

Gestazione per altri e non solo: la compravendita della libertà e i suoi limiti

 micromegaedizioni.net/2023/03/24/gestazione-per-altri-e-non-solo-la-compravendita-della-liberta-e-i-suoi-limiti

Nicolò Bellanca

24 marzo 2023

In questa nota discuterò brevemente – anche riferendomi al libro appena uscito di [Valentina Pazé](#)^[1] – alcune azioni, fondamentali per il nostro benessere e per la nostra libertà, come la compravendita di parti del corpo, la gestazione per altri, il cambio di sesso, l'eutanasia, l'infibulazione, l'aborto, la prostituzione e il velo nella sfera pubblica. Sono tematiche centrali sulle colonne di questa rivista. A che serve dunque aggiungere un po' d'inchiostro ad un dibattito qualificato ed estesissimo? La mia modesta giustificazione è che, a differenza della grande parte di coloro che animano queste controversie, non sono un filosofo. Sono un ricercatore abituato a “pesare gli argomenti”, nella consapevolezza che nessuno di essi può convincere tutti, dirimendo ogni divergenza di opinione, ma anche che alcuni di essi esprimono una forza e una rilevanza tali da renderli ineludibili, perfino per chi vi si oppone.

Vorrei dunque iniziare proponendo tre linee argomentative che mi sembrano massimamente robuste. Ecco la prima. Gary Becker, un vincitore di Nobel per l'economia, suggerisce di legalizzare il commercio dei reni: poiché per sopravvivere basta un rene, se A desidera un rene più dei soldi, e B vuole i soldi più di quanto desideri tenersi un rene, lo scambio accresce il benessere di entrambi^[2]. Tuttavia, l'idea della compravendita di parti del corpo umano contrasta con l'idea liberale secondo cui *nessuno può rinunciare volontariamente al proprio diritto di decidere di sé stesso*. Nelle parole di John Stuart Mill, vendendo sé stesso come schiavo un individuo «abdicata alla propria libertà; rinuncia a ogni uso futuro di essa al di là di questo singolo atto [...]. Il principio di libertà non può comportare che egli sia libero di non essere libero. La facoltà di alienare la propria libertà

non è libertà»[3]. Murray Rothbard formula così il punto: «un uomo può alienare il servizio del proprio lavoro, ma non può *vendere* il valore futuro capitalizzato di quel servizio»; infatti nel secondo caso egli si preclude la possibilità di modificare il contratto attuale, qualora in futuro lo desiderasse; ma egli «non può sbarazzarsi della propria volontà», ossia della costitutiva *possibilità* di scegliere un fine[4]. Più in generale, chi *rinuncia a ogni futura possibilità di scelta sui propri fini*, smette di essere libero. La logica di Mill e di Rothbard presenta implicazioni estremamente precise e concrete. Mentre l'individuo può vendere sangue, sperma o midollo osseo[5], non può cedere *irreversibilmente* (nemmeno in dono!) un dente (come avveniva negli scorsi secoli) o un rene o la vita. Normativamente, egli può scegliere di vendere o donare *soltanto quello che non elimina la sua ulteriore possibilità di scelta, ossia ciò che non gli toglie la libertà*. Possiamo anche esprimerci affermando che la libertà è una meta-preferenza che non può essere contraddetta dalle singole preferenze. Riassumendo, questa prima argomentazione sostiene che, per salvaguardare la nostra libertà personale, va proibita ogni cessione volontaria di parti del proprio corpo che sia irreversibile, poiché essa comprometterebbe il nostro diritto (o la nostra possibilità futura) di decidere di noi stessi[6].

