) – l'infedeltà dell'umanità non comporterà la perdita definitiva della promessa.

<sup>1</sup> Mi ispiro qui alle eccellenti pagine di P. Beauchamp, *All'inizio Dio parla*, ADP, Roma 1992, pp. 30-33 e 65-68.

<sup>2</sup> Questi significati sono stati magistralmente espressi nell'analisi di N. Lohfink, *Unsere grossen Wörter. Das Alte testament zu Themen dieser Jahre* (1977, 1985<sup>2</sup>); tr. it.: *Le nostre grandi parole*, Paideia, Brescia 1986, pp. 183 e ss.

<sup>3</sup> Beauchamp, *All'inizio Dio parla*, p. 66, che rimanda al "faccia a faccia" di *Gen* 2,18. C'è da notare che *Gen* 1,27 parla di «maschio e femmina» (*zakar ou nekéva*), termini che si riferiscono anche agli animali, e solo il grido di *Gen* 2,23 parla di uomo e donna (*'iš e 'iššah*). Al di là della lettera, è però evidente che il secondo termine include il primo.

Nonostante l'ambiguità dell'esperienza, che in *Gen 3* è riferita espressamente alla relazione di coppia, alla generazione (*Gen 3,16*) e al lavoro (*Gen 3,17-19*), la promessa di Dio non viene cancellata, come è evidente nella benedizione rivolta a Noè e alla sua discendenza (*Gen 9*).

## 2 | LA TECNICA, L'AGIRE E LA "NATURA": LA PMA ETEROLOGA

La PMA eterologa evidenzia la necessità e l'urgenza di una riflessione etica sull'agire dell'uomo, in un mondo caratterizzato dall'enorme progresso della tecnica. Insieme a questa, vorrei segnalare due altri fattori che le si accompagnano e ne favoriscono la diffusione: il rapporto con il mercato e il contesto politico e giuridico neo-contrattualista, tipico di molti Paesi ad alta specializzazione tecnico-scientifica.

Per quanto riguarda il primo aspetto, dobbiamo notare come lo sviluppo del mercato abbia accompagnato fin dal suo esordio la rivoluzione industriale. La produzione di oggetti tecnologici richiede la loro circolazione, vendita e consumo e questo riguarda non solo la medicina tecnico-scientifica, ma ogni ambito della vita. C'è un nesso inscindibile e perfino "virtuoso" tra tecnologia e mercato: la tecnica nasce da uno scambio economico e lo richiede, in vista della circolazione dei beni prodotti. Sotto il profilo morale il rischio è che la logica del sistema economico eluda le grandi questioni che le sono sottese. Queste non sono estranee al dibattito civile, come si può notare nelle "grandi parole" o evidenze etiche che stanno a fondamento della democrazia. È su queste basi che interviene ogni forma di "regolazione politica" che si ispiri a criteri di giustizia. Per tali ragioni l'ambito economico chiede di essere governato a livello politico.

Nelle società occidentali, la crescita massiccia dei prodotti della tecnologia umana, anche nel campo della pratica medica, insieme al mercato, è legata alla diffusione del diritto liberale. A partire dalla seconda metà del '700, la società moderna in occidente ha assunto una caratteristica democratica ed egualitaria. L'allargamento delle libertà individuali ha provocato l'estensione progressiva dei diritti corrispondenti. L'evidente beneficio di una simile evoluzione epocale non è però privo di rischi. Quello maggiore è una sorta di scollamento tra etica e diritto, anche se quest'ultimo da quella aveva inizialmente ricevuto la sua linfa vitale. Al diritto viene così assegnato un profilo procedurale e una funzione "neutra" e convenzionale. Da qui si genera una divisione tra pubblico e privato. Ciò che viene eluso, in questo modo, sono i risvolti antropologici, etici e culturali, implicati an-

