

Per un'etica della differenza femminile

Grazia Zuffa*

TOWARDS AN ETHICS OF FEMALE DIFFERENCE

ABSTRACT: The ruling of the US Supreme Court *Dobbs vs Jackson*, which has taken away women's constitutional right to reproductive autonomy, shows the permanence of the political and ethical conflict on abortion, more than fifty years after the legalization of abortion. The article illustrates the Italian public debate since the approval of the reform in the Seventies (l.194/78), highlighting the political and ethical position inspired by the concepts of gender difference and female "authority" in procreation, rooted in women's experience of "giving birth to humans". In accordance with gender difference, women's reproductive autonomy is an ethical principle, which recognizes women as free and responsible subjects. If this principle is challenged, women are reduced to their bodies and degraded to "nurturing systems of life". The ethics of female "authority" in generation restores the full human meaning of "coming to life", against the "biological essentialism" of the catholic doctrine as well as of parts of secular culture.

KEYWORDS: Reproductive autonomy; gender difference; female authority in procreation; biological essentialism; catholic and secular cultures

ABSTRACT: La sentenza della Corte Suprema *Dobbs vs. Jackson*, che ha cancellato il diritto costituzionale all'autodeterminazione riproduttiva, mostra, ben oltre i confini americani, la persistenza del conflitto etico e politico sull'aborto, a oltre cinquanta anni dalla fine del regime di proibizione. L'articolo ripercorre il dibattito italiano a partire dagli anni settanta e dall'approvazione della l.194/78, mettendo in evidenza la posizione etica e politica ispirata al "primato" femminile nella procreazione, radicato nella esperienza delle donne di "mettere al mondo" il vivente. In coerenza col riconoscimento della differenza di genere, l'autodeterminazione è un principio etico che vede la donna come soggetto libero e insieme responsabile: negandolo, si riduce la donna a muta corporeità, degradandola a "sistema di approvvigionamento di vita". L'etica del primato femminile nella procreazione restituisce la piena umanità del "venire al mondo", contro l'essentialismo biologico della dottrina cattolica e di settori della cultura laica.

PAROLE CHIAVE: Autodeterminazione riproduttiva; differenza di genere; primato femminile nella procreazione; essentialismo biologico; dottrina cattolica e cultura laica

* Presidente de' La Società della Ragione onlus, componente del Comitato Nazionale per la Bioetica. Mail:zuffagrazia@gmail.com. Contributo su invito.

SOMMARIO: 1. L'aborto, al centro della restaurazione – 2. Nell'intreccio di etica e politica – 3. L'attacco alla autonomia riproduttiva – 4. I "diritti" del non-nato – 5. La l. n. 194 e l'ambiguità della scelta femminile – 6. Il dopo-legalizzazione: la donna da "vittima" a "egoista irresponsabile" – 7. Etica individuale ed etica relazionale – 8. Il matricidio simbolico e la disumanizzazione della nascita.

1. L'aborto, al centro della restaurazione

La sentenza della Corte Suprema statunitense *Dobbs v Jackson* – che ha eliminato dalla Costituzione il diritto all'autodeterminazione riproduttiva demandando al potere legislativo dei singoli stati (senza più alcun vincolo costituzionale) – è un segnale preoccupante ben oltre i confini americani. Dice a tutti e tutte noi, cittadini e cittadine dei paesi di democrazia avanzata, che la restaurazione dei "valori" familiari tradizionali è fondante del pensiero neo-conservatore. E poiché di quei valori la donna non può che essere la "naturale" custode, ne consegue la necessità di rimettere la donna e il suo corpo al "giusto posto", riassoggettata a un potere altro da lei: che storicamente ha preso le forme del controllo maritale, del controllo medico, di quello della legge. L'aborto e la sua collocazione giuridica rimangono perciò una questione politica cruciale: tanto più al presente, considerato che le altre forme di controllo, quello maritale *in primis*, sono difficilmente praticabili, perché urterebbero frontalmente con il sentire femminile ma anche con un sentire sociale diffuso. Per di più, se è l'attacco all'aborto legale è da sempre la carta privilegiata della destra, non è però mai stato delimitato in quel recinto politico ideologico. Questo è vero anche nel contesto italiano, come mi accingo ad illustrare. L'opposizione all'autodeterminazione femminile nella procreazione è favorita anche dalla scarsa presenza – e dalla diffusa sottovalutazione – del patrimonio di pensiero femminile nella cultura politica e mediatica (in Italia ma non solo). Nei circa cinquanta anni successivi allo sgretolamento della proibizione sotto l'incalzare dei movimenti neo-femministi, il dibattito si è svolto, salvo rare eccezioni, come se le donne non avessero detto niente di significativo. «Si pontifica di morale non dando nessun valore alla parola femminile, come se fosse irrilevante chi abortisce», nota puntualmente Cecilia D'Elia¹.

Da qui l'insistenza con cui il tema aborto e la sua sistemazione giuridica si propongono e ripropongono sotto diversi cieli, pressoché con la stessa carica di conflitto con cui si sono presentati all'inizio. Ciò non significa che il confronto/scontro si sia dispiegato negli stessi termini, ovviamente. Analizzeremo in dettaglio lo sviluppo del dibattito, iniziando com'è naturale dalla sentenza statunitense.