Questa linea argomentativa si basa sulla distinzione tra libertà e benessere. Vivere con un unico rene, ad esempio, diminuisce la mia libertà, non perché necessariamente riduce la mia salute o la mia speranza di vita, e quindi il mio benessere, bensì perché, in linea di principio, restringe lo spettro delle mie opzioni future: non posso più effettuare alcuni comportamenti, in quanto il filtraggio del sangue e l'equilibrio idrosalino del mio corpo non sono più quelli che sarebbero se disponessi ancora di entrambi i reni. Inoltre, il criterio di Mill e Rothbard è in grado di includere anche il gesto di colui che, senza costrizioni e con piena consapevolezza, pone fine alla propria vita. In effetti il suicida, reagendo alla sofferenza che gli procura il perdurare della vita, compie un atto irreversibile, annullando la possibilità di libere scelte future. Tuttavia, quell'azione è anche la sua ultima: *il futuro, con le sue possibilità, cessa di esistere assieme alla vita*. Il gesto suicida non va quindi vietato, bensì soltanto rispettato.

Ben più controverso è il caso del cambio chirurgico del sesso, nella transessualità maschio-femmina e nella transessualità femmina-maschio. Potremmo sostenere che è *come se* il corpo di chi richiede tale operazione avesse un rene “di troppo”: in questo caso, “togliere un rene” non equivale a rinunciare ad una propria funzionalità vitale, bensì ad acquisirla; il soggetto, mutando irreversibilmente il proprio sesso, non rinuncia alla possibilità di libere scelte future, bensì la conquista. Tuttavia la stessa logica potremmo estenderla a chi, poniamo, si tatua tutto il corpo: anche costui *oggi* dichiarerebbe di star conquistando una espressione più compiuta di sé stesso, *ampliando* le proprie libere scelte future. Salvo diverso parere, quando dovesse cambiare la squadra per cui tifa, il cui gagliardetto è tatuato nelle parti visibili del suo corpo, oppure il partner, il cui nome è tatuato magari nelle parti intime. Dovremmo disporre di un modo per selezionare gli atti irreversibili che “veramente” liberano le nostre potenzialità. Ma sarebbe un modo paternalistico, per cui vi è un soggetto o una norma che stabilisce che cosa è la nostra libertà di scelta, e quindi antiliberale. Bisogna insomma ammettere che il criterio di Mill e Rothbard non riesce a dipanare temi scottanti come quello del cambio di sesso.

Passiamo alla seconda linea argomentativa. Essa invoca il principio della *ripercussione nulla su terzi*.^[7] Confrontiamo ad esempio la prostituzione e la maternità surrogata. Mentre il rapporto tra chi vende una prestazione sessuale e il cliente non ha impatto su altri, quantomeno nell'idealtipo di questa attività, la gestazione effettuata da una donna a favore di altri, che costoro la paghino o meno, si ripercuote *necessariamente* su un terzo, il bambino che nasce. Il punto *non* è che il bambino è un soggetto del tutto vulnerabile. Il punto *non* sta nell'appurare se il bambino subisce o meno un danno: al riguardo, si aprirebbero infinite controversie, tra quelli per cui il bimbo partorito dalla povera indiana sta meglio, in termini di benessere materiale e di opportunità educative, se viene comprato dalla ricca coppia californiana, e quelli per cui siamo invece davanti a forme violente e neocolonialiste di sradicamento. È sufficiente constatare che il contratto per l'affitto dell'utero comporta inevitabilmente conseguenze per (le scelte di) un soggetto che quel contratto non lo stipula. Lo stesso nodo può essere espresso in una formulazione diversa. Tra la gestante e il nascituro esiste una *relazione*, ossia un nesso tra un soggetto A e un soggetto B. Se A vuole vendere o donare qualcosa al soggetto C, può farlo unicamente con un bene o un servizio che le appartiene o di cui dispone. Ma non può vendere e nemmeno donare una "relazione", in quanto essa implica il coinvolgimento di B, il quale, per ipotesi, non sta vendendo o donando alcunché.^[8]

