POLITECNICO DI TORINO
Repository ISTITUZIONALE

Antinatalismo e diritti riproduttivi: venire al mondo è sempre un male?

Original
Antinatalismo e diritti riproduttivi: venire al mondo è sempre un male? / Tripodi, V. - In: La sfida del domani. Filosofia e generazioni future / Andina T., Sacco G.. - STAMPA. - Roma : Castelvecchi, 2025. - ISBN 979-12-5614-641-3. - pp. 113-130

Availability:
This version is available at: 11583/3003831 since: 2025-10-09T20:33:40Z

Publisher:
Castelvecchi

Published
DOI:

Terms of use:

This article is made available under terms and conditions as specified in the corresponding bibliographic description in the repository

Publisher copyright

(Article begins on next page)

19 November 2026

LA SFIDA DEL DOMANI

Filosofia e generazioni future

A cura di Tiziana Andina e Giulio Sacco

Contributi di Tiziana Andina, Luigi Bonatti, Alice Cauduro, Carlo Genova, Sergio Filippo Magni, Costanza Penna, Attilio Pisanò, Barbara Pozzo, Giulio Sacco, Vera Tripodi

CASTELVECCHI

Anti-natalismo e diritti riproduttivi: venire al mondo è sempre un male[1]?

di Vera Tripodi

L'anti-natalismo è una tesi che può essere articolata in modi diversi. La letteratura su questo argomento è oggi piuttosto ampia [Hauskeller e Hallich, 2022]. Nella sua formulazione radicale, l'anti-natalismo è la tesi secondo cui la riproduzione è – in tutti i casi – uno svantaggio per chi è messo al mondo perché l'esistenza porta sempre con sé un danno. Ogni vita umana è caratterizzata da piaceri e sofferenze. A chi nasce infatti la vita riserva sempre vantaggi e svantaggi, momenti di felicità o di pena. Diversamente da chi viene al mondo, chi non nasce non può fare esperienza di nessuno degli svantaggi che la vita inevitabilmente procura. Per tale ragione, si afferma, questa mancanza non è da considerarsi moralmente un danno. Chi viene al mondo è costretto a sopportare i mali che qualsiasi esistenza genera e in questo la persona nata subisce un torto perché non si può evitare che la sua vita sia libera da afflizioni e tormenti. Ne consegue che esistere è sempre peggio di non esistere. Secondo questa prospettiva, dunque, è immorale far nascere nuove persone perché farlo sarebbe sempre sfavorevole per loro. Dato che «venire al mondo è sempre un danno grave», Da-

1 Studio condotto nell'ambito del progetto "Understanding Natural History: Nature, Evolution and Human Beings: A New Philosophical Framework" – finanziato dall'Unione Europea – Next Generation EU nell'ambito del Bando PRIN 2022 (D.D. 104 del 2/2/2022, ministero dell'Università e della Ricerca). I punti di vista e le opinioni espresse sono tuttavia solo quelli degli autori e non riflettono necessariamente quelli del ministero, che non può essere ritenuto responsabile per essi.

vid Benatar [1997; 2006; 2015] arriva alla conclusione che abbiamo il dovere di non procurare un danno alle persone future e dunque abbiamo l'imperativo di non riprodurci. La raccomandazione di Benatar è che la specie umana scelga volontariamente di estinguersi. Risparmiare l'esistenza a chi ancora non è nato(a) è l'unica scelta morale di fatto in grado di evitare la inevitabile sofferenza a cui le persone future sarebbero destinate. Se si accettassero le argomentazioni di Benatar e le si mettessero in pratica, cosa accadrebbe? Accadrebbe che l'attuale generazione di esseri umani sarebbe di fatto l'ultima. Che tipo di obiezione è possibile trovare a questa posizione antinatalista? Far nascere una persona equivale davvero sempre a procurarle un danno? È possibile offrire una giustificazione per la scelta di riprodursi? Se sì, quali sono le buone ragioni per riprodursi e quali di queste hanno davvero un valore morale? E ancora: abbiamo il dovere morale di salvaguardare gli interessi delle persone e delle generazioni future? Queste e altre domande saranno oggetto di questo contributo.

1. Contro l'autonomia riproduttiva

L'interesse a (e il desiderio di) avere figli è, si può ritenere, alla base del diritto a riprodursi e di scegliere in maniera libera e responsabile se farlo o meno e, per le donne, di stabilire il numero o i tempi delle gravidanze desiderate. Nelle sue diverse articolazioni, infatti, l'anti-natalismo si presenta come una posizione in antitesi al libero esercizio dell'autonomia riproduttiva. Come si accennava sopra, l'anti-natalismo può assumere forme e gradi diversi. Occorre infatti distinguere tra chi difende il presunto dovere assoluto di non riprodursi – che non ammette eccezioni ed è valido sempre – e chi riconosce invece che il divieto di avere una prole valga solo in certe situazioni e non riguardi necessariamente chiunque. Iniziamo con l'esame della forma non radicale di anti-natalismo.

