

IV

IL CONTRIBUTO DI HANS JONAS AL DIBATTITO CONTEMPORANEO: JÜRGEN HABERMAS E IL MIGLIORAMENTO GENETICO

In questa sezione conclusiva del nostro saggio ci proponiamo di sostenere che il pensiero di Jonas è tuttora rilevante ai fini del dibattito contemporaneo sulla biotecnologia. Lo faremo, assai concretamente, esaminando il ruolo che il pensiero di Jonas svolge nel volumetto di Jürgen Habermas *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale* [sic]¹, in cui Habermas avversa l'ipotesi di un'eugenetica liberale. Quest'opera si qualifica già solo per le notevoli reazioni che ha suscitato – se non per la sua argomentazione, nel complesso assai ben esposta – come un contributo importante alla riflessione contemporanea su tali questioni². Habermas attinge al pensiero di Jonas in due stadi cen-

¹ J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, a cura di L. CEPPEA, Einaudi, Torino 2002. Facciamo notare che la traduzione italiana del sottotitolo è errata: il testo tedesco parla di *eugenetica*, non di *genetica*. Cfr. J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Suhrkamp, Francoforte sul Meno 2001.

² Cfr. ad esempio: D. BIRNBACHER, *Habermas' ehrgeiziges Beweisziel – erreicht oder verfehlt?* in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» 50 (2002), pp. 121-126; S. DUMITRU NALIN, *Liberté de procréation et manipulation génétique. Pour une critique d'Habermas*, in «Raisons politiques» 12 (novembre 2003), pp. 31-54; A. DINI, *Natura umana e biotecnologia. Recenti interventi e quadro storico*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia» 11 (2006), pp. 33-56; E. FENTON, *Liberal Eugenics and Human Nature: Against Habermas*, in «Hastings Center Report» 36 (2006), pp. 35-42; M. JUNKER-KENNY, *Genetic Enhancement as Care or as Domination? The Ethics of Asymmetrical Relationships in the Upbringing of Children*, in «Journal of Philosophy of Education» 39 (2005), pp. 1-17; A. KUHLMANN, *Wider die Verdinglichung des Menschen*, in «Die Zeit» 39 (20 settembre 2001), p. 55; E. MENDIETA, *Habermas on Human Cloning. The Debate on the Future of the Species*, in «Philosophy and Social Criticism» 30 (2004), p. 721-743; L. MOSS, *Contra Habermas and Towards a Critical Theory of Human Nature and the Question of Genetic Enhancement*, in «New Formations» 60 (inverno 2006-2007), pp. 139-149; G. NEUBACH, *Das Selbstseinkönnen eingebettet in der Gattungsethik: Das postmetaphysische Moralverständnis in Bezug auf "Die Zukunft der menschlichen Natur" von Jürgen Habermas*, Grin Verlag, Monaco di Baviera 2008; B. PRUSAK, *Rethinking "Liberal Eugenics": Reflections and Questions on Habermas on Bioethics*, in «Hastings Center Report» 35 (2005), pp. 31-42; L. SIEP, *Moral und Gattungsethik*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» 50 (2002), pp. 111-120; R. SONG, *Knowing There Is No God, Still We Should Not Play God? Habermas on the Future of Human Nature*, in «Eco-theology» 11 (2006), pp. 191-211; R. SPAEMANN, *Habermas über Bioethik*, in «Deutsche

trali di questo ragionamento, ma forse la congruenza più interessante risiede nella *struttura* stessa della sua argomentazione, che sorprendentemente ha molto in comune con *Il principio responsabilità* di Jonas, anche se naturalmente Habermas non condivide affatto l'appello di Jonas alla metafisica³. Sia Jonas che Habermas partono dalle condizioni trascendentali, cioè necessarie, della morale. I due pensatori differiscono per la localizzazione del nucleo della capacità morale dell'essere umano (per Jonas esso risiede nella capacità di assumersi responsabilità, mentre per Habermas sta nella capacità di partecipare a un discorso fra uguali), ma entrambi si occupano precisamente delle *condizioni della sua possibilità*⁴. In altre parole, ambedue sostengono che alcuni dei nostri progressi tecnologici, specialmente nel campo della biotecnologia, rischiano di compromettere la capacità stessa del genere umano di condurre un'esistenza morale⁵. Quindi entrambi vanno oltre l'affermazione che questa o quella procedura è moralmente buona o moralmente cattiva, morale o immorale, per questo o quel motivo. Il pericolo che scorgono è che rischiamo di costruire un individuo che ha perso la sua capacità di essere morale o immorale.

Zeitschrift für Philosophie» 50 (2002), pp. 105-109; C. VIANO, *Antiche ragioni per nuove paure: Habermas e la genetica*, in «Rivista di filosofia» 95 (2004), pp. 277-296.

³ A. Dini commenta così il rapporto fra Jonas e Habermas: «Jonas e Habermas si muovono all'interno di prospettive teoriche molto differenti. [...] Convergenze e affinità sono tuttavia riscontrabili tra le posizioni di Jonas e quelle di Habermas. A conferma delle sue asserzioni, Habermas cita un passo tratto da *Tecnica, medicina ed etica* in cui Jonas sottolinea la differenza che sussiste tra l'intervento sulla materia inanimata e l'intervento su quella animata. Ma è soprattutto nell'ambito della concezione dell'uomo che le loro posizioni trovano punti di contatto». (A. DINI, *op. cit.*, p. 48).

⁴ Il fatto che questo interesse sia comune all'impostazione di Jonas e all'etica del discorso in generale è stato rimarcato da Wolfgang Kuhlmann. L'etica del discorso si occupa di preservare le condizioni di possibilità della morale, e così anche l'etica della responsabilità di Jonas: «Il valore supremo nell'etica della responsabilità, il valore dal quale scaturiscono le pretese morali, è la capacità degli esseri viventi di avere degli scopi, che è una capacità che nell'essere umano è ancora superata dalla capacità morale (e che è evidentemente una condizione degli sforzi miranti alla giustizia). Così, secondo Jonas, il primo obbligo morale si potrebbe definire così: il dovere di far sì che la moralità continui a essere possibile» (W. KUHLMANN, «Prinzip Verantwortung» versus *Diskursethik*, in: D. BÖHLER, a cura di, *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, C. H. Beck, Monaco di Baviera, 1994, pp. 277-302, qui p. 296-297).

⁵ È la stessa grave preoccupazione espressa da Francis Fukuyama cui abbiamo già fatto riferimento all'inizio del nostro libro: «La posta che le biotecnologie mettono in gioco non riguarda un semplice calcolo utilitaristico di costi e benefici derivanti dalle tecnologie mediche del futuro, ma la stessa base del senso morale umano» (F. FUKUYAMA, *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, trad. it. G. DALLA FONTANA, Mondadori, Milano 2002, p. 141).

Ma perché certe biotecnologie comporterebbero il pericolo di abolire la persona umana come essere morale? Su questo punto, Jonas e Habermas concordano: il pericolo è che servendoci di queste tecnologie rischiamo di *imporre la nostra immagine alle future generazioni*. Per Jonas, noi manchiamo della necessaria saggezza; trattiamo in modo irriverente l'immagine della persona umana così come l'abbiamo ricevuta; accettiamo di correre rischi insostenibili e ci ergiamo a generazione padrona, che decide delle sorti delle generazioni future. È quest'ultimo punto che Habermas riprende in modo esplicito da Jonas, sviluppandolo ulteriormente nel contesto della sua etica del discorso fino a mostrare che, imponendo la nostra immagine ai nostri discendenti, cessiamo di trattarli da uguali e introduciamo nel nostro rapporto con loro una forma di dominio nuova e finora sconosciuta. Così facendo, rischiamo addirittura di inibire il loro stesso senso della libertà e la loro capacità di vivere se stessi come autori indivisi della propria vita⁶. Ma questa è una capacità decisiva, perché per Habermas gli esseri umani divengono soggetti morali solo se la loro socializzazione avviene in contesti comunicativi in cui le persone si rapportano le une alle altre essenzialmente da uguali.

L'altro punto in cui Habermas si rifà più o meno esplicitamente a Jonas è quando affronta l'obiezione forse più significativa che si può muovere alla sua argomentazione, e cioè che migliorando la nostra discendenza con mezzi tecnologici – pensiamo alla manipolazione biogenetica – non facciamo nulla di essenzialmente diverso da ciò che facciamo quando li educiamo e li socializziamo. Su questo punto, sia Jonas che Habermas sostengono che per quanto riguarda l'educazione, il bambino può – almeno in un momento successivo – prendere una distanza critica rispetto alla storia della sua socializzazione, cioè può accettarla ma anche rifiutarla. Invece nel caso di interventi genetici diretti sul corpo, che fa parte dell'identità stessa della persona, una simile posizione riflessiva non è possibile.

1. La vita e il pensiero di Jürgen Habermas

Prima di intraprendere un'analisi più dettagliata di *Il futuro della natura umana* di Habermas, è importante fornire qualche informazione circa

⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, op. cit., p. 64.

la sua biografia e il suo pensiero. Jürgen Habermas nacque nel 1929 a Düsseldorf, in Germania, e quindi la Seconda Guerra Mondiale coincise per intero con gli anni della sua prima giovinezza. Successivamente, dal 1949 al 1954, studiò filosofia, storia, psicologia, letteratura ed economia presso le università di Gottinga, Zurigo e Bonn⁷. Nel 1954, Habermas ottenne il dottorato dall'università di Bonn con una tesi su F. W. J. Schelling. Trasferitosi a Francoforte nel 1956, divenne assistente di Theodor Adorno presso l'Istituto di Ricerche Sociali di quella città, dove cominciò a lavorare alla sua *Habilitation*. Le sue divergenze di opinione con Max Horkheimer, che avrebbe dovuto essere il suo relatore, lo indussero nel 1958 a trasferirsi a Marburg, dove completò il suo lavoro nel 1961. Svolto sotto la direzione di Wolfgang Abendroth⁸, questo secondo grande progetto accademico di ricerca di Habermas analizzava gli sviluppi sociali intervenuti in Inghilterra, Francia, Stati Uniti e Germania fra il XVIII secolo e i primi del XX secolo, epoca in cui quei paesi conobbero una trasformazione, passando da società feudali e monarchiche a società borghesi e infine società di massa⁹. Nel 1961, fu chiamato all'università di Heidelberg su iniziativa di Hans-Georg Gadamer, con il quale alcuni anni dopo ebbe un famoso dibattito sul valore dell'ermeneutica¹⁰. Nel 1964, quando gli fu offerta la cattedra di filosofia e sociologia lasciata libera da Horkheimer, Habermas ritornò a Francoforte. Sette anni dopo si trasferì a Starnberg, nei pressi di Monaco di Baviera, per assumere la co-direzione dell'Istituto Max-Planck. Ma nel 1981, a seguito di contrasti con i suoi collaboratori, fece ritorno all'Istituto di Ricerche Sociali di Francoforte. Qui ha insegnato filosofia fino al 1994, anno in cui è andato in pensione. Jürgen Habermas si può considerare uno dei più influenti pensatori dell'Europa continentale

⁷ Per i dati bio-bibliografici che seguono, abbiamo attinto principalmente a A. EDGAR, *The Philosophy of Habermas*, Acumen Publishing Limited, Chesham, U.K. 2005, e a J. FINLAYSON, *Habermas. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, U.K. 2005.

⁸ Cfr. P. STIRK, *Critical Theory, Politics, and Society: An Introduction*, Continuum International Publishing Group, London 2005, p. 26.

⁹ Cfr. J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Luchterhand, Neuwied/Berlino 1962. Edizione italiana: *Storia e critica dell'opinione pubblica*, trad. it. A. ILLUMINATI - F. MASINI - W. PERRETTA, Laterza, Roma-Bari 1972.

¹⁰ Cfr. R. PALMER, *Habermas versus Gadamer? Some Remarks*, in L. HAHN, a cura di, *Perspectives on Habermas*, Open Court Publishing, Chicago, Illinois 2000, pp. 487-500, e, nello stesso volume, G. B. MADISON, *Critical Theory and Hermeneutics. Some Outstanding Issues on the Debate*, pp. 463-485.

ancora in vita. Questa sua influenza si estende anche in tutto il mondo anglosassone, poiché si reca frequentemente negli Stati Uniti a tenere conferenze, e molti dei suoi interlocutori sono americani o britannici.