che nella politica e nel diritto<sup>4</sup>. Nella società liberale, a fronte dell'incomponibile pluralità delle visioni etiche, la tendenza prevalente del pensiero neo-contrattualista difende l'idea che il diritto debba arretrare, limitandosi a garantire la convivenza pacifica tra i cittadini e tutelando la libertà personale dei singoli, almeno nell'ambito delle scelte ritenute prive di riflessi immediati nella sfera pubblica. In tal modo, soprattutto nel campo medico, le pratiche o i prodotti tecnologici si trovano ad essere potenzialmente a disposizione di tutti, ovviamente con i limiti legati alle risorse del servizio sanitario nazionale o a quelle economiche personali. Il rischio è che nella biomedicina si allarghi a dismisura lo spazio del possibile, con la crescita incontrollata di pretese sproporzionate.

In questo orizzonte si colloca la riflessione etica e antropologica sulla PMA eterologa. Essa richiede anzitutto una riflessione sulla tecnica e il suo rapporto con l'agire dell'uomo. È stato il mondo greco il primo a elaborare in modo riflesso la differenza e il nesso tra fare e agire. Così, nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele ha proposto la famosa distinzione tra *téchnē* (arte) in quanto *poiēsis* (creazione) e *prāxis* (azione). L'una e l'altra sono attività 'creative', ma in modi diversi: la tecnica ha come fine un *ergon*, opera o prodotto, ed è quindi un'attività transitiva, mentre l'azione ha come fine (in-transitivo) il bene di colui che agisce<sup>5</sup>. Sullo sfondo della distinzione, tuttavia, Aristotele afferma che il fine della tecnica è "subordinato" al fine complessivo dell'agire umano, il bene supremo, la felicità (*eudaimonia*), che consiste nella pratica delle virtù, con la scelta saggia (*phrōnesis*). La tecnica – dalla medicina, all'architettura, all'economia, alla strategia militare – non è mai neutrale, pur avendo una sua autonomia e specificità, ma è, come diremmo oggi, una forma costitutiva dell'agire umano. In un'altra opera, la *Fisica*, Aristotele stesso riconduceva poi ogni arte ad un duplice fine, che è quello o di "portare a compimento" ciò che nella natura (*phýsis*) era rimasto incompiuto o di "imitare" la natura stessa<sup>6</sup>.

Dopo Aristotele, e con la mediazione decisiva dell'etica stoica, l'idea di natura è stata ripresa dalla tradizione teologico-morale cristiana, dai Padri della Chiesa

<sup>4</sup>. È la questione posta da Böckenförde, quando sosteneva che «lo Stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che esso di per sé non può garantire». Cfr. E. W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit* (1991); tr. it.: *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Roma-Bari, 2007, in particolare l'articolo dedicato a *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, pp. 33-54, qui p. 53. Più recentemente, sul tema è intervenuto anche J. Habermas, in un famoso dibattito con l'allora card. J. Ratzinger: J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (2005); tr. it.: *Ragione e fede in dialogo* (a cura di G. Bosetti), Marsilio, Venezia 2005, 2008<sup>10</sup>, pp. 41-63.

<sup>5</sup>. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 4, 1140 a 1-23. La traduzione è tratta da Aristotele, *Etica Nicomachea* (a cura di C. Mazzarelli), Rusconi, Milano 1995.

<sup>6</sup>. Cfr. Aristotele, *Fisica* (a cura di L. Ruggiu), II, 8, 199 a 15-17, Rusconi, Milano 1995.

fino alla formalizzazione concettuale che ne ha dato s. Tommaso. La “natura” diventa il criterio regolativo per giudicare la moralità dell’agire: *agere sequitur esse*. Tutta la teoria della legge naturale si fonda su uno schema antropologico che si riferisce all’uomo come creatura razionale che, “per natura”, tende al bene come al fine nel quale egli trova la sua felicità. In rapporto a tale bene viene formulata la legge naturale, conosciuta dalla “ragione” in modo innato (*synderesis*) in forza della sua stessa “natura”<sup>7</sup>. L’istanza di questa riflessione, da Aristotele a Tommaso, è che l’“agire” e il “fare” non possono determinarsi in modo totalmente creativo, ma devono fare riferimento ad un dato normativo universale, che è appunto costituito dalla “natura” umana. In altre parole si potrebbe dire che la libertà umana non è assoluta, ma responsabile. Infatti essa, in perfetta conformità all’idea biblica, è la risposta ad un dono che la precede, costituendola, e che le consegna una promessa di bene in vista del suo proprio compimento o felicità.