Nella sua forma moderata, l'anti-natalismo si applica solo a individui particolari in determinate circostanze e afferma che la libertà riproduttiva dovrebbe essere moralmente vincolata da alcune restrizioni [Lo Sapio, 2024]. Vi è un obbligo assoluto a non riprodursi per esempio quando si ha la certezza che il bambino o la bambina futuro(a) sof-

frirà. Per esempio, nel caso in cui si prevede che un bambino(a) se fatto(a) nascere farà esperienza di una vita così miserabile da non valer la pena di essere vissuta, sarebbe moralmente non apprezzabile metterlo(a) al mondo. Si può ritenere che chi nasce con una malattia grave, come per esempio la Tay-Sachs (patologia che, dopo i sei mesi d'età, comporta un progressivo deterioramento cognitivo e motorio, convulsioni, paralisi e infine decesso entro i cinque anni), sia destinato a una forma miserabile di vita. Nel caso specifico della malattia di Tay-Sachs, questa patologia può essere identificata durante la gravidanza mediante i test di screening prenatale o amniocentesi; inoltre non è al momento disponibile alcuna terapia efficace per curarla e chi ne è affetto viene trattato con cure palliative. In casi come questi, dunque, il principio dell'autonomia riproduttiva può essere messo in discussione sul piano etico. Ogni scelta riproduttiva è dunque legittima, tranne quella di mettere al mondo dei figli quando ci sono buone ragioni per pensare che la loro qualità di vita scenda al di sotto di una certa soglia. All'interno di questa prospettiva, dunque, una nascita può essere considerata immorale quando impone indebitamente nel caso specifico rischi e danni a chi nascerà [Shiffrin, 1999]. A causa della bassa qualità di vita che ne avrebbe se fosse generata, è dunque nell'interesse della persona che viene messa al mondo non nascere [McMahon, 1998; Roberts, 1998]. Questa posizione è piuttosto controversa da un punto di vista etico e solleva non poche questioni complesse – su cui c'è poca concordanza di opinioni nel dibattito filosofico – quali ad esempio: quando una vita è così irrimediabilmente miserabile da non essere di alcun beneficio per l'individuo che la vivrà? Cosa definisce la condizione di una vita miserabile? Qual è la soglia minima al di sotto della quale una vita non è degna di essere neppure iniziata [Balistreri, 2022; Magni, 2020; Savulescu e Kahane, 2009]? Alcuni e alcune sottolineano che la risposta a queste domande dipende dalla tipologia di malattia, dal contesto sociale in cui chi nasce si troverà a vivere e da chi si prenderà cura di lui o lei.

Come è emerso fin qui, in una prospettiva antinatalista moderata, riprodursi è dunque moralmente corretto quando chi lo fa ha motivo di pensare di poter garantire a chi farà nascere una vita soddisfacente. È bene precisare che questo vale non solo per i casi di malattia (fisica o mentale) che possono invalidare la qualità della vita di una per-

sona. Un discorso analogo, si può sostenere, vale anche nei casi in cui si prendono in considerazione quegli aspetti riguardanti la qualità della vita che non hanno necessariamente a che fare con la salute fisica o mentale, bensì con quell'insieme di circostanze che dovrebbero garantire il benessere emotivo, relazionale e sociale della persona futura in un dato contesto sociale o familiare (ovvero anche le opportunità e le gratificazioni che la persona futura potrà avere). Questa questione è particolarmente dibattuta oggi nel caso, per esempio, delle nascite rese possibili grazie ad alcune delle nuove tecnologie riproduttive. Per chiarire questo punto, è opportuna qui una breve digressione. Consideriamo di seguito il caso della gravidanza tardiva in post-menopausa. Il 16 gennaio del 2005, suscitò scandalo l'annuncio del parto di una donna single romena di 67 anni, Adriana Iliescu, che diede alla luce con cesareo una bambina. La tecnica medica utilizzata che rese possibile questa gravidanza da record fu la fecondazione in vitro con entrambi i gameti ottenuti da donatori anonimi. Nelle interviste rilasciate dopo il parto, la donna dichiarò di aver sempre desiderato di diventare madre e, per questa ragione, si era sottoposta per diversi anni a vari trattamenti di fertilità e, prima di iniziare i vari cicli di fecondazione, anche a test clinici e psichiatrici. In ambito antinatalista, le obiezioni più comuni mosse a una donna che intraprende questo percorso e/o all'équipe medica che rende possibile questo tipo di gravidanza riguardano prevalentemente l'età della donna e la sua motivazione di diventare madre. Più precisamente, si afferma, l'età anagrafica è un aspetto importante da valutare: non sarebbe nell'interesse della persona futura avere una madre non più giovane. Avere figli richiede, come sappiamo, tanta energia fisica e mentale. I figli di genitori non più giovani, inoltre, non avranno la possibilità di conoscere i propri nonni e per lo più resteranno figli unici e, da adolescenti, avranno il peso di dover accudire dei genitori già anziani. Inoltre, si afferma, in una donna che decide in età tardiva di diventare madre prevale la volontà egoistica di fare "a tutti i costi" esperienza della maternità. Pertanto, si conclude, le donne che diventano madri durante o dopo la menopausa fanno un torto a chi viene messo al mondo.

Questa posizione appare ad alcune studiose opinabile. È possibile, infatti, formulare delle obiezioni a queste posizioni antinataliste contra-

rie alla maternità tardiva [Cutas, 2007]. Infatti, chi rivendica l'importanza di principi quali il rispetto dell'autonomia della persona di autodeterminarsi anche in ambito riproduttivo valuta invece discutibile considerare immorale la scelta di una donna in post-menopausa di diventare madre e trova controversa l'affermazione per cui questo tipo di maternità sia contrario agli interessi delle persone generate (perché poi conterebbe solo l'età della madre e non quella del padre?). Per alcune studiose, in particolare, la maternità in post-menopausa non è in linea di principio moralmente sbagliata. Ciò che conta e che rende morale una qualsiasi scelta riproduttiva è, si afferma, la motivazione della persona che si riproduce a essere un buon genitore e di garantire alla persona futura una vita buona. Da questa prospettiva, è moralmente irresponsabile (e pertanto non dovrebbe fare figli) chi sceglie di riprodursi ritenendosi di non poter essere un bravo genitore o di non essere sufficientemente competente nel (o in grado di) prendersi cura di chi mette al mondo [Balistreri, 2022; Cassidy, 2006]. Diversamente, non può considerarsi eticamente controversa la scelta di fare un(a) figlio(a) di una donna – anche in tarda età – se questa ritiene di essere in grado di (ed è motivata dal desiderio di) garantire il benessere della persona che metterà al mondo.

