

HILDE LINDEMANN NELSON: SMITIZZARE LA SCELTA: ANALOGIA, PERSONA E NUOVE TECNOLOGIE RIPRODUTTIVE

C'è qualcosa intorno al dibattito su tutte le tecnologie riproduttive - dall'uso coercitivo del Norplant alle tecnologie per la selezione dei tratti somatici, alle questioni che riguardano la fecondazione in vitro (FIV) e al trapianto del tessuto fetale - che sembra sollecitare dubbie analogie. Una Corte del Tennessee ha chiamato gli embrioni congelati di Mary Sue e Junior Davis¹ "bambini in vitro" e ha applicato lo standard dell'interesse del minore nel darle la "custodia" a Mary Sue Davis; la Commissione Warnock ha individuate un'implicita analogia tra i gameti umani e gli organi trapiantabili nella sua raccomandazione per un sistema no-profit di raccolta e distribuzione di gameti nel Regno Unito²; Owen Jones paragona il diritto alla selezione dei tratti somatici al diritto all'aborto; Robert Veatch, dal canto suo, ha affermato che se una donna, dopo aver acconsentito alla donazione di organi, successivamente muore essendo in stato di gravidanza, e come se la stessa avesse acconsentito a che venga messo in essere ogni intervento possibile per portare a termine la gravidanza dopo la sua morte; John Robertson ha sostenuto che la gravidanza a contratto non pone alcun problema che non si sia già riscontrato con l'adozione; e Andrea Bonnicksen ha paragonato i miracoli dello screening genetico pre-embriale alle ricchezze contenute nel museo dell'oro a Bogotà in Colombia.

La seconda caratteristica degna di nota a proposito del dibattito sulle nuove tecnologie riproduttive è l'assunto, piuttosto generalizzato, che la possibilità della loro utilizzazione si fondi sulla qualità del contratto tra la persona richiedente, i servizi e il fornitore. Un accordo privato fatto con l'obiettivo di soddisfare le preferenze individuali, da questo punto di vista, è lecito fino a quando non si verifichi frode o forme di coercizione; il suo riconoscimento da parte delle istituzioni assicura che la scelta sia libera. Questo modo di vedere la questione consente di dare una priorità presunta alla libertà procreativa rispetto a tutti i conflitti relativi all'uso della tecnologia procreativa, e l'onere della prova cade su coloro che si oppongono: che devono, pertanto, dimostrare l'esistenza di un danno derivante dal suo uso, in modo tale da giustificare una limitazione della scelta procreativa. Allo stesso tempo la sola fonte di obbligazione è l'esplicito o implicito consenso all'accordo costituito per soddisfare tali scelte. Questo è un metodo talmente comune di procedere che richiede poca attenzione: esso è completamente inserito nel paradigma bioetico dominante.

Queste due caratteristiche di molta parte della discussione sull'etica riproduttiva - dubbie analogie ed enfasi sulla scelta - sono, secondo me, collegate da una visione impoverita, ma molto diffusa, di cosa si intenda per persona. L'idea è che una persona è colui/colei che sceglie, e, come altri concetti di persona, questo incoraggia l'uso di certe analogie e ne rigetta l'uso di altre. In questo saggio, sosterrò che uno sguardo attento alle analogie e alle dissomiglianze usate nei dibattiti sulle tecnologie riproduttive ci racconta qualcosa sul modello di persona che è stato tacitamente o deliberatamente adottato; e che questo, a sua volta, ci dà alcuni suggerimenti nei confronti degli assunti morali che sottendono alla discussione. Voglio argomentare, inoltre, che l'idea di individuo inteso come colui/colei che sceglie è un concetto di per sé intrinsecamente contraddittorio, in quanto privilegiando la scelta privata rispetto a tutte le altre fonti di valore, in ultima analisi permette alle nostre tecnologie - non ai noi stessi/e - di determinare che persone siamo; il concetto tecnologico di persona è molto differente da quello di "massimizzatore" di preferenze individuali che la