2. Nell'intreccio di etica e politica

In premessa, è però opportuna una notazione circa l'intreccio fra etica e politica, nella elaborazione delle donne e più in generale nel dibattito pubblico. Da un punto di vista politico, l'aborto non è mai stato solo un problema di legge, per le donne; quanto di affermazione di soggettività a partire da quel corpo "differente", sottoposto al potere patriarcale. Da qui il significato dirompente della presa di parola sulla *esperienza* femminile della sessualità e della maternità; e dell'aborto, perché proprio

¹ C. D'ELIA, *L'aborto e la responsabilità*, Roma, 2008, 9.

in quell'accadimento la legge di proibizione rendeva manifesta, anche simbolicamente, la reificazione estrema del corpo di donna, ridotto a contenitore di un processo vitale – o meglio a «sistema di approvvigionamento di vita»². L'aborto ("libero, gratuito e assistito", per usare lo slogan del movimento femminista della metà degli anni settanta) era (ed è) un obiettivo squisitamente politico, in quanto ridisegna il terreno del rapporto/conflitto fra i sessi, oltre a misurarsi con gli aspetti di minaccia alla salute e di ingiustizia sociale dell'aborto clandestino. Ed è al tempo stesso un dilemma bioetico, perché si confronta con la differenza del corpo di donna, quel corpo capace di mettere al mondo il/la vivente: una bioetica alla ricerca di principi nella *esperienza del soggetto sessuato vivente*, vale la pena di sottolinearlo di nuovo; e che proprio per questo è capace di nutrire la politica, anch'essa bene ancorandola a quel vissuto.

Da quei lontani anni settanta, lo scenario è progressivamente cambiato, nel rapporto fra etica e politica e l'aborto segnala vividamente il cambiamento. Superato il proibizionismo, e con ciò arginato lo scandalo sociale della clandestinità, la politicità dell'aborto è entrata in ombra, a favore di un dibattito imperniato su principi e valori "etici" (bene esemplificato dal dibattito sull'attribuzione di diritti all'embrione). Alla radice dello slittamento, c'è di certo la scelta di ignorare l'elaborazione femminile, nella sua potenzialità di tenere insieme etica e politica, con un approccio originale che scompagina l'egemonia dei tradizionali schieramenti, dell'etica laica e dell'etica cattolica.

Hanno influito però anche altri fenomeni, *in primis* il progressivo indebolimento della politica, priva di un orizzonte di trasformazione alimentato da ideali – di uguaglianza, di giustizia sociale, di realizzazione umana. Da qui la tendenza a spostare sempre più temi e problematiche sul piano etico, alla ricerca di principi "assoluti", sganciati dalla concretezza della storia, dei rapporti sociali, dei rapporti fra i sessi: sganciati cioè dal discorso politico, nella sua versione più alta. Il risultato è un connubio della cultura laica e della cultura cattolica nel tradurre questioni politiche e giuridiche senza alcuna mediazione in "questioni etiche".

Per il campo cattolico, l'abuso dell'etica operato dalla Chiesa ufficiale avviene nelle forme più tradizionali della morale naturale, laddove la natura è intesa nel senso strettamente biologico. L'esito è un nudo riduzionismo biologico condensato nella "sacralità della vita": dagli anni ottanta in poi, questa posizione contraddistingue la Chiesa in tema di aborto e tecnologie riproduttive³; con considerevole influenza anche in campo laico, come si vedrà più avanti.

3. L'attacco alla autonomia riproduttiva

La sentenza *Dobbs* annulla le precedenti sentenze *Roe* e *Casey*, che avevano offerto protezione costituzionale al diritto della donna di decidere se portare avanti una gravidanza oppure no⁴. Con la sen-

² B. DUDEN, *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Torino, 1994.

³ E. FATTORINI, *Legge e morale nella obiezione di coscienza*, in *Memoria*, 26, 2, 1989, illustra il conflitto fra la posizione della Chiesa, di assolutizzazione della natura secondo un impianto positivista, e la teologia morale di autori quali Karl Rahner e Jurgen Moltmann, secondo cui non c'è nulla di assoluto nella creazione, neppure la vita, tantomeno la legge: le scelte etiche del cattolico si esprimono dunque, anche rispetto alla morale cattolica, nella libertà e responsabilità dei credenti.

⁴ Secondo queste sentenze, il diritto all'aborto aveva come limite temporale lo stadio di sopravvivenza del feto fuori dal corpo della madre.

tenza *Roe*, il diritto all'autonomia riproduttiva si radicava nel XIV emendamento che protegge la libertà personale. L'autodeterminazione si presentava quale requisito essenziale per assicurare la libertà personale del soggetto femminile, garantendo così l'eguaglianza⁵. I fondamenti costituzionali dell'aborto – libertà personale ed eguaglianza – sono illustrati con efficacia dai giudici dissenzienti (Breyer, Sotomayor e Kagan): «Rispettare una donna come essere autonomo nel riconoscimento della piena uguaglianza significava darle la facoltà di scelta circa le decisioni più personali e più gravide di conseguenze sulla propria vita»⁶.