Veniamo infine alla terza linea argomentativa, riferibile a tematiche come il diritto all'aborto e quello all'eutanasia. Possiamo discettare vanamente sul momento in cui l'embrione diventa feto, oppure sui singoli casi in cui, anche secondo la pratica medica, non è pacifico stabilire se un essere senziente sia vivo o morto. Si tratta in effetti di processi (flussi di eventi) che possono essere tagliati/bloccati soltanto in modi convenzionali. È la logica del famoso paradosso della calvizie: perdo un capello dopo l'altro; da quale momento divento calvo?^[9] Non esiste, e *non può esistere*, una risposta univoca. È *necessariamente* una questione di grado, che può essere stabilito soltanto di volta in volta. Ma se non possiamo individuare regole universali oggettivamente fondate, *dobbiamo* introdurre regole temporanee, sapendo che esse andranno aggiustate e cambiate nel tempo. In effetti, sono tre le modalità con cui queste regole si affermano: 1) le impone un'autorità (religiosa, scientifica, politica); 2) le fissa la dinamica endogena di una istituzione (il prezzo sul mercato, il potere nella sfera politica); 3) le stabilisce il dibattito pubblico sui principi e su come applicarli. Assumiamo di prediligere la modalità (3), ossia di preferire la democrazia. Mentre le regole sono precise – bianco o nero, tutto o niente –, i principi – che ci guidano quando scegliamo le regole – sono vaghi, astratti e pieni di eccezioni. Occorre in ciascun caso specifico stabilire motivatamente, attraverso un'interpretazione dei principi, la soglia della "calvizie" ^[10]. Pertanto, in termini di ragione pratica, aborto o eutanasia vanno autorizzati dalla legge in base all'applicazione pragmatica e contingente di principi che, in una società democratica, ci guidano nello stabilire cosa è vita e cosa no. Mentre la salvaguardia della vita è un "diritto incondizionato" come principio, ogni volta che concretamente quel diritto viene applicato, non può che essere riformulato in modo condizionato^[11]. Ovviamente, in ogni periodo storico cambiano le regole/leggi che, ispirate dalla logica fuzzy o sfumata dei principi, "tagliano" vita e morte. Ma ciò attiene ai rapporti politici di forza tra i gruppi sociali, non ad un criterio universale che *non può* esistere.^[12]

Vorrei rimarcare un'implicazione di questa linea argomentativa. Tra chi contrasta il diritto delle donne all'aborto, spicca un ragionamento in tre passaggi.[13] 1) Poiché le persone hanno un diritto incondizionato a vivere, «allora la vita di ogni persona non può che avere un valore sociale *infinito*». 2) «In un certo momento in un individuo umano *sorge* una persona. Su questo possiamo dire di essere tutti d'accordo. Il momento esatto è tuttavia incerto». 3) Se il bambino viene abortito perché non viene considerato persona, mentre invece lo è, il danno è infinito e irreversibile; al contrario, se è fatto nascere per una decisione presa erroneamente, quando non è persona, «il danno è finito (la perdita di felicità della donna) e reversibile (l'esperienza insegna che l'infelicità può essere ridotta fino ad essere eliminata nel tempo)». Qui è il passaggio (2) che va contestato: non tutti concordano che la persona “sorga” (oppure che diventi calva) in un certo momento. Anzi, la logica fuzzy spiega perché non è corretto che «quando si parla della vita e della morte, dei nostri corpi, alla fine un divieto o è assoluto oppure non è». Il diritto all'aborto e all'eutanasia poggiano sulla critica alla tesi (metafisica) secondo cui si tratta di questioni divisive, «dove l'*aut aut* è praticamente inevitabile». Proprio in quanto sono invece questioni irriducibilmente sfumate, le regole d'intervento non possono che derivare dall'applicazione di principi in un contesto politico.