letteratura sull'etica riproduttiva promuove frequentemente. Allo stesso tempo, sosterrò che la persona costruita dall'imperativo tecnologico e estremamente dipendente dalla persona intesa come individuo che sceglie. Siccome penso che entrambe le nozioni di persona siano in ultima analisi non soddisfacenti, concluderò questo saggio offrendo una terza alternativa, che una nuova forma di sviluppo tecnologico e una pratica sociale consolidata possa dire qualcosa sui vincoli morali sottostanti agli argomenti pro e contro la forma del nuovo sviluppo stesso, uno sguardo alle dissomiglianze dovrebbe mostrare altre questioni morali che rimanevano, dalla prima prospettiva, nascoste.

2. Dissomiglianze come suggerimenti

Lasciatemi iniziare con una dissomiglianza tra la gravidanza a contratto e l'adozione - quella a cui facevo riferimento prima. L'adozione è normalmente una risposta a una disgrazia: i genitori del bambino non sono capaci di prendersene cura, la qual cosa è triste, o non vogliono prendersene cura, la qual cosa è biasimevole. L'incapacità di prendersi cura del proprio figlio è triste perché il bambino è unicamente proprio, del proprio corpo, una parte di sé; e quando questo collegamento deve essere interrotto, si perde qualcosa di prezioso sia per i genitori sia per il figlio. Le opinioni su ciò che esattamente si perde possono differire fra loro, ma che la perdita sia comunque significativa e comprovato da molti bambini adottati, i quali, anche se ricevono le amorevoli cure dei genitori adottivi, sentono comunque la mancanza di qualcosa nella loro vita. La gravidanza a contratto, per contrasto, costruisce deliberatamente la perdita: uno dei genitori intraprende la gravidanza con l'intento di tagliare il legame con il bambino dopo la sua nascita.

Considerando questa dissomiglianza, il consenso come base per l'obbligazione può essere completato dalla nozione di obbligazione basata sulla causalità. Io ho direttamente causato l'esistenza di questo bambino. Siccome è un essere umano, entra nel mondo con bisogni fisici, emotivi e relazionali enormi, e, siccome l'ho messo in una situazione di bisogno, sono obbligata ad aiutarlo a uscirne. Siccome quello che è in gioco qui non è niente di meno che la vita di un'altra persona e la sua felicità, la mia responsabilità è troppo grande per essere trasferita ad altri. Non posso essere sicura che i genitori che cresceranno questo figlio possano sollevarmi dai miei doveri, specialmente se io dovessi evitare qualsiasi contatto con loro. Quindi devo, se posso, adempiere all'obbligazione io stessa.

Nel suo classico *Methods of Ethics*, Sidgwick dà voce a questo tema della causalità: "per i genitori, essere la causa dell'esistenza del figlio in condizione di bisogno, sarebbe indirettamente la causa della sofferenza e della morte a cui arriverebbe se fosse trascurato". Dal punto di vista della causalità, l'analogia della gravidanza a contratto non è un'adozione, ma piuttosto qualcosa simile allo spossessamento. In questo caso la concezione di persona è sociale e narrativa: le persone hanno storie e legami con altre persone, e questi collegamenti non sono solo temporali, sociali e contrattuali, ma a volte anche causali. Nell'atto di abbandono del bambino alla nascita, come nell'atto di spossessamento, la madre gestazionale a contratto rifiuta di onorare la relazione causale e personale che la legano al bambino.

L'argomentazione che usa lo spossessamento, come sua analogia, è basata sulla causalità in contraddizione con la scelta, ma ci sono stati tentativi di creare delle considerazioni causali che si sviluppano attraverso la via della scelta. Questi tentativi sono, a mio parere, in ultima analisi infruttuosi, perché il motivo della scelta esclude altre fonti di valore: l'individuo è ancora il contraente autonomo, legato non dalle sue relazioni agli altri, ma dalle scelte che ha fatto. Il concetto di persona in Kant è