La sentenza *Dobbs* attacca la precedente impostazione ponendosi dal punto di vista del feto, poiché – sostiene – per effetto delle sentenze *Roe* e *Casey* il feto sarebbe privo del più elementare dei diritti, il diritto alla vita. E infatti *Dobbs*, pur non nominando mai né le donne né i loro diritti, molto si spende sull'interesse degli Stati a proteggere la vita del feto. Con l'eliminazione della garanzia costituzionale per i diritti delle donne, il bilanciamento degli interessi della donna e del feto è affidato agli stati. Ma proprio l'eliminazione di tale garanzia *in nome dei diritti del feto* offre di fatto agli stati una indicazione politica e legislativa: gli stati sono cioè incoraggiati a emanare leggi per vietare l'aborto⁷.

Vale la pena menzionare l'interpretazione "originalista" della Costituzione, in base alla quale *Dobbs* ha negato la copertura costituzionale all'autonomia riproduttiva. Secondo questa dottrina, i diritti costituzionali per essere tali devono essere radicati nella storia e nella tradizione americana: il diritto all'aborto non avrebbe questi requisiti. A riprova, è citato il passato di proibizione dell'aborto, mentre i cinquanta anni successivi alla sentenza *Roe* vengono espunti dalla tradizione. Con tale argomentazione, l'aborto diventa la punta di diamante e il simbolo dell'attacco a tutte le conquiste di diritti civili degli anni settanta, la carta di identità della restaurazione neoconservatrice⁸.

La sentenza *Roe* è inoltre accusata di "usurpazione di poteri" poiché avrebbe sottratto al popolo la decisione circa una questione di grande importanza morale e sociale come l'aborto. Con ciò *Dobbs* opera un radicale rovesciamento istituzionale: la Corte Suprema ha infatti una funzione di garanzia nel presidiare i diritti fondamentali. Tali diritti non possono essere affidati alle maggioranze politiche poiché costituiscono il tessuto di principi e regole di civiltà condiviso, in cui tutti i cittadini e le cittadine sono chiamati a riconoscersi. Dunque, il declassamento dell'autonomia riproduttiva – da diritto costituzionale a questione «di morale e di politica» – è una diretta lesione allo status di cittadinanza

⁵ CENTER FOR REPRODUCTIVE RIGHTS, *The Constitutional right to reproductive autonomy: realizing the promise of 14th amendment*, 2022, in <https://reproductiverights.org/constitutional-right-reproductive-autonomy-14th-amendment/>. La posizione del *Center for Reproductive Rights* è articolata: si difende l'autonomia riproduttiva riconosciuta dalla sentenza *Roe*, ma al tempo stesso la si giudica insufficiente per assicurare l'equità sociale e garantire il diritto di aborto alle donne appartenenti alle minoranze etniche. Per questo si invoca anche "il diritto alla eguale protezione e libertà dalla discriminazione".

⁶ Traduzione mia.

⁷ M.G. GIANMARINARO, *La sentenza Dobbs v. Jackson e il diritto costituzionale delle donne all'autodeterminazione*, in *Giudicedonna.it*, 1, 2022, in bit.ly/3YeGbqz.

⁸ M.G. GIANMARINARO, *op. cit.*, ragiona sulle conseguenze dell'interpretazione "originalista" in altri campi dei diritti civili: «se la tradizione giuridica americana dovesse essere valutata [...] senza una particolare considerazione della sua evoluzione più recente, perfino la schiavitù o quanto meno la segregazione razziale – peraltro esecrata dalla Corte – potrebbe essere considerata più radicata nella storia americana rispetto alle conquiste della stagione di diritti civili».

delle donne. *Dobbs* lede così il principio di uguaglianza fra donne e uomini poiché alle donne non è riconosciuta la scelta «circa le decisioni più personali e più gravide di conseguenze sulla propria vita». Libertà personale e uguaglianza sono principi fondamentali anche per la tradizione europea, e a questi si rifà ad esempio il giurista Luigi Ferrajoli. Per Ferrajoli la differenza femminile si sostanzia nel “diritto-potere di generare”: negare la libertà di scelta su aborto e procreazione equivarrebbe a disporre del suo corpo come mezzo per fini a lei estranei, violando la libertà delle donne e l'uguale valore delle persone⁹.

Dobbs muove all'attacco dell'autonomia femminile in nome dell'embrione e dei suoi diritti. Sotto diversi cieli e diversi orientamenti culturali, la questione embrione si è andata affermando come bandiera in opposizione all'autonomia riproduttiva delle donne: sventolata anche, anzi soprattutto, in America, dal movimento antiabortista. Lì è approdata nelle aule di tribunali, dove alcuni giudici di stati conservatori, in cause concernenti di solito donne minorenni che vogliono interrompere la gravidanza, nominano un legale rappresentante del feto. Dopo che l'accesso all'aborto non è più riconosciuto come diritto costituzionale, è naturale aspettarsi che la tendenza a riconoscere la personalità giuridica del feto si rafforzi¹⁰.

4. I “diritti” del non-nato

Il «cittadino embrione»¹¹ è figura che emerge nel discorso pubblico verso la fine degli anni ottanta, accompagnando la difficile applicazione delle leggi di legalizzazione, da un lato; dall'altro, il progressivo sviluppo tecnologico nel campo della gravidanza e della procreazione medicalmente assistita. Verso la fine degli anni novanta, le tecnologie della riproduzione assistita hanno già trasformato l'immagine della maternità e hanno rafforzato la rappresentazione del feto “separato” e “autonomo” dalla donna gravida. Il processo inizia con le tecnologie visive della gravidanza, che rendono “trasparente” il corpo della futura madre e si ripercuotono sul vissuto femminile: come magistralmente argomenta Barbara Duden, sono le donne stesse a viverci come «sistema di approvvigionamento di vita».

