

EZIO DI NUCCI

LA FECONDAZIONE ASSISTITA TRA EGUALIANZA E PATRIARCATO

ABSTRACT. – I offer a feminist perspective on reproductive technologies according to which the ethical permissibility of such practices does not answer all normative questions; there is a further and possibly more fundamental question that needs to be addressed about the role that such technologies play within our social structures. Here I argue – using the example of IVF-with-ROPA, a recent development that allows lesbian couples to share biological motherhood – that reproductive technologies perpetuate prejudices about the value of biological ties and therefore, far from challenging patriarchal oppression, those practices reinforce the discriminatory *status quo*.

Il dibattito etico sulle nuove tecnologie riproduttive (come ad esempio la fecondazione assistita o la maternità surrogata, ma anche il trapianto dell'utero) – concentrandosi su questioni relative a permissibilità e giustificazione morale¹ – trascura una problematica importante²: le tecnologie riproduttive perpetuano un modello particolare di legami parentali – quello biologico; e sono per questo motivo tutt'altro che neutrali: promuovono infatti una concezione tradizionale della famiglia.

¹ Vd., p. es., CUTAS 2011; ZEILER & MALMQUIST 2014; PENNINGS 2016; WILKINSON & WILLIAMS 2016; ALGHRANI 2016; BALAYLA 2016, e LOTZ 2016.

² Vd., p. es., DI NUCCI 2016a e DI NUCCI 2016b; ma anche VELLEMAN 2005 e HASLANGER 2009.

I. Introduzione

In questo contributo sosterrò appunto che una analisi filosofica delle tecnologie riproduttive non può limitarsi alle questioni etiche di permissibilità e giustificazione morale né alla questione politica di quali diritti abbiano i futuri genitori (per esempio, rispetto allo stato e al sistema sanitario). E che, una volta che il discorso comincia a trascendere tale dibattito, ci sono ragioni più profonde che motivano un tipo particolare di scetticismo rispetto all'uso delle tecnologie riproduttive.

Qui è bene però essere chiari fin dall'inizio sul fatto che questo scetticismo non è motivato da argomenti di stampo conservatore: le istituzioni religiose, per esempio, concentrano anch'esse la loro opposizione sul piano etico-politico della permissibilità.

La mia critica si fonda invece sulla convinzione che lo sviluppo e la diffusione di tecnologie riproduttive come la fecondazione assistita contribuiscano al mantenimento delle strutture patriarcali della nostra società, finendo per rappresentare un ostacolo all'emancipazione delle donne e di altre minoranze (per esempio la comunità LGBT). Da questo punto di vista, il mio contributo può essere inteso come una critica femminista alle tecnologie riproduttive in generale – anche se qui mi concentrerò, per ragioni di semplicità, solo sulla fecondazione assistita (IVF).

L'argomento che presenterò dà per scontata la permissibilità morale delle tecnologie riproduttive – mettendola da parte – e comincia così: nel breve termine, tecnologie riproduttive come la fecondazione assistita offrono a coloro che – per un insieme molto variegato di ragioni che vanno da questioni strettamente mediche fino a motivi di natura sociale – non possono ottenere figli nella maniera “tradizionale” la possibilità di procreare e di diventare genitori. E questo spiega evidentemente il grande interesse per queste tecniche che ha generato un *business* di dimensioni significative a cavallo tra il pubblico e il privato.

Ci troviamo quindi di fronte ad uno sviluppo che potrebbe essere plausibilmente posto in termini di giustizia ed equità: la soddisfazione – allargata ad una minoranza significativa della popolazione – di desideri ed interessi molto diffusi e particolarmente significativi in termini di qualità della vita e realizzazione personale: quelli parentali.