Habermas è un autore prolifico che, insieme a Karl-Otto Apel, appartiene alla seconda generazione della Scuola di Teoria Critica di Francoforte, e il suo nome viene spesso associato con quelli dei suoi maestri e colleghi Theodor Adorno, Max Horkheimer e Herbert Marcuse, che rappresentano la “prima generazione” della Scuola di Francoforte. Quei pensatori hanno preso le mosse dalla speranza di avere, nella loro teoria critica, uno strumento con cui analizzare e mettere alla prova teorie filosofiche o sociali per scoprirne eventuali condizionamenti ideologici e pregiudizi ingiustificati, al fine di giungere a conclusioni strettamente ragionevoli. Ma quei pensatori, soprattutto dopo la Seconda Guerra Mondiale, sono divenuti più pessimisti riguardo a ciò che la ragione può fare da sola. Una delle frasi più note di Horkheimer è infatti: «[La teoria critica] sa che non c'è nessun Dio, epperò essa crede in lui»¹¹. Nella loro famosa opera *Dialettica dell'Illuminismo*, Horkheimer e Adorno additano i nodi di una ragione illuminata che, seguendo Kant, osa sapere per e da se stessa, ma che a onta di tutte le sue conquiste, a un certo punto finisce in un vicolo cieco: ad esempio è incapace di formulare un'argomentazione davvero decisiva contro l'omicidio¹². Quanto a Habermas, egli è più ottimista dei suoi maestri nella valutazione della ragione umana. Per lui, il progetto della modernità non è superato, ma semplicemente incompiuto¹³. La ragione è una facoltà universale, che opera allo stesso modo in epoche e in culture diverse, e noi uomini possiamo veramente giungere a conoscere ciò che è moralmente giusto. La fiducia che Habermas ha nella ragione (che lo distingue dal disfattismo postmoderno) e la posizione cognitivista che assume nei confronti della morale sono forse fra i motivi per cui nel 2004, a Monaco di

¹¹ M. HORKHEIMER, *Kritische Theorie und Theologie*, in *Gesammelte Schriften*, vol. 14, Fischer Verlag, Francoforte sul Meno 1988, p. 508, citato da J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, *op. cit.*, p. 110.

¹² M. HORKHEIMER - T. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Verlag, Francoforte sul Meno 1971, p.107. Edizione italiana: *Dialettica dell'Illuminismo*, trad. it. L. VINCI, Einaudi, Torino 1997.

¹³ Cfr. ad esempio J. HABERMAS, *Modernity: An Unfinished Project*, in M. PASSERIN D'ENTRÈVES - S. BENHABIB, a cura di, *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1997, pp. 38-55.

Baviera, è riuscito a intavolare un proficuo dialogo con l'allora Cardinale Ratzinger circa i fondamenti della moralità pubblica¹⁴.

Il *magnum opus* di Habermas è la sua *Teoria dell'agire comunicativo*¹⁵ in due volumi, in cui afferma la natura intersoggettiva della razionalità umana e distingue fra un agire volto alla comprensione e al consenso – l'agire comunicativo, appunto – e un agire teso a ottenere risultati, detto agire strategico o strumentale¹⁶. Dal momento in cui due o più persone vivono insieme, dovranno in qualche modo concordare e organizzare la loro convivenza. In questo, per Habermas, il linguaggio svolge un ruolo decisivo. Quando dobbiamo affrontare conflitti o concordare finalità comuni, usiamo il linguaggio per comunicare in merito e per giungere a soluzioni su cui tutti possono concordare, o quanto meno acconsentire liberamente in qualche modo. Questo è l'agire comunicativo: trattare l'altro, con cui abbiamo stipulato un accordo, come partner paritario, e cercare una soluzione ai problemi per mezzo di argomenti razionali e in piena franchezza, in modo da giungere a un *consenso*. A differenza dell'agire comunicativo, l'agire strumentale può essere rivolto anche a cose non umane. Se è rivolto a esseri umani, non li considera come partner su un piano di parità. Mentre nell'agire comunicativo il rapporto fra i partner in dialogo è di importanza decisiva, e lo scopo è raggiungere un accordo su una determinata questione, l'agire strumentale è completamente governato dal fine verso cui tende.

¹⁴ Cfr. J. HABERMAS - J. RATZINGER, *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2005.

¹⁵ J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1: *Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1981 e *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1981. Edizione italiana: *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. 1: *Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, trad. it. P. RINAUDO, Il Mulino, Bologna 1986 e *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. 2: *Critica della ragione funzionalistica*, trad. it. P. RINAUDO, Il Mulino, Bologna 1986.

¹⁶ Cfr. il breve sunto che lo stesso Habermas dà della sua teoria dell'agire comunicativo nel suo saggio *Etica del discorso. Appunti per un programma di fondazione*, in ID., *Etica del discorso*, a cura di E. AGAZZI, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 66: «Chiamo comunicative quelle interazioni nelle quali i partecipanti coordinano di comune accordo i loro piani d'azione; qui l'accordo di volta in volta raggiunto si commisura in base al riconoscimento intersoggettivo delle pretese di validità». Poi, sulla stessa pagina, prosegue confrontando l'agire comunicativo con quello strategico: «Mentre nell'agire strategico uno *influisce* su un altro empiricamente, con la minaccia di sanzioni o la prospettiva di gratificazioni, per *indurlo* alla desiderata continuazione di interazione, nell'agire comunicativo uno viene *razionalmente motivato* dall'altro a un'azione concordata, e ciò in virtù dell'effetto illocutivo di collegamento che è proprio di una proposta linguistica».

Il suo fine non è il consenso, bensì la *riuscita*. Se uno fabbrica una scarpa, poco importa come lo fa, purché la scarpa riesca di buona qualità. In termini di rapporti umani, l'agire strumentale si riferisce a qualsiasi genere di interazione in cui una persona induce altre persone a fare una data cosa, oppure agisce in qualche modo su di esse senza però entrare in un contesto comunicativo con loro. Ciò è possibile, ad esempio, mentendo loro o usando la violenza fisica.

Sulla base di questa sua teoria dell'agire comunicativo, Habermas, insieme a Karl-Otto Apel, ha elaborato la sua versione dell'etica del discorso. Qui la sua principale preoccupazione è mostrare la possibilità di un'etica cognitiva in assenza di qualsiasi fondamento metafisico, cui per lui non ci si può più appellare. Secondo Habermas, il discorso stesso comporta, come sue condizioni pragmatiche trascendentali, degli impegni di natura morale. Ad esempio, chiunque entri in un discorso deve riconoscere la fondamentale libertà di accesso al dibattito e la parità di tutti i partecipanti al discorso, pena una contraddizione performativa. Per giunta, la pratica stessa del discorso, per essere possibile, presuppone che tutti i partecipanti dicano il vero e che agiscano liberi da coercizione¹⁷. Queste condizioni pragmatiche trascendentali costituiscono ciò che Habermas definisce una «situazione linguistica ideale»¹⁸:

¹⁷ Cfr. J. HABERMAS, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, in ID., *Teoria della morale*, a cura di V.-E. TOTA, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 137: «Nessuno può iniziare sul serio un'argomentazione senza presupporre una situazione dialogica che garantisce per principio pubblicità di accesso, partecipazione paritetica, veridicità dei partecipanti, assenza di costrizione nella presa di posizione, ecc. I partecipanti possono volersi convincere l'un l'altro solo se suppongono pragmaticamente di poter determinare il loro "sì" e "no" unicamente mediante la costrizione dell'argomento migliore».

¹⁸ Cfr. N. ADAMS, *Habermas and Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, U.K. 2006, p. 23, il quale sostiene che «Habermas ha abbandonato la situazione linguistica ideale oltre vent'anni fa, sia nominalmente che sostanzialmente». Ma quando passa a spiegare che cosa Habermas intendesse per «situazione linguistica ideale», di fatto Adams sta descrivendo ciò che in seguito sarebbe entrato a far parte delle condizioni trascendentali del discorso di Habermas: «Qual è la situazione linguistica ideale? È un'espressione della simmetria fra i partner in dialogo. Per Habermas, la simmetria è essa stessa un'espressione dell'amore per la pace, ed è emblematica dell'impegno a un dibattito razionale. Quando due interlocutori entrano in dialogo, si impegnano a trattarsi l'un con l'altro non come "cose" nel mondo che manipolano, bensì come "soggetti" con pari libertà di determinare la propria linea di azione» (p. 27). Vorremmo quindi suggerire che Habermas ha abbandonato la «situazione linguistica ideale» solo nominalmente, e non sostanzialmente. E la sua motivazione può essere stata che quella definizione era fuorviante. Infatti, nella misura in cui contiene l'aggettivo "ideale", essa può aver evocato l'immagine di un filosofo seduto in poltrona a pensare a questioni pratiche da solo, in totale autosufficienza. Questo, come osserva giustamente Adams, non ha niente a che vedere con Habermas. Piuttosto, per Habermas «vie-

esse cioè realisticamente non si danno mai in forma pura, ma servono a governare discorsi *effettivi* e non semplicemente immaginati. Ciò significa che l'etica del discorso di Habermas, benché di ispirazione kantiana, non è un mero strumento con cui le persone, immaginando la situazione linguistica ideale in modo simile a come immaginerebbero una massima che possa diventare legge universale, arrivano a capire che cosa va fatto. Piuttosto, l'etica del discorso ci chiama a comunicare davvero e a intavolare un dialogo e un dibattito reale¹⁹.

Grande studioso di teorie sociali e sostenitore dell'etica del discorso, nel corso degli anni Habermas ha assunto e svolto assai efficacemente il ruolo di intellettuale pubblico con i suoi incisivi interventi su argomenti di attualità, pubblicati su giornali e riviste tedeschi a diffusione nazionale e poi regolarmente raccolti in volume a stampa. In una di queste raccolte di articoli, pubblicata con il titolo *Tempo di passaggi*, Habermas riflette sulla politica tedesca dopo il crollo del Muro di Berlino. Per questo suo contributo anch'egli, proprio come Hans Jonas, ha ricevuto il Premio per la Pace dei Librai Tedeschi²⁰. Al termine del suo discorso di accettazione, pronunciato poco tempo dopo gli attentati terroristici dell'11 settembre 2001, ha illustrato i punti chiave del suo pensiero su alcuni problemi di biotecnologia²¹, che ha poi elaborato più compiutamente in un volumetto edito in quello stesso anno con il titolo *Il futuro della natura umana*.

ne prima la vita reale, e le astrazioni filosofiche (come la situazione linguistica ideale) sono sempre successive» (p. 40). È a partire dall'esperienza del discorso effettivo che Habermas ne ha poi formulato le condizioni trascendentali.

¹⁹ Cfr. J. HABERMAS, *Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?* in ID. *Teoria della Morale*, op. cit., p. 17: «L'etica del discorso supera l'impostazione meramente interiore, monologica di Kant, la quale prevede che ciascun singolo conduca *in foro interno* ("nella vita solitaria dell'anima", come diceva Husserl) la verifica delle sue massime d'azione. Nella singolarità della coscienza trascendentale gli io empirici sono pre-intesi e armonizzati sin da principio. Al contrario, l'etica del discorso attende un'intesa attraverso la capacità di universalizzazione degli interessi solo come risultato di un *discorso pubblico* organizzato in forma intersoggettiva».

²⁰ J. HABERMAS, *Zeit der Übergänge*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 2001. Edizione italiana: *Tempo di passaggi*, trad. it. L. CEPPA, Feltrinelli, Milano 2004.

²¹ J. HABERMAS, *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 2001. La traduzione italiana è stata assai opportunamente inclusa nel volume: J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, op. cit., pp. 99-112.

2. La tesi di fondo di *Il futuro della natura umana*

In *Il futuro della natura umana*, Habermas affronta tre diverse procedure biotecnologiche, due delle quali sono già disponibili mentre la terza è soltanto una possibilità, ma neanche tanto remota. Si tratta rispettivamente della diagnosi genetica pre-impianto (DGP), della ricerca sulle cellule staminali e della manipolazione genetica. In Germania, la DGP è illegale e la ricerca sulle cellule staminali è limitata a linee cellulari staminali già esistenti. Sotto il profilo pragmatico, Habermas sostiene l'opportunità che le cose rimangano così: queste due procedure dovrebbero restare illegali, o quanto meno continuare ad essere limitate, perché si prestano a configurare un'eugenetica positiva. Relativamente alla prima, cioè la DGP, queste tendenze eugenetiche si ravvisano nella possibilità di generare vita umana in modo condizionato, cioè prendendo a criterio per la sua continuazione l'assenza o la presenza di determinati tratti²². Per quanto riguarda invece la ricerca sulle cellule staminali, il problema, secondo Habermas, risiede nell'atteggiamento strumentale nei confronti della vita umana che tale procedura tende a suscitare in noi, attenuando la nostra sensibilità nei confronti del rispetto dovuto alla vita (anche se per Habermas tale rispetto, allo stadio prenatale, non è incondizionato)²³. Essenzialmente, Habermas argomenta contro

²² Cfr. J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana, op. cit.*, pp. 23-24: «Nella diagnosi di preimpianto risulta già oggi difficile rispettare i confini che separano l'eliminazione di predisposizioni generiche indesiderate dalla ottimizzazione di predisposizioni desiderabili. Quando si ha a disposizione più di unico [sic] embrione potenziale "sopranumerario", non siamo più costretti dalla procedura a decidere secondo un codice binario sì/no. Il confine concettuale tra il prevenire la nascita di un bambino gravemente malato e la decisione eugenetica di migliorare il patrimonio ereditario non è più tracciabile con chiarezza».