Scrivo Duden a proposito dello slittamento di senso della gravidanza e di percezione della stessa da parte della donna: «Il bambino è diventato un feto, la donna incinta un sistema uterino di approvvigionamento, il nascituro “una vita” e la “vita” un valore cattolico-laico quindi onnicomprensivo. Con stupore e sgomento ho seguito questo ribaltamento della percezione della gravidanza nella socie-

⁹ L. FERRAJOLI, *Il significato del principio di uguaglianza*, in *Democrazia e Diritto*, 2-3, 1994, 475-488.

¹⁰ L. PORTUONDO, *A push to recognize the rights of the unborn is growing in America*, in *The Economist*, 7 July 2022, <https://www.economist.com/united-states/2022/07/07/a-push-to-recognise-the-rights-of-the-unborn-is-growing-in-america>.

¹¹ Col «cittadino embrione», riprendo il titolo di un capitolo del libro sulle tecnologie riproduttive scritto da me e Maria Luisa Boccia sul finire degli anni novanta (M.L. BOCCIA, G. ZUFFA, *L'eclissi della madre. Fecondazione artificiale, tecniche, fantasie, norme*, Milano, 1998). Circa il passaggio dalla personificazione dell'embrione all'attribuzione di diritti, cfr. anche T. PITCH, *Un diritto per due. La costruzione giuridica, di genere, sesso e sessualità*, Milano, 1998, e M.L. BOCCIA, *L'embrione sovrano*, in S. BONSIGNORI, I. DOMINIJANNI, S. GIORGI (a cura di), *Si Può. Procreazione assistita, norme, soggetti, poste in gioco*, Roma, 2005.

tà»¹². Per Duden, questo ribaltamento pone una questione epistemologica e insieme di teoria della storia, molto difficile da porre nel bel mezzo «della guerra per la salvezza della vita»¹³. Si afferma un concetto di “vita” lontano dall’esperienza della donna che avverte la crescita del figlio/a dentro di sé. Il vissuto femminile si fonda sull’inscindibile fusione di corpo/ mente, di pensiero ed emozioni, che, a partire dal processo biologico, lo trascende nella “fabbricazione” dell’umano, il bambino/la bambina che nascerà. A questa opera umana della madre nel suo corpo vivente si contrappone la “sacralità della vita”, ridotta al processo biologico. Su una pura entità biologica, l’embrione, si costruisce l’immagine del “feto pubblico” che reclama la vita a prescindere dalla madre, ridotta ad “ambiente di vita”. Se la nuova costruzione simbolica del feto pubblico ha acquistato consistenza “scientifica” con le tecnologie visive che rendono trasparente il corpo della donna incinta, la creazione dell’embrione in provetta con lo sviluppo delle tecnologie della riproduzione conclude il processo di “autonomizzazione” del feto¹⁴. «Il corpo vetrina, simbolicamente ridotto ad ambiente di vita, con le tecnologie riproduttive si materializza come tale: un utero in cui collocare il prezioso prodotto del laboratorio del biologo»¹⁵.

La “vita nascente” diventa così protagonista nel dibattito pubblico degli anni successivi alla legalizzazione dell’aborto, attraverso una ridefinizione epistemologica della scena della procreazione, in cui si inserisce la questione aborto: che rimane evento cruciale su cui si condensano le conseguenze del “ribaltamento” di cui Duden parla .

Per comprendere la dialettica attuale della “scelta femminile” *versus* la “tutela della vita nascente”, è utile ricostruirne il percorso storico, iniziando dal dibattito intorno a quella che sarebbe stata la l. n. 194/1978.

Già allora si configurano le diverse etiche: da quelle tradizionali, l’etica laica e l’etica cattolica, nelle loro divergenze e convergenze, segnalate da Duden, alla nuova etica della differenza femminile, che mette al centro *la relazione con il nascituro* nel corpo vivente e pensante della madre.

5. L’ambiguità della scelta femminile nella legge 194/1978

Nel pieno della battaglia per superare il proibizionismo, i due schieramenti sono divisi dal ruolo del diritto penale, con il mondo politico cattolico perlopiù restio a rinunciare alla valenza, *in primis* simbolica, della proibizione. Dal canto loro, la gran parte dei laici sostenitori di una nuova legge si appellano alla “debolezza” delle donne, “costrette” all’aborto dalle contraddizioni sociali, e poste a rischio della vita e della salute per l’illegalità: proprio questa immagine di oppressione contribuiva a smussare il significato dell’aborto come “scelta”, nella norma della legge che lasciava a lei la decisione finale. Al nocciolo, l’autodeterminazione non rappresentava tanto un riconoscimento di soggettività alle donne, quanto piuttosto la rinuncia dello Stato a imporsi – con un potere decisionale a lei esterno –

¹² B. DUDEN, *Il corpo della donna come luogo pubblico*, cit., 8.

¹³ *Ibidem*, 8.

¹⁴ G. ZUFFA, *Senza la madre, la tentazione dei diavoli*, in S.BONSIGNORI, I.DOMINIANNI, S.GIORGI (a cura di), *Si Può. Procreazione assistita, norme, soggetti, poste in gioco*, cit., 59-69.