Fatta questa breve digressione che ha posto l'attenzione su un caso specifico di scelta riproduttiva, torniamo a considerare le diverse posizioni antinataliste moderate. Una posizione comune è quella che si basa sulla convinzione secondo cui l'interesse a (il desiderio di) aver figli, che – come si è detto – è per alcuni alla base del diritto a riprodursi, può essere soddisfatto con l'avere un(a) solo(a) figlio(a). Pertanto, chi difende questa tesi ritiene che sia una scelta moralmente apprezzabile quella di limitare il numero della prole che un individuo può avere se – specie in scenari ambientali e naturali estremi condizionati da (o dovuti a) i cambiamenti climatici – i costi per terzi derivanti dalla sovrappopolazione diventano importanti [Conly, 2005; 2016; Statman, 2005]. Se non cambiamo il nostro stile di vita, peggioreremo le condizioni di vita delle generazioni future. L'inquinamento ambientale e il sovrappopolamento dovrebbero infatti portarci a limitare il numero delle persone future che possiamo generare. In questi contesti, vi è un dovere morale a non fare più di un(a) figlio(a) perché ogni persona in

più che si genera è un costo per le risorse del nostro pianeta. Non dovrebbe riprodursi inoltre chi non desidera avere figli e figlie o chi vive in una situazione di grave precarietà economica e di pericolo (se è per esempio in un contesto di guerra).

Come si è accennato sopra, nel dibattito contemporaneo vi sono tuttavia delle posizioni antinataliste più radicali di quelle sopra formulate. Nella sua forma radicale, l'anti-natalismo si oppone alla riproduzione in generale e considera la nascita sempre un danno. Come abbiamo accennato nelle pagine precedenti, un autore come Benatar afferma che – dato che ogni esistenza comporta dolori e piaceri – la non-esistenza si caratterizza come una mancanza di dolori e piaceri. Tuttavia, mentre il dolore è sempre un male, l'assenza di dolore e di piacere non è un male. Quindi è sempre peggio essere che non essere [Benatar, 1997; 2006; Shiffrin, 1999; Overall, 2012; Benatar e Wasserman, 2015]. A sostegno di questa forma di anti-natalismo, Benatar elabora il noto «argomento dell'asimmetria» [2006, pp. 18-59] a cui si faceva riferimento nelle pagine precedenti. Secondo Benatar, vi è un'asimmetria tra ciò che è buono (come il piacere) e ciò che è cattivo (come il dolore); la presenza di dolore è cattiva, mentre la presenza del piacere è buona. Di conseguenza, l'assenza di dolore è buona anche se quel bene non è goduto da nessuna persona; l'assenza di piacere non è un male a meno che non ci sia qualcuno(a) per cui questa assenza è una privazione. Per Benatar, dunque, i mali e i beni dell'esistenza sono rispettivamente svantaggi o vantaggi reali rispetto alla non esistenza. Lo stato di non esistenza non è dunque peggiore di quello in cui si sperimentano i beni dell'esistenza. È opportuno precisare che Benatar non attribuisce alcuna dignità al dolore. In questa prospettiva, ogni forma di afflizione, sofferenza o dolore è infatti da evitarsi. Si può affermare inoltre che chi si riproduce – anche quando ha l'intenzione di fare tutto ciò che è nelle sue possibilità per evitare sofferenza a chi farà nascere e per garantirgli una vita qualitativamente buona – non può non considerare il fatto che chi verrà messo al mondo dovrà affrontare gli aspetti negativi quando i suoi genitori non ci saranno più. E questo, come è stato affermato, è considerato un torto nei confronti di chi viene fatto nascere. Per questa ragione, in campo riproduttivo, è più apprezzabile moralmente non riprodursi che riprodursi.

Per confutare l'argomento secondo cui mettendo al mondo una persona la si danneggia sempre, ci si può chiedere se non sia sufficiente affermare che – permettendole di nascere – procuriamo a una persona anche vantaggi e felicità, gratificazioni e opportunità. Secondo Benatar, in verità, se consideriamo gli aspetti positivi (buoni) e negativi (cattivi) dell'esistenza umana, la vita di ognuno di noi è costituita prevalentemente da aspetti cattivi. Occorre inoltre sottolineare che, per Benatar, nessuna vita è degna di cominciare. Non solo la vita di una persona disabile o costretta alla sofferenza fisica o mentale è indegna di cominciare, bensì tutte le vite. L'unico modo per evitare che una persona futura soffra è non farla diventare persona. Occorre tuttavia precisare che la riproduzione è sbagliata, per Benatar, ma non si può dire lo stesso per la cura di coloro che vengono messi al mondo. Una volta nati, i bambini e le bambine hanno bisogno di essere allevati e nutriti, e noi abbiamo il dovere di prenderci cura di loro.