considerevolmente più sofisticato rispetto alla attuale nozione di “massimizzatore” di preferenze individuali, ma in fondo esiste ancora un’immagine di persona che sceglie autonomamente, e la scelta alla fine prevarrà. In questo caso, c’è il tentativo da parte di Kant di incorporare la causalità nel paradigma del contratto: è un’idea assolutamente giusta e anche necessaria, dal punto di vista pratico, il considerare la procreazione come un atto per mezzo del quale abbiamo messo una persona al mondo senza il suo consenso, e in esso l’abbiamo arbitrariamente introdotta; in virtù di questa azione deriva ai genitori l’obbligazione di rendere quella persona, per quanto dipende dalle loro forze, contenta dell’esistenza che le hanno data. I genitori non possono distruggere il loro bambino come qualche cosa di costruito (perché non si può considerare così un essere dotato di libertà), e come loro proprietà, e nemmeno abbandonarlo al caso, perché essi hanno prodotto nel loro bambino non soltanto un essere del mondo, ma anche un cittadino del mondo, e l’esistenza che gli hanno data non può, anche secondo i concetti del diritto, essere loro ormai indifferente².

Sembra che Kant sostenga che i genitori posseggono il figlio perché lo hanno messo al mondo, ma poi notiamo che i genitori l’hanno fatto di “loro iniziativa” - cioè si sono accordati ad avere un rapporto sessuale. Per Kant, quindi, la linea causale nasce dal consenso. L’uomo e la donna hanno scelto liberamente di comportarsi in modo da causare l’esistenza di una persona, e costoro devono assumersi la responsabilità di questa scelta.

Gli obblighi nei confronti del figlio sarebbero ancora validi se i genitori non avessero scelto liberamente l’atto sessuale? Per rispondere a questa domanda dobbiamo pensare al contesto in cui l’atto della procreazione ha luogo. Kant chiarisce in questa parte della Dottrina del diritto che sta parlando del rapporto sessuale all’interno del matrimonio. Egli discute del concepimento e del partorire figli non come un atto di procreazione, ma come atto che scaturisce dal matrimonio - lo stato entro cui il rapporto sessuale dovrebbe e potrebbe aver luogo. Ma il matrimonio, per Kant, è uno stato a cui entrambe le parti acconsentono di entrare.

Avere rapporti sessuali fuori dal matrimonio, d’altra parte, è tipico dello stato di natura. Una donna che dà alla luce un figlio in questo modo potrebbe averne causato la nascita, ma la nascita in queste condizioni e così riprovevole, sostiene Kant, che anche se uccide il figlio non dovrebbe essere punita per il suo omicidio. I doveri del singolo nei confronti del bambino, sembrano avere meno a che vedere con la causa della sua esistenza rispetto al luogo in cui è stato concepito secondo il contratto sociale o nello stato di natura. L’uso, da parte di Kant, del linguaggio del contratto sociale - di per se stesso un’analogia tra il vivere in una società ben ordinata e scambiare liberamente beni o servizi in modo giuridicamente vincolante - sottolinea la sua interpretazione delle persone come agenti razionali che, in base a una considerazione, cedono parte della propria autonomia ad altri agenti razionali. È un modo di vedere, questo, che crea solo uno spazio superficiale per la causalità come fonte di obbligazione. La valutazione causale è d’un tratto eliminata, lasciando unicamente il contratto ad affrontare il problema morale. Per questa ragione, l’analisi kantiana dell’obbligazione genitoriale è incompleta.

3. Due altre dissomiglianze

Ho cercato di fornire soltanto un esempio di come le dissomiglianze possano convergere verso inosservate, e poco esplorate, aree di investigazione etica. Ora voglio proporre di ampliare la mia attenzione sottolineando due dissomiglianze tra la procreazione assistita in generale e il coito. Usando il termine riproduzione assistita piuttosto che tecnologia riproduttiva, intendo escludere, per il momento, le tecnologie