¹⁵ M.L. BOCCIA, G. ZUFFA, *L’eclissi della madre*, cit., 63.

rispetto a una “non scelta” della donna, legata – come detto – a una situazione di arretratezza socio-culturale¹⁶.

Si badi che tale interpretazione della decisione finale alla donna permetteva alle forze laiche di matrice marxista di trovare un punto di incontro con gli orientamenti cattolici democratici. Sono illuminanti le parole della senatrice Giglia Tedesco, protagonista della battaglia parlamentare: «Consentire che la valutazione e la decisione finale spetti a lei riflette il fatto che si tratti di uno stato speciale di necessità che solo la donna alla fine può valutare»¹⁷. La raffigurazione della donna “costretta” ad abortire ridimensionava la sua autonomia, e dunque bene si accordava con l'altro pilastro ideale della legge: il ruolo dello Stato nella “tutela della vita umana fin dal suo inizio”, contenuta all'articolo 1.

Lo Stato non si ritrae dall'ambito della procreazione e mantiene appieno la sua potestà regolativa, anche se mutata di segno. Come ribadisce Tedesco, lo Stato non rinuncia affatto a intervenire, si ritira però dal terreno penale per un più efficace coinvolgimento sul piano sociale. Il penale non è però del tutto abbandonato poiché «mancando questo coinvolgimento, l'aborto rimane reato»¹⁸.

Il «coinvolgimento del sociale» in un evento così personale e così «gravido di conseguenze sulla vita» della persona (per citare ancora le parole dei giudici americani dissenzienti) ha inevitabilmente una valenza ambigua, rafforzata dalla scelta di mantenere l'aborto illegale al di fuori delle strutture pubbliche¹⁹. Dal fronte laico, il ricorso obbligato al pubblico è motivato quale strumento di più efficace impegno della società “a non lasciare sola” la donna. Laura Conti acutamente definisce «raggelante» l'idea «che la solidarietà possa essere non già offerta, bensì imposta» così come è raggelante identificare la libertà con la «solitudine»²⁰. Il “solidarismo autoritario” è una tendenza culturale presente in settori di sinistra, così come in settori cattolici, riscontrabile in molti altri ambiti (si veda ad esempio il dibattito sulle droghe e la tossicodipendenza). Tuttavia, nell'imposizione del canale pubblico per l'aborto traspare una più decisa declinazione del concetto (e della pratica) della “solidarietà” in “potere di controllo”, per altro segnalato dal permanere del divieto di aborto al di fuori di certe condizioni (non solo l'obbligo del pubblico, anche quello dei sette giorni di “riflessione” obbligata)²¹. Peraltro, la competenza normativa dello Stato rimane scolpita nell'articolo 1, nel ribadito compito di «tutela della vita umana dal suo inizio». Alla base della 194 non c'è dunque l'autonomia riproduttiva (come nella sentenza *Roe*) e infatti la legge italiana è differentemente incardinata nella «tutela della salute psicofisica» della donna²².

¹⁶ C. D'ELIA, *L'aborto e la responsabilità*, cit.

¹⁷ Dal discorso pronunciato da G. Tedesco in Senato nella seduta del 10 maggio 1978, riportato in C. D'ELIA, *op. cit.*, 50.

¹⁸ IBIDEM.

¹⁹ L'interruzione volontaria di gravidanza – si badi – è l'unico intervento sanitario per cui esiste l'obbligo di rivolgersi alla struttura pubblica; anche perché, nel campo della salute, di norma si valorizza la scelta del paziente.

²⁰ L. CONTI, *Il tormento e lo scudo. Un compromesso contro le donne*, Milano, 1981, 47.

²¹ *Ibidem*.

²² Per l'impianto della 194, si veda la sentenza della Corte Costituzionale n.27 del 18 febbraio 1975, che dichiarò non punibile l'aborto terapeutico sulla base della non equivalenza del diritto alla vita e alla salute «di chi è già persona» e «di chi persona deve ancora diventare», ribadendo al contempo il fondamento costituzionale della «tutela del concepito».

Si alzano anche altre voci autorevoli, in ambito laico, che attribuiscono all'autodeterminazione un significato che va oltre la lettera della legge e, soprattutto, la lettura dell'aborto come "non scelta" della donna-vittima, incapace di governare le contraddizioni sociali fra l'essere donna e l'essere madre. Per questi laici, il riconoscimento alle donne del potere di decisione se interrompere o meno una gravidanza rappresenta la presa d'atto della particolare e irripetibile situazione che lega la donna al concepito, ossia del potere femminile di procreare²³. Questa è la posizione che più si avvicina all'elaborazione dell'arcipelago femminista, poiché mette in relazione la limitazione del potere proibitivo/regolativo della legge alla presa d'atto della differenza femminile. Nell'ambito di una concezione di "diritto mite", si riconosce che quel che c'è prima della nascita non riguarda il diritto, che è impotente e può solo far danni²⁴. La lettura della "impotenza del diritto" mostra un punto di convergenza con settori del movimento femminista, vedi il gruppo "Rivolta Femminile" fondato da Carla Lonzi. Lonzi dichiara l'estraneità alla modifica della legge di proibizione poiché «da uno a tre milioni di aborti clandestini calcolati in Italia ogni anno costituiscono un numero sufficiente per considerare decaduta di fatto la legge antiabortiva»²⁵.