²³ Cfr. *ibidem*, p. 23: «Se si accetta come normale la generazione e l'impiego di embrioni ai fini della ricerca medica, si trasforma anche la percezione culturale della vita umana prenatale, con il risultato di rendere sempre meno affilato il sensorio morale che stabilisce i limiti entro cui far valere il calcolo "costi-benefici"».

In *Il futuro della natura umana, op. cit.*, pp. 32-40, Habermas distingue fra "la dignità della vita umana" e "la dignità dell'uomo". "Dignità dell'uomo" si riferisce al rispetto incondizionato che si deve alle persone umane, che sono tali perché per nascita sono entrate in un processo di socializzazione attraverso il quale sono integrate «nel pubblico nesso interattivo di un mondo-di-vita intersoggettivamente condiviso» (*ibidem*, p. 37). Invece per Habermas la "dignità della vita umana" si riferisce al certo rispetto che proviamo per la vita umana ad altri stadi. Questo rispetto – che pure è tale – non è incondizionato, ma ammette dei gradi. È per questo che Habermas parla dell'«ambivalenza (empiricamente giustificata) dei sentimenti e delle intuizioni con cui ci accade di valutare gli stadi iniziali e mezzani dello sviluppo embrionale e gli stadi finali del-

la DGP e la ricerca sulle cellule staminali sostenendo che si tratta di un terreno scivoloso, in quanto entrambe le procedure possono, per motivi diversi, condurre all'adozione di un'eugenetica positiva. Per questo motivo, esse devono essere limitate²⁴.

Ma al centro del suo libro vi è il tentativo di spiegare perché sia tanto problematica l'eugenetica positiva, specie sotto forma di *genetic enhancement*, o miglioramento genetico. È questo il punto che più ci interessa. Cercheremo quindi di capire che parte abbia avuto Hans Jonas nell'argomentazione che Habermas propone nella discussione del miglioramento genetico. Per motivi di convenienza, per il momento ci comporteremo come se il miglioramento genetico fosse già una procedura praticabile. Pertanto ne parleremo al presente indicativo e non, come sarebbe più opportuno, al condizionale o al futuro.

2.1 Alcuni presupposti

Per comprendere perché Habermas consideri problematico il miglioramento genetico, come prima cosa occorre richiamare la sua teoria dell'agire comunicativo e la sua etica del discorso, cui abbiamo brevemente accennato più sopra. Per Habermas, l'individuo diviene soggetto

lo sviluppo fetale» (*ibidem*, p. 34). Riferendosi a queste presunte intuizioni, Habermas intende avvalorare la sua distinzione. Ma quando fa appello a un'altra esperienza ancora, in ultima analisi spinge la distinzione *ad absurdum*: «Sotto questo aspetto diventa importante distinguere tra la dignità della vita umana e quella dignità dell'uomo che viene giuridicamente garantita a ogni persona: una distinzione che si riflette del resto nella fenomenologia dei rapporti sentimentali che intratteniamo con i defunti» (*ibidem*, p. 38). In questo curioso tentativo di porre sullo stesso piano i nostri atteggiamenti verso la vita umana prenatale e i nostri sentimenti verso i morti, Habermas è indotto ad adottare una formulazione veramente assurda che rivela essa stessa che il parallelismo non regge. Egli parla così del «dovuto rispetto di fronte alla vita morta» (*ibidem*, p. 38), il che naturalmente è un perfetto ossimoro. Cfr. anche la recensione del libro di Habermas scritta da R. SPAEMANN, *Habermas über Bioethik*, *op. cit.*, p. 107: «La dice lunga che Habermas accosti il modo in cui trattiamo i non nati e quello in cui trattiamo gli esseri umani dopo la morte. Ogni madre che sente il figlio muoversi nel suo grembo troverà questo paragone controintuitivo».

²⁴ Cfr. J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, *op. cit.*, pp. 67-74. Cfr. anche J. HABERMAS, *Auf schiefer Ebene*, in «Die Zeit» (24 gennaio 2002), p. 33, che essenzialmente rappresenta la breve sintesi fatta dallo stesso Habermas della tesi da lui sostenuta in *Il futuro della natura umana*.

morale entrando in un contesto comunicativo con altri²⁵. È per il tramite del linguaggio – quindi intersoggettivamente – che l'individuo viene a se stesso, elabora un'autoconsapevolezza e diviene soggetto attivo. Il «gioco linguistico della morale», come lo chiama Habermas²⁶, presuppone la fondamentale eguaglianza di tutti i partecipanti, e al tempo stesso che tutti si possano considerare autori responsabili della propria vita e delle proprie azioni²⁷.

In secondo luogo, occorre ricordare la distinzione che Habermas traccia fra morale ed etica. Nella sua visione, l'etica si occupa delle questioni riguardanti la vita buona, che trovano risposta soltanto entro l'orizzonte di una concreta forma di vita e sulla base di presupposti metafisici o religiosi che entro quel contesto non vengono messi in discussione²⁸. Ma in una società multiculturale, pluralistica e post-metafisica,

²⁵ Cfr. J. HABERMAS, *Lawrence Kohlberg e il neoaristotelismo*, in ID., *Teoria della morale*, op. cit., p. 98: «L'individualizzazione è soltanto il rovescio della socializzazione. Solo in condizioni di reciproco riconoscimento una persona può formare e riprodurre la sua propria identità. L'essenza intima della persona è ancora internamente connessa con l'estrema periferia di una rete ampiamente ramificata di relazioni comunicative. Soltanto nella misura in cui si esterna con la comunicazione, la persona diventa identica con se stessa».

²⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, op. cit., p. 151: «Dall'angolo visuale della teoria dell'intersoggettività, autonomia significa non il potere di disporre proprio di un soggetto che abbia se stesso come proprietà, ma l'indipendenza dell'uno – resa possibile da relazioni di riconoscimento reciproco – la quale può sussistere soltanto insieme con l'indipendenza simmetrica dell'altro. Il carattere intersoggettivo di libertà e ragione pratica diviene evidente quando noi analizziamo i ruoli che un termine come “*Achtung*” (“rispetto”) assume nel gioco linguistico della morale». Ho leggermente modificato la traduzione, dato che mancavano le ultime due parole. L'originale tedesco parla chiaramente del «*Sprachspiel der Moral*», cioè, del «gioco linguistico della morale» (cfr. J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1991, p. 146).

²⁷ Cfr. J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, op. cit., p. 91: «Per poter partecipare all'universalistico “gioco linguistico” della morale-di-ragione, noi dobbiamo presupporre – “idealiter” – che ciascuno di noi porti l'esclusiva responsabilità della realizzazione etica della propria vita e possa attendersi, nella relazione morale, un'eguaglianza di status (vale a dire una, in linea di principio, illimitata reciprocità di diritti e doveri). Ma se una dipendenza eugenetica alienante modifica le stesse regole di questo gioco linguistico, allora essa non è più denunciabile a partire da tali regole. Piuttosto, è la stessa eugenetica liberale a rappresentare complessivamente una sfida per il nostro modo di vedere la morale». La traduzione è stata leggermente modificata: Habermas parla di una «eugenetica liberale», non di una «genetica liberale» (cfr. J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, op. cit., p. 151).

²⁸ Cfr. J. HABERMAS, *Che cosa rende «razionale» una forma di vita?* in ID., *Teoria della morale*, op. cit., p. 36: «Le questioni morali, che sotto l'aspetto della capacità di universalizzazione degli interessi o della *giustizia* si possono in linea di massima decidere razionalmente, vengono ora distinte dalle *questioni valutative*, che sotto l'aspetto più generale

non vi sono molte speranze che tali presupposti siano universalmente condivisi. Per questo motivo, la filosofia pratica nel suo complesso è costretta a tacere su queste questioni, anche se non è precluso un discorso razionale in merito²⁹. Quanto alla morale, essa si occupa invece delle questioni di giustizia. Quest'ultima è definita da Habermas come un interesse universalizzabile: riformulando cioè il principio di universalizzabilità di Kant, Habermas definisce azione giusta quella che è nell'interesse di tutti coloro che vi sono coinvolti³⁰. Date queste definizioni di etica e di morale, lo stesso Habermas conclude che la sua «etica del discorso» andrebbe evidentemente chiamata «teoria del discorso della morale». E tuttavia si astiene dal cambiarle il nome, poiché ormai è già invalso l'uso del precedente³¹.

Per Habermas, anche se occorre distinguere fra etica e morale, le due hanno bisogno l'una dell'altra, e ciò diviene particolarmente evidente proprio nella sua opera *Il futuro della natura umana*. Qui egli scrive: «Nella situazione del pensiero postmetafisico non appare più possibile ricavare – dall'autocomprensione etica-di-specie che caratterizza determinate tradizioni e forme-di-vita – un argomento capace di relativizzare o “surclassare” le pretese di validità di una morale presunti-

si presentano come questioni della *vita buona* (o dell'autorealizzazione) e che sono accessibili ad una discussione razionale soltanto entro l'orizzonte aproblematico di una forma di vita storicamente concreta o di una condotta di vita individuale».

²⁹ Cfr. J. HABERMAS, *Prefazione*, in ID., *Teoria della morale*, *op. cit.*, p. vii: «Al di là dello sterile contrasto fra un astratto universalismo e un relativismo autocontraddittorio io cerco di difendere il primato del giusto, deontologicamente inteso, rispetto al bene. Ciò non significa però che le questioni etiche in senso stretto debbano essere escluse dal dibattito razionale».

³⁰ Cfr. J. HABERMAS, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, *op. cit.*, p. 139: «Se chiunque in generale s'impegna in una corrispondente prassi argomentativa deve fare presupposti idealizzanti del tipo menzionato, allora dal contenuto normativo di queste presupposizioni idealizzanti di razionalità (pubblicità, parità di diritti, veridicità e assenza di costrizione) risulta che egli, in quanto vuole fondare soltanto norme, acconsente a condizioni procedurali che implicitamente equivalgono al riconoscimento di una regola dell'argomentazione “U” che suona così: ogni norma valida deve ottemperare alla condizione che le conseguenze e gli effetti collaterali, che prevedibilmente derivano dalla sua osservanza *universale* per la soddisfazione degli interessi di *ciascuno*, potrebbe essere accettati *da tutti* gli interessati».

³¹ Cfr. J. HABERMAS, *Prefazione*, in ID., *Teoria della morale*, *op. cit.*, p. vii: «I contributi raccolti [...] rispecchiano, come spero, un processo di apprendimento. In ogni caso, questo vale per l'esplicita distinzione tra discorsi morali e discorsi etici. Questa differenza viene operata per la prima volta nella *Howison-Lecture* tenuta a Berkeley nel 1988 – e dedicata a mia figlia Judith. D'allora si dovrebbe parlare più precisamente di una “teoria del discorso della morale”; ma io resto fedele all'uso linguistico, divenuto terminologicamente corrente, di “etica del discorso”».

vamente universale. Ma questa “priorità del giusto sul bene” non deve poi farci chiudere gli occhi sul fatto che – a sua volta – l’astratta morale razionale dei soggetti titolari dei diritti umani trova sostegno entro una preliminare *autocomprensione etica della specie* condivisa da tutte le *persone morali*»³². Insomma, la morale sa che cosa è giusto, ma ha difficoltà a fornire una giusta motivazione per voler fare ciò che è giusto. Rimane aperto, così, l’interrogativo: “Perché essere morali?” Qui entra in scena l’etica, che inserisce la persona nel contesto di una tradizione di credenze condivise riguardo alla vita buona: «Ora le conoscenze morali, per legare effettivamente a sé la volontà, devono *inserirsi* in un’auto-comprensione etica che *ricolleggi* la preoccupazione per il proprio bene all’interesse per la giustizia. Le varie teorie deontologiche riescono certo, sulla falsariga di Kant, a spiegarci chiaramente i modi in cui le norme morali vogliono essere fondate e applicate. Ma se poi chiediamo loro perché, effettivamente, noi dovremmo essere morali, allora non sanno cosa risponderci»³³. Tuttavia, per Habermas solo la morale è universale – il consenso su ciò che è giusto si può ragionevolmente raggiungere con ogni soggetto razionale, indipendentemente dalla sua tradizione culturale di appartenenza – mentre l’etica è sempre circoscritta a specifiche comunità, i cui componenti condividono una comune visione del bene ma non riescono necessariamente a trovare un accordo sul bene con chi appartiene ad altre tradizioni.