Quella di Benatar non è l'unica possibile posizione antinatalista radicale. Secondo altre posizioni antinataliste, la riproduzione è un danno non solo per la persona che verrà al mondo, ma anche per chi è già nato(a). Dalla prospettiva di un anti-natalismo "ambientalista", la riproduzione è moralmente sbagliata così come lo è il sovraconsumo [Young, 2001]. Il sovraconsumo è un danno perché aumenta i problemi ambientali (come, per esempio, il cambiamento climatico e l'inquinamento). Il cambiamento climatico è riconosciuto come una delle minacce più gravi per la vita del nostro pianeta che le generazioni future sono chiamate ad affrontare. Il riscaldamento globale esercita un impatto negativo importante sull'umanità tutta e sulla salute umana. Secondo alcuni studi, si prevede che questo impatto si intensificherà nei prossimi decenni. Inoltre, diversi cambiamenti irrevocabili sono in corso o sono già avvenuti. Per questo motivo, l'obbligo di soddisfare il crescente fabbisogno energetico del mondo e proteggere i delicati equilibri climatici della Terra costituisce una delle sfide più grandi (non solo scientifiche) per le generazioni future. Per affrontare o mitigare questi problemi, oltre che a puntare su sviluppo tecnologico e progresso scientifico, occorre cambiare anche i nostri stili di vita riducendo i consumi. Tuttavia, avere figli contribuisce alla sovrappopolazione e, di conseguenza, all'aumento dei consumi e al surriscaldamento globale. Nel

dibattito attuale, un'ulteriore difesa dell'anti-natalismo radicale poggia sul fatto che gli esseri umani sono spesso la causa di tanti danni anche per gli animali non umani e in generale per l'ambiente. Attraverso diverse attività umane – come l'allevamento intensivo, l'inquinamento industriale e l'urbanizzazione – abbiamo cambiato in modo irreversibile il clima del nostro pianeta e l'ambiente naturale con conseguenze negative su molte specie animali e vegetali. Per fuggire al riscaldamento del nostro pianeta, molti animali si stanno spostando verso maggiori latitudini o altitudini, in modo particolare quelli che vivono in ambienti aridi. Anche la riduzione dei ghiacciai e dei periodi di innevamento è una reale minaccia per molte specie alpine sulle montagne di tutto il mondo. Per non parlare della sofferenza inflitta agli animali non umani negli allenamenti intensivi. Per queste ragioni, vi è un dovere morale a non riprodursi per evitare di danneggiare non solo le persone già nate ma anche gli animali non umani e l'ambiente più in generale. Secondo altri studiosi, l'immoralità di alcune scelte riproduttive ha a che fare con il fatto che vi sono bambini e bambine già nati bisognosi(e) di una casa, di una famiglia e di qualcuno(a) che si prenda cura di loro. Dunque, vi sono buone ragioni per ritenere che, se si vuole diventare genitore, la scelta migliore sia quella di adottare una persona già nata anziché farne nascere una nuova [Friedrich, 2013; Rulli, 2014]. Le risorse necessarie per crescere chi non esiste ancora sarebbero meglio impegnate per migliorare la vita di coloro che già sono venuti al mondo [Rachels, 2014].

È opportuno precisare che chi difende una posizione antinatalista (moderata o radicale) non necessariamente è a favore di restrizioni legali in merito alla scelta di riprodursi. Tali restrizioni sarebbero infatti una forma di coercizione illiberale e un'interferenza nelle scelte personali. Tuttavia, Benatar osserva che – sebbene i costi morali di pratiche come l'aborto forzato o la sterilizzazione siano molto alti e creino sofferenza – quelli relativi alla coercizione moderata dovrebbero essere misurati rispetto a quelli del danno che si procura alle future persone che verranno fatte nascere [Benatar, 2010].

Molte di queste posizioni antinataliste qui presentate sollevano obiezioni che hanno a che fare con questioni più ampie e aperte quali ad esempio: come stabilire quale sia il miglior interesse per una persona

futura? Quali caratteristiche rendono un genitore responsabile? E ancora, cosa privilegiare e tutelare maggiormente: l'interesse della persona futura che ancora non c'è o quello di chi è già nata e vuole riprodursi? Occorre porre dei limiti al secondo tipo di interesse? Come vedremo nel prossimo paragrafo, l'anti-natalismo può portare a forme di discriminazione e a una chiara violazione del diritto a riprodursi e dell'autonomia riproduttiva. In ciò che segue, dunque, l'attenzione sarà posta sui diritti riproduttivi. Consideriamo dunque più da vicino su cosa il diritto alla riproduzione può trovare fondamento.

2. In difesa dei diritti riproduttivi

È opportuno a questo punto chiedersi in cosa consista il diritto a riprodursi e cosa costituisca una sua violazione. Innanzitutto, è bene precisare, si tratta di un diritto negativo, ovvero il diritto a non subire interferenze nelle proprie scelte riproduttive che impone il dovere alle autorità statali (e a qualunque altro soggetto) di astenersi da un comportamento che possa costituire un'ingerenza nella scelta di autodeterminarsi della persona. Si tratta però anche di un diritto positivo, ovvero il diritto a ricevere un sostegno – e l'attiva partecipazione delle autorità statali (e di qualunque altro soggetto) – nelle proprie scelte riproduttive. Non è tuttavia un diritto ad avere un(a) figlio(a) proprio(a) o a sfruttare il lavoro riproduttivo o i gameti di altre persone. Da questo punto di vista, non è da intendersi come un diritto assoluto: il benessere dei bambini e delle bambine è un diritto che non consente di generare o partorire senza assumersi alcuna responsabilità verso la persona futura che intenzionalmente viene fatta nascere. In questo scenario, inoltre, donatori di gameti e le gestanti di una *surrogacy* non esercitano alcun diritto riproduttivo.