Il rischio cui si espone la teoria della legge naturale, nel suo rapporto all’agire e al fare, è di interpretare l’istanza della natura in modo da non poter evitare un’alternativa che, al di là dell’opposizione, suppone la medesima ambigua precomprensione: il naturalismo o l’intellettualismo. Questi, pur comportando esiti opposti, hanno origine dallo stesso difetto, che è l’assenza del riferimento al debito della coscienza nei confronti dell’“esperienza” storico-pratica. Infatti, nella prima prospettiva la “natura” viene a coincidere o con una legge biologica-organica o una legge fisico-cosmica e nella seconda, poiché si assume che la ragione conosca il “fine” dell’agire a prescindere dal sensibile, si afferma la presenza di criteri indiscutibili che si imporrebbero alla valutazione della razionalità, foss’anche, al limite, nel riconoscimento della logica procedurale come unica forma di razionalità possibile<sup>8</sup>.

Al di là dei difetti del naturalismo e dell’intellettualismo, l’opzione metodologica implicata in questo saggio intende recuperare l’istanza “etica” della persona, con la quale nel secolo XX molti filosofi e teologi hanno sostituito il criterio astratto della natura, aprendo una strada promettente al rinnovamento del dibattito morale. All’interno di tale prospettiva, tuttavia, occorre superare la pretesa intellettualistica (metafisica) di definire una volta per sempre, in modo sostanzialistico, universale e immutabile, che cosa sia “persona”, facendo poi derivare da ciò il criterio dell’agire. In tal modo si ricadrebbe nella prospettiva astorica della

7. Cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 94, a. 2.

8. Questa opzione per una ragione puramente procedurale è quella di un filosofo autore del primo manuale di bioetica: H. T. Engelhardt jr., *The Foundations of Bioethics* (1986, 1996); tr. it.: *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1991, 1999. Più recentemente: Id., *Viaggi in Italia. Saggi di bioetica* (a cura di R. Rini, M. Mori), Le Lettere, Firenze 2011.

“natura humana”. Occorre invece ripensare la nozione di persona a partire dalle evidenze dell’esperienza, non riducendo questa in senso empirico, “positivo” e fattuale, ma interpretandola nella sua forma originariamente antropologica e nel suo nesso alla coscienza morale.

A questo scopo risulta decisivo il guadagno di un metodo fenomenologico sul quale si innesti l’atto ermeneutico<sup>9</sup>. Tra fenomenologia ed ermeneutica si stabilisce così un circolo virtuoso: sull’*a priori* dell’esperienza (fenomenologica) si iscrive una decisione ermeneutica, che evita di cadere in un’interpretazione infinita, come se fosse il soggetto a creare ciò che viene interpretato, proprio perché esso implica la manifestazione di un’esperienza “data”. È a partire da questo che ci si può interrogare sul senso veritativo – universale e assoluto – inscritto nell’esperienza della vita buona, nella sua forma inscindibilmente personale e culturale.

### 3 | LA PMA ETEROLOGA: I SOGGETTI, LE RELAZIONI, CORPO E COSCIENZA

Per valutare il senso dei rapporti familiari che essa mette concretamente in atto è necessario percorrere la strada di una sorta di “fenomenologia” della PMA eterologa. L’interrogativo non è fuori luogo, perché questa tecnica si giustifica proprio come pratica intesa a istituire rapporti di paternità, maternità e filiazione. È a partire da questi che la PMA eterologa dovrà essere valutata, per chiarire il senso universale implicato nelle condizioni “eccezionali” che essa di fatto realizza. Il dubbio (ermeneutico) che avanziamo è che la tecnica moltiplichi e deformi, in misura inaccettabile, le figure e le relazioni implicate nei rapporti familiari.

