

CONSIDERAZIONI BIOETICHE SULLA RIPRODUZIONE ASSISTITA E SULLA MATERNITÀ SURROGATA UNA CRITICA DELLA PROSPETTIVA CONSERVATRICE

MAURIZIO BALISTRERI

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione

Università di Torino

maurizio.balistreri@unito.it

ABSTRACT

To its merit, Alessio Musio's book gathers the main objections set forth by more conservative bioethical thinking towards assisted reproduction, and reframes them in a new perspective. The Author's polemic objective is apparently surrogate motherhood (or gestation for others); but for Musio, surrogate motherhood is actually but the final stage in an almost irreversible process which, as assisted reproduction asserts itself, reduces the child born to a product. We shall demonstrate through a series of arguments that it is wrong to equate having a child via medically assisted reproduction techniques with mass-producing objects. Medically assisted reproduction techniques change our conception of birth not because they reduce generation into the production of goods, but because they place us in a state of looking after the wellbeing of those we put into the world from their conception. In the light of the technological revolution, it is no longer morally acceptable to keep opposing new generating methods in the name of an alleged 'authenticity' of 'natural' conception.

KEYWORDS

Bioethics, Reproductive Technologies, Procreative Freedom, Surrogacy, Motherhood

1. INTRODUZIONE

A più di quarant'anni dalla nascita di Louise Brown - la prima bambina concepita in provetta - e quando ormai sono più di nove milioni¹ i bambini venuti al mondo con interventi di riproduzione assistita, l'idea che i bambini dovrebbero 'avere origine' soltanto da un rapporto sessuale e che le tecnologie riproduttive siano il trionfo dell'indifferenza continua ad essere presente nel dibattito bioetico.

¹ R.C.W. Ma, N.Y.H. Ng, L.P. Cheung, *Assisted reproduction technology and long-term cardiometabolic health in the offspring*, in "PLoS Med" 18(9): e1003724. <https://doi.org/10.1371/journal.pmed.1003724>

Per questa ragione ci confronteremo con i nuovi scenari della riproduzione a partire dal libro di Alessio Musio, *Baby Boom. Critica della maternità surrogata* (Vita e Pensiero, Milano 2021, pp. 1-273) che ha il merito di raccogliere e riproporre in una nuova cornice le principali obiezioni avanzate negli anni nei confronti della riproduzione assistita dalla riflessione bioetica più conservatrice.² L'obiettivo polemico dell'Autore è apparentemente la maternità surrogata (o gestazione per altri), in realtà secondo Musio la maternità surrogata è soltanto l'ultima tappa di un processo quasi irreversibile che con l'affermarsi della riproduzione assistita riduce chi nasce a prodotto. La riduzione della nascita a prodotto sarebbe tipico di qualsiasi tecnica di riproduzione assistita: con la maternità surrogata si passerebbe a dare a questo prodotto anche un valore economico. Con la maternità surrogata, cioè, si riconoscerebbe per la prima volta pienamente il carattere di oggetto (o merce) di chi nasce e si permetterebbe, pertanto, la sua commercializzazione. Nella pratica della maternità surrogata – afferma Musio – non è possibile acquistare solamente il lavoro della gravidanza, in quanto la gravidanza e chi nasce non sono separabili. Il problema, comunque, è che le persone che ricorrono alle tecniche di riproduzione assistita non sarebbero più capaci di amare un figlio in maniera incondizionata e vorrebbero fabbricarlo. La riproduzione assistita, infatti, segnerebbe il passaggio da un tipo di genitorialità che mira a portare alla luce (un soggetto che è altro da sé, che non è oggetto di scelta ma accettato per quello che è) a una genitorialità che è ormai mero riprodursi o desiderio – naturalmente “patologico” – di duplicare se stessi (in un altro), perché non volge più lo sguardo ad un'altra persona. Invece, pertanto, di lasciar nascere si progetta la nascita, eliminando in questo modo qualsiasi accidentalità: il risultato, scrive Musio, è la trasformazione della nascita in prodotto (in serie). In questo modo il bambino che nasce è destinato necessariamente a perdere la sua unicità e diventare – secondo Musio – un mero duplicato, in quanto deve corrispondere ai desideri dei suoi genitori. L'accusa di produrre copie la troviamo in genere rivolta alla clonazione umana a fini riproduttivi: Musio, invece, è convinto che la produzione in serie caratterizzi qualsiasi tecnologia riproduttiva, in quanto il loro uso implicherebbe sempre 1) un controllo dei processi naturali (invece di riprodursi sessualmente si ricorre alla tecnica, invece di accettare il bambino che nasce per quello che è si controlla il suo patrimonio genetico per correggerlo o migliorarlo) e 2) la ricerca (da parte non soltanto dei genitori, ma anche dei medici) di una corrispondenza tra il bambino e un modello o progetto. C'è, infine, un'altra ragione per collegare la riproduzione assistita alla produzione in serie: con lo

² Secondo Alessio Musio, parte della riflessione bioetica commette l'errore di ignorare l'importanza “del fatto che l'origine di ogni figlio d'uomo sia da una relazione sessuale – non solo perché questa rappresenta la più intensa unione che sia possibile immaginare nel piano della maternità del nostro esistere di corpi separati, ma nella misura in cui fa in modo che il generare possa continuare a significare l'essere occasione (insieme) del sorgere di qualcuno (verso cui si ha un ineludibile dovere di cura e di ospitalità) anziché divenirne i padroni nella duplice veste di produttori e committenti”, A. Musio, *Baby Boom. Critica della maternità surrogata*, Vita e Pensiero, Milano 2021, p. 261.

sviluppo delle tecnologie riproduttive e la possibilità di accedere ad interventi che permettono di scegliere e programmare, oltre la nascita, il patrimonio genetico di chi viene al mondo, i modelli di riferimento si ridurrebbero e pertanto i genitori avrebbero in mente lo stesso bambino. Non ci si aspetta soltanto che il bambino che nasca sia in salute (che ad esempio non presenti anomalie genetiche o malformazioni che possono compromettere un buon avvio alla vita), ma che abbia capacità sia fisiche che cognitive adeguate per una società sempre più competitiva (per cui sarebbe sbagliato accontentarsi, qualsiasi caratteristica “naturale” va migliorata o potenziata). Alla fine – afferma Musio – il risultato sarà una popolazione di persone indistinguibili o cloni, in quanto la diversità (o eccentricità) apparirà un gravissimo difetto e non potrà essere accettata.

Noi mostreremo che l’analogia di Musio tra riproduzione assistita e produzione in serie non soltanto non è convincente, ma non è nemmeno capace di rendere conto della specificità di quest’esperienza. Per prima cosa, si può mettere in discussione l’idea che i genitori scelgano di ricorrere alla riproduzione assistita soltanto perché desiderano fabbricare prodotti (cioè, oggetti in serie). A prescindere, poi, dalle motivazioni dei genitori, la riproduzione assistita non permette comunque di produrre bambini in serie (con le stesse caratteristiche), in quanto non è sufficiente selezionare particolari gameti o un particolare patrimonio genetico per (ri)produrre un certo individuo. Inoltre, faremo vedere che la riproduzione assistita non è equiparabile alla riproduzione in serie, in quanto nella produzione in serie un oggetto si può fabbricare automaticamente e in un breve lasso di tempo – in grandi quantità o nella quantità desiderata – a partire da un particolare modello. Negli interventi di riproduzione assistita, invece, la nascita di un bambino non è affatto automatica. Musio, cioè, sembra pensare che avere un figlio con la riproduzione assistita sia come comprare un prodotto al supermercato o scegliere tra un autovettura (prodotta in serie) in un autosalone: chi, invece, sceglie di ricorrere alla riproduzione assistita fa i conti con un’esperienza diversa.