Da questo punto di vista, è rilevante notare che le tecnologie riproduttive permettono la soddisfazione di questi desideri non solo,

per esempio, ad una coppia eterosessuale con problemi di fertilità ma anche alle persone sole o alle coppie omosessuali (per non parlare del *triparenting*). Questo aspetto è particolarmente significativo in termini di giustizia ed equità perché queste minoranze, per esempio gli omosessuali, sono molto spesso discriminate ed emarginate indipendentemente dalla questione riproduttiva – cosicché la soddisfazione dei loro desideri ed interessi è appunto *particolarmente* rilevante.

Le ragioni per rallegrarsi del progresso in termini di tecnologie riproduttive sono quindi molteplici: prima di tutto, la possibilità di soddisfare desideri ed interessi tutt'altro che marginali; in seconda istanza, la possibilità di eliminare ineguaglianze dal punto di vista delle capacità riproduttive; ed infine la particolare rilevanza di questi sviluppi per minoranze già di per sé sottoposte ad altre forme di discriminazione.

È quindi evidente come una critica di queste pratiche debba tenere in considerazione la quantità di *bene* (sia in termini di felicità che di autonomia, e quindi indipendentemente dal dibattito tra una prospettiva utilitaristica e kantiana) che le tecnologie riproduttive rendono accessibile: basti pensare, per esempio, alle coppie lesbiche che sono ora in grado di condividere la propria maternità, con una partner che rimane incinta con gli ovociti dell'altra (approfondirò questo caso più avanti)³.

In base a quali considerazioni potremmo mai essere disposti a mettere in discussione la gioia della maternità per delle persone che sono tra le più vulnerabili della nostra società? Paradossalmente, come abbiamo anticipato, queste ragioni sono di natura femminista e possono essere ben rappresentate dal vecchio slogan *the personal is political*. Prima di approfondire il mio argomento, è però utile fare una premessa ed una analogia.

II. *Genitori biologici*

La premessa riguarda la natura *biologica* dei legami parentali resi possibili dalle nuove tecnologie riproduttive: non è in effetti corretto dire, come ho fatto io stesso in maniera sommaria fin qui, che le

³ Vd., p. es., PELKA 2009; MARINA *et al.* 2010; MACHIN 2014, e YESHUA *et al.* 2015.

nuove tecnologie riproduttive come la fecondazione assistita permettono di diventare genitori anche a persone che – come sterili, *single* o omosessuali – precedentemente non erano in grado di procreare. Qui è importante essere precisi: è vero che, attraverso le tecnologie riproduttive, queste persone diventano genitori; ed è anche vero che, precedentemente, queste stesse persone non erano in grado di procreare. Quello che è impreciso ed inesatto è collegare le due cose, visto che la possibilità di diventare genitori non è legata, necessariamente, alle capacità procreative – basti pensare all'adozione.

Questa premessa è importante non solo perché illustra il fatto che ci sono alternative alla fecondazione assistita. Ancora di più, evidenziare la natura biologica dei legami parentali resi possibili dalla fecondazione assistita è un primo esempio di come le nuove tecnologie riproduttive, invece di contrastare le strutture patriarcali della nostra società, le rafforzano, enfatizzando alcuni degli strumenti tradizionalmente utilizzati dal patriarcato per la marginalizzazione delle donne, come per esempio la presunta intimità tra madri e figli legata alla gestazione, utilizzata ancora oggi per giustificare un impegno maggiore delle madri in ambito familiare e domestico – e quest'ultimo punto è particolarmente importante perché illustra la natura generale del mio discorso, che è in effetti applicabile a tutte le famiglie e non solo a quelle che si servono di tecnologie riproduttive.

Non è questa la sede adatta per discutere della mia concezione dei legami parentali, quindi mi limiterò a queste due righe. Nonostante la presente critica della fecondazione assistita, mi sembra evidente che gli sviluppi sia tecnologici che sociali degli ultimi decenni mostrino la debolezza di una concezione *essenzialista*⁴ dei legami parentali – per esempio prendere i legami biologici per necessari o sufficienti. Nessuna delle seguenti quattro concezioni dei legami parentali è in effetti plausibile:

- 1) I legami genetici sono necessari.
- 2) I legami genetici sono sufficienti.
- 3) I legami gestazionali sono necessari.
- 4) I legami gestazionali sono sufficienti⁵.