Il diritto alla riproduzione è al centro del dibattito femminista [McLeod, 2022]. In particolare, nella discussione femminista in bioetica, l'attenzione si è concentrata prevalentemente sui diritti riproduttivi delle donne. Più precisamente, sul diritto delle donne di non riprodursi e non essere soggette a pressioni sociali pronataliste che rendono la maternità una scelta obbligata. La riproduzione è stata in passato

scoraggiata per alcuni gruppi sociali marginalizzati e invece incoraggiata per i gruppi sociali più privilegiati. Tuttavia, si denuncia, molte donne sperimentano ancora oggi una forma di anti-natalismo, ovvero la pressione sociale a evitare di riprodursi. Secondo alcune filosofe, le disuguaglianze che emergono oggi rispetto al diritto alla riproduzione rispecchiano le disparità sociali esistenti tra i diversi gruppi sociali. Alcune politiche riproduttive inoltre limitano e compromettono seriamente la salute riproduttiva di alcune categorie sociali. Le azioni antinataliste praticate oggi includono: le campagne di sterilizzazione coercitiva o forzata soprattutto di persone povere o appartenenti ad alcune etnie, di persone trans; le disparità di accesso e sostegno ai trattamenti per la fertilità per coloro che hanno disabilità o per persone LGBTQ+; le misure sanitarie che scoraggiano le persone che hanno un basso reddito a riprodursi. Queste politiche sono forme di anti-natalismo discriminatorio e, si ritiene, chiare violazioni del diritto alla riproduzione [McLeod, 2022]. Nell'ambito dell'anti-natalismo discriminatorio, le persone emarginate vengono stereotipate negativamente come incapaci di essere buoni padri e buone madri.

Ma come intendere il diritto alla riproduzione? Si possono trovare diversi argomenti in difesa del diritto di una persona a riprodursi. L'argomento più comune poggia sulla tesi che l'essere privati della possibilità di riprodursi impedisca di avere un'esperienza che è, per molte persone, centrale per l'identità individuale e conferisce significato alla loro vita. Secondo questa prospettiva, la riproduzione è una parte centrale di un progetto di vita ed è considerata come una delle esperienze più importanti per una persona. Questa prospettiva non è comunemente accettata [McLeod, 2022]. In ambito femminista, si obietta che questa prospettiva rafforza norme oppressive contro le donne. Ovvero, questa visione abbraccia l'idea che la vita di una donna manchi di significato e la sua identità di genere si sminuisce se non si riproduce. Inoltre, si tratta di una prospettiva che afferma che l'infertilità interferisce con la salute perché considera l'infertilità come una malattia o una disabilità. Secondo alcune femministe, chi vede il diritto alla riproduzione come strettamente legato all'idea che riprodursi significhi realizzarsi come persona rischia di promuovere una cultura pronatalista, in cui molte donne fanno di tutto per cercare di riprodursi (gra-

zie anche alle nuove forme di riproduzione). Inoltre, è una prospettiva che esclude molte persone, *in primis* quelle per cui la propria infertilità è sociale e non medica (per esempio le coppie dello stesso sesso).

Su cosa fondare dunque il diritto a riprodursi? Secondo alcune femministe, il diritto alla riproduzione non può fondarsi sul desiderio profondo di avere dei figli [Overall, 2012, pp. 20-21; McLeod, 2017]. L'interesse ad aver figli(e) è infatti diverso dall'interesse a riprodursi: l'esperienza della genitorialità, infatti, e di crescere dei figli può essere realizzata senza generarli o partorirli (come nel caso dell'adozione).

Si può ritenere che il diritto di riprodursi possa fondarsi sulla autonomia riproduttiva [McLeod, 2022]. Secondo alcuni filosofi, i diritti in generale hanno la funzione di proteggere le nostre scelte autonome. Nello specifico, il diritto alla riproduzione dovrebbe proteggere la volontà autonoma di riprodursi. Tuttavia, alcune femministe non sono d'accordo con questa proposta perché essa assegna un peso morale eccessivo alle scelte a favore della riproduzione [Botterell e McLeod, 2015, p. 198]. Dare grande valore alla riproduzione è problematico per le ragioni indicate in precedenza: rischia di rafforzare pratiche oppressive come il pro-natalismo.

Per queste ragioni, si può preferire di difendere l'idea che il diritto di riprodursi sia invece uno strumento che protegge in generale l'autonomia corporea (e non l'autonomia riproduttiva), ovvero di avere la possibilità di decidere del proprio corpo senza violenze né coercizioni [McLeod, 2022]. Questa posizione potrebbe essere considerata meno problematica della precedente per alcune femministe e anche utile per contrastare alcune pratiche antinataliste che costringono alcune persone a forme di violazione corporea come, ad esempio, sterilizzazione o contraccezione forzate [Botterell e McLeod, 2015, p. 196]. Diversi problemi possono sorgere, tuttavia, quando si fonda il diritto di riprodursi sulla autonomia corporea. In primo luogo, così inteso, il diritto di riprodursi non servirebbe a nulla di più che non sia già tutelato dal diritto all'autonomia corporea, ovvero di avere il potere di fare delle scelte sul proprio corpo e vedere quelle scelte rispettate (tra queste scelte rientra se, quando e con chi avere rapporti sessuali o iniziare una gravidanza). Questa opzione sembra essere accettabile per alcune femministe, che hanno da sempre valorizzato l'autonomia corporea del-

le donne. Tuttavia, si può obiettare, per contrastare le violazioni e gli eventuali abusi che trovano espressione nell'anti-natalismo discriminatorio è sufficiente appellarsi più in generale al diritto all'autonomia corporea. Non si ha dunque necessità di introdurre il diritto alla riproduzione per contrastare queste coercizioni. In secondo luogo, il diritto alla riproduzione sarebbe poco utile per contrastare alcune forme di anti-natalismo discriminatorio dato che alcune sue manifestazioni non si configurano come una violazione dell'autonomia corporea delle e degli appartenenti ai gruppi sociali emarginati.