Questa distinzione ci aiuta a comprendere la curiosa affermazione di Habermas secondo cui l’argomento da lui addotto contro il miglioramento genetico non sarebbe di tipo morale. E ci aiutano anche a capire i suoi frequenti riferimenti a un’«etica della specie»³⁴. Quanto alla prima affermazione, egli conclude la sua argomentazione dicendo non che il miglioramento genetico è immorale, cioè ingiusto, bensì che compromette le condizioni necessarie della moralità in quanto tale, e cioè la

³² J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, op. cit., p. 42.

³³ *Ibidem*, p. 7.

³⁴ Ad esempio, la terza parte del saggio principale contenuto nel volume – *I rischi di una genetica liberale. La discussione sull’auto-comprensione etica del genere* – si intitola *L’inserimento della morale nell’etica del genere* (*ibidem*, pp. 40-46). In tedesco il saggio s’intitola *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung* e il capitolo *Die Gattungsethische Einbettung der Moral*. Ribadiamo che Habermas parla di eugenetica liberale. Inoltre, per essere più chiari, e in considerazione dei molti significati della parola “genere”, noi preferiamo parlare di “etica della specie” anziché di “etica del genere”, anche se entrambe le espressioni possono rendere il termine habermasiano *Gattungsethik*.

fondamentale eguaglianza delle persone e la loro capacità di attribuire i loro progetti di vita e le loro azioni a se stessi come autori responsabili di tali progetti e azioni. Se sono pregiudicate queste condizioni, allora lo è anche la morale. Ma per Habermas non si può opporre un argomento morale a una procedura che si prefigge di abolire la morale. Perché vorerci comprendere come esseri morali? Perché cercare di essere giusti e organizzare la nostra vita in base a leggi e a norme? Qui dunque, dove si tratta di morale in quanto tale, rientra necessariamente in gioco l'etica, e con essa la questione del bene. Noi membri della specifica comunità composta da tutti i membri della specie umana, che cosa consideriamo come vita buona? Questo è l'interrogativo posto dell'"etica della specie" di Habermas. Ora, sembrerebbe che almeno una parte della risposta sia: è bene essere morali; è bene essere giusti. Ma per Habermas, la filosofia continua a non poter decidere in modo cogente delle questioni riguardanti il bene. In ultima analisi, quindi, sta a noi decidere la risposta all'interrogativo: Come vogliamo autocomprenderci? Habermas ha senz'altro una "preferenza", ma in fin dei conti non ritiene che tale preferenza sia universalizzabile. Per questo motivo, conclude il suo volumetto con un appello al modo in cui *sentiamo*, richiamandosi a «ciò che ancora oggi noi crediamo», cosa che, in ultima analisi, è totalmente contingente:

«Senza l'emozione dei sentimenti morali di obbligazione e colpa, rimprovero e perdono, senza la libertà del rispetto morale, senza la felicità dell'aiuto solidale e lo sconforto del fallimento morale, senza la "gentilezza" di un procedimento incivilito nel trattamento di conflitti e contrasti, noi dovremmo sentire come insopportabile questo universo abitato dagli uomini (o almeno questo è ciò che ancora oggi noi crediamo). Non varrebbe più la pena di vivere in una sorta di vuoto morale, in una forma-di-vita in cui nemmeno il cinismo morale sarebbe più immaginabile. In questo giudizio si esprime semplicemente *l'impulso* a preferire un'esistenza che sia degna dell'uomo rispetto alla freddezza di forme-di-vita impermeabili agli scrupoli morali»³⁵.

Se la diagnosi che il rischio è l'abolizione della persona umana in quanto essere morale è esatta, allora questa conclusione ci sembra alquanto debole rispetto all'immensità del pericolo. Forse, tutta l'argomentazione di Habermas si potrebbe considerare come un'illustrazione della difficoltà di distinguere fra etica e morale, fra giusto e bene, e forse anche come un'implicita ammissione che tale distinzione non si

³⁵ J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, op. cit., p. 73.

può operare fino in fondo. Se cioè Habermas ammette che la giustizia non può motivare nessuno a essere giusto, a meno che egli non comprenda anche che la giustizia è bene, vien da chiedersi se i suoi tentativi di separare nettamente il giusto dal bene come due sfere distinte non siano fallimentari. D'altra parte, se la sua teoria morale non riesce di per sé a fornire alcun motivo per essere morali – cioè non riesce a fornire un motivo per cui è meglio vivere in un mondo morale dove le persone agiscono e interagiscono, anziché in un mondo tecnocratico dove le persone si limitano a comportarsi e a funzionare – allora ciò costituisce senz'altro una debolezza della sua teoria³⁶.

Ma qui non ci interessano tanto gli effetti delle manipolazioni genetiche sulla teoria morale di Habermas, quanto le loro ripercussioni sulla persona umana. E da questo punto di vista ci sembra profonda l'intuizione di Habermas quando suggerisce che il miglioramento genetico: 1) pregiudica la capacità dell'individuo di vedersi come il vero autore della sua vita e delle sue azioni; 2) minaccia l'eguaglianza fondamentale fra le persone, e in particolare quella fra le generazioni³⁷. Per soste-

³⁶ Riflettendo sul pensiero di Habermas su questo tema, Ludwig Siep conclude – giustamente, ci sembra – che per Habermas «la morale stessa è una forma di vita che può e deve essere valutata» (L. SIEP, *op. cit.*, p. 115. Naturalmente, quest'idea contiene una pecca di fondo, perché per valutare qualsiasi cosa abbiamo bisogno di criteri di giudizio che dovranno derivare da contesti più generali in cui inseriamo ciò che vogliamo giudicare. Ora, la prospettiva morale sembrerebbe proprio la prospettiva in cui consideriamo la nostra vita nel suo complesso: è già la prospettiva più generale che si possa assumere. L'interrogativo: "Perché essere morali?", quindi, non è amorale bensì immorale, cioè è il rifiuto positivo di considerare la propria vita nel suo complesso e di domandarsi come fare per viverla bene – o almeno con giustizia.

³⁷ L'osservazione di Allen Buchanan, Dan W. Brock, Norman Daniels e Daniel Wikler secondo cui l'ingegneria genetica rischia di danneggiare l'unità della specie non è affatto fuori luogo: «Non possiamo più dare per scontato che vi sarà un unico successore a quella che è stata considerata come la natura umana. Dobbiamo prendere in considerazione la possibilità che in un dato momento futuro, diversi gruppi di esseri umani possano seguire sentieri di sviluppo divergenti grazie all'impiego di tecnologie genetiche. Se ciò avviene, allora vi saranno diversi gruppi di essere, ciascuno con una sua "natura", imparentati fra loro soltanto attraverso un antenato comune (il genere umano), così come adesso vi sono specie diverse di animali evolutesi da antenati comuni grazie alla mutazione casuale e alla selezione naturale». Buchanan et al. sono ben consapevoli delle difficoltà che questi esseri potrebbero comunque avere ad autocomprendersi come comunità morali: «L'efficacia della motivazione delle persone ad agire coerentemente in base a principi morali universali potrebbe dipendere in misura significativa dal fatto che condividano o meno un senso di comune appartenenza a un'unica comunità morale. Ma se questo senso di comunità morale possa o meno sopravvivere a quella divergenza, è questione di non poco momento» (A. BUCHANAN - D. BROCK - N. DANIELS - D. WIKLER, *From Chance to Choice: Genetics and*

nere queste due tesi fra loro collegate, Habermas attinge al pensiero di Hans Jonas. Ci occuperemo quindi di queste affermazioni, e della loro coerenza e plausibilità interna, nella convinzione che se sono vere, avremo basi sufficienti per definire il miglioramento genetico una procedura immorale che dovrebbe anche essere illegale. Pertanto lasceremo da parte, per il momento, la riflessione sulle condizioni trascendentali della morale in quanto tale, e ci dedicheremo a queste due affermazioni concrete.

2.2 *Distinzione tra terapia e enhancement*

La prima osservazione da fare è che l'argomentazione di Habermas presuppone la distinzione fra terapia e miglioramento. Per Habermas, un intervento genetico allo stadio di embrione che sia motivato da un «atteggiamento clinico» mirante alla cura di una malattia o malformazione di qualsiasi tipo non pone alcun problema, poiché si può dare per acquisito il consenso virtuale della persona che l'embrione «un giorno sarà» (per Habermas, definire l'embrione fin dal primo istante come “persona” è troppo impegnativo sul piano metafisico, ma per noi adesso il punto non è questo). Così, Habermas scrive: «Negli interventi genetici di tipo *terapeutico*, per esempio, persino nei confronti dell'embrione noi ci atteggiavamo come verso quella seconda persona che lui un giorno sarà. Si tratta di un atteggiamento clinico che trae forza legittimante dalla presupposizione – controfattualmente motivata ma ben fondata – di un possibile *consenso* con un altro che può dire-di-sì o dire-di-no»³⁸. È improbabile che qualcuno, apprendendo che i suoi genitori, grazie a un intervento genetico, gli hanno evitato di contrarre una malattia cardiaca, sollevi obiezioni a quella loro decisione. Si può quindi tranquillamente dare per acquisito il consenso futuro dell'embrione, cosicché nell'intervento terapeutico esso è sempre trattato come la “seconda persona” di un contesto comunicativo anticipato. Ma nel caso del miglioramento genetico, questo consenso non si può dare per scontato: siamo infatti di fronte a un trattamento facoltativo, che il soggetto

Justice, Cambridge University Press, Cambridge, U.K. 2000, p. 95). Tanto più sorprendente, allora, è che questi autori alla fine abbiano fatto propria un'eugenetica liberale (cfr. *ibidem*, pp. 378-382).

³⁸ H. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, *op. cit.*, p. 45.

può desiderare o no. Chi mai potrebbe presumere di sapere di aver desiderato avere gli occhi azzurri o verdi, i capelli neri o biondi, ecc.? Nella misura in cui un'altra persona gli impone la sua decisione, l'embrione è trattato da "terza persona", cioè come un oggetto che semplicemente subisce una procedura senza poter dire di sì o di no. In tal caso non esiste nessun contesto comunicativo anticipato: l'embrione è trattato come oggetto di un agire strumentale, anziché come potenziale soggetto nel contesto di un agire comunicativo intersoggettivo.

Naturalmente, Habermas sa bene che la distinzione fra terapia e miglioramento non è del tutto scevra da problemi³⁹. Essa ci impone ad esempio di avere una qualche idea di che cosa intendiamo per "salute", concetto di ardua definizione⁴⁰. Per giunta, come fa osservare il Consiglio di Bioetica del Presidente degli Stati Uniti, «gran parte delle capacità umane si collocano lungo un *continuum* o "curva di distribuzione normale", e i soggetti che si trovano in prossimità dell'estremità inferiore della distribuzione normale possono essere considerati svantaggiati e perciò non sani rispetto ad altri. Ma i soggetti nella media possono ugualmente considerarsi svantaggiati rispetto ai soggetti al disopra

³⁹ Così, in *ibidem*, p. 22, n. 4, Habermas cita Nicholas Agar, il quale scrive: «I liberali dubitano che il concetto di malattia possa servire a risolvere, in sede di teoria morale, i problemi posti dalla distinzione tra terapia e selezione genetica» (N. AGAR, *Liberal Eugenics*, in H. KUHSE - P. SINGER, a cura di, *Bioethics: An Anthology*, Blackwell Publishers, Oxford, U.K. 1999, pp. 171-181, qui p. 173). In seguito, Agar ha pubblicato sotto lo stesso titolo un'intera monografia, in cui fa riferimento anche all'argomento di Habermas (cfr. N. AGAR, *Liberal Eugenics: In Defense of Human Enhancement*, Blackwell Publishers, Oxford, U.K., 2004).