⁴ Prendo in prestito questa terminologia da BRUBAKER 2016.

⁵ È bene precisare come nel dibattito contemporaneo sia i legami genetici che quelli gestazionali contino come legami biologici. Vd., p. es., PENNINGS 2016 e DI NUCCI 2016a.

L'adozione è un controesempio alla prima concezione e la donazione di sperma (o ovociti) alla seconda concezione, perché la prima concezione negherebbe ai genitori adottivi lo *status* di genitori e la seconda concezione renderebbe i donatori di sperma genitori di una moltitudine di sconosciuti. Poi ovviamente i padri sono un controesempio alla terza concezione e la quarta è incompatibile con la surrogata.

Non ho lo spazio per elaborare riguardo ad una concezione alternativa, ma dirò solo che sono scettico anche riguardo ad un essenzialismo di natura storica invece che biologico e che ci sono buone ragioni di dubitare anche di una concezione intenzionale dei legami parentali: tenderei invece per una concezione secondo la quale ciò che è sia necessario che sufficiente è un *impegno di parte* (vissuto) nei confronti dei propri figli.

Tirando le somme non è quindi vero che la fecondazione assistita permette di diventare genitori a chi, prima, non era in grado di esserlo. La fecondazione assistita permette, solo, di diventare genitori *biologici* a chi prima non era in grado di esserlo. E, vista la natura del nostro argomento, questa differenza è particolarmente significativa, come abbiamo appena illustrato.

III. *Matrimonio tra persone dello stesso sesso*

Fin qui la premessa. L'analogia riguarda invece il matrimonio tra persone dello stesso sesso ed è utile per cristallizzare la struttura dialettica del mio argomento riguardo la fecondazione assistita. Il dibattito filosofico sul matrimonio tra persone dello stesso sesso⁶ (al di là delle questioni legislative) fornisce un ottimo esempio di come si possa (e spesso si debba) andare al di là delle semplici questioni etiche di permissibilità e giustificazione morale. Semplificando, possiamo dire che il femminismo è diviso sul matrimonio tra persone dello stesso sesso: da una parte – forse la maggioranza, sicuramente al di fuori del dibattito accademico – quelli che sostengono, plausibilmente, come sia discriminatorio permettere ad alcuni (gli eterosessuali) di sposarsi e ad altri (gli omosessuali) no. E non c'è dubbio

⁶ Vd., p. es., MACEDO 2015.

che questo sia in effetti discriminatorio e di conseguenza inaccettabile da un punto di vista etico e morale.

Ma il femminismo radicale (o *left feminism*) sostiene come ci sia una questione che trascende le ragioni dell'eguaglianza e della non discriminazione. Secondo questo punto di vista, le femministe e i femministi, invece di chiedere l'accesso paritario a strutture patriarcali come il matrimonio, dovrebbero invece provare a riformare ed abolire queste strutture, incluso il matrimonio.

In questi termini, la lotta per ottenere il matrimonio tra persone dello stesso sesso è controproducente perché contribuisce al mantenimento delle strutture patriarcali. Qui l'analogia dovrebbe essere diventata evidente: chiedere accesso a matrimonio/procreazione rinforza il patriarcato invece di contrastarlo, e questa è la ragione profonda – profonda nel senso che trascende il dibattito etico sulla permissibilità – che motiva lo scetticismo femminista rispetto alla fecondazione assistita e la posizione femminista radicale rispetto al matrimonio tra persone dello stesso sesso.

Non è questo il luogo adatto per risolvere il dibattito sul matrimonio tra persone dello stesso sesso: mi basta averne illustrato la struttura dialettica come simmetrica alla presente critica alla fecondazione assistita. Se si accetta l'assunto femminista secondo il quale il matrimonio è – storicamente ma anche oggi – uno strumento patriarcale di marginalizzazione femminile, è facile vedere come l'accesso paritario alla possibilità di sposarsi non sia, necessariamente, la priorità.