Oltre ai tecnici (medici), la PMA eterologa coinvolge diversi soggetti, che meritano di essere considerati nella loro specificità. Anzitutto essa suppone uno o due “donatori” di gameti, estranei alla coppia “committente”. L’estraneità si rende clamorosa nel patto implicito a ogni “donazione”: colui che “dona” i gameti deve o meglio vuole rimanere nascosto. La condizione del suo atto è un occultamento: paradossalmente, chi “dona” vuole scomparire. Egli vuole sottrarsi al suo atto,

---

<sup>9</sup> Mi riferisco alla proposta elaborata da Ricœur, secondo cui «da una parte, l’ermeneutica si costruisce sulla base della fenomenologia e in tal modo conserva ciò da cui prende le distanze: *la fenomenologia resta l’insuperabile presupposto dell’ermeneutica*. Dall’altra, la fenomenologia non può a sua volta costituirsi senza un *presupposto ermeneutico*». P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, in Id., *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique*. II (1986); tr. it.: *Fenomenologia ed ermeneutica: partendo da Husserl...*, in Id., *Dal testo all’azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 37-69, qui p. 38. Cfr. pure P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (1995); tr. it.: *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 19-98, in particolare pp. 69-74. Per un approfondimento di tale questione rinvio a M. Chioldi, *Fenomenologia, ermeneutica, teologia*, in “Logoi-ph. Journal of Philosophy”, 1.2, 2015, pp. 358-365, soprattutto pp. 358-359.

istituendo una relazione ma evitando al contempo la “responsabilità” che le compete. Dietro la motivazione di un “dono” a perdere – magari soggettivamente in buona fede e, per giunta, a favore di una coppia sterile – il “donatore” rifiuta ogni relazione.

Tutto questo può ancora essere chiamato una “donazione”<sup>10</sup>? Certo, è vero che anche chi dona organi o tessuti non sa chi riceverà il suo dono, ma in questo caso si tratta di un “anonimato” volto a evitare strumentalizzazioni e privilegi, al fine di garantire – rimanendo aperto a tutti – che il dono arrivi davvero a qualcuno che ne ha necessità. Nel caso di una donazione di gameti, invece, l’anonimato sottrae al donatore la possibilità di un rapporto reale con l’altro, nascondendosi dietro la finzione. Esso non è garanzia di gratuità, ma significa assenza e sottrazione di responsabilità. Sotto tale profilo perde di senso anche l’“eredità” genetica: chi la “dona” non vuole avere nulla a che spartire con chi la riceve. L’eredità viene ridotta a cosa puramente biologica. Il patrimonio genetico, in questo caso, non è il dono del padre (*patris munus*). È un corredo (“cromosomico”) preparato per altri, come meriterebbe soltanto un figlio.

Tutto ciò mette in crisi il significato del “dono”. Irriducibile ad un semplice oggetto, ogni dono è una cosa “simbolica” il cui senso si iscrive in una triangolazione: al di là del fatto puramente materiale, il “donato” istituisce una relazione tra la generosità di chi “offre” (donatore) e l’ospitalità riconoscente di chi “riceve” (donatario). L’uno e l’altro sono “necessari” perché accada il dono. Senza la relazione il simbolo decade a mero oggetto, cosa, merce di scambio. Anche in assenza di un vero e proprio mercato di gameti, la PMA eterologa cade in una relazione mercantile, che prevede “pezzi” da trasferire, interscambiabili e privi di referenza personale e simbolica. Per tale ragione la presunta analogia con l’adozione mi pare fuori luogo. Un conto è accogliere un figlio abbandonato, restituendogli la speranza di essere amato e accolto senza condizioni, un altro è creare appositamente un “figlio” che tale non sarà mai per il padre o la madre biologici, che stanno alla sua origine.