⁴⁰ Cfr. il rapporto del Consiglio di Bioetica del Presidente degli Stati Uniti: «Sia il "miglioramento" che la "terapia" sono assolutamente dipendenti dall'idea intrinsecamente complicata di salute e dall'idea sempre controversa di normalità. Le differenze fra sano e malato [...] sono evidenti a quasi tutti dal punto di vista esperienziale [...]. Ma vi sono notorie difficoltà nel cercare di definire "sano" e "malato", "normale" e "anomalo". [...] Se si segue la famosa definizione di salute data dall'Organizzazione Mondiale della Salute – "uno stato di completo benessere fisico, mentale e sociale" – allora quasi qualsiasi intervento volto al miglioramento può essere visto come un intervento di promozione della salute» (THE PRESIDENT'S COUNCIL ON BIOETHICS, *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, Regan Books, New York 2003, p. 15).

Evidentemente, gli stessi problemi che si pongono nel definire la "salute" si pongono anche per il concetto correlato di "malattia", come si affretta a osservare Nicholas Agar: «Il concetto di malattia si rivela di difficile definizione, e senza una definizione adeguata non possiamo avere la certezza di quale sia l'uso appropriato della terapia genetica e quale no». Ciò malgrado, per Agar «sarebbe un errore [...] rinunciare a definire la malattia oppure dare per scontato che sia un concetto troppo ovvio per doverlo definire» (N. AGAR, *Liberal Eugenics: In Defense, op. cit.*, p. 79).

della media. Se in entrambi i casi uno risponde a uno svantaggio percepito, in base a quale principio possiamo chiamare “terapia” l’aiutare qualcuno che si trova all’estremità inferiore, e “miglioramento” l’aiutare qualcuno che è semplicemente nella media?»⁴¹ In altre parole, vi è il problema, ad esempio, che le persone sono di statura molto diversa; alcune sono più basse di altre, entro la gamma di quella che si considera normalità. Ma al disotto di un certo livello, la bassa statura di una persona può essere considerata un disturbo della salute che giustifica un intervento terapeutico. Tuttavia, nel caso che qualcuno sia al disopra di una statura specifica, l’intervento sarà definito miglioramento. È chiaro che in questo caso, per effettuare la distinzione fra terapia e miglioramento, dovremo tracciare un confine a un certo punto. È chiaro anche che il punto in cui tale confine sarà tracciato dipenderà dal contesto di una data società, dove le persone in generale saranno più basse o più alte: in altre parole, dipenderà sempre dal contesto e in ultima analisi sarà sempre arbitrario. Lo stesso vale per molte altre condizioni possibili: quand’è che un cuore è talmente debole che un intervento volto a rafforzarlo si definisce terapeutico, e quand’è che stiamo migliorando la forza di un cuore relativamente normale? Si tratta di una distinzione non facile, e per questo Habermas scrive che «in ogni caso, questa presupposizione controfattuale del consenso può soltanto riferirsi alla prevenzione di mali indubbiamente estremi, dei quali si possa dare per scontato il rifiuto di tutti»⁴². Secondo Habermas, capire concretamente quali siano questi mali estremi è compito e responsabilità della società nel suo complesso⁴³. In ogni caso, per lui l’«idea regolativa» è chiarissima e non contestabile in quanto tale, sebbene sia «bisognosa di interpretazione»: parliamo di terapia nei casi in cui è possibile presumere il consenso dell’interessato; parliamo di miglioramento nei casi in cui ciò non è possibile⁴⁴.

⁴¹ THE PRESIDENT’S COUNCIL FOR BIOETHICS, *op. cit.*, pp. 15-16.

⁴² J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, *op. cit.*, p. 45.

⁴³ Cfr. *ibidem*, pp. 45-46: «Da ultimo, la comunità morale – che nella sfera profana della quotidianità politica si riveste della prosaica figura delle cittadinanze democratiche – dovrà anche spingersi a definire, a partire dalla spontaneità delle nostre storie di vita, criteri sempre nuovi e convincenti circa ciò che deve considerarsi *sano o malato* in una data esistenza corporea».

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, p. 90: «Per tracciare tali confini disponiamo però di un’idea regolativa che fornisce un criterio bisognoso di interpretazione epperò in linea di principio incontestabile: tutti gli interventi terapeutici, anche quelli prenatali, devono essere fatti dipendere dal consenso dei possibili interessati (un consenso da presupporre quanto meno in via controfattuale)».

Naturalmente, anche questa soluzione proposta da Habermas è essa stessa circolare. Definiamo terapeutici quegli interventi per cui possiamo presumere il (futuro) consenso del paziente. Al tempo stesso la nostra presunzione del (futuro) consenso del paziente poggia sul nostro precedente giudizio che l'intervento sia appunto questo, cioè terapeutico. In questo modo non abbiamo fatto neanche un passo avanti. Ma ammettiamo che vi siano – pur con un'estesa zona grigia in mezzo – almeno alcuni casi in cui le cose sono bianche o nere. Così Francis Fukuyama che, essendo egli stesso un membro del Consiglio di Bioetica del Presidente degli Stati Uniti, è fra gli estensori del rapporto *Beyond Therapy* – un testo in cui si sottolineano le difficoltà di operare la distinzione fra terapia e miglioramento – scrive altrove: «Anche se è vero che alcune malattie non permettono di distinguere chiaramente uno stato patologico da uno normale, il concetto di salute è pur sempre qualcosa di reale. [...] Il regolare funzionamento dell'organismo è stato determinato dalle esigenze dell'uomo nel corso della sua evoluzione, e quindi non può essere considerato semplicemente un costrutto sociale arbitrario»⁴⁵. Fukuyama espone la sua tesi in modo conciso ma puntuale quando scrive: «Il fatto che il confine tra uso terapeutico e migliorativo non sia così ben definito non priva tale distinzione del suo significato»⁴⁶.

2.3 Habermas e Jonas: la questione del dominio

Supponendo che si possa accettare in via di principio la conclusione di Fukuyama, qual è agli occhi di Habermas il problema specifico del miglioramento genetico? In che modo esattamente pregiudica la possibilità del soggetto interessato di essere padrone della propria vita, e compromette la sua uguaglianza con gli altri? È su questo punto che Habermas si rifà a Jonas e sostiene che l'intervento biotecnologico, intervenendo sul genoma umano, offusca «l'intuitiva distinzione tra ciò che è “cresciuto” naturalmente e ciò che è “prodotto” tecnicamente, tra il soggettivo e l'oggettivo – una confusione che coinvolge persino l'autoriferirsi della persona alla propria esistenza corporea»⁴⁷. Prosegue

⁴⁵ F. FUKUYAMA, *op. cit.*, p. 285.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 286.

⁴⁷ J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana, op. cit.*, p. 49.

osservando che «Jonas descrive così il punto di fuga nella prospettiva di questo sviluppo: “Alla fine, dopo essere stata tecnicamente dominata, la natura ricomprende dentro di sé l’uomo, che le si era in precedenza contrapposto come il signore della tecnica”»⁴⁸. Qui riconosciamo la grande preoccupazione di Jonas, che pervade tutto *L’imperativo responsabilità*, e cioè che siamo sul punto di perdere il potere sul potere che abbiamo sulla natura. In altre parole, il timore è che il nostro potere tecnologico, se lasciato senza freni, possa rivolgersi contro di noi finendo per dominare noi che inizialmente lo abbiamo utilizzato per dominare la natura. Habermas condivide le apprensioni di Jonas, in particolare per quanto riguarda le questioni relative alla manipolazione genetica degli esseri umani. Qui, per Habermas, «il padroneggiamento della natura» si capovolge «in un atto dell’“autoimpadronirsi” [*Selbstbemächtigung*] che [...] altera la nostra autocomprensione etica della specie»⁴⁹. Benché in questo specifico passo Habermas prosegua con molta cautela, affermando che questo atto *potrebbe* «intaccare i prerequisiti necessari a un’autonoma condotta di vita e a una concezione universalistica della morale»⁵⁰, più avanti nel libro si vedrà che la conclusione della sua argomentazione è proprio questa⁵¹. Ma in questo “atto di autoimpadronirsi” da parte dell’uomo, che cosa c’è di tanto grave da avere effetti così disastrosi? A questo punto, Habermas si riferisce nuovamente a Jonas, il quale esprime il suo turbamento «con la domanda seguente: “Ma a chi appartiene questo potere? E su chi, o che cosa, esso si esercita? Evi-

⁴⁸ *Ibidem*. Habermas cita H. JONAS, *Laßt uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie* in: ID., *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1985, pp. 162-203, qui p. 168. La traduzione italiana – almeno di questa citazione – è stata realizzata dal traduttore di Habermas a partire dal testo tedesco. Ma il saggio esiste anche in italiano: H. JONAS, *Cloniamo un uomo: dall’eugenetica all’ingegneria genetica*, in ID., *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, a cura di P. BECCHI, Einaudi, Torino 1997, p. 127, dove leggiamo: «In quanto dominata dalla tecnica, la natura ora, d’improvviso, include di nuovo l’uomo, che nella tecnica le si era contrapposto in veste di dominatore».

⁴⁹ J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, *op. cit.*, p. 49. La traduzione è stata modificata. La parola *Selbstbemächtigung* utilizzata da Habermas – anche se forse difficile da rendere – non ha niente a che fare con un “auto-imprigionamento”, come lo vuole il testo italiano (cfr. J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, *op. cit.*, p. 85).

⁵⁰ J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, *op. cit.*, p. 49.

⁵¹ Così, commentando la sua stessa argomentazione nel poscritto, Habermas scrive: «Questo non è, di per sé, un argomento morale; piuttosto si serve delle condizioni di mantenimento dell’autocomprensione morale come di un argomento in favore di un’autocomprensione etica della specie che non consente di ottimizzare e strumentalizzare senza riguardo la vita prepersonale» (*ibidem*, p. 93).

dentemente è il potere dei viventi sugli uomini venturi, che sono gli oggetti inermi di decisioni prese in anticipo da chi pianifica oggi. L'altra faccia dell'odierno potere è la futura schiavitù dei vivi nei confronti dei morti"»⁵². Attraverso una programmazione genetica del tipo cui non si può dare per scontato il successivo consenso, una generazione esercita dunque un potere asimmetrico e non reciproco sull'altra, introducendo una fondamentale disuguaglianza nel rapporto fra le generazioni.

2.4 Determinismo genetico?

Questo, come osserva Habermas, è del tutto indipendente dagli effetti concreti del genotipo sul fenotipo. Egli cioè sottolinea che questa argomentazione non presuppone alcun determinismo genetico, che naturalmente è una falsa teoria semplicemente perché ci sono molte disposizioni genetiche che non si riflettono nel fenotipo. Per giunta, l'ambiente esercita un influsso significativo su quest'ultimo. Habermas dimostra una perfetta consapevolezza di queste realtà⁵³, e la sua argomentazione non ci impone di esporre in dettaglio l'*esatto* influsso del genotipo sul fenotipo, anche se il fatto che il genotipo ha effettivamente un *certo* influsso sul fenotipo è presupposto, nella misura in cui le procedure di miglioramento genetico sono scelte proprio perché giudicate efficienti. Ma ciò che conta più dell'effetto concreto sul fenotipo sono le intenzioni dei genitori⁵⁴. Quando verrà a conoscenza dell'intervento eseguito su di lui allo stadio prenatale, il soggetto ormai adolescen-

⁵² *Ibidem*, pp. 49-50, citando H. JONAS, *Cloniamo un uomo*, *op. cit.*, p. 127.

⁵³ Cfr. J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, *op. cit.*, p. 55. Avendo riferito la riflessione di Andreas Kuhlmann sulla differenza tra i desideri generali che i genitori nutrono per il futuro dei loro figli e la programmazione genetica con la quale impongono le loro idee ai figli, Habermas scrive: «Non c'è bisogno di interpretare questa osservazione sul piano del determinismo genetico».

Considerato che Habermas ribadisce esplicitamente di non presupporre il determinismo genetico, sorprende che Eduardo Mendieta possa affermare che Habermas «sembra agire in base a un tacito ma discernibile determinismo genetico», senza neanche menzionare il fatto che Habermas ha sollevato quest'obiezione verso se stesso e ha anche tentato di rispondervi (E. MENDIETA, *op. cit.*, p. 730).