Allo stesso modo, se i legami biologici tra genitori e figli costituiscono anch'essi strutture della società patriarcale, si pone anche qui la questione di scegliere tra questioni di giustizia, eguaglianza e non discriminazione di breve termine – la possibilità di diventare genitori biologici per coppie infertili e omosessuali – e questioni anch'esse di giustizia, eguaglianza e non discriminazione, ma a lungo termine, legate al superamento delle strutture patriarcali; e il relativo sospetto che le battaglie per l'accesso paritario finiscano per rinforzare le strutture della società patriarcale⁷.

⁷ Mi è stato suggerito che una ulteriore analogia potrebbe essere rappresentata dall'argomento di Marx ne *La Questione Ebraica*, per cui – semplificando – l'emancipazione rivoluzionaria del proletariato ha priorità rispetto all'eguaglianza per il popolo ebraico (grazie a Matteo Vincenzo D'Alfonso per questo suggerimento). Più in generale, da un punto di vista marxista, sarebbe

Concludo questo contributo presentando un caso specifico di tecnologia riproduttiva che illustra bene le mie riserve.

IV. *The personal is political*

Fin qui la mia discussione è rimasta ad un livello molto generale, così che voglio concludere il mio argomento applicandolo ad un caso specifico, quello di una nuova tecnica di fecondazione assistita conosciuta con l'acronimo ROPA (*Reception of Oocytes from Partner*)⁸. Questo tipo di fecondazione assistita permette a due donne di 'condividere' la maternità biologica perché una partner rimane incinta con gli ovociti dell'altra (più ovviamente sperma donato). Così che una partner sarà il genitore genetico e l'altra il genitore gestazionale.

Non mi dilungherò sui dettagli medici e sociologici (per cui rimando a Di Nucci 2016a): basti dire che gli ovvi vantaggi di tale tecnica consistono nel permettere – principalmente a coppie lesbiche – di diventare madri biologiche dei loro figli e anche, questo indicano i primi studi⁹, di soddisfare un percepito bisogno di equilibrare la famiglia attraverso un legame biologico da parte di entrambe le madri, evitando quindi che una delle due madri possa essere, in un certo senso, isolata o marginalizzata all'interno della famiglia.

Questo caso ha proprio la struttura anticipata dalla nostra discussione teorica: IVF-with-ROPA permette ad un gruppo particolarmente vulnerabile all'interno della nostra società – gli omosessuali in generale e le lesbiche in particolare – l'accesso ad un bene primario e alla soddisfazione di un desiderio particolarmente significativo: quello di procreare e di diventare genitori biologici.

Non sarebbe quindi fuori luogo rappresentare IVF-with-ROPA come uno strumento, almeno in potenza, di emancipazione ed *empowerment*, visto che, letteralmente, dà alle lesbiche una capaci-

abbastanza facile leggere tutti questi casi in termini della dialettica storica tra socialisti e comunisti o tra sindacati e rivoluzionari – con comunisti/rivoluzionari a rappresentare le questioni di giustizia di lungo termine e socialisti/sindacati a rappresentare le questioni di giustizia di breve termine.

⁸ Altre volte anche IVF-with-ROPA. Vd. PELKA 2009, MARINA *et al.* 2010, MACHIN 2014, YESHUA *et al.* 2015, PENNINGS 2016 e DI NUCCI 2016a.

⁹ Vd., per esempio, PELKA 2009; MARINA *et al.* 2010; MACHIN 2014, e YESHUA *et al.* 2015. Per una prospettiva italiana recente su queste questioni segnalo FARELLO 2016.

tà – un potere – che prima non avevano. Ed è proprio per questo che la critica femminista radicale, in questo contesto, è particolarmente importante (e difficile). Perché, in parole povere, quello che il femminismo radicale chiede alle lesbiche tentate dall'IVF-with-ROPA è di dare priorità al politico rispetto al personale (appunto perché *the personal is political*) e di rinunciare, per ragioni politiche, alla soddisfazione di un desiderio personale. Ma vediamo nel dettaglio in che cosa consiste la critica femminista radicale all'IVF-with-ROPA.