Una terza alternativa potrebbe essere quella di fondare il diritto a riprodursi su un interesse non specificamente riproduttivo ma di tipo genitoriale, ovvero sull'esperienza della genitorialità [Overall, 2012]. Tuttavia, si può obiettare, dato che si può essere genitori anche senza riprodursi (come nel caso dell'adozione), come può e in che senso un interesse alla genitorialità fondare il diritto alla riproduzione? L'interesse alla genitorialità potrebbe fondare il diritto alla riproduzione solo nei casi in cui la riproduzione sia l'unica via verso la genitorialità.

In ambito femminista, alcune rivendicano, il diritto alla riproduzione dovrebbe fondarsi invece su un principio di giustizia sociale [McLeod, 2022]. In breve, questo diritto può essere concepito come uno strumento per contrastare gli ostacoli che impediscono la piena inclusione dei gruppi emarginati nelle politiche di sostegno alla riproduzione e dei gruppi che possono essere – o che attualmente sono o sono stati – bersaglio dell'anti-natalismo discriminatorio.

Come è emerso, l'anti-natalismo è pensato come l'antitesi dell'autonomia riproduttiva. Alcune femministe ritengono che la tesi di Benatar per cui «venire al mondo è sempre un danno grave» sia basata su un'argomentazione poco convincente e abbia implicazioni negative per le donne se venisse accettata e ampiamente adottata. Come tuttavia difendere la tesi per cui una nascita può essere un beneficio? Una risposta alle varie posizioni antinataliste sta, secondo alcune femministe, nel fornire una giustificazione alla decisione di riprodursi. Più precisamente, si ritiene che la riproduzione – per essere morale – necessiti di una giustificazione. Tuttavia, come vedremo, le comuni ragioni offerte per giustificare la scelta di riprodursi non hanno alcun peso morale. Si discute oggi se avere un(a) figlio(a) per soddisfare un proprio

desiderio di genitorialità sia una giustificazione morale e se sia possibile davvero prendere una decisione razionale quando si decide di avere un(a) figlio(a) [Krishnamurthy, 2015; Paul, 2015].

Come è, dunque, giustificabile la scelta di diventare madre o padre? Si possono individuare delle ragioni per mettere al mondo delle persone nuove e garantire un futuro di esistenza alle nuove generazioni? È ciò che analizzeremo nel paragrafo che segue.

3. Quando la riproduzione è morale?

In ambito femminista, sono state sollevate almeno quattro critiche all'anti-natalismo radicale. La prima è che l'assenza di male e l'assenza di bene non sono asimmetriche come vuole Benatar. Più specificamente, l'assenza di bene è talvolta negativa anche quando nessuno è privato di tale assenza e la non esistenza è di solito un prezzo troppo alto da pagare per evitare il dolore. La seconda critica ritiene che i termini valutativi (ossia che il valore positivo o negativo che può essere attribuito all'assenza di piaceri e dolori di una persona che non esiste) sono intrinsecamente riferiti alla persona. Se è così, allora non possiamo dire che i dolori assenti dell'inesistenza sono buoni. La valutazione di una vita come danno e beneficio dipende infatti da ciò che ci accade o capita di buono o di cattivo nella vita. Dunque, il non esistere non può essere preferibile perché "preferibile" è un termine valutativo e quindi riferito alla persona. La terza critica ha a che fare con il trattare il "venire all'esistenza" e il "non venire all'esistenza" come proprietà ordinarie di una persona (come avere i capelli di un certo colore, essere bravi a giocare a tennis o non avere un arto). Tuttavia, non ha senso dire che esistere sia una proprietà svantaggiosa, così come non avrebbe senso dire che esistere è una proprietà vantaggiosa. Piuttosto, esistere è una condizione necessaria per avere o sperimentare vantaggi o svantaggi. Inoltre, l'affermazione che la qualità della vita è molto peggiore di quanto la maggior parte delle persone pensi è inverosimile almeno per tutti coloro che dicono di essere felici di essere vivi. Sembra improbabile che la stragrande maggioranza di noi sia vittima di un abbaglio. Ovvero, le persone sono più felici di quanto la visione anti-

natalista conceda. Un'altra critica riguarda l'asimmetria di base (quella per cui la presenza di dolore è cattiva; la presenza di piacere è buona; l'assenza di dolore è un bene anche se questo bene non è goduto da nessuno; l'assenza di piacere non è un male, a meno che non ci sia qualcuno per cui questa assenza sia una privazione). Questa asimmetria di base spiegherebbe per Benatar una serie di altre asimmetrie ampiamente diffuse. Una di queste è l'idea che, mentre abbiamo il dovere di evitare di far nascere persone future sofferenti, non abbiamo il dovere di far nascere persone future felici. Tuttavia, si obietta, questa asimmetria dei doveri può essere spiegata senza ricorrere all'asimmetria di base bensì facendo appello al diritto delle donne di avere un controllo sul proprio corpo (diritto che è contrario a qualsiasi supposto dovere di riprodursi). La teoria di Benatar si basa, si afferma, su presupposti misogini perché implica che il lavoro riproduttivo delle donne (gravidanza, parto, allattamento ed educazione dei figli) contribuisca all'accumulo di danni [Overall, 2012, p. 115].