2. LA DIFFERENZA TRA RI-PRODUZIONE E GENERAZIONE

Secondo Musio, noi dovremmo comprendere l’effetto che la tecnologia ha sulla nostra vita (p. 43) e, citando Shurley Turkle, “‘amare la nostra tecnologia da descriverla con esattezza’, ma dovremmo anche ‘amare abbastanza noi stessi da affrontare gli effetti reali che la tecnologia ha su di noi’” (p. 43).³ Musio afferma che la riproduzione assistita non è generazione, ma mera produzione perché nella nascita attraverso le tecnologie mancherebbe l’aspetto del lasciare venire alla luce l’altra persona. Chi ricorre, infatti, alla riproduzione assistita non sarebbe capace di

³ S. Turkle (2012), *Insieme ma soli. Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno da noi stessi*, trad. it., Einaudi, Torino 2019, p. 297.

accettare l'altro per quello che è, ma cercherebbe di controllare la sua vita, determinando (e "scegliendo") come e chi sarà. In questi termini, secondo Musio, attraverso la riproduzione assistita troverebbe pieno compimento una logica economica imperante che tende a guardare a qualsiasi cosa in chiave produttivistica. Del resto, con la riproduzione assistita svanirebbe per sempre la speranza di poter sfruttare l'universo senza il rischio - come credeva Günther Anders⁴ - di essere a propria volta sfruttati. Il corpo, cioè, diventerebbe oggetto di produzione o sfruttamento come qualsiasi altra cosa e di conseguenza vendibile e scambiabile per far aumentare la ricchezza - come qualsiasi altra merce. La bio-economia si realizza nel momento in cui "il corpo e le funzioni biologiche umane" sono messe "a servizio del paradigma tecno-scientifico e delle dinamiche economiche più impersonali" (48). Anche quando, però, non è presente l'aspetto economico e lo sfruttamento del corpo e delle sue parti per finalità economiche, le tecniche di riproduzione assistita segnerebbero un passaggio epocale nella direzione della vita (e in particolare della nascita) a mera "cosa" o prodotto. Questo passaggio avrebbe conseguenze drammatiche non soltanto per la vita delle singole persone, ma come - ricorda Habermas⁵ - anche per gli equilibri delle società liberal-democratiche. Il problema, afferma Musio, è che nel momento in cui la stessa nascita diventa oggetto di scelta, le persone non sono più accettate per quello che sono ma per le caratteristiche che possiedono e che - ci sia aspetta - corrispondano alle aspettative e alla progettazione di altre persone. La nascita, cioè, perderebbe il carattere di novità e diventerebbe la realizzazione di un progetto scientifico: si tratterebbe di un fenomeno dirompente "(p)oiiché l'irrompere della novità e dell'imprevedibilità è connesso alla generazione e al nascere per una sorta di legalità essenziale, strutturalmente; ciascun figlio, infatti, è in sé stesso figura dell'imprevisto inteso come soggetto anziché come evento: qualcuno di cui non si può sapere prima come e, ancora di più, chi sarà" (p. 48). Nella ricerca ossessiva della riduzione del caso o dell'eliminazione della contingenza dalla nascita attraverso il controllo dei processi naturali si realizzerebbe - secondo Musio - una convergenza tra spirito del capitalismo e quello della scienza (che guiderebbe il progetto biotecnologico): l'obiettivo è l'addomesticazione della natura considerata come "una fonte di rischio e di disordine" (p. 45): "Essa - afferma Musio - dev'essere addomesticata, domata, soppressa, se possibile, mediante una messa in ordine razionale del mondo che ne sradichi le incertezze e le imprevedibilità" (p. 45). Questa tendenza, comunque, evidenzerebbe anche la difficoltà di amare l'altro in maniera incondizionata: una persona, infatti, che fosse in grado di aprirsi all'inaspettato (e alla nascita) non avrebbe bisogno di controllare e di progettare la persona che viene al mondo, ma l'accetterebbe per come è, senza

⁴ G. Anders (1956), *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, vol. I, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 170-176.

⁵ J. Habermas (2001), *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002.

pretendere che corrisponda ai suoi desideri o ideali. C'è, in altri termini, afferma Musio “disattenzione e mancanza di ospitalità per nuovi esseri umani” (p. 51) e non siamo più in grado (o almeno le persone che scelgono di ricorrere alla riproduzione assistita non sono più in grado) di amarli: soltanto per questa ragione si ricorre alla tecnologia sperando che essa sia in grado di colmare i “vuoti scavati dal profondo dei desideri umani” (p. 48).

3. CHI RICORRE ALLA RIPRODUZIONE ASSISTITA È UN GENITORE PEGGIORE?

Secondo Musio, pertanto, qualsiasi riflessione sulle tecniche di riproduzione assistita dovrebbe partire dalla consapevolezza che le persone che cercano di avere un figlio con l'aiuto della tecnica non sarebbero capaci di lasciare emergere la persona che nasce e di amarla in maniera incondizionata. La ragione è semplice: chi ricorre alla riproduzione assistita non vorrebbe un figlio qualunque, perché non avrebbe – come direbbe Michael Sandel⁶ – alcuna capacità di aprirsi all'inaspettato: è, invece, alla ricerca di un figlio programmato che possa mostrare e realizzare le disposizioni che rispecchiano quelle che (lui stesso o lei stessa) ha o che, ad ogni modo, vorrebbe avere. In questi termini, con la riproduzione assistita si trasformerebbe la nascita in prodotto: il punto è stato chiarito a sufficienza da Habermas, solamente le cose si prestano ad essere programmate.⁷ Nel momento in cui, cioè, rinunciamo ad affidarci alla natura e ci impegniamo a progettare la vita di chi mettiamo al mondo – e di conseguenza pensiamo di poter avere il diritto di scegliere per lui un particolare patrimonio genetico – stiamo trasformando chi nasce in un mero prodotto. In una cosa, che non ha più una propria dignità, e che non può più essere “fine in sé”, perché può essere soltanto uno strumento per realizzare gli obiettivi e le aspirazioni di altre persone. Naturalmente è legittimo avere una posizione critica nei confronti della riproduzione assistita: tuttavia, non c'è alcuna evidenza scientifica che le persone che ricorrono alle tecniche di riproduzione assistita siano persone o genitori peggiori rispetto a coloro che si riproducono sessualmente. A Musio sembra scontato fare riferimento alla povertà spirituale (p. 51) o ai vuoti esistenziali (p. 48) che avrebbero le persone che scelgono un tipo di “generazione” che non sarebbe altro – non è un caso che qui l'Autore usi le parole di Daniela Danna⁸ – che “manipolazione di materiale genetico di persone che ‘non si sono mai innamorate, non hanno mai ballato insieme, e non si sono nemmeno mai incontrate’, pur essendo in qualche modo all'origine dell'esserci di un figlio” (p. 66). Musio, però, non è in grado di citare alcuno studio (o ricerca) a sostegno della

⁶ M.J. Sandel (2007), *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Vita&Pensiero, Milano 2008.

⁷ J. Habermas (2001), *Il futuro della natura umana*, cit., p. 31.

⁸ D. Danna, “Fare un figlio per altri è giusto”: Falso!, Laterza, Roma-Bari 2017, p. 138.

sua conclusione – per quale ragione, cioè, dovremmo pensare che chi ricorre alla riproduzione assistita soffra di vuoti esistenziali importanti e non sia capace di trovare un significato nella propria esistenza?⁹ – e di conseguenza le sue valutazioni hanno la stessa autorevolezza di qualsiasi pregiudizio. Se è vero, poi, che le persone che scelgono la riproduzione assistita sono ‘brutte’ persone, non dovrebbe essere difficile raccogliere dati (evidenze scientifiche) che mostrano le conseguenze del loro carattere (e del loro comportamento) sui bambini che scelgono di mettere al mondo. Il loro egoismo – che secondo Musio è visibile nell’incapacità di prestare attenzione all’altro (in altri termini, di considerare i bambini non come ‘doni’ da accogliere, ma come meri oggetti di consumo) – dovrebbe produrre effetti immediati sulle persone con le quali hanno relazioni più strette. Tuttavia, i bambini che nascono attraverso interventi di riproduzione medicalmente assistita non sono più a rischio di violenze e di abusi familiari rispetto a qualsiasi altro bambino concepito sessualmente. Al contrario, per quanto riguarda il benessere dei bambini, non ci sono differenze importanti tra le famiglie che ricorrono alla riproduzione assistita e quelle che concepiscono sessualmente.⁹ La cosa non dovrebbe sorprendere, in quanto è ormai un punto acquisito della ricerca che il benessere dei bambini non dipende dalla tecnica impiegata per concepirli, ma dalla capacità dei genitori di prendersi cura dei loro bisogni e di promuovere i loro interessi e la loro autonomia.¹⁰ Musio pertanto sbaglia perché non ha ragioni sufficienti per lasciarsi andare a valutazioni morali severe sul carattere delle persone che ricorrono alle tecniche di riproduzione assistita. A parte il fatto che non è questo il modo di promuovere un dibattito bioetico aperto ed inclusivo, non è giusto criticare le persone soltanto perché non si condividono le loro scelte o semplicemente perché non si riesce ad immaginare che si potrebbe fare – al loro posto – la stessa cosa. Questo è un principio morale che le persone che hanno una visibilità pubblica importante – o che, comunque, hanno voce nel dibattito pubblico e che si trovano perciò in una posizione privilegiata rispetto ad altre persone (incluse spesso quelle che giudicano) – dovrebbero sempre ricordare.