Questi tre argomenti “forti” consentono, a mio parere, di orientarci su tematiche come la compravendita o la mutilazione di parti del corpo, la gestazione per altri, l'aborto e l'eutanasia; sebbene non siano in grado di dipanare temi come il cambio di sesso. Ripeto la mia tesi iniziale: anche chi non fosse persuaso dai tre argomenti, dovrebbe misurarsi con essi, alzando il livello di impegno del proprio ragionamento. Volgiamoci, nella parte finale di questa nota, ad altre importanti tematiche controverse, come la prostituzione e il velo nella sfera pubblica, che non dispongono, a mia conoscenza, di linee argomentative altrettanto dirimenti.

Le inchieste sul campo segnalano che la grande maggioranza delle prostitute soffre alla lunga di disturbi da stress post-traumatico, analoghi a quelli riscontrabili tra le vittime di tortura e di stupro, ed ha una probabilità superiore alla media di incorrere in tossicodipendenze, depressioni, stupri, omicidi e suicidi[14]. Va anche rimarcato che, in giro per il Pianeta, le forme più diffuse sono la prostituzione coattiva (costretta da minacce e violenze) e quella necessitata (indotta da bisogni economici)[15]. Di fatto è quindi ben difficile sostenere che siamo di fronte ad un lavoro come un altro. Tuttavia, il punto teorico (e politico) consiste nel chiedersi: questa attività è connotabile *invariabilmente* nei termini di «paghi e fai di me quello che vuoi»?[16] Si può sostenere che la prostituzione è *sempre e comunque* la rinuncia alla propria autonomia sessuale, e che un eventuale consenso non modifica questa condizione di sottomissione? Non mi pare che si possa rispondere in senso affermativo a tali domande.[17] Infatti, come abbiamo visto, per Mill e Rothbard «la facoltà di alienare la propria libertà non è libertà»: non possiamo cedere il diritto di decidere di noi stessi. Ciò vale certamente per atti irreversibili, che comprometterebbero le scelte future, *rendendoci non-liberi per sempre*. Ma questo criterio non pare estendibile anche ad atti – come il commercio della propria intimità – che, pur rendendoci qui ed ora subalterni, possono essere interrotti e rovesciati, non precludendo successive scelte di libertà. È la stessa logica che, per Marx,

differenzia lo schiavo dal salariato. Mentre lo schiavo appartiene integralmente ad altri (che talvolta lo liberano, ma usando lo stesso potere arbitrario con il quale lo incatenano), il salariato è sfruttato per una parte del suo tempo di vita, ma è un soggetto libero, poiché può emanciparsi *autonomamente* da adesso in poi.[18]

Veniamo all'ultima tematica. L'hijab è il foulard che, incorniciando il volto della donna, ne copre i capelli e il collo. La libertà di indossare il velo nello spazio pubblico si colloca fra i diritti di libertà di pensiero, di coscienza e di religione, che sono inviolabili. Come ogni simbolo, l'hijab esprime molteplici significati e non è riducibile all'adesione ad una ideologia religiosa[19]. Può succedere, anche spesso, che coprire con il velo parte del corpo femminile contribuisca a rafforzare, all'interno di alcune comunità, la sottomissione delle donne;[20] così come può succedere che il controllo delle donne velate, da parte delle autorità, rafforzi meccanismi di discriminazione e di razializzazione.[21] Ma concordo con Pazé: proprio i tanti significati e i tanti usi del velo rendono ardua la tesi per cui esso va, *sic et simpliciter*, vietato. «Di fronte a una pratica come quella del coprirsi, che non solo non viola il principio milliano del danno, ma è di per sé priva degli effetti invalidanti di altri “interventi estetici sul corpo” (come l'infibulazione), è difficile non avere l'impressione che il divieto miri semplicemente a imporre una certa forma di “vita buona”, secondo il modello neo-assimilazionista della *civic integration*, ormai diffuso ben oltre i confini della Francia».[22]