Se alcuni gruppi non riconoscono la legge come obiettivo, altri si impegnano a fondo nella battaglia. Nell'insieme però, il movimento femminista si muove su un piano oltre la legge, di lavoro sulla soggettività, come già accennato. Lo dimostra l'evoluzione di significato del termine "autodeterminazione", che inizialmente, più che riferirsi alla scelta di "madre/non madre", allude ad una presa di distanza della donna dal ruolo, a uno spostamento di risorse dalla dipendenza dall'uomo e dalla famiglia verso sé stessa. Autodeterminazione indica perciò il percorso attraverso cui le donne pervengono a interrogarsi su "chi sono, cosa voglio e posso essere". Solo nel pieno dello scontro sull'aborto, la parola si lega alla scelta di procreare²⁶.

Per tornare alla clandestinità e alla trasgressione di massa della proibizione, di ciò si danno due diverse interpretazioni. Da una parte si mettono in luce le "ragioni" femminili che hanno *il potere* di mettere in scacco la potestà regolativa dello Stato; dall'altro al contrario si sottolineano le conseguenze in termini di "misera" femminile: per contenerla, si fa appello ancora alla legge, nella veste di sostegno alla donna (seppur ambiguo). Da quest'ultima impostazione scaturisce la legge 194 (di legalizzazione a determinate condizioni), mentre l'ipotesi in coerenza con la prima è di semplice depenalizzazione: sostenuta da diverse esponenti del mondo femminista²⁷.

²³ Cfr. M.L. BOCCIA, G. ZUFFA, *L'eclissi della madre*, cit., 137-138, che riportano le parole di Stefano Rodotà e Giovanni Berlinguer. In particolare, Giovanni Berlinguer (L'Unità, 28 aprile 1997) riconosce il ruolo dei movimenti femministi nell'inquadrare correttamente la tragedia degli aborti clandestini, che si possono prevenire solo sul riconoscimento della decisione autonoma delle donne, e non sulle condanne morali o peggio sulle sanzioni penali. La legge – conclude Berlinguer – fu dunque «un atto di fiducia delle donne in se stesse e di tutti verso le donne».

²⁴ G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite. Leggi, diritto, giustizia*, Torino, 1992.

²⁵ C. LONZI, *Sputiamo su Hegel. E altri scritti*, Milano, 1978. Si tratta del documento di Rivolta Femminile del 1971 (citato in C. D'ELIA, G. SERUGHETTI, *Libere tutte. Dall'aborto al velo, donne nel nuovo millennio*, Roma, 2017, 57). A differenza di altri gruppi, come il Movimento Liberazione Donna Mld che nel 1971 presentava una legge di iniziativa popolare in merito (C. D'Elia, *L'aborto e la responsabilità*, cit., 17-19).

²⁶ M.L. BOCCIA, G. ZUFFA, *Autodeterminazione, aborto e maternità: distinguere ciò che è andato confuso*, in *Procreare verso il duemila, Donna, Parlamento, Società*, 10, novembre 1987.

²⁷ C. D'ELIA, G. SERUGHETTI, *Libere tutte.*, cit.

La diversificazione degli argomenti addotti contro la proibizione permette di capire a fondo il carattere di difficile compromesso della 194. Per alcuni la legge segnala il ritirarsi dello stato in corrispondenza della presa d'atto del "primato" femminile nella procreazione: si riconosce alla donna la responsabilità, inscindibile dalla libertà. Per altri, è riconfermata la competenza normativa dello Stato, seppur mutata di segno.

6. Il dopo-legalizzazione: la donna da "vittima" a "egoista irresponsabile"

Mi sono soffermata sulla legge 194 non tanto per un giudizio politico su quel compromesso, che comunque ha rappresentato un passo avanti nella configurazione di un *habeas corpus* femminile²⁸; quanto per meglio comprendere gli sviluppi delle posizioni in campo nel dopo legalizzazione, specie nella dialettica laici-cattolici.

Nel dopo 194, il confronto parte infatti dall'applicazione della legge. Chi vi si era opposto, si appella ora all'articolo 1 per interpretare le procedure della legge – in specie il colloquio col medico e la pausa obbligata di riflessione – in chiave di pressione dissuasiva sulla donna. Più tardi l'obbligo di rivolgersi alla struttura pubblica viene sollevato anche per respingere la novità della pillola abortiva, la RU486: visto che – si sostiene – l'espulsione del feto avverrebbe a casa, non in ospedale come prevede la legge. A meno che, per rispettare la norma, le donne non si sottopongano a un ricovero che potrebbe prolungarsi fino a 15 giorni²⁹. E di nuovo risuona l'ambiguo richiamo alla "solitudine" della donna, da sanare con il (conseguentemente ambiguo) ricorso al sociale. La "solidarietà sociale" è invocata anche da chi, come Roberto Formigoni, propone modifiche alla legge quali la istituzione di comitati etici che possano proporre alla donna soluzioni diverse dall'aborto³⁰.