L’interpretazione fenomenologica della coppia “committente” pone questioni analoghe. In essa, la tecnica rende possibile il concepimento o l’atto fecondo (fecondazione) di un figlio che la coppia considera “proprio” mentre è stato “ordinato” e richiesto ad altri. La tecnica inventa e pretende di creare un genitore che non lo è. Di conseguenza, il figlio non è generato l’uno attraverso l’altra, come

---

<sup>10</sup> Il tema simbolico del dono sta sullo sfondo di questa riflessione fenomenologico-ermeneutica. Pur senza poterlo sviluppare compiutamente sotto questo profilo generale, mi permetto di rimandare a M. Chiodi, *Amore, dono e giustizia. Teologia e filosofia sulla traccia del pensiero di P. Ricœur*, Glossa, Milano 2011, in particolare pp. 152-168.

frutto di un rapporto inscritto in un'alleanza sponsale. La separazione tra paternità e maternità indebolisce ambedue, riducendole ad esadimento di un desiderio individualistico di possesso. C'è qualcosa di inconfessabile in questa dissimetria. A quali condizioni i due "genitori" potranno ancora parlare di quello come "il nostro figlio", se non a patto di nascondere, a sé e al figlio stesso, la frattura della relazione? Sullo sfondo di questo imbarazzato occultamento, si staglia l'ombra nascosta del "genitore biologico".

Nella PMA eterologa l'esperienza di genitorialità viene aperta ad un'equivocità insuperabile che la espone ad una deriva di nomi: paternità e maternità, separate l'una dall'altra, non hanno alcun nesso reale tra loro. Il nominalismo della relazione si accompagna a un curioso paradosso: nel "donatore" di ovuli o di sperma il corpo è privato di significato personale, mentre nella coppia "committente" la volontà dei due si impone a prescindere dalle evidenze corporee o perché nessuno ha un legame "biologico" con quello che pure chiama suo figlio o perché solo uno dei due mantiene tale rapporto. L'esito della pratica – tanto più nel caso in cui venisse generalizzata – è il rovesciamento della relazione paterna e materna, nel loro originario (e bel) legame, così come di quella filiale. Da questo punto di vista c'è una grande differenza tra eterologa e omologa.

Giungiamo così all'identità del figlio. Come il nome del padre e della madre, anche quello di figlio indica una relazione. Per questo egli ha il "diritto" – in senso etico – di conoscere le proprie origini: esse sono momento costitutivo di sé. Il "diritto" del figlio qui corrisponde ad un dono. Dare la vita è infatti compiere una promessa, che rimanda nel figlio alla gratitudine – o alla rabbia laddove la promessa non sia mantenuta – del riconoscimento. Se ad un figlio fosse proibito di conoscere le proprie origini, un'inaccettabile e complice menzogna si anniderebbe all'inizio della sua storia. Se invece, come dovrebbe essere, a un figlio nato con l'eterologa fosse detta la verità sulle sue origini, egli farebbe davvero difficoltà a comprendere chi sono suo padre e sua madre, considerando che potrebbe avere a che fare con un padre e/o una madre biologico/a di cui nulla sa, un padre o una madre "adottanti" e una madre o un padre biologico e generante. In ogni caso, il corpo viene privato di qualsiasi senso personale e di conseguenza le relazioni vengono sviliate della loro valenza pratica e simbolica.

La PMA eterologa mette dunque in questione le relazioni che stanno alle origini della coscienza (personale), nella sua forma pratica, simbolica e relazionale. La coscienza infatti, intesa nella sua accezione morale (*Gewissen*) e non in quella generica di autocoscienza (*Bewusstsein*), si costituisce proprio attraverso l'esperienza del corpo di carne (*Leib*), irriducibile a mero organismo e a corpo-oggetto (*Körper*), ed insieme attraverso la relazione ad "altri". È quanto appare nell'esperienza

filiale: all'origine del sé, ci sono altri. Nella nascita il corpo proprio è ricevuto, in una relazione per la quale il sé si scopre debitore nei confronti di coloro che l'hanno generato.