Inoltre, Musio afferma che le persone che ricorrono alla riproduzione assistita sarebbero ‘peggiori’ perché sceglierebbero la tecnica soltanto perché desiderano un figlio *su misura* (che corrisponde alle loro “aspettative” e che si avvicina ai loro desideri e alle loro fantasie) e sono incapaci – come scrive l’Autore – di lasciarsi sorprendere dalla novità e dall’imprevedibilità di un figlio. Tuttavia, le ragioni per scegliere la riproduzione medicalmente assistita possono essere diverse e la maggior parte di queste non ha a che fare con la ricerca di un bambino prodotto ‘su misura’

⁹ S. Golombok (2015), *Famiglie moderne. Genitori e figli nelle nuove forme di famiglia*, Edra, Milano 2016; N. Carone, *Le famiglie omogenitoriali. Teorie, clinica e ricerca*, Raffaello Cortina, Milano 2021.

¹⁰ S. Golombok, *We are family: what really matters for parents and children*, Scribe, London 2020.

oppure con la difficoltà di voler bene al bambino che viene al mondo ‘in maniera incondizionata’. Si può ricorrere alla riproduzione assistita a causa di una condizione permanente di infertilità o perché si soffre di una patologia che non permette (più) di concepire un figlio (ad esempio, non si hanno più ovociti o spermatozoi) o che permette il concepimento ma non la gravidanza. Ad una certa età, poi, può essere molto più difficile avere un figlio biologico (a partire dai propri gameti) oppure può essere semplicemente più pericoloso usare il proprio materiale biologico. Secondo Musio, una persona che rimanda il concepimento avrebbe un deficit del carattere, in quanto alla base ci potrebbero essere soltanto ragioni ‘spirituali’ e un individualismo sfrenato che avrebbe atrofizzato qualsiasi capacità di accogliere con generosità una nuova vita umana. A parte il fatto, però, che è discutibile che avere un figlio possa essere considerato un obbligo, alle volte ci può essere anche il desiderio di avere un figlio e di assumersi le responsabilità che ne conseguono, ma può essere difficile trovare la persona con cui mettere su famiglia oppure ci possono essere condizioni sociali (difficoltà a trovare un lavoro o mancanza di sicurezze economiche) che impediscono alle persone di pensare che avere un figlio possa essere una vera opzione. Inoltre, le coppie dello stesso sesso che vogliono un figlio non hanno altra scelta, devono ricorrere alla riproduzione assistita ed usare gli spermatozoi di un donatore o gli ovociti di una donatrice: alle coppie di uomini questo non basta, hanno bisogno anche di una donna per la gravidanza. Si può contestare l’acceptabilità morale della maternità surrogata (o gestazione per altri), ma non si può affermare che dietro la scelta di ricorrere ad essa ci possa essere soltanto la volontà di fabbricare un essere umano conforme ad un preciso progetto o a qualche capriccioso desiderio. Ci sono, infine, persone che scelgono di ricorrere alla riproduzione assistita perché possono trasmettere al nascituro malattie genetiche o perché non possono portare avanti la gravidanza. Il quadro, cioè, è molto più complesso di come lo tratteggia Musio, secondo il quale le persone ricorrerebbero alla riproduzione assistita soltanto perché cercano un bambino a loro immagine.¹¹

Infine, Musio pensa che una persona che sceglie di avere un figlio attraverso le tecniche di riproduzione assistita sia moralmente meno apprezzabile perché è incapace di essere aperto all’inaspettato. Tuttavia, Musio non sembra tener conto che la nascita non è qualcosa che riguarda soltanto i genitori: nel momento in cui, cioè, scegliamo di mettere al mondo qualcuno (o quanto meno proviamo a farlo), le nostre azioni hanno conseguenze molto importanti sulla vita di altre persone. È legittimo, pertanto, aspettarsi che gli aspiranti genitori facciano attenzione alle loro scelte e che cerchino di minimizzare le conseguenze negative ed i rischi per coloro che portano al mondo: affidarsi al caso (o alla natura) non sembra la maniera moralmente più responsabile di comportarsi. Al contrario, Musio non soltanto non sembra dare molta importanza alle nostre responsabilità nei confronti di chi mettiamo al mondo, ma sembra pensare che un genitore moralmente scrupoloso dovrebbe

¹¹ M. Balistreri, *Il futuro della riproduzione umana*, Fandango, Roma 2016.

fare soltanto una cosa, rimettersi completamente ai processi naturali. Nel dibattito pubblico di bioetica l'importanza di coltivare un'apertura alla novità e all'inaspettato viene fatta valere generalmente soltanto in relazione a quegli interventi sul patrimonio genetico che non hanno una finalità terapeutica ma migliorativa (cioè, di potenziamento).¹² Una cosa, infatti - si afferma - sarebbe curare, un'altra cosa invece è migliorare (o potenziare): la prima cosa è moralmente accettabile, potenziare, invece, il codice genetico sarebbe sbagliato perché comporterebbe sempre un controllo e una programmazione dell'identità di chi nasce. Musio, invece, non sembra limitare le sue considerazioni agli interventi di modificazione genetica che mirano al potenziamento delle disposizioni del nascituro (cioè, agli interventi non terapeutici). Secondo lui, infatti, ricorrere al genome editing significherebbe "rovesciare (...) la casualità con cui si combinano le serie cromosomiche al momento della generazione" e - cosa ancora più grave - mettere a rischio per sempre "il significato autentico dell'umana generazione" (p. 80). Non si comprende, però, come un genitore possa mettere a rischio il significato della generazione umana attraverso interventi che possono se non eliminare, ridurre le sofferenze di chi nasce. Inoltre, un progetto di potenziamento umano basato sul genome editing può apparire inaccettabile, perché ci mette di fronte a scenari inediti e suscita pertanto paure incontrollate e irragionevoli: è più difficile, invece, mettere in discussione o rifiutare il valore della cura e della medicina. (Cosa facciamo: smettiamo di curarci, di andare dal dottore o in ospedale se ci ammaliamo?). Gli interventi terapeutici, poi, possono sembrare più 'naturali' di quelli di potenziamento, in quanto sembrano ristabilire una condizione che il corpo può possedere naturalmente e, a differenza di qualsiasi intervento di miglioramento, non sembrano minacciare l'autonomia.¹³ Tuttavia, è sbagliato anche avere una posizione di principio contro qualsiasi potenziamento, in quanto anche questi interventi possono promuovere il benessere di chi poi nascerà. Non è vero che in questo modo il genitore intende controllare l'identità di chi verrà al mondo: un genitore, infatti, può scegliere di migliorare il patrimonio genetico o le caratteristiche genetiche del nascituro non perché intende limitare la sua autonomia o imporgli una qualche identità, ma solamente perché ha a cuore il suo bene e vuole assicurargli una vita ed un futuro migliori.¹⁴ Inoltre, il bambino che verrà al mondo con un patrimonio modificato non avrà alcuna ragione di sentirsi un burattino nelle mani dei suoi genitori, perché avrà - comunque - un futuro aperto: anche se poi dovesse avere l'impressione di aver perso qualcosa della sua indipendenza, potrebbe comunque pensare che la perdita è compensata dal fatto di avere una vita più lunga oppure capacità mentali (memoria, intelligenza) e fisiche (ad esempio, una maggiore resistenza) migliori.

¹² M. Balistreri, *Il bambino migliore? Che cosa significa essere genitori responsabili al tempo del genome editing*, Fandango, Roma 2022.

¹³ M. Balistreri, *Superumani. Etica e potenziamento umano*, Edizioni Espress, Torino 2020.

¹⁴ M. Galletti, *La pillola per diventare buoni. Etica e potenziamento morale*, Fandango, Roma 2022.

4. CHI NASCE DA RIPRODUZIONE ASSISTITA È UN PRODOTTO (IN SERIE)?

Musio sembra pensare che - a differenza della riproduzione sessuale - quella medicalmente assistita sia criticabile perché mette a rischio l'unicità e l'eccezionalità della persona che viene al mondo: "Ma la parola *ri-produzione* - scrive Musio (p. 58) - aggiunge qualcosa in più rispetto al solo riferimento all'animalità, nella misura in cui rimanda letteralmente a un produrre di nuovo che, di fatto, letto in relazione alla generazione, induce a sostituire l'unicità e l'irripetibilità che appartengono al figlio in quanto soggetto umano, con la serialità delle merci e dei prodotti industriali". Abbiamo visto che non abbiamo motivo di pensare che le persone che cercano di avere un figlio attraverso interventi di riproduzione assistita siano persone incapaci di trattare i figli con amore o che guardino ai figli soltanto come oggetti di cui possono disporre come vogliono a loro piacimento. Ora vedremo che - a prescindere dalle motivazioni che possono avere le persone che ricorrono alle tecniche riproduttive - la riproduzione assistita non può minacciare la loro unicità o eccezionalità.