contraccettive, ma includere lo screening prenatale, la selezione dei tratti, e il miglioramento genetico dei tratti esistenti. La prima dissomiglianza fra la procreazione assistita e il coito, come ha evidenziato Marjorie Schultz, consiste nel fatto che, nella procreazione assistita, la volontà di avere un figlio è maggiormente evidente³. Se, per esempio, si ha intenzione di sottoporsi al disagio della fecondazione in vitro, si sta chiaramente cercando di avere un figlio non di procurarsi erotici piaceri. Nessun figlio risultante da tale procedimento potrebbe essere considerato un "incidente di percorso". C'è, certamente, il problema della pressione invisibile (per esempio, da parte del resto della famiglia) ad avere un bambino, o la falsa coscienza - forse la donna crede, erroneamente, di non potersi sentire realizzata senza dare alla luce un figlio. Considerazioni di questo tipo non mettono a fuoco la questione della volontà, neppure qui, ma separando la procreazione dall'intimità sessuale, è considerevolmente più facile capire che cosa è in gioco. Sbrogliare l'intreccio delle intenzioni da quello della passione, della coercizione o della casualità permette un maggior contributo personale all'azione riproduttiva. Il bambino in questo caso non è qualcosa che ci è successo, ma qualcosa che io e te, individualmente più che insieme, abbiamo voluto. Questo valore di esercizio della volontà personale è collocato appena al di sotto della superficie della procreazione assistita in modo tale che non può essere considerata un banale coito.

La seconda dissomiglianza tra la procreazione assistita e il coito è che l'attività di aggiungere una nuova generazione a una famiglia diventa un'attività pubblica. Non sarà più solamente un atto privato, intenzionale o non intenzionale, fra un uomo e una donna, ma piuttosto presupporrà l'aiuto di altri agenti morali. In questo senso è abbastanza giusto considerare i genitori che cercano assistenza nella procreazione come a un livello più alto di responsabilità. Con questo non voglio dire che le ragioni per avere un figlio devono essere sottoposte a un modello morale più rigoroso. Queste ragioni sono spesso frivole e banali, ma il bambino non sta peggio per questo, fintanto che riceve cure amorevoli al suo arrivo in famiglia. Il livello più alto di responsabilità di cui sto parlando, ha poco a che fare con il perché si fanno figli, molto di più, invece, sul modo con il quale si intendono trattare quando vengono al mondo. E quella volontà, oltre alla posizione del futuro genitore che è in grado di ottemperare alle sue responsabilità verso il figlio, che diventa il "mestiere" di quelli che sono chiamati a collaborare a mettere al mondo il figlio. Quando il responso medico circa l'infertilità si sposta dalla decisione di avere un figlio attraverso una scelta privata a quella di una scelta più ampiamente condivisa entro una attività cooperativa, possiamo vedere più chiaramente che la nozione di bene comune - particolarmente, di quello che porta alla prosperità dei bambini - mette in gioco le preferenze personali riguardo la procreazione.

4. Dalla persona che sceglie alla persona quale costruito tecnologico

Nell'esplorare le dissomiglianze tra la procreazione assistita e il coito, ho fin ad ora trovato almeno due importanti differenze, cioè la volontà e il numero delle persone coinvolte; quest'ultima può essere tralasciata se ci si concentra esclusivamente sulle somiglianze fra le pratiche. Le dissomiglianze tra le tecnologie di contraccezione e l'infertilità biologica potrebbero essere senza dubbio trattate, ma queste richiederebbero un'analisi a parte. Più che affrontarla in questa sede, mi concentrerò su un altro tipo di differenza, quella fra l'uso delle tecnologie riproduttive in generale (sia di concepimento sia di contraccezione) da una parte, e il lasciare che la natura segua il suo corso, dall'altra. La differenza è che la tecnologia moltiplica le scelte.

Questa non è un'osservazione nuova, ma le sue conseguenze fin ad ora non sono state sempre ben comprese.