Se per le forze cattoliche più conservatrici la "tutela della vita nascente" è interpretata come diretta interferenza nella decisione della donna, per le forze che hanno voluto la legge tale tutela è per così dire sospesa in presenza di perduranti condizioni sociali sfavorevoli alla scelta femminile di essere/non essere madre. Come dire: la sua "debolezza" la esime dal subire l'ultima ingiustizia di doversi sottoporre al giudizio di un "tribunale morale", venuto meno quello penale. Se però la tragedia dell'aborto clandestino sbiadisce e l'immagine di "miseria" femminile legata alla "piaga sociale" dell'aborto si ridimensiona, la facoltà di scelta di un soggetto femminile "forte" rischia di tramutarsi in arbitrio. Da vittima a (potenziale) nemica della "vita nascente": due facce della stessa medaglia, che non riconosce la donna come soggetto, libero e responsabile. In ultimo, è un voltare gli occhi di fronte alla posizione asimmetrica degli uomini e delle donne nella procreazione³¹.

Non a caso, le divergenze nel fronte laico favorevole alla legalizzazione si accentuano, di fronte alla nuova rappresentazione delle donne legata al crescente protagonismo sociale femminile. Sul finire

La proposta di depenalizzazione tornerà negli anni novanta, a valorizzare la storia secolare di autorizzazione femminile (Cfr. l'appello intitolato "Una proposta per cancellare la parola aborto dal codice penale", pubblicato nel mensile *Noi Donne* del marzo 1993).

²⁸ C. D'ELIA, G. SERUGHETTI, *Libere tutte.*, cit.

²⁹ A. MORRESI, E. ROCCELLA, *La favola dell'aborto facile. Miti e realtà della pillola Ru486*, Milano, 2006.

³⁰ G. ZUFFA, *L'autodeterminazione è un principio etico. Sul conflitto politico e morale intorno all'aborto*, in *Reti*, 5, settembre/ottobre 1989.

³¹ C. D'ELIA, G. SERUGHETTI, *Libere tutte.*, cit.

degli anni ottanta, alcuni esponenti di spicco del fronte laico accusano le donne che ricorrono all'aborto di scelte "egoiste e irresponsabili", rilanciando così la questione della tutela di legge della "vita nascente", in convergenza col fronte cattolico contrario alla 194. Per questi settori laici non si tratta tanto di modificare la legge, quanto di spostare il confronto sul piano etico, verso un rafforzato impegno di aiuto alla donna (psicologico, morale, economico) per «decidere responsabilmente». È questa la posizione di Giuliano Amato³².

Amato ha il merito di avere argomentato con chiarezza i fondamenti di una nuova etica laica, contro quello che definisce lo «stile ribaldo della non etica» dei laici sostenitori della 194. Per lui, la legge si fonda su una «etica individuale», imperniata sulla assoluta libertà della donna che cancellerebbe l'interesse e la libertà del nascituro.

7. Etica individuale ed etica relazionale

Ma la sua tesi è contraddittoria: l'aborto visto come contrapposizione di due distinti soggetti e di due distinti interessi, della donna e del feto – rispetto alla quale la società avrebbe il compito di prendere partito – non supera l'etica individuale tanto criticata. Riconoscere una pluralità di interessi individuali non permette, anzi allontana da una «etica relazionale»: che, rispetto alla procreazione, non può non partire dalla speciale relazione di corpo e mente della donna col nascituro per trarne le conseguenze. In altre parole, la contrapposizione fra autodeterminazione femminile e "interesse del feto a nascere", posta a fondamento del "dilemma morale" dell'aborto, non tiene conto della soggettività materna: solo attraverso di lei si può "riconoscere" l'altro/l'altra, ovvero quel progetto di vita a lei così intimamente legato/a. La considerazione sociale del feto non può avere altro tramite che la coscienza femminile, poiché essa è in certo modo misura di "definizione umana" di colui/colei che si avvia ad essere altro/altra da lei. Perciò l'autodeterminazione è un principio etico, in cui la libertà di scelta della donna è inscindibile dalla sua responsabilità verso l'altro/a. Si configura così un'etica di relazione attraverso il soggetto femminile, in contrapposizione all'etica individuale, che richiede la mediazione statale fra opposti diritti e interessi individuali³³. In ultima istanza, la discriminante fra le due etiche passa dalla diversa considerazione dell'opera della madre; fra una idea di "corpo pensante" *versus* un corpo "ammutilato" e ridotto a "sistema di approvvigionamento di vita".

Torneremo ancora sull'etica del primato femminile nella procreazione. Prima però, per meglio cogliere le convergenze fra laici e cattolici, va ricordata la nuova strategia della Chiesa, contenuta nella «Istruzione sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione»³⁴ del 12 marzo 1987, della Congregazione per la dottrina della fede, sotto la guida del futuro papa Ratzinger. Con l'*Istruzione* è accantonato il precedente discorso della Chiesa sulla immoralità dell'aborto (così come della immoralità della contraccezione) in quanto violazioni del dovere (morale) di trasmettere la vita

³² G. AMATO, *Un aborto di aborto*, intervista a cura di CRISTINA MARIOTTI, in *L'Espresso*, XXXV, 28, 16 luglio 1989.

³³ G. ZUFFA, *L'autodeterminazione è un principio etico. Sul conflitto politico e morale intorno all'aborto*, in *Reti*, 5, settembre-ottobre 1989.

³⁴ Congregazione per la dottrina della fede, *Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione*, 12 marzo 1987, <https://centriateneo.unicatt.it/bioetica-DonumVitae.pdf>.

umana³⁵. Al centro è collocata la *certezza* biologica del patrimonio genetico dello zigote che diventa *la verità* del suo carattere di «essere umano, nella sua interezza fisica e spirituale»³⁶.