Si può distinguere tra una unicità biologica (o genetica) ed una unicità (o eccezionalità) psicologica. Con la riproduzione assistita non si può compromettere l'unicità genetica di chi nasce, in quanto - a parte il caso della gemellarità - qualsiasi persona ha sempre un patrimonio genetico unico. È vero che in linea di principio attraverso gli interventi di riproduzione medicalmente assistita si potrebbero portare al mondo (o comunque impiantare) più embrioni con lo stesso patrimonio genetico (la gravidanza potrebbe essere portata avanti da una stessa donna oppure da donne diverse). Tuttavia, per ottenere questo risultato si dovrebbe ricorrere ad una procedura - la divisione embrionale (o *embryo splitting*) - che almeno per il momento è impiegata con successo solamente in zootecnica (per la duplicazione degli animali) e che non è sicura per la riproduzione umana. Può accadere che gli embrioni concepiti attraverso interventi di riproduzione assistita possano dividersi e dare origine ad embrioni gemelli, ma in questo caso l'evento non è programmato. La percentuale di parti gemellari nella riproduzione assistita resta comunque marginale. I parti gemellari eterozigoti sono più frequenti, in quanto alcuni centri di riproduzione assistita consigliano il trasferimento di più embrioni alla volta per aumentare le possibilità di gravidanza. Anche in questo caso, però, (ed anche se per la fecondazione vengono impiegati i gameti delle stesse persone), i bambini che nascono al mondo hanno un codice genetico unico, in quanto ogni gamete (spermatozoo ed ovocita) ha la caratteristica di essere geneticamente diverso dall'altro. In fondo, nella riproduzione assistita quello che cambia (rispetto alla riproduzione sessuale) è soltanto che il concepimento dell'ovocita avviene in laboratorio, ma c'è comunque bisogno di due gameti (uno spermatozoo e un ovocita) e pertanto il risultato sarà sempre un DNA unico. Soltanto la clonazione riproduttiva potrebbe mettere a rischio l'unicità genetica di chi viene al mondo, in quanto queste tecnica permette di

produrre un embrione senza passare per la fecondazione, ma trasferendo il DNA nucleare di una cellula somatica o embrionale in un ovocita denucleato. Tuttavia, affinché si possa produrre un embrione con lo stesso patrimonio genetico di un'altra persona (esistente oppure esistita in passato, non fa alcuna differenza) e pertanto "non originale", dovremmo usare sia l'ovocita che il DNA nucleare di (una cellula somatica) di uno stesso individuo. Negli altri casi - se il DNA nucleare proviene da una persona e la cellula uovo da un'altra persona - il patrimonio genetico complessivo della persona che viene al mondo sarà comunque unico, in quanto avrà sempre il DNA nucleare di una persona e il DNA mitocondriale di un'altra persona. È stato affermato che anche in questi casi chi nasce non avrebbe un patrimonio genetico originale, in quanto quello che conta è il DNA nucleare, mentre il DNA mitocondriale non sarebbe importante, perché avrebbe pochissimi geni e non contribuirebbe alle caratteristiche di una persona. Una posizione di questo tipo è, però, sembra discutibile per diverse ragioni: innanzi tutto, non è vero che il DNA mitocondriale è marginale rispetto al patrimonio genetico del DNA nucleare, in quanto "ogni cellula contiene circa 1.000-2.000 copie di mtDNA", per cui "ci sono 30.000-60.000 copie dei 37 geni codificati nel mtDNA in ogni cellula" e circa 200.000-500.000 copie di mtDNA in un ovocita. Inoltre, per chi viene al mondo avere un DNA sano o con gravi anomalie fa una grande differenza, in quanto le anomalie mitocondriali possono essere causa di gravissime patologie degenerative.¹⁵ Anche se, comunque, la clonazione riproduttiva producesse sempre una persona geneticamente identica ad una persona esistente (o che è esistita in passato o che in futuro esisterà), resta il fatto che nemmeno in questo caso avrebbe senso parlare di "riproduzione in serie", in quanto non ci sarebbe la nascita di un gran numero di persone con lo stesso codice genetico. Affinché, cioè, si possa parlare - in maniera appropriata - di riproduzione in serie, dovremmo avere un grande numero di persone che sceglie di avere un figlio attraverso la "clonazione riproduttiva" e usa per quest'intervento le cellule somatiche provenienti da uno stesso individuo. In linea di principio la cosa è possibile, in quanto possiamo coltivare qualsiasi cellula all'infinito, ed uno scenario riproduttivo di questo tipo è stato già immaginato nei romanzi di fantascienza. A parte il fatto, però, che sarebbe legittimo domandarsi perché chi desidera un bambino dovrebbe mai rinunciare a trasmettere il proprio DNA e impiegare le cellule di un'altra persona, avremmo uno scenario riproduttivo molto lontano da quello attuale che Musio intende analizzare.

Anche se, comunque, in futuro i bambini nascessero soltanto per clonazione dalle cellule di uno stesso individuo (e per questa ragione avessero lo stesso patrimonio genetico, sia nucleare che mitocondriale), nemmeno in questo caso - assai remoto - si potrebbe parlare di produzione in serie (p.58), in quanto chi nasce avrebbe pur sempre la possibilità di sviluppare una propria identità e biografia. Se,

¹⁵ R. Sparrow, C. Mills, J. Carroll, *Gendering the seed: Mitochondrial replacement techniques and the erasure of the maternal*, in "Bioethics", 35, 7, 2021, pp. 608-614, in particolare p. 612.

cioè, la questione riguarda l'unicità e l'originalità della persona che mettiamo al mondo, non si capisce in che modo la clonazione con la trasmissione del DNA nucleare (ed eventualmente mitocondriale) di una stessa persona possa compromettere la sua identità o particolarità. Una delle critiche più ricorrenti nei confronti della clonazione umana riproduttiva è che essa condannerebbe la persona che nasce ad una vita che altri hanno già vissuto e pertanto – come ad esempio è stato sostenuto da Habermas – sarebbe privato (dalla nascita) della sua autonomia.¹⁶ Tuttavia, è ormai un punto acquisito del dibattito bioetico che la clonazione consentirebbe di riprodurre il patrimonio genetico, ma non l'identità di chi viene al mondo, in quanto la nostra identità non dipende soltanto dal patrimonio genetico (DNA) ma anche dall'ambiente. Non è sufficiente, cioè, riprodurre il codice genetico per riprodurre l'identità di una persona: potremmo – pertanto – anche avere una popolazione uniforme da un punto di vista genetico, ma questo non significa che le persone avranno lo stesso carattere o che faranno le stesse cose. Se questo vale per la clonazione riproduttiva, vale ancora di più per gli interventi di riproduzione assistita che prevedono l'uso di due gameti e la fecondazione dell'ovocita da parte dello spermatozoo, in quanto – in questo caso – chi nascerà avrà sempre (o quasi) un DNA unico. L'errore di Musio, poi, è quello di ridurre il problema dell'unicità ad una questione biologica: si semplifica troppo le cose, infatti, quando si collega il problema dell'unicità (o individualità) della persona solamente a considerazioni relative al suo patrimonio genetico o alla tecnica impiegata per concepirlo. È utile ricordare che una lunga tradizione di pensiero ha rilevato che la nostra capacità di essere persone autonome e creative può essere compromessa più da dinamiche e paradigmi sociali (o ambientali) che privilegiano il valore dell'uniformità e dell'obbedienza rispetto all'autodeterminazione che da interventi che riducono la variabilità o diversità genetica delle persone. Il rischio, cioè, che le persone che nascono vengano trasformate in prodotti (o oggetti in serie) è presente più in una cultura che non valorizza la loro creatività individuale e la loro soggettività che in tecniche di riproduzione assistita che possono aiutare le persone ad avere un figlio.