La molteplicità delle scelte può essere sia un fardello sia una benedizione, come Barbara Katz Rothman e altre studiose hanno sottolineato. Nei paesi ove l'aborto legale è sicuro può essere tranquillamente praticato, per esempio, non esercitare questa opzione - anche se lo screening prenatale ha rivelato la possibilità di una seria patologia del feto - può far credere che sia in atto una censura. Censure simili potrebbero sorgere dal fallimento della scelta tra le modalità di controllo delle nascite, anche all'interno di un matrimonio monogamico. La possibilità che la fecondazione in vitro possa essere un rimedio all'infertilità, anche se la percentuale di successo (misurata in termini di vite nate) è sulla media nazionale un deprimente 16% e i suoi costi nella maggior parte delle cliniche superano i 10.000 dollari a tentativo, porta alcune donne a sottoporsi a tale procedimento più di otto o dieci volte, spinte dalla convinzione che siccome hanno a disposizione questa opportunità dovrebbero farne uso.

5. Il sé tecnologico

In questo modo, le tecnologie mediche esercitano il potere sulle persone e non il contrario. Le tecnologie creano una cultura delle pratiche, delle istituzioni e dei discorsi, e queste diventano una forza potente che subordina il corpo individuale ai suoi paradigmi. In un tipo di immagine riflessa della persona intesa come colei che compie una scelta libera, la persona creata dalla tecnologia e costruita da forze estranee a norme culturali particolari. Questo concetto di persona, descritta (ma forse non sostenuta) da Michel Foucault, e, penso, tanto disturbante e moralmente inadeguata quanto la sua immagine riflessa. Lasciatemi descrivere, brevemente, l'immagine riflessa della persona che sceglie e propone una terza alternativa.

Il plasmare il corpo, dargli forma, potrebbe essere considerato un metaforico volo della fantasia, ma potrebbe anche essere preso alla lettera. Consideriamo, per esempio, come la cultura creata dalla tecnologia della televisione, del capitalismo, del computer e delle auto private abbia contribuito all'obesità negli Stati Uniti. Le forze di mercato favoriscono l'utilizzo di auto rispetto al trasporto pubblico, così le persone vanno in auto al lavoro e si privano della passeggiata che le conduce alla fermata dell'autobus o alla stazione ferroviaria. Poi stanno un sacco di ore seduti ogni giorno, battendo numeri e parole a computer e tornano a casa in macchina per una serata davanti alla televisione, sponsorizzata da ditte che pubblicizzano cibi processati, prodotti per essere consumati davanti alla televisione. Nel modo di vivere odierno queste tecnologie si sono moltiplicate, ci sono sempre meno opportunità per l'esercizio fisico rispetto a quelle per abbuffarsi. Siamo certamente liberi di ritagliarci tempo per l'esercizio fisico e rinunciare agli snack ingrassanti, ma per fare questo dobbiamo resistere alle forze create dall'uso dilagante delle tecnologie in questione. Lasciate a loro stesse, queste forze esercitano una pressione sul corpo che aumenta la sua dimensione.

Il potere della cultura tecnologica, tuttavia, non è solamente la forza senza il pensiero che fa aumentare il peso corporeo; è molto spesso un potere disciplinare. Questo può essere distinto dal potere dello Stato, che impone la volontà sovrana sui suoi cittadini attraverso sanzioni, come multe o, in certi casi, incarcerazioni: differisce anche dal potere dell'individuo che può avere ricchezza, fama, status sociale, persuasione morale per forzare gli altri a fare il suo volere. Il potere disciplinare della cultura tecnologica, così come la concepisce Foucault, è un dispositivo di pratiche quotidiane, persone, strumenti, tecniche, forze di mercato, accordi sociali, apparati scientifici e

modelli di pensiero che si impone agli individui e li plasma secondo i suoi dettami. È il potere dal basso verso l'alto. "Il potere", spiega Foucault, "funziona, si esercita attraverso un'organizzazione reticolare [...] raggiunge l'essenza degli individui, tocca i loro corpi e si inserisce nelle azioni e nei loro atteggiamenti, nei loro discorsi, nei loro processi di apprendimento e nelle loro vite quotidiane". Foucault è particolarmente interessato al modo in cui questa organizzazione a rete funziona come disciplina sociale, imponendo tabù sulla masturbazione e sulla omosessualità, per esempio, o imponendo con la forza norme comportamentali nell'esercito o negli orfanotrofi.