Dal punto di vista della Chiesa, i vantaggi di questa nuova impostazione sono molteplici. L'embrione "personificato" – sulla base di una interpretazione delle nuove acquisizioni scientifiche in campo genetico – diventa una bussola di orientamento tanto per l'aborto che per la procreazione medicalmente assistita. Esso trasforma l'affermazione di principio circa il dovere dello stato di «tutela della vita umana fin dal suo inizio» in precisa rivendicazione di diritti; che lo stato deve assicurare a maggior ragione, in quanto il cittadino-embrione si presenta come il più debole e indifeso. Con ciò si conclude il ribaltamento dell'immagine femminile: la "vittima" di un tempo diventa colei che, con l'aborto, compie un crimine che fa parte della più generale «guerra dei potenti contro i deboli»³⁷.

8. Il matricidio simbolico e la disumanizzazione della nascita

Il guadagno più importante è nell'influenza su settori di pensiero laico. Si veda ancora Giuliano Amato che trova nella personalità giuridica dell'embrione un "gancio etico"; e Antonio Baldassarre che, pur dichiarando di non volere parlare della 194, "da laico" sostiene «che la vita coincide con il momento della individualità, che non significa separazione dalla madre, ma avere già un qualche cosa di autonomo all'interno del ventre materno». Baldassarre attacca la sentenza *Roe* che poneva come limite all'aborto i sei mesi (sulla base del fatto che dai sei mesi in poi il feto può avere una vita autonoma e dunque una capacità di relazione). La vita – sostiene il presidente della Corte Costituzionale – c'è anche prima che il soggetto sia ritenuto capace di una vita di relazione³⁸.

Sono parole che vanno ben oltre la regolamentazione dei tempi per l'interruzione di gravidanza. L'essentialismo biologico, assunto trasversalmente dalle culture cattoliche e laiche, si pone a fondamento "oggettivo" dello statuto giuridico, e prima ancora sociale, dell'embrione: contrapponendosi a ogni idea di socialità e di relazione sperimentata finora da noi umani.

Con conseguenze perturbanti: come si concilia con l'esperienza materna – e con l'esperienza umana più in generale – l'idea «di un qualche cosa di autonomo all'interno del ventre materno»? Torna alla mente l'invito – contenuto nell'Istruzione – a seguire l'esempio del buon Samaritano e «a riconoscere anche il più piccolo fra i figli degli uomini come prossimo», come «fratello». In proposito, il commento di Duden³⁹ è calzante: «Il documento invita tutti gli esseri umani all'amore per un fratello invisibile, privo di volto e di membra [...] l'esortazione a vedere come persona nello zigote un essere umano nella sua interezza fisica e spirituale produce un concetto completamente nuovo dei termini "fisico" e "vedere", costringendo inoltre [...] a dare alle espressioni "fratellanza cristiana" e "amore per il prossimo" un significato diverso dal passato». E conclude: «Che cos'hanno da dire le donne a un samaritano che cerca il suo prossimo nel loro ventre?».

³⁵ Cfr. la enciclica *Humanae Vitae* di Paolo VI

³⁶ B. DUDEN, *Il corpo della donna come luogo pubblico*, cit., 30.

³⁷ Cfr. la *Evangelium vitae* di Giovanni Paolo, 1995.

³⁸ Si tratta di una intervista dell'allora presidente della Corte Costituzionale, Antonio Baldassarre, a Radio Vaticana, del maggio 1995, e di un successivo articolo (*l'Unità*, 11 maggio 1995), riportati in C. D'ELIA, *L'aborto e la responsabilità*, cit., 77-78.

³⁹ B. DUDEN, *Il corpo della donna come luogo pubblico*, cit. 30-31.

L'embrione che diventa «uno di noi» da «amare» senza possibilità di relazione – nel senso che a questo termine abbiamo finora dato – produce un profondo mutamento antropologico della scena della procreazione, con un effetto disumanizzante. L'eclissi della madre, attraverso la riduzione di lei a corporeità muta e inerte, porta con sé l'eclissi dell'intero tessuto di relazioni umane che danno senso al venire al mondo. «La venerazione di cui l'embrione è fatto oggetto è una manifestazione dell'oblio della relazione, della condizione dei e delle viventi di essere tra e con altri altre»⁴⁰. E dell'oblio della nascita, come “venire al mondo”. Il matricidio simbolico fa vacillare il senso dell'umano: «poiché la creazione della singolarità, che garantisce una irripetibile biografia per ognuno/a di noi (fuori dall'anonimia della “individualità biologica”) si crea per la mediazione vivente di un'altra singolarità»⁴¹.

È ora di porre rimedio alla colpa etica della civiltà patriarcale: che ha cercato di dominare il timore di non-essere nati, sottomettendo la madre e il suo potere di dare la vita⁴². Riconoscere l'opera della madre quando sceglie di metterci al mondo e offrirle per questo la gratitudine che merita: questo è il giusto posto che finora le è stato negato. E anche il “gancio etico” che costituisce un vantaggio, per donne e uomini.

⁴⁰ M.L. BOCCIA, G. ZUFFA, *L'eclissi della madre*, cit., 154.

⁴¹ M.L. BOCCIA, *Senza la madre l'indifferenza della vita, Il Manifesto*, 16 febbraio 1997.

⁴² L. MURARO, *L'ordine simbolico della madre*, Roma, 1991.