C'è, infine, un'altra ragione per cui chi nasce da riproduzione assistita non è un mero prodotto: un oggetto industriale (o comunque una merce) è prodotto automaticamente o in un breve lasso di tempo – in grandi quantità o nella quantità desiderata – a partire da un particolare modello. Chi, invece, ricorre alla riproduzione assistita non può mai essere sicuro di poter avere un figlio. In altri termini, per produrre le merci (gli oggetti) sono sufficienti le materie prime, personale – sia specializzato che non specializzato – ed un sistema di produzione (tecnologicamente avanzato e collaudato). Per avere un bambino per riproduzione assistita, invece, non basta disporre dei gameti e poter contare su personale competente e sulle giuste tecnologie, bisogna essere anche fortunati. Musio, poi, ribadisce un punto molto

¹⁶ J. Habermas (2001), *Il futuro della natura umana*, cit., pp. 64-65.

importante quando afferma che la riflessione bioetica ha fatto spesso riferimento a ragioni di principio e ha dimenticato di tener conto dei corpi e (dei sentimenti): “del resto l’errore di queste impostazioni è proprio quello di assumere a priori le trasformazioni della tecnologie, invece che di ‘lasciar parlare i corpi’, come se ad alcune linee teoriche della bioetica facesse difetto, come già si diceva, l’istanza fenomenologica” (p. 142). Tuttavia, lo stesso Musio non sembra capace di proporre un paradigma veramente alternativo, in quanto non è capace di confrontarsi e fare i conti con quello che è l’esperienza delle persone concrete. Sarebbe sufficiente, infatti, prestare attenzione al vissuto delle persone¹⁷, per rendersi conto che la riproduzione assistita comporta una serie di sentimenti e di emozioni (che la caratterizzano) che cercheremmo inutilmente in qualsiasi produzione di oggetti o di merci in serie. Innanzi tutto, la speranza di poter realizzare il proprio progetto genitoriale, a volte dopo aver provato per tanti anni ad avere un figlio sessualmente e quando ormai non sembrano più esserci possibilità. Inoltre, la sorpresa e, insieme a questa, la felicità oppure la delusione e la tristezza (a volte disperazione) a seconda che il trasferimento degli embrioni prodotti abbia avuto successo o no. La paura (e la preoccupazione), poi, che l’embrione trasferito e che continua a crescere possa non portare a termine il suo sviluppo o che possa presentare problemi o anomalie genetiche importanti. Presentare la riproduzione assistita come una produzione in serie (di oggetti o di merci) significa non riuscire a cogliere l’esperienza che vivono le persone che ricorrono alla riproduzione assistita. Significa lasciar prevalere i propri pregiudizi sul valore e del significato delle tecnologie riproduttive sulla vita, in carne ed ossa, delle persone che desiderano un figlio, ma non riescono ad averlo.

5. LA RIPRODUZIONE ASSISTITA IMPOVERISCE L’ESPERIENZA DEL METTERE AL MONDO?

Secondo Musio, infine, con la trasformazione della generazione umana in produzione si realizza nell’ambito della nascita lo stesso processo di impoverimento che Walter Benjamin¹⁸ descrive nell’arte. Come nell’arte, infatti, la riproducibilità tecnica mette in questione l’unicità e l’eccezionalità, così l’affermazione della tecnica nello spazio che una volta apparteneva alla generazione trasforma per sempre la nascita umana in qualcosa che non ha più il suo valore originario. “Ora, in effetti – afferma Musio – sarebbe interessante chiedersi se gli esseri umani del nostro tempo siano ancora in grado di capire che cosa abbia provato Benjamin quando il fenomeno della riproducibilità tecnologica dell’arte era gli inizi. Ma il punto è dato piuttosto dal fatto, ben più rilevante, che la tecnica ha ormai investito anche quel

¹⁷ M. Vianello, *In fondo al desiderio. Dieci storie di procreazione assistita*, Fandango, Roma 2021; S. Marchi, *Mio tuo suo loro*, Fandango, Roma 2017.

¹⁸ W. Benjamin (1936), *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 2014.

misto di opera d'arte e casualità rappresentato dalla generazione umana, trasformandola sempre di più in una produzione nel segno di diverse sigle - come PMA, FIVET ecc. - che nonostante i loro importanti significati puntuali, non riescono ad annullare il senso di un linguaggio macchinale e produttivistico" (p. 58). Il problema, secondo Musio, è strettamente legato alla riproducibilità tecnica (delle merci o, in generale, degli oggetti): lo sviluppo tecnologico, infatti, permette di avere un maggior controllo sui processi di produzione, ma più un oggetto è riproducibile con facilità e meccanicamente, più il suo valore diminuisce. "(L)a tesi di Benjamin - afferma ancora Musio - era che la riproducibilità tecnica di un'opera d'arte, mentre facilita l'esperienza della sua visione e la rende costantemente disponibile, nello stesso tempo la impoverisce, intaccandone l'unicità e la straordinarietà - come se vedere su un supporto digitale la Cappella Sistina avesse lo stesso significato e valore dell'esperienza di potersi trovare davvero al suo interno, con la testa rivolta verso l'alto e il senso di disagio quasi fisico del corpo-proprio che con uno sguardo prova ad abbracciare il dinamismo delle figure e delle dimensioni" (p. 58) Tuttavia, il tentativo di Musio di estendere il discorso di Benjamin alla riproduzione ("l'essere umano al tempo della sua riproducibilità tecnica", è il titolo di una conferenza di Agacinski) è ingenuo, in quanto le nuove tecnologie riproduttive non permettono di riprodurre chi nasce allo stesso modo in cui oggi con la tecnica è possibile riprodurre un'opera d'arte. Con una macchina fotografica posso "riprodurre" un paesaggio o l'immagine di qualsiasi persona, ma con le tecniche di riproduzione assistita non posso "riprodurre" un altro essere umano, in quanto chi nasce sarà sempre unico, se non dal punto di vista genetico, dal punto di vista psicologico. Non abbiamo, pertanto, alcuna ragione di temere che il ricorso alle tecniche di riproduzione assistita possa mettere in discussione l'unicità o la straordinarietà di chi facciamo nascere. Non importa, cioè, come concepiamo il nostro bambino - se sessualmente oppure attraverso le tecniche di riproduzione assistita - chi nasce, comunque, non sarà una copia di un altro. Musio, poi, sembra usare il saggio di Benjamin sull'opera d'arte in maniera meramente strumentale. Secondo Benjamin, infatti, la riproducibilità delle opere d'arte non significa minimamente la scomparsa dell'arte o la perdita da parte dell'arte della sua unicità o straordinarietà: è semplicemente il segno che l'arte sta cambiando e con essa i nostri stessi paradigmi. Benjamin, in altri termini, va in una direzione diversa rispetto a quella suggerita da Musio, invitando ad avere il coraggio di liberarsi da una concezione dell'arte che non è più appropriata agli scenari (e ai grandi cambiamenti) che le nuove tecnologie permettono ormai di produrre. Soltanto i nostalgici continuano a restare legati alla concezione "tradizionale" dell'opera d'arte, le persone più intrepide, invece, riconoscono che il destino dell'arte è suonato e si aprono al nuovo, rinunciando a cercare il suo valore più "autentico" nella creatività, nella genialità e nel mistero. In questo modo, scompare l'aura - l'hinc ed nuc che caratterizzava fino ad oggi l'opera d'arte nella

sua autenticità e irriproducibilità¹⁹ – ma le cose acquistano una nuova visibilità (perché ad esempio attraverso la fotografia posso percepire cose che prima erano impercettibili) e si avvicinano e – proprio perché si avvicinano e sono ormai a portata di mano – possono essere manipolate. Inoltre, rinunciare alla creatività, alla genialità e al mistero sembra un impoverimento, ma non dovremmo mai dimenticare che si tratta di valori “la cui applicazione incontrollata (e per il momento difficilmente controllabile) induce a un’elaborazione in senso fascista del materiale concreto” (p. 4). In altri termini, la riproducibilità tecnica non rappresenta una minaccia, al contrario è una speranza, in quanto permette di ripensare a fondo il nostro rapporto con il mondo e con la vita e di liberare il nostro ambito di esperienze da credenze che alimentano superstizioni ed ingiustizie. Il fatto, poi, che le cose (non soltanto le ‘opere d’arte’) vengano prodotte attraverso la tecnica e che la tecnica cambi la nostra percezione della realtà non può essere una ragione di preoccupazione, in quanto – secondo Benjamin – la tecnica è parte irrinunciabile e naturale della vita.