Egli crede che nel nostro tempo il potere sia esercitato simultaneamente attraverso la forza della legge ("la sovranità") e attraverso le pratiche culturali, le istituzioni, gli accordi economici, le organizzazioni collettive, le tecniche scientifiche, i comportamenti sociali, e le ideologie (complessivamente, "le tecnologie") che spingono a conformarci alle norme sociali, create dal dispositivo disciplinare. Ma i due sistemi di potere sono incompatibili, sostiene Foucault, e siccome la loro incompatibilità è via via sempre più evidente, è necessario trovare un discorso di mediazione che permetta loro di interagire continuamente. Questo discorso di mediazione, sostiene Foucault, è la medicina. "Gli sviluppi della medicina, la medicalizzazione generale del comportamento, delle condotte, dei discorsi, dei desideri, ecc., si operano sul fronte dove vengono a incontrarsi i due piani eterogenei della disciplina e della sovranità". La medicina media fra la disciplina e la sovranità quando, per esempio, le persone che costituiscono una minaccia politica per lo Stato, vengono dichiarati pazzi, e vengono rinchiusi in un istituto mentale. Ma la mediazione della medicina e del potere, che qui consideriamo, è quella che coinvolge le tecnologie che la medicina ha create - in particolare quelle per l'infertilità e la procreazione. Medicalizzare l'infertilità con l'aiuto delle tecnologie procreative crea delle norme: corporee, comportamentali, etiche. Una donna infertile che vuole avere un bambino, non è solo sfortunata, è anormale. Dovrebbe recarsi in una clinica della fertilità dove varie tecnologie la "normalizzerebbero" per la gravidanza. Accettare semplicemente che qualsiasi bambino venga prodotto attraverso la fecondazione in vitro è anormale; l'embrione dovrebbe essere sottoposto a screening genetico per il controllo qualitativo del nascituro. Il rifiuto di sacrificarsi per portare a termine il feto è anormale: la madre dovrebbe avere acconsentito alla chirurgia fetale per riparare un difetto del tubo neurale o a un taglio cesareo perché il medico le ha diagnosticato un'anomalia fetale. In questi e in altri modi la medicina - una conoscenza volta al nostro bene - diventa una tecnologia che disciplina e standardizza i corpi individuali.

Foucault approfondisce ulteriormente questi aspetti. Egli sostiene che, lontano dall'agente morale razionale del paradigma kantiano (o soggetto autonomo capace di soddisfare le proprie preferenze individuali, che abbonda nella letteratura bioetica), l'individuo è costruito da queste tecnologie disciplinari. "L'individuo non è il dato su cui si esercita e si abbatte il potere. L'individuo, con le sue caratteristiche, la sua identità, nella sua fissazione a se stesso, è il prodotto d'un rapporto di potere che si esercita su corpi, molteplicità, movimenti, desideri, forze". Non c'è, come sostiene Foucault, alcun io interiore che costituisce la persona singola. "Nulla nell'uomo - nemmeno il suo corpo - è abbastanza saldo per comprendere gli altri uomini e riconoscersi in essi". Questo non significa che non ci sia un io, ma, piuttosto, che l'io è esterno alla persona: "Una realtà, che viene prodotta in permanenza, intorno, alla superficie, all'interno del corpo" dall'organizzazione a rete del potere disciplinare.

Questo io esteriore, creato dal dispositivo disciplinare, e mediato dalla medicina, è completamente dipendente, credo, da un concetto di persona come entità naturale che

sceglie liberamente. L'illusione di un agente libero e autonomo, che indipendentemente stipula accordi o cerca i beni che preferisce, nasconde il potere coercitivo delle tecnologie riproduttive come se producessero persone secondo il loro stesso paradigma di ciò che è normale o desiderabile. L'occultamento di questo aspetto coercitivo della tecnologia è essenziale, in quanto l'uso della tecnologia deve essere giustificato dalla libera scelta; il concetto di persona come costruito tecnologico richiede che l'ideologia della scelta guidi le tecnologie. L'autonomia diventa una parte della organizzazione a rete che si iscrive con la forza nel corpo in modo da perpetrare questa forma di potere disciplinare. Noi siamo persone che scelgono, ma non perché scegliamo di essere. Noi siamo persone che scelgono in quanto la struttura disciplinare ci forza a esserlo. La scelta è normale. La scelta è richiesta.