La nascita può, dunque, essere un beneficio. Quando, allora, riprodursi è morale? Di norma, a una persona che decide di riprodursi non viene chiesto di giustificare la sua scelta. È infatti piuttosto comune non domandare a una persona che sceglie di aver un(a) figlio(a) il perché di questa sua scelta. Per lo più, questa scelta è considerata scontata e soprattutto legittima. Diversamente, a una persona che sceglie volontariamente – pur potendo – di non avere un(a) figlio(a) viene chiesto il motivo di una scelta che appare per lo più anomala e insolita. Quella di non riprodursi è infatti una scelta che molto spesso si ha difficoltà a comprendere (specie se la persona in questione non ha problemi di fertilità e ha una situazione sentimentale stabile). Tuttavia, si ritiene, la scelta di avere figli richiede un ragionamento più attento rispetto alla scelta di non averne. I motivi però per cui si desidera diventare genitore non sono sempre così chiari e spesso la forte pressione sociale a riprodursi può portare una persona a comprendere con difficoltà se il suo desiderio di genitorialità sia autentico o socialmente condizionato. Le ragioni che portano le persone a fare figli possono essere diverse. Per lo più, chi sceglie di riprodursi giustifica la propria scelta con le seguenti motivazioni: il desiderio di avere un(a) figlio(a) proprio(a) biologico(a), avere una propria gravidanza, trasmettere tratti

familiari, avere eredi, dare un fratello o una sorella a figli già esistenti. La genitorialità può rispondere anche a un bisogno di conferma della propria identità e di riconoscimento, a un coronamento di un progetto familiare, alla voglia di prendersi cura di un altro essere umano, di trasmettere i propri valori o ideali [Brake, 2015; Ferracioli, 2018; Overall, 2012; Rulli, 2015]. La maternità e la paternità sono inoltre intrise di significati culturali. Per una donna, il desiderio di avere una gravidanza è frequentemente anche legato a ciò che la maternità rappresenta a livello sociale e a come questa esperienza viene interiorizzata.

Queste motivazioni sono tutte legittime? Secondo Overall [2012], le motivazioni che stanno alla base della scelta di riprodursi spesso non sono razionalmente giustificate. Da un punto di vista morale, questo è preoccupante perché occorrerebbe invece avere una giustificazione razionale a sostegno della decisione di far nascere una nuova persona. Nessuno(a) di noi è infatti venuto(a) al mondo per propria scelta o ha dato il proprio consenso a nascere. Dunque, chi mette al mondo qualcuno(a) non può non tenere presente che lo sta facendo senza il consenso della persona futura. Per questa ragione, dunque, la scelta di avere figli è una decisione con ripercussioni etiche e la genitorialità non va pensata come «un accadimento inevitabile del fato e una semplice espressione del nostro destino biologico» [Overall, 2012, p. 15]. Secondo Overall, inoltre, occorre riconoscere la natura inevitabilmente di genere della decisione di riprodursi. La scelta di avere dei figli ha significati, implicazioni e rischi diversi per le donne rispetto agli uomini.

Come si affermava, nessuno(a) chiede di venire al mondo o gli(le) viene chiesto se vuole nascere. L'appello ai diritti riproduttivi non è, per Overall, sufficiente per giustificare la scelta di volere un figlio. La genitorialità deve essere piuttosto pensata, per Overall, come una relazione che si basa su un amore condizionato. Da un lato non dovremmo continuare a riprodurci se la vita delle persone future sarà inevitabilmente miserabile. Infatti, poiché la scelta di avere figli è una questione profondamente sociale che ha conseguenze sugli altri, abbiamo la responsabilità di limitare il numero delle persone che mettiamo al mondo. Dall'altra, data la centralità della figliolanza per l'esistenza umana, l'obbligo di rinunciarvi sarebbe un sacrificio che non possiamo aspettarci dagli individui che vogliono avere figli. Sebbene non ci sia alcun obbligo di

fare dei figli e di mettere al mondo persone nuove, riprodursi può comunque avere un valore morale se giustificato. La ragione migliore per avere un(a) figlio(a) è semplicemente la creazione di quell'amore condizionato verso la persona che nascerà che arricchisce e rafforza entrambe le parti che è tipica della relazione genitore-figlio(a). Scegliendo di avere un(a) figlio(a), si decide di formare una relazione che valorizza la persona futura (per chi è e non per chi si spera che sia) e di aspirare a essere una persona diversa da quella che si era prima della nascita del(la) bambino(a). La motivazione di voler formare questo tipo relazione è dunque la ragione migliore, cioè la più etica, per scegliere di avere un(a) figlio(a) [Overall 2012, pp. 307-308]. Più precisamente, l'unica ragione che alla fine si può indicare come il motivo migliore per scegliere di avere un(a) figlio(a) è la relazione genitore-figlio(a). La vita delle interazioni tra genitori e figli, conclude Overall, è la chiave per capire cosa c'è di buono nella riproduzione [2012, p. 212]. E questo è il maggior antidoto all'anti-natalismo.

Bibliografia

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

Benatar, David, 1997, *Why it is Better Never to Come into Existence*, in «American Philosophical Quarterly», vol. 34, n. 3, pp. 345-355.

Id., 2006, *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*, Oxford University Press.

Id., 2010, *The Limits of Reproductive Freedom*, in Id., David Archard (a cura di), *Procreation and Parenthood: The Ethics of Bearing and Rearing Children*, Oxford University Press, pp. 78-102.

Id., 2015, *The Misanthropic Argument for Anti-natalism*, in Sarah Hannan, Samantha Brennan, Richard Vernon (a cura di), *Permissible Progeny? The Morality of Procreation and Parenting*, Oxford University Press, pp. 34-64.

Id.; Wasserman, David, 2015, *Debating Procreation: Is It Wrong to Reproduce?*, Oxford University Press.