L'idea di fondo è questa: dare importanza alla condivisione dei legami biologici – invece di ignorarli e fondare la propria famiglia e il proprio rapporto su principi che sono indipendenti da legami biologici, genetici o gestazionali – costituisce un esempio paradigmatico di sostegno, invece che contrasto, alle strutture patriarcali della nostra società. E dovrebbero essere proprio le donne, e le lesbiche in particolare, a dover riconoscere per prime – sul proprio corpo e sulla propria esperienza di vita – come la società patriarcale strumentalizzi i legami biologici (specialmente contro le donne).

Prendiamo il seguente esempio: una coppia lesbica potrebbe plausibilmente pensare che, se entrambe hanno un legame biologico con i propri figli, questo potrebbe contribuire ad un rapporto di coppia più equo e allo stesso tempo magari anche ad un rapporto più paritario nei confronti dei figli – e questa, mettiamo, potrebbe essere la ragione per la quale la coppia preferisce IVF-with-ROPA ad alternative quali una fecondazione assistita tradizionale o magari l'adozione.

Il problema è che queste ragioni (o, meglio, preoccupazioni) sono esse stesse dettate da pregiudizi patriarcali legati al ruolo dei legami biologici all'interno della famiglia e dei rapporti parentali, per cui una partner potrebbe temere di avere un rapporto subordinato nei confronti dei figli o di uno di essi se solo l'altra partner, e non lei, è biologicamente legata ai figli o a uno di questi. Sono esattamente questo tipo di pregiudizi che hanno per troppo a lungo tenuto le donne lontane da posizioni di potere nella vita pubblica, dal mondo del lavoro più in generale, da una indipendenza economica, e così via. Ed è per questo che una prospettiva femminista non può rallegrarsi del fatto che tali pregiudizi favoriscano lo sviluppo e l'utilizzo di tecnologie riproduttive come IVF-with-ROPA.

C'è un'ultima cosa da chiarire prima di concludere. Mettiamo che uno accetti la prospettiva riguardo la fecondazione assistita che ho

difeso in questo contributo. Quali dovrebbero essere le conseguenze pratiche di una tale prospettiva? Nel rispondere a questa domanda – importante, ma che ci porta forse oltre i limiti di un contributo filosofico – bisogna anche tener conto del fatto che abbiamo dato qui per scontata la permissibilità etica della fecondazione assistita, sostenendo che le questioni poste qui vanno al di là di quelle etiche. Non è quindi possibile – e tantomeno augurabile – rimangiarsi questo assunto e negare la permissibilità etica della fecondazione assistita.

La fecondazione assistita risulta quindi, allo stesso tempo, eticamente giustificabile ma anche criticabile – almeno da un punto di vista femminista. Che fare? Una possibilità che qui non potrò discutere nel dettaglio è quella di sostenere, da un punto di vista politico, che lo stato e il sistema sanitario debbano conservare la propria neutralità rispetto ai legami biologici, e che quindi – per esempio – le tecnologie riproduttive debbano essere limitate al settore privato e non sostenute con fondi pubblici¹⁰. L'idea sarebbe che sostenere l'accesso alle tecnologie riproduttive attraverso il sistema sanitario nazionale (e quindi con fondi pubblici) non sarebbe compatibile con l'augurabile neutralità dello stato rispetto al valore dei legami biologici.

Questa soluzione ha almeno due controindicazioni: prima di tutto, si potrebbe sostenere che lo stato non è, tutt'ora, neutrale rispetto al valore dei legami biologici, visto che la riproduzione “tradizionale” è sostenuta dal sistema sanitario nazionale¹¹. In secondo luogo, c'è il problema che non pagare/rimborsare la fecondazione assistita potrebbe costituire una forma ulteriore di discriminazione da parte dello stato o del sistema sanitario nazionale rispetto a minoranze quali, per esempio, gli omosessuali.