Il concetto di persona come persona che sceglie liberamente, non avrebbe potuto, io credo, nascere al di fuori della vasta proliferazione delle tecnologie, che ha dato al sé le opzioni dalle quali far discendere la scelta. Non è un caso che l'Uomo dell'Illuminismo kantiano sia nato nell'epoca della rivoluzione industriale. Fino a quando le tecnologie sono state disponibili cioè ha messo a disposizione varie alternative di vita. Fino a quando le persone hanno avuto mezzi pratici per realizzare le loro idee private di vita buona, il concetto di persona, che dava molta enfasi alla facoltà di scelta, poteva essere profondamente sconcertante. Una società liberale, nella quale viene lasciata all'individuo la determinazione del suo concetto di bene, non può esistere senza le tecnologie che permettono di mettere in pratica le proprie idee. In questo modo, la persona che sceglie di Kant e il sé normalizzato e tecnologicamente costruito di Foucault si completano a vicenda: diametralmente opposti, ognuno è necessario all'altro.

6. Una descrizione alternativa del sé

Quando la preferenza personale è considerata la più appropriata, o anche l'unico standard appropriato di condotta per l'uso delle tecnologie riproduttive, la comprensione comune di maternità, paternità, famiglia, e, di tutto il resto, poggia in modo problematico su una concezione di persona come contraente autonomo che è simultaneamente costruito tecnologico. L'ideologia della scelta sembra darci una concezione del sé che è troppo alla mercé delle forze culturali e sociali e, nello stesso tempo, troppo isolate da esse. Le persone ricoprono semplici funzioni nella loro posizione all'interno della struttura disciplinare a rete e, simultaneamente, se ne stanno chiusi in sé, cercando di massimizzare le loro preferenze in una solitudine cartesiana senza relazioni sociali. Neppure la concezione del sé è molto soddisfacente; se prese insieme, si autodistruggono.

Quando la scelta suona come la nota dominante in una cultura, è probabile che metta a tacere le altre note. O, fuor di metafora, l'enfasi intensa sulla scelta porta la società verso alcune direzioni per lasciare altre opzioni inesplorate. La nostra società si è così abituata alla nozione kantiana di persona che, a volte, non riusciamo a vedere quanto sia inadeguata alle realtà della procreazione umana. Ciò si volge contro le stesse persone che le tecnologie riproduttive sono designate a produrre - bambini vulnerabili e dipendenti con legami profondi con altri esseri umani, piuttosto che agenti morali indipendenti, maturi, slegati da qualsiasi relazione. Il sé kantiano esclude tutto quello che significa l'essere umano: la socializzazione che riceviamo dalle nostre famiglie, le amicizie, la formazione scolastica; le reti di relazioni interpersonali, che ci costringono a delle responsabilità e, allo stesso tempo, ci danno un senso di identità e di significato; gli stessi linguaggi che determinano le categorie di percezione e

comprensione. Eppure il sé costruito tecnologicamente sembra così completamente funzione di una posizione individuale all'interno del dispositivo disciplinare che nega la possibilità della libertà personale e per cui nega ogni azione morale, legate o politica. Questo modello non dà alcuna possibilità reale di riflessione razionale o di persuasione etica: resta solo l'affermazione dei propri desideri. E, se ho ragione riguardo al modo in cui il sé kantiano e foucaultiano fanno riferimento l'uno all'altro e sull'incoerenza di tale relazione, allora entrambe le descrizioni della persona risultano inadeguate.