⁵⁴ Cfr. J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, *op. cit.*, p. 64, n. 56: «Ciò che conta è soprattutto l'intenzione che guida l'intervento genetico. Come l'interessato sa, la manipolazione è stata messa in atto soltanto con l'intenzione di influenzare il prodotto fenotipico di un certo programma genetico, e questo naturalmente dando per scontato che le tecnologie necessarie abbiano dato buona prova di sé».

te correrà il rischio di considerare il proprio corpo come qualcosa di fabbricato, qualcosa di cui altri possono e devono rendere conto. Avrà quindi difficoltà a sentirsi “a casa” nel proprio corpo, nella misura in cui in quel corpo sono iscritte intenzioni e aspettative a lui estranee. Così, Habermas scrive: «Prescindendo dalla misura in cui la programmazione genetica predetermini realmente caratteristiche, predisposizioni e capacità della futura persona, influenzandone effettivamente la condotta, il posteriore venire a sapere di questa programmazione potrebbe alterare l'autoriferimento della persona interessata nei confronti della propria esistenza fisica e mentale»⁵⁵. Sulla scia di Helmut Plessner, Habermas fa notare che il nostro corpo non è soltanto qualcosa che noi *abbiamo*: noi *siamo* il nostro corpo⁵⁶. Pertanto, apprendendo che altri hanno manipolato il nostro corpo senza il nostro consenso – senza entrare in un previo rapporto comunicativo con noi – rischiamo l'alienazione dal nostro corpo, e in ultima analisi da noi stessi.

2.5 Habermas e Jonas: ingegneria genetica e educazione

Habermas ammette che noi tutti, naturalmente, siamo soggetti a condizioni organiche; il nostro corpo è sempre una condizione della nostra esistenza che va accettata e assunta dalla nostra libertà. Qui, «sia la persona programmata sia quella *naturaliter* generata vengono a trovarsi in una situazione non molto diversa»⁵⁷. Sorgono però dei problemi non appena «la programmazione genetica di certe qualità e di certe predisposizioni [...] fissa l'interessato ad un determinato piano di vita,

⁵⁵ *Ibidem*, p. 55.

⁵⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, op. cit., p. 52: «Una persona ha possesso del suo corpo solo nella misura in cui essa – vivendo – “è” questo stesso corpo. Prendendo le mosse da questo fenomeno – di un simultaneo “essere corpo” e “avere un corpo” (*Leibsein und Körperhaben*) – Helmut Plessner descrisse e analizzò a suo tempo la posizione “eccentrica dell'uomo”. [...] Primario è il modo esperienziale dell'essere corpo, “dal” quale vive la soggettività della persona umana». La traduzione è stata modificata. È difficile tradurre la parola tedesca *Leib*, che si riferisce proprio al corpo “vissuto” in contrasto al corpo “posseduto”, che è *Körper*. L'idea del traduttore di rendere *Leib* con “organismo” è creativa ma fuorviante (cfr. J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, op. cit., p. 89).

Per il riferimento di Habermas a Helmut Plessner, cfr. H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, de Gruyter, Berlino 1928.

⁵⁷ J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, op. cit., p. 62.

e [...] ne limita la libertà di scegliere una vita propria»⁵⁸. Il miglioramento genetico sarà legato all'aspettativa dei genitori che il figlio conduca un certo tipo di vita, e, secondo Habermas, nel caso in cui l'adolescente fa sue queste aspettative, non sorgono problemi. Tuttavia non si può escludere la possibilità di "casi dissonanti"; in altri termini, il figlio potrebbe in seguito coltivare interessi non in accordo con le intenzioni dei genitori, per quanto possano essere state nobili e benevole⁵⁹. Secondo Habermas, è in questi casi che si scorge meglio la differenza fra programmazione genetica ed educazione. In altri termini, probabilmente nutrire aspettative nei confronti dei propri figli rientra nell'essere genitore, ma esse si esprimono in modo fondamentalmente diverso nella programmazione genetica e nell'educazione. Habermas osserva che «i processi di socializzazione passano soltanto attraverso l'agire comunicativo. Il loro potere di formazione si sviluppa nel medium di processi d'intesa e di decisioni che, da parte degli educatori adulti, restano sempre collegati a ragioni interne anche nel caso in cui non si sia ancora dischiuso per il bambino, in una data fase del suo sviluppo cogni-

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Qui può essere interessante dare una breve occhiata alle considerazioni avanzate da Karl Rahner già alla metà degli anni Sessanta, in cui egli esamina precisamente la natura fondamentale delle intenzioni dei genitori. Detto per inciso, visto che per lui «l'uomo costituisce intrinsecamente l'essere della "cultura" e della "civiltà", e non mai un mero momento della natura» e considerato che in tal modo si potrebbe chiedere se la manipolazione genetica non sia uno dei tanti modi in cui l'uomo si plasma culturalmente, la critica in fondo aspra rivolta da Rahner alla manipolazione genetica può sorprendere (K. RAHNER, *Il problema della manipolazione genetica*, in ID., *Nuovi saggi*, vol. III, Ed. Paoline, Roma 1969, pp. 337-385, qui p. 346). Essa è analoga alla tesi di Habermas nella misura in cui non si può basare su un concetto forte di natura umana. Tuttavia è diversa e in un certo senso complementare nella misura in cui non considera il problema dal punto di vista del figlio ma da quello dei genitori. Perché essi siano liberi, devono potersi rapportare al figlio come a quell'altro che essi *accettano* e non scelgono. Soprattutto l'atto mediante il quale un nuovo essere umano viene all'esistenza non deve essere segnato da un'«angoscia nevrotica di fronte all'incerto destino». È precisamente questa, per Rahner, la motivazione fondamentale che induce i genitori a manipolare geneticamente i figli: «Se nel bambino si presentasse all'uomo soltanto l'entità da lui stesso pianificata, non gli sorriderrebbe più in quell'esserino il suo stesso essere, né l'uomo sperimenterebbe più in modo chiaro se stesso per quello che davvero è: una creatura anche predeterminata in tutta libertà. La manipolazione genetica è l'estrinsecazione concreta dell'angoscia di fronte al proprio "Io", visto come entità che tende invece a farsi accogliere come un'incognita.

[...] Che cosa di fatto spinge alla manipolazione genetica, e chi vi viene spinto? Ed ecco che cosa vi andrebbe risposto: l'odio contro la sorte, contro il caso; chi nel profondo dell'essere suo si sente disperato di fronte all'indisponibilità dell'esistenza» (*ibidem*, p. 372).

tivo, il cosiddetto “space of reasons”⁶⁰. Dato che l’educazione avviene entro la sfera delle ragioni, l’adolescente può – almeno al momento in cui acquista l’uso della ragione – accettare o rifiutare questo processo. L’educazione è sempre interattiva, quindi il figlio avrà sempre «il ruolo di una seconda persona». Per questo motivo, «le aspettative genitoriali che formano il carattere» sono, «in linea di principio, “contestabili”»⁶¹. Prosegue Habermas: «Giacché anche le forme più vincolanti di “tutela” psichica sui bambini possono esprimersi esclusivamente attraverso il medium di ragioni e motivazioni, i ragazzi – nella loro crescita – non perdono mai la possibilità di “rispondere” e di liberarsi in maniera retroattiva dalla loro dipendenza. Essi possono livellare, in maniera retrospettiva, l’asimmetria della loro dipendenza infantile. Possono cioè liberarsi, rivedendo criticamente la genesi dei processi di socializzazione che hanno limitato la loro libertà»⁶². Qui il punto chiave è che l’educazione, benché certamente influenzi molto il figlio e gli trasmetta le aspettative dei genitori, nondimeno in via di principio lascia aperta la possibilità di una successiva “revisione critica” da parte dell’adolescente o del giovane adulto, che potrà assumere una posizione *nei confronti di* ciò che gli è successo durante il processo di socializzazione.

Ora, per Habermas nella programmazione genetica le cose stanno in modo molto diverso. Tanto per cominciare, evidentemente non vi è alcun contesto comunicativo in cui ci si rivolge al figlio come a una seconda persona, dal momento che non stiamo parlando di interventi per cui sarebbe ragionevole presumere un futuro consenso. E per giunta, dal punto di vista del figlio, una revisione critica non sarà possibile, perché la determinazione strumentale «non consente nessun processo *revisionistico* di apprendimento. Quando investe l’intenzione geneticamente fissata di una terza persona, la *contestazione* non ha più vie di uscita. Il programma genetico è un dato di fatto “muto”, al quale non si possono neppure dare risposte in senso proprio»⁶³. In questo caso, il tentativo della persona che ha subito la manipolazione di sottrarsi alle intenzioni che l’altro ha per lei è destinato a fallire, nella misura in cui tali intenzioni si sono incarnate nel suo stesso corpo, cioè nel suo stesso io⁶⁴. Il

⁶⁰ J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, op. cit., pp. 62-63.

⁶¹ *Ibidem*, p. 63.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Cfr. le utilissime riflessioni di Bernard G. Prusak sulla tesi di Habermas: «Se una persona vive il suo corpo come manufatto o prodotto, rischia di provare risentimen-

risultato è che «chi contesta intenzioni fissate geneticamente non può comportarsi, nei confronti delle proprie doti e delle proprie manchevolezze, alla stessa stregua in cui le persone nate naturalmente si comportano nel corso di una storia-di-vita riflessivamente assimilata e intenzionalmente proseguita, vale a dire “rivedendo” la propria autocomprensione e trovando una risposta *produttiva* alla situazione di partenza»⁶⁵. Il miglioramento genetico è un intervento sul corpo stesso del figlio, mentre l'educazione rimane sempre esterna al corpo. E poiché il corpo non è soltanto qualcosa che *ho*, ma qualcosa che *sono*, l'intervento genetico tocca il mio stesso essere, la mia stessa identità. Nel contesto dell'educazione, la persona può sempre assumere nei confronti dei suoi educatori una posizione riflessiva, cioè può dire: “Io sono qui e voi siete lì”. Può dire di no. Ha la possibilità di cambiare la sua posizione nel corso del tempo, di accettare o rifiutare ciò che le viene trasmesso. Invece la persona geneticamente modificata non ha questa opzione nei confronti dell'intervento che ha avuto effetti sulla sua stessa identità, quindi non può assumere una posizione riflessiva. La modificazione non può essere rifiutata; è una parte necessaria dell'identità della persona. Ma questa modificazione le è stata imposta strumentalmente al di fuori di qualsiasi contesto comunicativo, cosicché il rapporto fra i genitori e il figlio assumerà i connotati del rapporto fra progettisti e prodotto. In un simile rapporto, il figlio è strumentalizzato ed ogni rapporto di eguaglianza è precluso. Il figlio deve la sua stessa identità – il suo *Sosein*, cioè il suo *essere-così* – all'altrui scelta deliberata. Dandogli il suo stesso *essere-così*, determinando la sua identità, i genitori non sono più suoi eguali: egli *deve* loro alcune delle caratteristiche che lo definiscono. Queste gli sono state imposte senza rapporto comunicativo, né virtuale né effettivo, cosicché il loro è un rapporto di debito, che preclude l'eguaglianza⁶⁶.

to verso i suoi genitori che non l'hanno semplicemente messa al mondo ma l'hanno *fatta*; ma potrebbe anche provare avversione verso il suo stesso corpo, che incarna intenzioni estranee» (B. PRUSAK, *op. cit.*, p. 36).

⁶⁵ J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, *op. cit.*, pp. 63-64.

⁶⁶ La verità dell'acuta affermazione di C. S. Lewis, secondo il quale «ciò che va sotto il nome di potere dell'Uomo sulla Natura risulta essere un potere esercitato da alcuni uomini sopra altri uomini con la Natura a fungere come strumento», troverebbe così la sua espressione preminente proprio nella procedura del miglioramento genetico (C. S. LEWIS, *L'abolizione dell'uomo*, trad. it. F. MARANO, Jaca Book, Milano 1979, p. 59).