Peraltro, la posizione agnostica sul velo cambierebbe, se passassimo dal principio di nessuna ripercussione *su un'altra persona*, al principio di nessuna ripercussione *per la collettività*?[23] Immaginiamo una collettività in cui gran parte degli individui vendono reni, oppure in cui un numero sostanzioso di donne si mostrano con l'hijab, oppure in cui tanti individui si prostituiscono. Costoro stanno fruendo – annota Kaushik Basu[24] – del diritto di realizzare scambi volontari, i quali comportano di solito un miglioramento paretiano, ossia un cambiamento che, mentre migliora la condizione di almeno un soggetto, lascia nessuno in condizioni peggiori. Il miglioramento paretiano, a sua volta, si afferma poiché lo scambio volontario non genera esternalità: quando la persona *i* effettua uno di tali scambi, la persona *j* rimane indifferente, ossia appunto non valuta come alterata la propria condizione, in quanto lo scambio non provoca interdipendenze che possano danneggiarla o favorirla.

Tuttavia, aggiunge Basu, la situazione muta quando una certa categoria di scambi volontari diventa sistematica, o perché autorizzata dalla legge, o perché accettata dalla maggioranza del gruppo sociale. Qualora, ad esempio, si possano in modo generalizzato commerciare reni da trapianto, ciascun singolo scambio volontario continua a non generare esternalità: se la persona *i* cede un suo rene contro denaro, quel contratto non produce alcun effetto sulla posizione della persona *j*. Se però tanti reni vengono compravenduti, ciò determina un impatto – negativo, in questo caso; ma ciò che importa è che un impatto vi sia – sul *benessere* della persona *j*, la quale ha una spiccata avversione a vendere parti del suo corpo, e su quello della persona *k*, che non intende comprare parti di corpi altrui. Qualora, infatti, *j* desideri donare un proprio rene, deve pagare un prezzo per realizzare questa volontà: la figura del donatore non è più inserita nei protocolli degli

ospedali pubblici, o lo è in maniera secondaria, e subisce forme di scoraggiamento (“perché dare gratis ciò che molti si fanno pagare?”). Qualora d’altra parte k abbia bisogno di un rene da trapianto, deve pagare un prezzo per ottenerlo: perché deve affrontare l’onere della ricerca di un donatore volontario compatibile – in un contesto in cui questa figura diventa più rara –, oppure addirittura perché deve sottoporsi alla scelta non-volontaria di acquistare il rene, di fronte a liste di attesa tali da compromettere la propria sopravvivenza.

L’esito è autocontraddittorio, conclude Basu, poiché coloro – le persone j e k – che preferiscono non prezzificare la circolazione di parti del corpo umano, sono costrette a pagare prezzi positivi sia per mantenere la propria preferenza, sia per abbandonarla, qualora essa diventi troppo costosa. *L’eccessiva diffusione degli scambi volontari determina un peggioramento del benessere in coloro che scelgono volontariamente di non partecipare a quegli scambi.* Gli scambi volontari si generalizzano reprimendo coloro che hanno la volontà di non praticarli. L’unica maniera per salvaguardare i diritti di libertà – qui parliamo di libertà, non più di benessere! – della minoranza, consiste nello scindere la libertà di possesso del corpo umano dalla libertà di scambiare il corpo stesso, *in toto* o nelle sue parti; ovvero, l’unica maniera sta nell’impedire la sistematica compravendita degli esseri umani, o di loro parti.