Abbiamo bisogno di un altro modello che non ci faccia più vacillare tra una scelta senza restrizioni e una non scelta. L'alternativa che ho in mente (altre potrebbero esistere) è la descrizione non di una persona ma di persone, al plurale: alcune delle quali sono senza aiuto, senza istruzione, e senza esperienza; altre che sono capaci di azioni indipendenti, tuttavia limitate dalle pratiche e dalle istituzioni della loro società; altre ancora i cui poteri di indipendenza e di interazione stanno svanendo. Questa descrizione di persona è quella dei "sé" situati nel tempo e nella comunità: la maggior parte di essi, durante i momenti più significativi della loro vita, si impegneranno in una riflessione e azione cooperativa con altri riflessione e azione mirate a realizzare una qualche nozione di bene comune. Il lavoro cooperativo di questo tipo richiede, per lo meno, un minimo spazio etico ed epistemologico per ogni persona coinvolta - una modesta quantità di azione razionalmente libera che permetta alla persona di assumersi un po' di responsabilità per i suoi impegni e per le azioni che compie. Penso che questo richieda anche una nozione di bene comune non rigido, ma più elastico - che sia rispettosa delle diverse persone che sono chiamate a dividerlo.

Quello che sto sostenendo è un concetto di sé in dialogo con altri. Il riconoscimento del nostro bene comune richiede un dibattito pubblico in cui, consciamente, esaminiamo le analogie che utilizziamo, facendo molta attenzione ai concetti di persona ai quali fare riferimento. Fino a che punto, per esempio, il bene comune che rifiuta di perpetuare le immagini di donne come madri o come "contenitore della vita", limita la scelta di un futuro padre nel sostenere una maternità post mortem per più di qualche giorno? Fino a che punto, nel futuro prossimo, il bene comune di affermare il valore delle persone di bassa statura può fungere da limite alla scelta, privata, di analizzare un embrione per l'altezza?

In assenza di un dibattito pubblico importante su queste e altre questioni, c'è motivo di sostenere che non siamo giustificati a promulgare leggi che proibiscano l'uso di qualsiasi tecnologia riproduttiva - a meno che la tecnologia possa dimostrarsi causa di un danno personale. Non siamo nemmeno giustificati, dal mio punto di vista, a lasciare queste questioni al mercato, e neppure ad altre forze sociali e disciplinari che esercitano un potere su di noi che non possiamo completamente comprendere né controllare. Se non possiamo contare sulla legge o sulle forze di mercato per comprendere - se, nel linguaggio di Foucault, né una forza disciplinare né una forza sovrana riesce a rispondere a queste domande - l'alternativa migliore sembra essere quella di fare affidamento sulla persuasione morale. Ma per ottenere una comprensione morale condivisa di queste questioni riproduttive, il dibattito dovrà essere impostato in modo tale che ci faccia vedere cosa succede se decidiamo che la preferenza personale ha bisogno di una più vigorosa protezione etica e giuridica, rispetto ad ogni altro valore. Quando l'enfasi si basa pesantemente sulla scelta personale, non possiamo neppure percepire quello che manca, ancora meno quello che sarebbe importante avere. E non abbiamo alcun strumento pubblico accessibile per

decidere razionalmente, e in modo ragionato, se ratificare o resistere ai poteri normalizzanti delle tecnologie in questione.

7. In aggiunta alla scelta: un'analogia finale

Tutto questo discorso porta, con riferimento all'esempio della gravidanza a contratto, al fatto che l'analogia con l'adozione, e l'orientamento etico che sottende a ciò, è del tutto inefficace: l'enfatizzazione della scelta personale ha completamente annullato la questione del bambino. Ho cercato di dimostrare come la causalità integri la scelta come fonte di moralità; ma quali altre nozioni di moralità potrebbero permetterci di ascoltare meglio la questione del bambino? C'è una serie di risposte eccellenti a questa domanda, ma voglio concludere riflettendo brevemente solo su una di queste: la bontà della solidarietà verso coloro che sono stati privati dei diritti.

Consideriamo una coppia lesbica che vive una buona relazione affettiva da lungo tempo, e che vuole, come altre coppie, avere dei bambini; che vuole, come altri, averli dal proprio corpo. La donazione di ovociti ha permesso a Carla - così possiamo chiamarla - di dare gli ovuli che saranno fertilizzati in provetta dallo sperma del fratello della sua compagna Charlotte; l'embrione che ne deriva sarà impiantato nell'utero di Charlotte. Più tardi, quando v