Oltre a impedire l'uguaglianza fra genitori e figli, per Habermas la modificazione genetica rischia di avere un altro effetto deleterio. Secondo lui, infatti, una persona geneticamente modificata, sapendo di essere debitrice della sua identità, avrà difficoltà a considerare se stessa come l'artefice responsabile della propria vita, dal momento che altri esseri umani hanno assunto per suo conto decisioni fondamentali e non-negoziabili, che essa non può porre in discussione in quanto sono diventate parte del suo stesso io, e delle quali può *incolpare* altri. Qui diventa centrale la distinzione fra caso e scelta, tra ciò che semplicemente ci capita per effetto del caso o del fato, e ciò che ci viene fatto per deliberato intento di altri. In questo contesto, Habermas cita Ronald Dworkin, il quale scrive che il «confine decisivo tra caso e libera scelta rappresenta la spina dorsale della nostra morale»⁶⁷. A commento di questo passo di Dworkin, Habermas scrive: «Se spostiamo il confine che separa “caso e libera scelta”, noi modifichiamo l'autocomprensione *complessiva* caratterizzante persone che agiscono moralmente e si preoccupano della loro esistenza»⁶⁸. Per Habermas, questo confine ha un'influenza determinata sul nostro modo di comprenderci come esseri morali e come membri della specie, dal quale, a sua volta, dipende «la possibilità di considerarci autori responsabili della nostra storia di vita, e di rispettarci a vicenda come persone eguali per nascita e valore»⁶⁹. Per spiegare perché questo confine fra caso e scelta sia così importante, e perché spostarlo può avere serie conseguenze sulla nostra capacità di considerarci gli artefici responsabili della nostra vita, proseguiamo la lettura dell'articolo di Dworkin. Qualche paragrafo più in là – ma Habermas non lo include nella sua citazione, probabilmente perché per lui queste considerazioni sono autoevidenti – Dworkin esprime molto chiaramente le stesse difficoltà che forse ha in mente Habermas: «Ora noi accettiamo la condizione in cui siamo nati come parametro della nostra responsabilità – dobbiamo usarne al nostro meglio – ma non come essa stessa una potenziale sfera di biasimo, salvo in quei casi speciali (anch'essi scoperti solo in tempi relativamente recenti) in cui il comportamento di qualcuno ha modificato il suo sviluppo embrionale, ad esempio tramite il fumo di sigaretta o l'assunzione di droghe. Al-

⁶⁷ R. DWORKIN, *Playing God: Genes, Clones, and Luck*, in ID., *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2002, p. 444. Cfr. J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, op. cit., p. 31.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

trimenti possiamo maledire il fato per come siamo – come faceva Richard Crookback – ma non possiamo darne la colpa a nessun altro. [...] Come cambierebbe tutto questo se ognuno fosse com'è per decisione di altri, compresa la decisione di alcuni genitori di non intervenire, ma di lasciare che la natura faccia il suo corso?»⁷⁰ Qui Dworkin non si sta certo esprimendo *contro* la manipolazione genetica. Sta soltanto domandando se possiamo sentirci completamente responsabili della nostra vita nel caso in cui possiamo dare la colpa di dati molto importanti della nostra identità ad altre persone e non soltanto al caso, al fato o alla Provvidenza. A questa domanda, Habermas risponde di no⁷¹, e nelle pagine che seguono analizzeremo ancora più a fondo il modo in cui sostiene questa sua posizione.

Come abbiamo detto, per Habermas, nel tentativo di argomentare la sua tesi, è cruciale distinguere la programmazione genetica dall'educazione. Ai nostri fini, è significativo che qui egli riconosca nuovamente – anche se stavolta in modo più indiretto – la sua dipendenza dal pensiero di Hans Jonas. Così, a proposito della persona che è stata geneticamente manipolata, Habermas scrive che la sua «situazione somiglia, tra l'altro, a quella del clone. Quest'ultimo, guardando alla persona e alla biografia del suo gemello differito nel tempo come a un modello, viene derubato del suo futuro aperto»⁷². In una nota a quest'ultima affermazione, Habermas fa riferimento allo stesso articolo di Hans Jonas che ha citato in precedenza, e che tratta sia di clonazione che di ingegneria

⁷⁰ R. DWORKIN, *op. cit.*, pp. 445-446.

⁷¹ Cfr. J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana, op. cit.*, p. 64: «Interventi genetici migliorativi compromettono la libertà etica in quanto fissano l'interessato a intenzioni di terze persone (intenzioni che restano irreversibili anche se rifiutate) e gli impediscono di concepirsi come l'autore indiviso della propria vita».

Cfr. il modo conciso in cui Erik Malmqvist riassume la tesi di Habermas: «Per essere autonomo, sostiene, il soggetto deve essere guidato da intenzioni e aspirazioni che sono autenticamente sue. Questa "capacità di essere se stesso" presuppone a sua volta che egli viva il suo corpo in un certo modo, e cioè come scaturito da un processo naturale – come qualcosa il cui inizio si trova al di là della disponibilità dell'uomo. Habermas suggerisce che alla persona manipolata dai genitori in fase prenatale rischia di essere sottratta questa esperienza di sentirsi a proprio agio nel proprio corpo. Essa potrebbe non vivere più il suo corpo come suo, come la prosecuzione di un destino naturale, ma come il veicolo delle intenzioni altrui. Di conseguenza il figlio potrebbe non considerare se stesso come "l'autore indiviso della propria vita"» (E. MALMQVIST, *Back to the Future: Habermas's The Future of Human Nature*, in «Hastings Center Report» 37 [marzo-aprile 2007], p. 5).

⁷² J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur, op. cit.*, p. 108 (traduzione dell'Autore: in questo passaggio, purtroppo, la versione italiana non è convincente).

genetica. Uno dei punti centrali dell'articolo è proprio il problema delle aspettative non-negoziabili, che è anche il punto centrale della tesi di Habermas. Così Jonas, nel passo cui Habermas si riferisce (stavolta senza però citarlo direttamente), ammonisce che un clone sarebbe danneggiato nella «spontaneità di diventare se stesso», perché «l'archetipo già noto del donatore di cellule [...] detterà in anticipo ogni aspettativa, previsione, speranza e timore, finalità, confronto, metro di successo e di insuccesso, di realizzazione e di delusione per tutti gli interessati: clone e testimoni nella medesima misura. [...] E questa presunta conoscenza soffoca nel soggetto, per così dire già cartografato, l'immediatezza del tentativo a tastonare e del progressivo scoprire "se stessi", con cui invece una vita impegnata sorprende se stessa nel bene e nel male»⁷³.

In quello stesso passo, proprio come Habermas, Jonas fa notare che ciò che conta non è l'effetto concreto del genotipo sul fenotipo, bensì l'*intenzione* con cui la persona viene prodotta⁷⁴. Nel caso del clone, essa è modellata su un'altra persona, la sua "gemella" più vecchia, che per lei sarà necessariamente l'idea e il modello. Un'idea, fra l'altro, che non potrà non essere "tirannica": «Si noti che non ha nessuna importanza se il genotipo tramite la sua forza costituisca davvero il destino della persona: lo *diventa* mediante le idee che hanno tenuto a battesimo la clonazione e che, attraverso il loro influsso su tutti gli interessati, diventano una forza a sé stante. Non ha neppure importanza quindi se la riproduzione del genotipo significhi davvero ripetizione dello schema di vita: si è scelto il donatore pensando a qualcosa del genere e questo pensiero agisce tirannicamente sul soggetto»⁷⁵. Per Jonas, il clone è stato derubato della sua libertà perché si vede camminare davanti, nella persona del suo gemello più vecchio, quello che gli altri si aspettano sia il suo futuro. Altri hanno deciso per lui della questione «"Chi sono?"» Questa domanda deve provenire dal segreto e può trovare risposta soltanto se la ricerca resta accompagnata dal segreto. Sì, il segreto, già la condizione del domandare e del cercare, è, per chi cerca risposta, persino la condizione della possibilità di *diventare* forse proprio ciò che *poi* sarà la risposta. L'artificiale esser noto all'inizio, l'assenza soggettiva del segreto, distrugge la condizione di autentica crescita. [...] In poche pa-

⁷³ H. JONAS, *Cloniamo un uomo, op. cit.*, p. 146.

⁷⁴ Cfr. J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana, op. cit.*, p. 64: «Nella risonanza psichica dell'interessato, conta soltanto l'intenzione associata con il progetto di programmazione».

⁷⁵ H. JONAS, *Cloniamo un uomo, op. cit.*, p. 146.

role, il prodotto della clonazione è defraudato in anticipo della *libertà*, che può prosperare solo sotto la protezione del non sapere»⁷⁶. Il parallelismo fra il clone e la persona geneticamente modificata è chiaro: indipendentemente dagli effetti del genotipo sul fenotipo, i due si trovano di fronte, nei loro stessi corpi, alle aspettative che altri nutrono per la loro vita⁷⁷. Per il clone, naturalmente, la situazione è ancora molto più estrema, perché vede quelle aspettative in carne e ossa nella persona da cui è stato copiato. Per la persona geneticamente programmata, invece, vi è semplicemente la consapevolezza che altri sono intervenuti sul suo corpo per adattarla ai loro fini, riducendo così, per dirla con Habermas, la sua «libertà etica in quanto fissano l'interessato a intenzioni di terze persone (intenzioni che restano irreversibili anche se rifiutate) e gli impediscono di concepirsi come l'autore indiviso della propria vita»⁷⁸.

È interessante osservare che leggendo oltre nell'articolo di Jonas citato da Habermas – articolo che non tratta esclusivamente di clonazione ma di ingegneria genetica in generale – troviamo già l'idea centrale che, per Habermas, distingue l'intervento genetico dal processo di socializzazione: quest'ultimo permette una successiva riconsiderazione critica, mentre il primo no. È esattamente la stessa osservazione che Jonas aveva già avanzato nel suo articolo del 1974 citato più sopra. Egli critica la perfettibilità pianificata dell'eugenetica positiva sostenendo che la nostra pianificazione è sempre miope, perché manca dei criteri e della saggezza necessari per le nostre decisioni. «Chi deve decidere sull'eccellenza degli esemplari e secondo quali parametri?»⁷⁹. Jonas conclude in questo modo: «Tranne che per gli oggetti più inequivocabili dell'eugenetica *negativa*, dove si deve appunto ancora giustificare l'alto prezzo umano di tali intrusioni, e di sicuro nella terra di sogno della perfettibilità genetica positiva, non acquistiamo *nessuna* sicurezza in

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 146-147.

⁷⁷ Sulla questione del rapporto fra genotipo e fenotipo e dell'importanza delle intenzioni dei genitori, cfr. anche L. KASS, *Toward a More Natural Science. Biology and Human Affairs*, The Free Press, New York 1985, p. 68, il quale discute in questo caso della situazione del clone: «Ma il futuro dell'individuo clonato è davvero determinabile o determinato? In fin dei conti, è stato determinato soltanto il suo genotipo; è ben vero che il suo ambiente eserciterà un'influenza notevole su chi è e che cosa diventa. Ma non è forse probabile che i "genitori" cercheranno di manipolare e di controllare anche l'ambiente, nel tentativo di riprodurre la persona che è stata copiata? Ad esempio, se una coppia decide di clonare un Rubinstein, vi è forse qualche dubbio che il giovane Artur sarà piazzato ancor piccolo davanti al piano e incoraggiato a suonarlo?»

⁷⁸ J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, *op. cit.*, p. 64.

⁷⁹ H. JONAS, *Cloniamo un uomo*, *op. cit.*, p. 134.

più barattando il non pianificato con il pianificato»⁸⁰. Poi, in una nota a quest'ultima affermazione, Jonas fa osservare che in effetti vi è un'unica sfera in cui la pianificazione per i nostri discendenti trova una giusta collocazione: l'educazione. «Il luogo della pianificazione sotto il profilo della perfettibilità e perciò della miopia che grava su ogni pianificazione è l'*educazione*. Qui difatti imponiamo la nostra immagine inevitabilmente miope all'individuo in divenire e commettiamo i nostri peccati compiendo il bene secondo la "verità" in vigore in quel momento. Ma, mentre condizioniamo, trasmettiamo nel contempo ai soggetti, in modo ora giusto ora sbagliato, la facoltà di una loro successiva revisione, quantomeno non gliela precludiamo dal momento che abbiamo lasciata intatta la natura ereditata, sede originaria di tale facoltà»⁸¹. Così, Jonas ammette che l'educazione è effettivamente "condizionante", ma al tempo stesso fornisce gli strumenti per una revisione, o – per dirla con Habermas – consente una successiva "riconsiderazione critica" da parte dell'adolescente o del giovane adulto.

In questo senso, la critica rivolta da Nick Bostrom a Habermas e a Jonas non giunge a toccare il cuore delle loro argomentazioni. Scrive infatti Bostrom: «In una sua recente opera, Jürgen Habermas riecheggia i timori di Jonas e teme che anche semplicemente *sapere* di essere stato fatto intenzionalmente da un altro potrebbe avere conseguenze rovinose. [...] Un transumanista potrebbe replicare che sarebbe un errore per un individuo credere di non avere scelta sulla sua vita solo perché alcuni dei suoi geni (o tutti) sono stati selezionati dai suoi genitori: in realtà, questa persona avrebbe la stessa scelta come se la sua costituzione genetica fosse stata selezionata dal caso. Potrebbe persino avere notevolmente *più* scelta e autonomia nella sua vita, qualora le modificazioni introdotte fossero tali da espandere le sue capacità di partenza»⁸². Né Habermas né Jonas sostengono che un essere umano frutto di ingegneria genetica *non* avrebbe nessuna scelta sulla propria vita. Affermano piuttosto che il sapere di dovere parte della propria identità alle decisioni arbitrarie di altre persone ci sarebbe di ostacolo al fare completamente nostra la propria vita, perché di certe caratteristiche che fanno parte integrante di chi siamo potremmo sempre dare la colpa, o dovremmo sempre attribuirne il merito, ad altri, senza mai poterle fare veramente

⁸⁰ *Ibidem*, p. 135.