Rispetto a Mill e Rothbard, secondo cui chi possiede il proprio corpo non può vendere irreversibilmente esso o sue parti, Basu si spinge oltre. Egli sostiene che quando tanti vendono il proprio corpo o sue parti – non importa se *pro tempore*, come nella prostituzione, o per sempre –, costoro generano esternalità *collettive* (l’espressione è mia) su chi non vuole vendere o non vuole comprare. Il punto teorico di Basu sta nel passaggio dall’usuale nozione di esternalità (negativa/positiva) *per l’individuo*, all’idea che possano formarsi esternalità quando si aggregano molti comportamenti singoli.[25] La sua tesi è estremamente intuitiva: lo stabilirsi di una norma rende più costoso adottare comportamenti anormali. Questa tesi può, con qualche cautela, venire estesa. Che la donna i scelga di indossare il velo – perfino un semplice hijab, che incornicia il viso, anziché un niqab, il velo integrale che copre tutto il volto, lasciando solo una fessura per gli occhi – non ha conseguenze dirette su j e k , ma la diffusione di quella pratica può comunque avere effetti a lungo termine su tutte e tutti. Oppure si consideri il caso, menzionato da Cinzia Sciuto, delle credenze pseudoscientifiche: che i si voglia curare con l’omeopatia non ha effetti diretti su nessun altro – *esaudisce quindi il principio di nessuna ripercussione su altri individui* –, ma la diffusione di superstizioni genera ripercussioni/esternalità *collettive*, in quanto contribuisce a depotenziare l’attenzione condivisa verso le terapie serie e il consenso verso i finanziamenti alla sanità pubblica.

In conclusione, ho sostenuto che alcune attività, compromettendo la possibilità di effettuare scelte volontarie future, non sono accettabili se desideriamo tendere verso una società libera. Ho poi affermato che anche le attività che procurano ripercussioni su terze persone vanno proibite, in quanto riducono o annullano la libertà (sebbene non necessariamente il benessere!) dei soggetti colpiti. Quando poi le ripercussioni riguardano, anziché singoli soggetti, la collettività, esse comportano conseguenze che

riguardano tutti e sulle quali è quindi opportuno che tutti possano decidere. Infine, ho sottolineato l'imprescindibile ricorso alla logica degli insiemi sfumati per valutare fenomeni come il confine tra persona e non persona, oppure tra vita e morte; e quindi la necessità di introdurre di volta in volta regole convenzionali per tracciare simili confini. Queste tre linee di ragionamento mi sembrano particolarmente robuste. Esse consentono di assumere decisioni ben motivate su alcune tematiche sensibili. Peraltro, ho suggerito che altre tematiche di rilievo, come il commercio sessuale o l'hijab indossato in pubblico, possono meno facilmente essere sciolte mediante la forza delle argomentazioni. Per esse si richiede un sovrappiù di discussione etico-politica.

[1] V. Pazé, *Libertà in vendita. Il corpo fra scelta e mercato*, Bollati Boringhieri, Torino, 2023.

[2] G. S. Becker & J. J. Elias, "Introducing Incentives in the Market for Live and Cadaveric Organ Donations", *Journal of Economic Perspectives*, 21 (2007), 3, pp. 3-24.

[3] J. S. Mill, *Sulla libertà* (1859), Milano, SugarCo, 1990, p. 168.

[4] M. Rothbard, *L'etica della libertà* (1982), Macerata, Liberilibri, 1996, p. 77.

[5] A questa lista sembrerebbe di poter aggiungere l'uso dell'utero: anch'esso, in effetti, è reversibile. Sull'improprietà di questa aggiunta, si veda però la seconda linea argomentativa.

[6] L'argomento si estende ovviamente ai casi in cui la mutilazione non nasce da una compravendita, come accade con l'infibulazione, che compromette l'integrità degli organi genitali esterni della donna.

[7] Parecchi esponenti del pensiero liberale si appoggiano sul principio del nessun danno per altri: io sono libero di fare qualunque cosa, purché non arrechi fastidio o perdita ad altre persone. La formulazione qui presentata è più generale. La libertà altrui è ridotta se vi è un'interdipendenza tra le possibilità di azione altrui e le mie; che ciò peggiori, innalzi o lasci inalterato il mio benessere. Se l'interdipendenza è sinergica, migliora le mie prestazioni, e dunque magari il mio benessere; ma, in ogni caso, essa plasma/condiziona lo spettro delle mie opzioni di scelta, relativamente ad una situazione di mia indipendenza, ovvero di assenza di ripercussioni degli altrui comportamenti sui miei.