La coscienza morale si costituisce in questo nesso originario tra alterità e identità, tra passività e attività: essa ha un carattere "pratico" che all'origine implica un "patico". È infatti nell'esperienza "patita" che essa riconosce il "darsi" di un appello che autorizza la sua decisione libera. Nella passività è inscritta una promessa di vita buona che interpella la coscienza ad appropriarsi di un bene che le è anticipato e che diventa suo solamente nell'atto del volere<sup>11</sup>. Qui sta il difetto della "tecnica" eterologa: essa sconvolge la simbolicità delle relazioni che passano attraverso la carne, rafforzando una tendenza dualista che separa corpo e anima, atto e intenzione, pratico e patico, attivo e passivo, identità e alterità, necessità e libertà, indisponibilità e disponibilità. L'insidia è di estenuare il pratico, in nome di un tecnico ridotto a mera strumentalità. Per queste ragioni, mi pare pienamente giustificata l'affermazione che la PMA eterologa sia nell'attuale cultura più il sintomo di un disagio antropologico complessivo – una pretesa – che una questione da risolvere semplicemente con una normativa giuridica. La posta in gioco di questa tecnica presenta risvolti simbolici e culturali di grande rilievo.

#### 4 | TRA ORIGINE E COMPIMENTO: IL COMPITO DELLA LIBERTÀ

Al termine di questa riflessione fenomenologico-ermeneutica nella quale abbiamo considerato la forma delle relazioni tra i diversi soggetti in gioco nella PMA eterologa e dunque la qualità dell'agire che si attua in essa, propongo di ritornare alla Rivelazione biblica, considerata nell'evento cristologico, che è il compimento della promessa inscritta nell'origine, di cui abbiamo delineato i tratti secondo l'antropologia di *Gen* 1,26-2,4a. Il compimento di tale promessa è affidato alla libertà dell'uomo. Qui si decide il profilo etico specifico della coscienza credente. In questa prospettiva vogliamo ora evidenziare e ribadire i nodi problematici e i difetti della PMA eterologa.

Nel Nuovo Testamento Gesù afferma di essere venuto non ad abolire la Legge e i Profeti, ma a portarle a «pieno compimento» (*Mt* 5,17). Nell'Antico Testamento stesso la Legge (*Torah*) non si riduceva al precetto, ma includeva la narrazione della storia salvifica. In tale quadro va interpretato anche il comandamento

---

<sup>11</sup> Per una più approfondita riflessione sul nesso tra identità e alterità che costituisce la "ipseità", rinvio a M. Chiodi, *Teologia morale fondamentale*, Queriniana, Brescia 2014, in specie pp. 437-464.

dell'amore al prossimo, nel quale Gesù stesso – insieme all'amore per Dio – sintetizza Legge e Profeti (*Mt* 22,40). Il comandamento si iscrive all'interno del tempo propizio da lui inaugurato, un *kairòs* determinato dalla venuta del Regno, che si attua nella sua storia fino al compimento della Pasqua.

Parlando del rapporto tra uomo e donna (*Mt* 19,1-9 e *Mc* 10,1-12), Gesù sottolinea – ma le sue parole non possono essere immediatamente identificate in una norma etica e canonica – come il matrimonio rappresenti la forma compiuta di ciò che Dio ha voluto fin dall'origine (*Mt* 19,8). Inaugurando un tempo nuovo nella storia, egli riporta all'origine e porta fino in fondo, compiendolo, quanto era iscritto nella volontà originaria e creatrice di Dio.

In modo sintetico, per concludere, vorrei sottolineare tre aspetti del richiamo all'origine, che trova compimento nelle parole e nella storia di Gesù: la relazione ai genitori, il nesso all'«unica carne» di *Gen* 2,24 e il rapporto figli/genitori come via paradigmatica alla promessa di Dio.