Il discorso potrebbe essere approfondito, ma questa breve ricostruzione è sufficiente a mostrare che Musio sbaglia a pensare di poter fare riferimento al saggio di Benjamin sull’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica per rafforzare la sua critica alla riproduzione assistita. Se volessimo, infatti, applicare le sue considerazioni sull’opera d’arte all’ambito della riproduzione, (l’unica conclusione che dovremmo trarre è che) non dovremmo aver paura di confrontarci con le nuove tecnologie riproduttive e, di conseguenza, con i nuovi modi di nascere, in quanto la nascita è un concetto – come l’opera arte – soggetto a continue trasformazioni (oltre che legato alle trasformazioni che la tecnica produce) e non esiste una definizione più autentica delle altre. Il nostro rapporto con la nascita, cioè, cambia – anche in relazione alle nuove possibile tecnologie – e pertanto è normale che quello che fino a ieri poteva sembrare (ed essere – culturalmente – percepito) come il modo più appropriato e responsabile di mettere al mondo diventi con il tempo una modalità non soltanto antiquata, ma anche criticabile dal punto di vista morale. Le nuove tecnologie riproduttive cambiano la nostra concezione della nascita non perché riducono la generazione in produzione (di merci), ma perché ci mettono nella condizione di prenderci cura del benessere delle persone che scegliamo di mettere al mondo dal loro concepimento. Un tempo poteva sembrare giusto che le persone che desideravano un figlio si affidassero alla natura (e alla riproduzione sessuale) e comunque non era possibile fare diversamente: inoltre, non si poteva avere alcun controllo sulla condizione di salute di chi veniva al mondo e chi sceglieva di avere un figlio poteva soltanto sperare che le cose andassero nel verso giusto. Con lo sviluppo delle nuove tecnologie lo scenario riproduttivo è destinato a cambiare profondamente e non soltanto è inutile, ma appare (ormai) anche moralmente irresponsabile continuare ad opporsi a questo cambiamento in nome di una presunta “autenticità” del concepimento “naturale”, prodotto, cioè, attraverso un rapporto

¹⁹ W. Benjamin (1936), *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, cit., p. 6.

sessuale tra un uomo ed una donna (non è, infatti, più così evidente che concepimento naturale significhi proprio questa cosa qui). La riproduzione assistita permette non soltanto di superare i problemi che impediscono alle persone di avere un figlio (ad esempio, problemi di sterilità o difficoltà a portare avanti una gravidanza), ma anche di prevenire la nascita di bambini che, a causa di gravissimi anomalie del patrimonio genetico o altre gravissime patologie, potrebbero essere condannati ad una vita di sofferenze. Oggi possiamo ottenere questo risultato soltanto mettendo a confronto gli embrioni prodotti attraverso gli interventi di riproduzione assistita e, poi, scegliendo quello geneticamente più sano, ma domani le tecniche di genome editing permetteranno non soltanto di correggere eventuali anomalie genetiche del nascituro, ma anche di potenziare le sue disposizioni cognitive e fisiche. In considerazione dei benefici che le nuove tecnologie riproduttive permettono di raggiungere, pensare che esse trasformino il mettere al mondo (il generare) in produzione in serie appare soltanto il segno della difficoltà - forse più culturale che naturale - di fare i conti con le novità. Chi, cioè, continua ad essere legato ai vecchi (e superati) modelli di nascita, sembra avere bisogno ancora di tempo per prendere confidenza con i nuovi scenari riproduttivi ed abituarsi ad essi.

Secondo Musio, quando le cose diventano un'abitudine, il risultato è un impoverimento delle nostre esperienze, in quanto perdiamo irrimediabilmente la capacità di lasciarci sorprendere da quello che accade e di riconoscere la straordinarietà e l'unicità delle cose che succedono intorno a noi: "E, in effetti, la dinamica iscritta nell'abitudine è anche quella di togliere l'impressione soggettiva di straordinarietà di fenomeni che in sé stessi segnano invece mutamenti drammatici" (p.60). Inoltre, secondo Musio, c'è un'ambivalenza nell'abitudine: è vero che l'abitudine può essere un 'porto tranquillo' della sicurezza, ma può essere anche 'luogo prigioniero' "da cui si vuole sfuggire, come quando essa scade in routine, dà noia, e fa emergere il peso della ripetizione che la struttura" (p.61). In ogni caso, afferma Musio, siamo capaci di abituarci a qualsiasi cosa - nel senso che col tempo troviamo un senso o qualcosa di positivo anche in quello che un tempo ci sembrava insopportabile - per questa ragione non è accettabile l'argomento di chi giustifica le nuove tecnologie semplicemente affermando che un giorno ci abitueremo ad esse e ci sembreranno 'naturali': in altri termini, - scrive ancora Musio (p. 61-62) - non si può fare riferimento ed usare l'abitudine "come una sorta di dispositivo di legittimazione dell'annullamento di ogni criticità verso la tecnologia. (...) Perché il compito dell'etica non è quello di presentarsi come una sociologia dei costumi, ma rimanda a un ineludibile impegno valutativo. E il punto è che per valutare il fenomeno dell'abitudine occorre trascenderla. In altri termini, non basta parlare di abitudine, ma si deve guardare di volta in volta contenutisticamente a che cosa ci si abitui: il valore o la negatività tanto di un'abitudine quanto di una novità dipendono, infatti, soltanto da quello del loro contenuto". Tuttavia, quando affermo che la resistenza alle nuove tecnologie riproduttive dipende probabilmente da una mancanza di abitudine con

i nuovi scenari che si aprono con lo sviluppo tecnologico non intendo con questo affermare che le trasformazioni che stanno avvenendo nell'ambito della nascita sono giustificate soltanto perché che un giorno ci abitueremo a queste novità. Che, ad esempio, avere un figlio con la clonazione riproduttiva oppure attraverso un utero artificiale - ma possiamo anche pensare agli interventi che permettono di modificare il patrimonio genetico - ci sembrerà un dovere (o qualcosa di moralmente accettabile) solamente perché ormai ci saremo assuefatti a qualsiasi intromissione con i processi naturali che caratterizzano il venire al mondo. Sono d'accordo con Musio, infatti, che l'abitudine riguarda soltanto l'aspetto soggettivo e non permette di trarre conclusioni circa il valore morale dell'oggetto: "Dal punto di vista filosofico-morale, allora, si deve osservare come l'abituarsi colga solo l'aspetto soggettivo della reazione a una novità, senza che questo decida in alcun modo se essa debba essere valutata come un rinnovamento, cioè come una novità positiva che merita di essere promosso e salvaguardata, o come uno stravolgimento, cioè come una novità che ferisce, impoverisce o, addirittura, distrugge" (p. 63). Non faccio, però, riferimento all'abitudine per giustificare le tecniche di riproduzione assistita (cioè, l'accettabilità e il valore morale di questi interventi che modificano la nascita e il generare), ma semplicemente - dopo aver messo in luce l'accettabilità morale di queste procedure tecnologiche - per provare a spiegare come può nascere la difficoltà ad accettare le mie considerazioni. Il mio discorso sull'abitudine, pertanto, non riguarda il piano della valutazione o della giustificazione (delle tecniche di riproduzione assistita), ma esclusivamente la dimensione soggettiva.

6. LA MATERNITÀ SURROGATA COME MODELLO DELLA RIDUZIONE IN MERCE (E PRODOTTO) DELLA NASCITA

Dalla prospettiva di Musio, la maternità surrogata (che oggi si preferisce chiamare "gestazione per altri") rappresenta l'emblema della riduzione inarrestabile della nascita a prodotto (o merce) in serie. Nel caso della gestazione per altri il motivo secondo Musio è semplice: non è soltanto il lavoro della donna che viene acquistato dai genitori committenti, ma anche il bambino che poi verrà al mondo, in quanto la gestazione (e poi il parto) non può essere separata dal bambino che nascerà: "(è) - scrive Musio (p. 11) - la particolare natura della gestazione e del parto, su cui dovremmo diffusamente ritornare, a impedire la logica della pura prestazione e a evidenziare come i contratti commerciali di maternità surrogata (parziale e totale) siano di fatto inevitabilmente un commercio di bambini". Il motivo per cui chi acquista una gestazione acquista, allo stesso tempo, anche il bambino dipende dal fatto, secondo Musio, che il bambino è comunque il figlio della donna che porta avanti la gravidanza (e che poi partorisce), a prescindere dal fatto che esista un legame genetico. Una donna, cioè, non può portare avanti la gravidanza per altri, in quanto il bambino che porta in grembo (e che qui cresce) è già soltanto per questa