[8] D. Danna, "Fare un figlio per altri è giusto". *Falso!*, Laterza, Roma-Bari, 2017, p.150.

[9] https://it.wikipedia.org/wiki/Paradosso_del_sorite Vedi anche J. Verkuilen, "Assigning Membership in a Fuzzy Set Analysis", *Sociological Methods & Research*, 33(4), 2005, pp.462-496.

[10] «Mettiamo che un cittadino impugni un contratto verbale con il suo capo, con il rivenditore d'auto o con il padrone di casa, e che il caso giunga dinanzi a un tribunale. Il giudice mette in corrispondenza i fatti accaduti con i principi dell'autonomia contrattuale, della divulgazione completa, del *caveat emptor*, del *caveat venditor* e del tacito consenso.

[...] Il giudice attribuisce un peso specifico a ciascun principio e lo avvalora facendo riferimento a casi precedenti; ciascun peso inoltre non è assegnato – almeno fino ad oggi – in esatti termini numerici, ma è questione di misura». B. Kosko, *Il fuzzy-pensiero. Teoria e applicazioni della logica fuzzy*, Baldini & Castoldi, Milano, 1995, p.211.

[11] È «sostanzialmente impossibile realizzare totalmente un diritto fondamentale (senza cioè che la realizzazione del diritto fondamentale non incontri una resistenza proveniente dalle circostanze fattuali e normative rilevanti)». G. Pino, *Il costituzionalismo dei diritti*, Il Mulino, Bologna, 2017, p.158.

[12] Storicamente, le pratiche dell’aborto e dell’eutanasia si sono diffuse a misura che ha prevalso uno spettro di interpretazioni e di applicazioni del “diritto incondizionato alla vita”, tali da permetterle. È in questo senso che un’ampia parte del movimento femminista ritiene – a mio avviso, correttamente – che tali pratiche vadano difese sul piano delle lotte politiche.

[13] B. Rocchi, *Biopolitica ragionevole*, in corso di pubblicazione. Da questa monografia sono tratte le altre citazioni del capoverso.

[14] Pazé, *op.cit.*, pp.68-70. Vedi anche J. Bindel, *Il mito Pretty Woman. Come la lobby dell’industria del sesso ci spaccia la prostituzione*, Vanda edizioni, Milano, 2019.

[15] Vedi D. Danna, *Donne di mondo. Commercio del sesso e controllo statale*, Eleuthera, Milano, 2004. Il dibattito sulle politiche è molto acceso: vedi, per un inquadramento sintetico, R. Weitzer, “Criminalization, Decriminalization, and Legalization”, in R. Weitzer (ed.), *Sex for Sale. Prostitution, Pornography, and Erotic Dancing*, Third Edition, Routledge, London, 2022, pp.375-402.

[16] A. Gorz, *Metamorfosi del lavoro*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p.163.

[17] Secondo studiosi come Danna e O’Connell Davidson, nella prostituzione è in gioco l’accesso sessuale a una persona, contro il suo volere, poiché altrimenti non ci sarebbe bisogno di pagare. Pertanto ciò che avviene è, tassativamente, un abuso sessuale. Si può però, a mio parere, obiettare che gli scambi mercantili riguardano il più-o-meno: qualcuno a un certo prezzo non accetta un contratto che gli viene proposto, mentre ad un prezzo più alto modifica la sua decisione. Il secondo scambista ha bisogno di pagare il primo, non perché quest’ultimo è contrario alla transazione, bensì perché costui desidera ricevere (più) soldi. L’abuso o la violenza scattano quando un contraente chiude lo scambio, malgrado la sua controparte non ne abbia accettato le condizioni. Vedi D. Danna, “Libertà sessuale e politiche sulla prostituzione”, in D. Danna, S. Niccolai, L. Tavernini & G. Villa, *Né sesso né lavoro*, Vanda, Milano, 2019; J. O’Connell Davidson, *La prostituzione. Sesso, soldi e potere* (1998), Dedalo, Bari, 2001. Come me, anche Valentina Pazé, *op.cit.*, nega che si possa sostenere in modo assertivo e definitivo che non è mai possibile scegliere di prostituirsi, nonostante molti indizi suggeriscano che nella maggioranza dei casi la donna sceglie tra opzioni davvero ridotte. Aggiunge che, per combattere lo sfruttamento in questa attività, non occorre dimostrare che le donne sono sempre *prostituite* da altri.