Botterell, Andrew; McLeod, Carolyn, 2015, *Can a Right to Reproduce Justify the Status Quo on Parental Licensing?*, in Sarah Hannan, Samantha Bren-

nan, Richard Vernon (a cura di), *Permissible Progeny? The Morality of Procreation and Parenting*, Oxford University Press, pp. 184-207.

Brake, Elizabeth, 2015, *Creation Theory: Do Genetic Ties Matter?*, in Sarah Hannan, Samantha Brennan, Richard Vernon (a cura di), *Permissible Progeny? The Morality of Procreation and Parenting*, Oxford University Press, pp. 129-149.

Cassidy, Lisa, 2006, *That Many of Us Should Not Parent*, in «Hypatia», vol. 21, n. 4, pp. 40-57.

Conly, Sarah, 2005, *The Right to Procreation: Merits and Limits*, in «American Philosophical Quarterly», vol. 42, n. 2, pp. 105-115.

Ead., 2016, *One Child: Do We Have a Right to More?*, Oxford University Press.

Cutas, Daniela, 2007, *Postmenopausal Motherhood: Immoral, Illegal? A Case Study*, in «Bioethics», vol. 21, n. 8, pp. 458-463.

Ferracioli, Luara, 2018, *Procreative-Parenting, Love's Reasons and the Demands of Morality*, in «Philosophical Quarterly», vol. 68, n. 270, pp. 77-97.

Friedrich, Daniel, 2013, *A Duty to Adopt?*, in «Journal of Applied Philosophy», vol. 30, n. 1, pp. 25-39.

Hannan, Sarah; Brennan, Samantha; Vernon, Richard (a cura di), 2015, *Permissible Progeny? The Morality of Procreation and Parenting*, Oxford University Press.

Hauskeller, Michael; Hallich, Oliver (a cura di), 2022, *Would It Be Better if We Had Never Existed? David Benatar's Anti-Natalism*, in «The Journal of Value Inquiry», vol. 56, n. 1, pp. 1-151.

Krishnamurthy, Meena, 2015, *We Can Make Rational Decisions to Have a Child: On the Grounds for Rejecting L.A. Paul's Arguments*, in Sarah Hannan, Samantha Brennan, Richard Vernon (a cura di), *Permissible Progeny? The Morality of Procreation and Parenting*, Oxford University Press, pp. 170-183.

Lo Sapio, Luca, 2024, *Antinatalist Procreationism and Humanity's Cosmic Significance*, in «Journal of Ethics and Emerging Technologies», vol. 34, n. 1, pp. 1-11.

Magni, Sergio Filippo, 2020, *L'etica tra genetica e neuroscienze. Libero arbitrio, responsabilità, generazione*, Carocci.

McLeod, Carolyn, 2017, *The Medical Nonnecessity of In Vitro Fertilization*, in «International Journal of Feminist Approaches to Bioethics», vol. 10, n. 1, pp. 78-102.

Ead., 2022, *The Right to Reproduce*, in Wendy A. Rogers, Claudia Mills, Jackie L. Scully, Stacy M. Carter, Virginia Entwistle (a cura di), *The Routledge Handbook of Feminist Bioethics*, Routledge, pp. 451-466.

Ead.; Botterell, Andrew, 2019, *Parental Licensing and Discrimination*, in Gideon Calder, Jurgen De Wispelaere, Anca Gheaus (a cura di), *Routledge Handbook on the Philosophy of Childhood and Children*, Routledge, pp. 202-212.

McMahan, Jeff, 1998, *Wrongful Life: Paradoxes in the Morality of Causing People to Exist*, in Jules Coleman, Christopher Morris (a cura di), *Rational Commitment and Social Justice: Essays for Gregory Kavka*, Cambridge University Press, pp. 208-248.

Overall, Christine, 2012, *Why Have Children? The Ethical Debate*, The MIT Press.

Paul, Laurie, 2015, *What You Can't Expect When You're Expecting*, in «Res Philosophica», vol. 92, n. 2, pp. 149-170.

Rachels, Stuart, 2014, *The Immorality of Having Children*, in «Ethical Theory and Moral Practice», vol. 17, n. 3, pp. 567-582.

Roberts, Melinda, 1998, *Child Versus Childmaker: Future Persons and Present Duties in Ethics and the Law*, Rowman & Littlefield.

Ross, Loretta, 2007, *What Is Reproductive Justice?*, in AA. VV., *Reproductive Justice Briefing Book: A Primer on Reproductive Justice and Social Change*, Sistersong Women of Color Reproductive Health Collective and the Pro-Choice Public Education Project, pp. 4-5.

Rulli, Tina, 2014, *The Unique Value of Adoption*, in Carolyn McLeod, Françoise Baylis (a cura di), *Family Making: Contemporary Ethical Challenges*, Oxford University Press, pp. 109-130.

Savulescu, Julian; Kahane, Guy, 2009, *The Moral Obligation to Create Children with the Best Chance of the Best Life*, in «Bioethics», vol. 23, n. 5, pp. 274-290.

Shiffrin, Seana Valentine, 1999, *Wrongful Life, Procreative Responsibility, and the Significance of Harm*, in «Legal Theory», vol. 5, n. 2, pp. 117-148.

Statman, Daniel, 2005, *The Right to Parenthood*, in «Ethical Perspectives», vol. 10, n. 3, pp. 224-235.

Young, Thomas, 2001, *Overconsumption and Procreation: Are They Morally Equivalent?*, in «Journal of Applied Philosophy», vol. 18, n. 2, pp. 183-192.

Stampato da Printing Digital Design srl
L.go della Primavera, 34
00171 Roma
per conto di Lit Edizioni s.a.s.