ragione il suo bambino (nei confronti del quale pertanto – a prescindere da se esista un contratto o accordo – nessuno può avanzare pretese: “nella surrogacy, come si diceva, l’abbandono viene invece programmato e costruito. Insomma, osserva giustamente Muraro, i surrogati minacciano ‘la relazione materna’, ‘programmando la sua interruzione senza necessità’. Diventa, così, facile vedere la ‘superiorità morale dei genitori adottivi’, la loro ‘generosità’, visto che – scrive Luisa Muraro²⁰ – ‘essi fanno passare la realizzazione del loro desiderio attraverso le esigenze pressanti di altri esseri umani, mentre non si può dire lo stesso dei genitori che io chiamerei surrogati, i quali realizzano il loro desiderio facendolo passare per esigenze che hanno creato loro stessi, separando la creatura da sua madre” (p. 127). L’identificazione della maternità con la gestazione (ed il parto) sembra a prima vista intuitiva – “mater semper certa est, pater nunquam”, recitava il famoso broccardo – tuttavia, ad una riflessione più attenta le cose sembrano molto più complicate di come a prima vista possono apparire. Innanzi tutto, quando ragioniamo sulla genitorialità (chi è il genitore? Che ragioni abbiamo per considerare una persona il genitore del bambino che nasce?) andiamo alla ricerca di una definizione ‘universalizzabile’, che possa essere applicata con successo sia alle donne che agli uomini. Identificare, invece, la genitorialità (in questo caso la maternità) con la gravidanza (ed il parto) significa proporre una definizione di genitorialità che può essere applicata soltanto alle donne. Una concezione della genitorialità differenziata a seconda del genere, è possibile, ma problematica. Il rischio è quello di presentare la maternità come un istinto legato alla carnalità e all’oscurità della natura e la paternità, invece, come una pratica culturale, collegata evidentemente all’educazione²¹ ed ad un processo progressivo di crescita di consapevolezza e assunzioni di responsabilità da parte degli uomini nei confronti del bambino che viene portato al mondo. In questo modo cioè, si riproporrebbe l’immagine tradizionale della donna come, per essenza, legata alle forze della natura e meno incapace, rispetto agli uomini, di lasciarsi guidare dalla ragione. Per millenni la donna è stata rappresentata come un soggetto dominato dai sentimenti e dalle passioni e per questa ragione incapace di guardare le cose da un punto di vista più fermo e generale. Affermare che, nel caso della donna, la genitorialità è inestricabilmente legata al corpo significa alimentare il sospetto che alle donne sia impossibile o più difficile assumere ruoli più culturali e, ad esempio, scegliere la maternità (e di essere madre) anche senza aver concepito o partorito. Non vanno, poi, nemmeno trascurate le ricadute di questo modo di procedere che differenzia i processi di formazione della genitorialità in base al sesso sul piano più strettamente morale. Presentare, infatti, la maternità (e soltanto la maternità) come un evento biologico (o naturale) significa assumere che le donne hanno maggiori responsabilità nei confronti del bambino che nasce (per cui una

²⁰ L. Muraro, *L’anima del corpo*, La Scuola, Brescia 2014, p. 73.

²¹ L. Zoja, *Il gesto di Ettore. Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre*, Bollati Boringhieri, Torino 2016.

madre che venisse meno ai propri doveri sarebbe molto più criticabile di un padre), in quanto le cure materne – rispetto a quelle paterne – richiederebbero meno sforzo o impegno. Una volta, cioè, che le attività di cura o la maternità vengono considerate naturali o istintuali è facile arrivare alla conclusione – come sostiene Virginia Held – che il sacrificio di una donna per suo figlio non sia un atto supererogatorio (è, in altri termini, un dovere morale a pieno titolo), in quanto è un’azione che appartiene alla sfera delle relazioni naturali e dei sentimenti più istintivi.²² In ogni caso, se la maternità non è una scelta, perché è legata al corpo (e quindi alla natura), una madre che interrompe la gravidanza o che, dopo aver partorito, si pente di avere avuto dei figli o che non si prende cura di loro si comporta in un modo che potrebbe apparire poco naturale.²³ A prescindere dai motivi che potrebbe presentare per spiegare o giustificare il suo comportamento. Infine, una prospettiva che riconduce la maternità interamente al corpo e ai processi biologici non rappresenta il modo migliore per valorizzare e difendere la maternità (dalla tecnologia), in quanto – in futuro – la nascita potrebbe anche avvenire al di fuori del corpo della donna. Immaginiamo, cioè, che il concepimento avvenga in vitro e, poi, la gestazione in una macchina: è ragionevole pensare che il bambino che nascerà avrà per genitori le persone (ma potrebbe essere anche soltanto una) che hanno commissionato l’intervento perché desiderano un figlio. Se, però, la maternità è per essenza un’esperienza fisica e può passare soltanto attraverso il corpo, il bambino in questione potrebbe avere un padre (o anche due o più padri) ma non una madre.

Non sono, pertanto, le nuove tecnologie a produrre (o promuovere) l’estinzione della madre – è questa la tesi che sostiene Musio quando parla della maternità surrogata e della scomparsa della madre – ma un modo di guardare alle nuove tecnologie che mette in primo piano la dimensione naturale e non valorizza, invece, in modo giusto il carattere artificiale e culturale di quest’esperienza. Musio, cioè, è convinto che con le nuove tecnologie riproduttive la madre scomparirebbe perché esse produrrebbero una scomposizione (o moltiplicazione) della madre in una serie di figure “destinate a rimanere del tutto ignote per il figlio, come spesso accade nel caso della madre *genetica*, o costrette a sparire dalla sua vita, come capita pressoché nella quasi totalità dei casi della madre *gestante*, sulla base del tacito presupposto che il tempo della gravidanza e del parto nulla dicono del figlio che si affaccerebbe, così, al mondo come una sorta di ‘tabula rasa’” (p. 118). Tuttavia, la preoccupazione di Musio non è fondata, in quanto per tutelare la maternità non abbiamo bisogno – e adesso vedremo perché – di preservare il collegamento della maternità con il corpo. Inoltre, i bambini che vengono al mondo con la riproduzione assistita una madre possono averla (in genere, la legge stabilisce che è la donna che ha chiesto l’intervento di riproduzione assistita, a prescindere dal suo contributo genetico al

²² V. Held, *The ethics of care; personal, political, and global*, Oxford UP, Oxford 2006, p. 60.

²³ O. Donath, *Pentirsi di essere madri*, Bollati & Boringhieri, Torino 2017.

concepimento e da chi ha portato avanti la gravidanza) e continueranno ad averla anche se domani sarà possibile ricorrere ad un utero artificiale.

L'alternativa che propongo non è, comunque, quella di collegare la genitorialità al patrimonio genetico, in quanto nemmeno in questo modo si darebbe valore al carattere culturale della genitorialità che è soprattutto una scelta e un'assunzione di responsabilità nei confronti di chi nasce. Inoltre, il legame genetico non è sufficiente a spiegare o a costituire la genitorialità, in quanto le persone possono avere un legame genetico, ma non essere tra loro in una relazione genitori-figli.²⁴ Ad esempio, i gemelli monozigoti hanno lo stesso patrimonio genetico (e - pertanto - hanno con i propri fratelli un legame genetico che non hanno e che non possono avere con nessun'altra persona), ma questo non è una ragione sufficiente per concludere che un fratello è il genitore dell'altro (in questo caso, inoltre, sarebbe difficile, ma non impossibile, stabilire chi è che è nato prima). I bambini dei gemelli monozigoti, poi, hanno un legame genetico uguale con il loro genitore e con il fratello (o sorella) del loro genitore (in quanto essi sono stati concepiti a partire da un codice genetico che entrambi i gemelli possiedono), ma il fratello del loro genitore è soltanto il loro zio (o zia). Inoltre, i legami genetici con qualsiasi fratello (oppure una sorella) sono sempre maggiori rispetto a quelli che possiamo avere con un genitore (padre o madre, le cose non cambiano), in quanto i fratelli (e le sorelle) ereditano il loro codice genetico dalle stesse persone (una donna e un uomo). Con un genitore, invece, condivido soltanto una parte del mio patrimonio genetico: quella, cioè, che lui - o lei - mi ha dato attraverso i suoi gameti nel momento della fecondazione dell'ovocita. Noi, poi, condividiamo il nostro patrimonio genetico con altre persone, in quanto - ricorda Sparrow - ogni genoma è unico, ma i singoli geni di qualsiasi patrimonio genetico non lo sono. Questo, però, non è sufficiente a produrre legami familiari con altre persone in maniera automatica: "A parte un piccolo numero di mutazioni (...) io condivido tutti i miei geni individuali con migliaia, e probabilmente milioni di altre persone. Se consideriamo bene le cose, ognuna di queste persone - conclude Sparrow - può di fatto avere più geni uguali ai miei che qualsiasi mio bambino".²⁵ A conferma, infine, che il fatto di essere padri o madri non dipende dalla relazione genetica, non è difficile immaginare che noi potremmo continuare a sentirci i genitori dei nostri bambini, anche se un qualche evento naturale mutasse improvvisamente il loro patrimonio genetico. Anche se, cioè, non avessimo più alcun legame genetico, le cose comunque non cambierebbero.

Si potrebbe essere tentati di considerare genitori (sia uomini che donne, è la stessa cosa) soltanto coloro che si prendono cura del bambino che nasce, in quanto sono loro che - attraverso la relazione di cura che costruiscono con lui giorno per

²⁴ R. Sparrow, *Cloning, parenthood, and genetic relatedness*, in "Bioethics", 20, 6 2006, pp 308-318.