[18] La storia antica e moderna è attraversata da rivolte schiavistiche. Nella logica marxiana, tuttavia, l'insubordinazione dello schiavo è diversa da quella del salariato. Lo schiavo prova ad uscire da una condizione di sottomissione integrale, mentre il salariato prova ad allargare il tempo di libertà del quale già dispone sotto il capitalismo. Se il risultato appare simile – la rivolta, in entrambi i casi –, le determinanti genetiche differiscono profondamente.

[19] «Da sempre è oggetto ambivalente, anzi ambiguo: copre, nasconde, protegge ma anche allude, adorna, attrae». M.G. Muzzarelli, *A capo coperto. Storie di donne e di veli*, Il Mulino, Bologna, 2016, p.8.

[20] Vedi *Behind the Veil: Why 122 Women Choose to Wear the Full Face Veil in Britain*, Open Society Foundations, 2015.

[21] Vedi I. U. Syed, "Hijab, niqab, and the religious symbol debates: consequences for health and human rights", *International Journal of Human Rights*, 2020, DOI: 10.1080/13642987.2020.1826451; F. A. Sheth, *Unruly women. Race, neocolonialism, and the hijab*, Oxford University Press, Oxford, 2022.

[22] Pazé, *op.cit.*, p.132.

[23] È una domanda che si pone, e che mi pone nei suoi commenti, C. Sciuto, *Non c'è fede che tenga. Manifesto laico contro il multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano, 2018, capitolo 3.

[24] Vedi K. Basu, "Child Labor", *Journal of Economic Literature*, 37 (1999), §7; "The Economics and Law of Sexual Harassment in the Workplace", *Journal of Economic Perspectives*, 17 (2003); *Oltre la mano invisibile* (2011), Roma-Bari, Laterza, 2013. L'autore studia altri fenomeni; è mia l'applicazione del suo ragionamento a tematiche come la compravendita dei reni o il velo in pubblico.

[25] L'approccio di Basu, sto sostenendo, è squisitamente liberale, nell'argomentare perché nella società non tutte le relazioni vanno ricondotte/ridotte a scambi mercantili, rispetto, ad esempio, ad impostazioni come quella di Sandel. Quest'ultima asserisce che certe compravendite vanno vietate perché *corrompono* certi beni, svilendone la natura intrinseca: essa richiede una concezione di che cos'è il Bene comune ed è quindi paternalistica. Basu si limita invece a mostrare che le esternalità collettive – *non* soltanto quelle negative per il *benessere* (rimando alla nota 7, sopra) – riducono la *libertà* di chi è in esse coinvolto. Vedi M. Sandel, *Quello che i soldi non possono comprare. I limiti morali del mercato* (2012), Feltrinelli, Milano, 2021.

CREDITI FOTO: EPA/SERGEY DOLZHENKO Infermiere si prendono cura dei neonati in un hotel di Kiev, Ucraina, 16 maggio 2020. I 51 bambini nati da madri surrogate nella clinica ucraina BioTexCom attendono i loro genitori stranieri, impossibilitati a raggiungere l'Ucraina a causa della chiusura delle frontiere durante la pandemia da coronavirus COVID-19.