In conclusione, ho sostenuto in questo contributo che la permissibilità etica delle tecnologie riproduttive non esaurisce la loro problematizzazione filosofica. Più controverso – e secondo me anche più interessante – è il problema del valore dei legami biologici all'interno della famiglia e del ruolo – storico ma persistente – che il pregiudizio in favore dei legami biologici svolge all'interno della

¹⁰ E forse, nel caso della surrogata volontaria non commerciale, si potrebbe includere il terzo settore (no profit).

¹¹ Qui è interessante notare come in Svezia le coppie che adottano ricevono dallo Stato l'equivalente – in denaro – di quanto lo Stato spende per una procreazione “tradizionale”. Grazie a William Bulow per questo suggerimento.

nostra società, specialmente come ostacolo all'emancipazione femminile.

BIBLIOGRAFIA

- ALGHRANI, A., *Yes, uterus transplants should be publicly funded!*, «Journal of Medical Ethics», 42, 2016, pp. 566-567.
- BALAYLA, J., *Public funding of uterine transplantation*, «Journal of Medical Ethics», 42, 2016, pp. 568-569.
- BRUBAKER, R., *Trans*, Princeton, Princeton Univ. Press, 2016.
- CUTAS, D., *On triparenting. Is having three committed parents better than having only two?*, «Journal of Medical Ethics», 37, 2011, pp. 735-738.
- DI Nucci, E., *IVF, same-sex couples and the value of biological ties*, «Journal of Medical Ethics», 42, 2016a, pp. 784-787.
- , *Sharing Motherhood and Patriarchal Prejudices. Journal of Medical Ethics blog*, 2016b. <<http://blogs.bmj.com/medical-ethics/2016/09/10/sharing-motherhood-and-patriarchal-prejudices>>.
- FARIELLO, S., *Madri assassine*, Milano, Mimesis, 2016.
- HASLANGER, S., *Family, Ancestry and Self: What is the Moral Significance of Biological Ties?*, «Adoption & Culture», 2, 2009, 1, pp. 2-40.
- LOTZ, M., *Commentary on Nicola Williams and Stephen Wilkinson: 'Should Uterus Transplants Be Publicly Funded?'*, «Journal of Medical Ethics», 42, 2016, pp. 570-571.
- MACEDO, S., *Just Married*, Princeton, Princeton Univ. Pr., 2015.
- MACHIN, R., *Sharing motherhood in lesbian reproductive practices*, «Biosocieties», 9, 2014, pp. 42-59.
- MARINA, S., MARINA, D., MARINA, F. et al., *Sharing motherhood: biological lesbian co-mothers, a new IVF indication*, «Human Reproduction», 25, 2010, pp. 938-941.
- PELKA, S., *Sharing motherhood: maternal jealousy among lesbian co-mothers*, «Journal of Homosexuality», 56, 2009, pp. 195-217.

PENNINGS, G., *Having a child together in lesbian families: combining gestation and genetics*, «Journal of Medical Ethics», 2016, doi:10.1136/medethics-2015-103007.

VELLEMAN, J.D., *Family History*, «Philosophical Papers», 34, 2005, pp. 357-378.

YESHUA, A., LEE, J.A., WITKIN, G. *et al.*, *Female couples undergoing IVF with partner eggs (co-IVF): pathways to parenthood*, «LGBT Health», 2, 2015, pp. 135-139.

WILKINSON, S., WILLIAMS, N.J., *Should uterus transplants be publicly funded?*, «Journal of Medical Ethics», 42, 2016, pp. 559-565.

ZEILER, K., *Malmquist A. Lesbian shared biological motherhood: the ethics of IVF with reception of oocytes from partner*, «Medicine, Health Care and Philosophy», 17, 2014, pp. 347-355.