In primo luogo, la pratica dell'eterologa provoca una moltiplicazione confusiva di figure genitoriali. Essa sconvolge e minaccia il rapporto di un figlio alle sue origini. Certo, anche mescolando arbitrariamente le origini, non può essere cancellato il rapporto all'Origine e tuttavia la molteplicità indeterminata delle origini compromette nella figura dei genitori la valenza simbolica e ultimamente religiosa – nel senso di trascendente – che appartiene all'esperienza di ogni figlio. Basterebbe citare il testo del *Levitico*, che introduce le norme relative alla proibizione dell'incesto con la formula: «Siate santi, perché io, il Signore, vostro Dio, sono santo» (*Lv* 18; 19,2), nella quale si mostra l'indissociabile relazione tra il riconoscimento della differenza e del corpo proprio e dell'alterità trascendente di Dio.

In secondo luogo, la PMA eterologa infrange il legame dell'«unica carne» cui allude *Gen* 2,24 e che Gesù stesso riprende in *Mc* 10,8 e *Mt* 19,5. Il testo di *Gen* 2,18-24 propone in forma narrativa alcuni snodi decisivi per interpretare il senso della relazione coniugale: la solitudine (*Gen* 2,18) dell'*'adam* – riferita non solo all'uomo maschio ma a tutta l'umanità – trova un sorprendente compimento nel dono dell'altra; in questa circostanza il testo biblico racconta delle prime parole dell'*'adam* che, nell'incontro con la donna (*'iššah*), si rinomina come *'iš* (*Gen* 2,23). Il testo indica in modo forte che la relazione tra uomo e donna si pone come paradigma della relazione con l'alterità, non perché questa sia l'unica, ma perché ne è forma e figura irrinunciabile. Il versetto 24 rappresenta la sintesi e il culmine di questa dinamica storica: l'incontro tra uomo e donna tende a diventare un'«unica carne». È all'interno di questa relazione che nasce la risposta al dono della generazione. Forse, anzi, il riferimento all'«unica carne» potrebbe contenere un'implicita allusione alla carne del figlio, inteso come frutto trascendente

dell'alleanza sponsale. La differenza sessuale rimanda alla sponsalità e questa alla generazione<sup>12</sup>.

In terzo luogo, il quarto comandamento («Onora tuo padre e tua madre...»: *Es* 20,12) sottolinea la qualità teologica inscritta nel rapporto con i propri genitori, attribuendo loro lo stesso verbo riferito a Dio («onorare», ebr. *kabbed*). Al rapporto parentale è associata la promessa di una vita buona e lunga: se il figlio renderà onore a chi lo ha generato, allora potrà partecipare alla promessa di Dio, godendo di una vita buona nella terra donata ai padri. È di questa promessa che Gesù proclama il compimento quando dice di essere «la via, la verità e la vita» (*Gv* 14,6) e quando parla di sé come «il pane della vita» (*Gv* 6,48).

Al compito del figlio, così com'è enunciato nel comandamento, corrisponde quello dei genitori. Nella misura in cui essi sapranno tener fede al loro impegno, questo diventerà possibile anche per il figlio. Ciò che qui è singolare, però, è che nemmeno il padre e la madre sono solo tali. Anch'essi sono sempre figli. Nella molteplicità delle proprie origini, ognuno riconosce di non coincidere con l'Origine e confessa che nel dono di essere generato si iscrive il suo rapporto all'Unico.

---

<sup>12</sup> Per un'articolazione di questa prospettiva, rimando a M. Chiodi, *Teologia morale e matrimonio*, in Associazione Teologica Italiana, *Sacramento del matrimonio e teologia. Un percorso interdisciplinare*, Glossa, Milano 2014, pp. 71-116 e Id., *Identità sessuale: questioni antropologiche e teologiche*, in "Archivio Teologico Torinese", XXII, 1, 2016, pp. 51-73.