²⁵ Ivi, p. 314.

giorno - plasmano il suo carattere e la sua identità. Tuttavia, in questo modo non potremmo mai sapere in anticipo chi è il genitore di una persona, in quanto non possiamo sapere a priori chi contribuirà alla formazione del suo carattere ed identità. Ci sono, poi, situazioni che non permettono ad una persona di giocare un ruolo importante nella vita di un figlio (almeno per quanto riguarda la formazione del suo carattere e della sua identità), ma questo non significa che non possiamo più avere motivo di considerarlo un genitore. Allo stesso ci possono essere persone che contribuiscono in maniera importante allo sviluppo di una persona che non sembrano comunque meritare soltanto per questo la qualifica di genitore. (Inoltre, se i genitori fossero le persone che hanno contribuito al nostro carattere e identità, forse la maggior parte di noi avrebbe il diritto di considerare genitori un gran numero di persone).

Quello che mostrano questi esempi è che qualsiasi tentativo di ridurre il concetto di genitorialità a un fatto (la gravidanza e il parto oppure il patrimonio genetico) va incontro a fallimento, in quanto il concetto di genitorialità non è un concetto meramente descrittivo, ma normativo. Quando, cioè, usiamo il concetto di "genitorialità" (che comprende quello di paternità e maternità) non stiamo descrivendo un fatto, ma identifichiamo le persone che hanno una particolare responsabilità nei confronti dei bambini che nascono (che invece le altre persone non hanno). Al livello di moralità di senso comune esiste un'ampia convergenza sull'idea che questa responsabilità possa essere attribuita soltanto a coloro che causano il processo (attraverso un rapporto sessuale o ricorrendo alla riproduzione assistita) che porta alla nascita di una nuova persona. In giurisprudenza, poi, questo è un principio alla base delle leggi che regolano sia il ricorso alle tecniche di riproduzione medicalmente assistita che gli obblighi di mantenimento e di cura dei figli. Naturalmente possiamo sempre chiederci se si tratta di una soluzione condivisibile ed accettabile (o se sono immaginabili soluzioni diverse che potrebbero favorire maggiormente il bene sociale). Sembra giusto, però, che le maggiori responsabilità nei confronti dei bambini che nascono spettino a coloro che hanno scelto (o accettato) di farli nascere, che, una volta nati, li hanno riconosciuti o che, una volta concepiti, - anche se potevano farlo - non hanno interrotto il loro sviluppo, in quanto chi viene al mondo si trova in una condizione di estrema vulnerabilità e dipendenza e non potrebbe mai sopravvivere senza l'assistenza e la cura quotidiane di altre persone. Per stabilire, pertanto, chi è il padre o la madre di un bambino non abbiamo bisogno di sapere chi gli ha trasmesso il suo codice genetico o ha portato avanti la gravidanza e alla fine ha partorito. Quello che dobbiamo sapere è soltanto quali sono le persone che desiderano avere un figlio (abbiamo prima parlato di madre e padre, ma possono anche essere due padri oppure due madri) e, per questa ragione, hanno avviato - forse con l'aiuto di altre persone che hanno ad esempio donato i propri spermatozoi o le proprie cellule uovo - le procedure per la nascita del bambino. Se guardiamo le cose da questa prospettiva diventa molto più difficile pensare non soltanto

che il ricorso alle nuove tecniche riproduttive promuova l'eclissi della madre per rarefazione, ma anche che la gestazione per altri (o maternità surrogata) sia una vendita di un bambino.

CONCLUSIONI

Musio intende mostrare che il sempre maggiore ricorso alle tecniche di riproduzione assistita rappresenta un gravissimo impoverimento dell'esperienza della nascita, ridotta sempre più a prodotto. Secondo Musio, è soprattutto nella pratica della maternità surrogata che si realizza a pieno la trasformazione della generazione umana in produzione (in serie) degli esseri umani, in quanto attraverso l'espropriazione del corpo della donna e la riduzione del processo riproduttivo in fasi diverse, la riproduzione è sempre più assimilata alla logica e ai criteri che regolano la produzione (p. 74). Su qualsiasi cosa si possono esprimere riserve ed anche le critiche più severe possono essere legittime. Tuttavia, almeno se vogliamo che queste critiche abbiano una qualche forma di autorevolezza dovremmo pensare che esse possano avere una qualche validità oggettiva (o universale): non dovrebbero essere, cioè, soltanto l'espressione di punti di vista o pregiudizi personali. Il lavoro di Musio, invece, rappresenta una presa di posizione contro le tecniche di riproduzione assistita - in generale - e contro la maternità surrogata (o gestazione per altri) - più in particolare -, sulla base di considerazioni sul carattere delle persone che ricorrono a queste procedure (e sulle trasformazioni della nascita che sarebbero messe in atto dallo sviluppo tecnologico) che mancano di qualsiasi evidenza scientifica e che non reggono ad una seria riflessione. Sono passati più di quarant'anni dalla nascita dei primi bambini nati con le tecniche di riproduzione assistita e la possibilità di ricorrere agli interventi di genome editing sembra ormai vicina. È legittimo aspettarsi che coloro che partecipano al dibattito pubblico di bioetica sulla tecniche di riproduzione assistita prestino maggiore attenzione e rispetto nei confronti delle persone che non riescono oppure non possono avere un figlio sessualmente e chiedono aiuto alla tecnica. Non è più accettabile che queste persone siano descritte come persone che mancano della capacità di essere aperte alle "grandi scene della vita: l'amore, l'arte, la politica (quella vera), la generazione dei figli" (p.51), di andare (e guardare) oltre il proprio individualismo sfrenato e disperato (p. 51; p. 183) o che scelgono di avere un figlio soltanto per colmare i propri vuoti esistenziali ("gli altri non esistono, e non sono al mondo - né ancor di più possono essere messi al mondo (come accade nella macchina riproduttiva della maternità surrogata - per colmare i propri vuoti, p. 197). Allo stesso modo, non è più tollerabile che a chi ricorre alle tecniche di riproduzione assistita sia ancora accusato di trattare i bambini che sceglie di mettere al mondo come oggetti o merci, perché vorrebbe un figlio a tutti i costi e non sarebbe capace di fermarsi di fronte ai limiti naturali. Questi non sono argomenti che contribuiscono alla riflessione e al dibattito su importanti

questioni, sono solamente offese - offese gratuite - che vengono rivolte a persone che possono avere maggiori difficoltà ad essere presenti o essere rappresentate adeguatamente nella discussione. Nel dibattito pubblico di bioetica non ci dovrebbe essere spazio per questo tipo di considerazioni: il diritto di critica va naturalmente preservato, ma chi partecipa alla discussione ha la responsabilità di provare a sostenere posizioni che possano avere un minimo di fondamento scientifico. Con questo non intendo sminuire le difficoltà che si incontrano quando - ragionando non soltanto sulle tecniche di riproduzione assistita ma anche di genome editing - ci confrontiamo con possibilità che cambiano radicalmente non soltanto lo scenario della nascita ma anche la nostra vita. Di fronte, però, a queste trasformazioni che fanno smarrire facilmente il senso dell'orientamento e che - come ogni cosa che suscita meraviglia - possono accecare con il loro bagliore, non dovremmo cadere nella tentazione di trincerarci nell'oscurità del mistero e dell'ignoranza. Si deve prendere atto che queste grandi trasformazioni rappresentano anche delle opportunità e imparare ad agire - in maniera responsabile - nelle nuove situazioni di scelta che si aprono. Musio non accetta questo cambiamento, in quanto secondo lui "la difesa dell'oscurità e del segreto della generazione nel ventre materno è simbolo, oltreché preparazione, dell'accoglienza nella comunità di un nuovo essere umano, proprio in quanto non si sa chi e come sarà" (Musio 2021, pp. 80-81). Noi pensiamo, invece, che imparando a conoscere sempre meglio i meccanismi e i processi che regolano la nascita e la formazione di una nuova vita umana, noi possiamo diventare capaci di orientarci sempre meglio nelle scelte che riguardano "se, come, quando e chi" mettere al mondo. Più, infatti, i processi della nascita diventano accessibili e trasparenti (e l'alone di 'mistero' scompare) più diventa facile fare scelte che non soltanto prevengono importanti malattie e sofferenze, ma aumentano la possibilità per chi viene al mondo di avere una vita degna di essere vissuta. Non è vero, poi, che il fatto di essere preoccupati della vita del bambino che mettiamo al mondo (e del DNA che gli trasmettiamo) non sia compatibile con la capacità di volergli bene e accoglierlo. Al contrario, una preoccupazione di questo tipo sembra il segno di un carattere moralmente apprezzabile che non delega le scelte ad "altri" (ad esempio alla natura oppure alla tradizione), ma si assume pienamente responsabilità delle proprie azioni (oltre che delle loro conseguenze). In passato le cose erano più semplici per un genitore, in quanto non c'era tanto da scegliere, ma non è guardando al passato (ed al mondo che avevamo prima che la rivoluzione tecnologica lo trasformasse) che possiamo sperare di costruire un mondo migliore per noi e i nostri figli.