⁸¹ *Ibidem*, p. 135, n. 5.

⁸² N. BOSTROM, *In Defense of Posthuman Dignity*, in «Bioethics» 19 (2005), pp. 202-214, qui pp. 211-212.

nostre. Maureen Junker-Kenny riassume sinteticamente la posizione di Habermas quando scrive: «Il senso di responsabilità della propria vita è compromesso dal poter dare la colpa all'intrusione di altri nel nucleo del proprio essere fisico, e quindi della propria autocomprensione»⁸³.

Habermas sostiene che per essere liberi di ripensare criticamente ciò che altri ci fanno nell'educazione, abbiamo bisogno di un punto che sia sottratto all'intervento altrui. Se una persona dovesse vedersi interamente come prodotto di un «destino di socializzazione meramente subito», cioè interamente come il risultato di ciò che altri hanno fatto di lei, allora «ad essa il suo Sé sfuggirebbe necessariamente di mano, perdendosi nel vortice effettivo delle costellazioni, relazioni ed influenze»⁸⁴. Ora, è proprio la nostra esistenza corporea *naturale* a fornirci questo punto di appoggio – un “ciò-che-siamo” originario – a partire dal quale possiamo prendere posizione verso ciò che ci succede. Per dirla con Habermas, «nelle vicissitudini della storia di vita, noi possiamo ribadire il nostro “essere noi stessi” solo quando possiamo stabilire una differenza tra ciò che *noi siamo* e ciò che *a noi accade*. Questa differenza noi la fissiamo a un'esistenza corporea in cui si prolunga un “fato di natura” che affonda le sue radici al di là di un “fato di socializzazione”. Un indisponibile “fato di natura” che anteceda, per così dire, il nostro stesso passato biografico sembra essere elemento essenziale alla coscienza della nostra libertà»⁸⁵. E qui, ci torna in mente la frase di Archimede: «Datemi un punto d'appoggio e solleverò il mondo». Per sollevare il mondo, abbiamo bisogno di un luogo al di fuori del mondo. Possiamo essere liberi rispetto a qualsiasi cosa – liberi di sollevarla – solo se riusciamo in qualche modo ad appoggiarci fuori di essa⁸⁶.

⁸³ M. JUNKER-KENNY, *op. cit.*, p. 6. Questa è anche la risposta che si può dare all'obiezione avanzata a Habermas da Nicholas Agar: «Tuttavia, l'acuta distinzione tracciata da Habermas fra influssi ambientali e influssi genetici non corrisponde alla realtà dello sviluppo umano. Vi sono molti miglioramenti ambientali che non consentono alcun realistico diritto di replica» (N. AGAR, *Liberal Eugenics. In Defense, op. cit.*, pp. 116-117). Numerose decisioni che i genitori prendono per i figli piccoli sono infatti irreversibili nelle loro conseguenze, e pertanto non consentono alcun realistico diritto di replica. Eppure, in questi casi si può tranquillamente dare per scontato il consenso del figlio, oppure l'intervento rimane almeno fuori di lui, cosicché al cuore della sua identità rimane almeno un punto – il suo patrimonio genetico fisico – sottratto all'intrusione di altri.

⁸⁴ J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana, op. cit.*, p. 61.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Cfr. Hannah Arendt, che fa risalire lo straordinario successo delle scienze naturali, con il loro incredibile aumento del nostro potere sulla natura, alla “scoperta del punto di Archimede”, un fondamentale cambio di prospettiva grazie al quale la Terra

Il provocatorio suggerimento di Habermas è che nella sfera delle cose umane possiamo essere liberi soltanto se possiamo appoggiarci su un punto sottratto all'intervento umano diretto. Questo punto è fornito dal nostro inizio contingente, espresso nella nostra esistenza corporea non manipolata. Quando manipoliamo geneticamente una persona o usiamo altri metodi eugenetici già disponibili, è come se le togliessimo da sotto i piedi la terra, il punto saldo su cui può appoggiarsi per attuare la sua libertà.

2.6 *La dipendenza come parte costitutiva della condizione umana*

Benché noi umani, naturalmente, siamo sempre esseri condizionati, che non si sono fatti da sé, per Habermas fa una differenza importante se il nostro essere in questo o quel modo è conseguenza del caso o di Dio, o invece di un altro essere umano⁸⁷. Come aveva già sostenuto Jonas, il progettista che decide delle nostre caratteristiche, che ci “fabbrici-

intera si può guardare dall'esterno, cioè dal punto di vista dell'universo (H. ARENDT, *Vita attiva. La condizione umana*, trad. it. S. FINZI, Bompiani, Milano 2005, pp. 190-198). Analogamente, possiamo dire che un individuo è libero “di sollevare la Terra” – cioè di essere l'artefice responsabile della propria vita – soltanto se può stare in piedi in un punto che è intatto e sottratto all'intrusione altrui.

⁸⁷ Questa è la preoccupazione cui Habermas accenna alla fine del suo discorso su *Fede e sapere*: «Questo creatore, essendo a un tempo creatore e salvatore, non ha bisogno di operare né come un tecnico che obbedisce a leggi di natura né come un informatico che segue le leggi di un codice. La voce di Dio che chiama alla vita comunica fin dall'inizio entro un universo moralmente sensibile. Perciò Dio può “determinare” l'uomo nel senso di renderlo contemporaneamente capace di libertà e vincolato alla libertà. Ora, non c'è nessun bisogno di credere alle premesse teologiche per capire che verrebbe a crearsi una dipendenza del tutto diversa, percepita come causale, se scomparisse la differenza implicita nell'idea di creazione e al posto di Dio subentrasse un *peer* eguale a noi, qualora cioè un uomo fosse messo nella condizione di interferire secondo preferenze proprie nella combinazione casuale dei cromosomi parentali, senza poter presupporre nessun consenso, neppure controfattuale, dell'altra persona interessata. Questo esempio suggerisce la domanda di cui mi sono già occupato per esteso. Il primo uomo che determinasse a propria discrezione un altro uomo nella sua costituzione naturale, non distruggerebbe forse anche quelle uguali libertà che sussistono tra *peer* proprio per assicurare la loro diversità?» (J. HABERMAS, *Fede e sapere*, in ID. *Il futuro della natura umana*, op. cit., p. 112.)

Pur approvando l'eugenetica liberale, Allen Buchanan, Dan W. Brock, Norman Daniels e Daniel Wikler avanzano considerazioni cautelative simili a quelle avanzate da Habermas: «Anche se un individuo non è prigioniero degli effetti di una scelta genitoriale più di quanto lo sarebbe stato da parte della natura imm modificata, quasi tutti la pensiamo diversamente se si tratta di accettare i risultati di una lotteria naturale op-

ca”, ci domina in un modo che è incompatibile con l’uguaglianza umana. Se tutti “nascono uguali” – grazie al caso oppure a Dio – tutti sono uguali, mentre se alcuni sono progettati da altri, allora vengono posti in una condizione di dipendenza mai vista. Ora, naturalmente noi umani siamo tutti dipendenti, e nessuno di noi si è fatto da sé. Lo sottolinea giustamente Robert Song quando, non convinto dall’accento che Habermas pone sulla necessità che siamo gli unici autori della storia della nostra vita, scrive: «La co-autorialità è una caratteristica ineludibile della nostra vita. Noi umani ci troviamo in una situazione in cui il contesto della nostra vita è formato non soltanto dal mescolamento casuale dei geni dei nostri genitori, ma anche dalle decisioni consapevoli da essi assunte [...]. Non soltanto non siamo gli unici autori della storia della nostra vita: non possiamo neanche aspirare a che sia così»⁸⁸. Possiamo concedere a Song che Habermas usa un’espressione che può forse essere fuorviante, quando parla del rischio che persone geneticamente modificate «non possano più considerarsi come gli autori indivisi della loro storia di vita»⁸⁹. Difatti, noi non siamo mai gli unici artefici della nostra vita. Ma dal complesso dell’argomentazione di Habermas risulta chiaro che egli non intende proporre l’“ideale” di un’esistenza monadica e isolata, quanto piuttosto affermare che, per poterci considerare autori *responsabili*, occorre che vi sia una qualche sfera sottratta all’intervento diretto dei nostri simili.

Habermas ammette che i figli dipendono sempre dai genitori per la vita; ma questa, sostiene, è cosa fondamentale diversa dal dovere certe caratteristiche alla decisione consapevole dei genitori. Di quest’ultima si può chiedere conto, mentre sembrerebbe “astratto” ritenere responsabili della propria esistenza i propri genitori⁹⁰. Nel caso del concepimento e dello sviluppo naturali, anche se riceviamo il nostro patrimonio genetico dai nostri genitori, ciò che ne risulta è contingente. Noi cioè non dobbiamo il nostro *essere-così* ad alcun atto deliberato dei nostri genitori, ma piuttosto al caso o a Dio; in nessun modo lo dobbiamo a un altro essere umano il quale debba rendercene conto e dal quale potremmo giustamente pretendere tale rendiconto. Invece nel caso di un figlio geneticamente migliorato, questo potrebbe effettivamente chie-

pure i valori impostici dai nostri genitori» (A. BUCHANAN - D. BROCK - N. DANIELS - D. WIKLER, *op. cit.*, pp. 177-178).

⁸⁸ R. SONG, *op. cit.*, p. 201.

⁸⁹ J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana, op. cit.*, p. 80.

⁹⁰ Cfr. *ibidem*, p. 65.

dere conto ai genitori del perché ha un naso così lungo, o perché ha gli occhi azzurri e non castani, o perché è intelligente ma non più intelligente ancora. E i suoi genitori dovrebbero poter rispondere a quelle domande, che però, in ultima analisi, non hanno risposta.

3. Excursus: la questione della procreazione artificiale

A questo punto occorre sollevare una questione importante, cioè se quanto Habermas afferma sull'*essere-così* di una persona non si applichi anche, in qualche modo, al suo puro e semplice *essere*. I genitori introducono un inaccettabile aspetto di disuguaglianza nel loro rapporto con il figlio solo quando predeterminano alcune delle sue caratteristiche, oppure già quando vogliono l'esistenza del figlio in modo troppo forte e diretto, cioè quando ricorrono alla procreazione artificiale?⁹¹ Lungo questa stessa linea di pensiero, molti anni prima che si pronunciasse Habermas, altri pensatori, come Robert Spaemann e Martin Rhonheimer, basandosi sull'Istruzione *Donum vitae* della Congregazione per la Dottrina della Fede, hanno riflettuto sulle implicazioni della procreazione artificiale e vi hanno scorto problemi assai simili a quelli che Habermas vede nel miglioramento genetico⁹². Questi pensatori sostengono – in modo assai convincente – che problematico non è solo il fatto che i genitori decidano del patrimonio genetico del figlio (del suo *essere-così*), ma anche la loro diretta volontà che il figlio *sia* a tutti i costi, una volontà enfatica che trova espressione in pratiche come la fecondazione *in vitro*. Nella procreazione naturale, il figlio non è il prodotto di un atto di manifattura, bensì viene all'essere mentre i genitori stavano facendo altro. Idealmente, il figlio è il *sottoprodotto* di un atto d'amore. Che i suoi

⁹¹ Cfr. i timori espressi da O. O'DONOVAN, *Begotten or Made?* Clarendon Press, Oxford 1984, p. 2: «Un essere che è l'«artefice» di un altro essere è alienato rispetto a ciò che ha fatto perché lo trascende con la propria volontà e agisce come legge del suo essere. Parlare di «generare» è parlare di una possibilità ben diversa da questa: la possibilità che uno possa plasmare un altro essere che condivide la natura del primo e con cui il primo stabilisca una comunione fondata sull'uguaglianza radicale».

⁹² Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum vitae. Istruzione sul rispetto per la vita umana dalla sua origine e sulla dignità della procreazione*, 22 febbraio 1987; R. SPAEMANN, *Kommentar*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens – Zu ethischen Fragen der Biomedizin*, Herder, Freiburg im Breisgau 1987, pp. 69-95; M. RHONHEIMER, *La strumentalizzazione della vita umana: considerazioni etiche sulla fecondazione in vitro*, in ID., *Etica della procreazione*, PUL-Mursia, Roma 2000, pp. 127-150.

genitori pensassero a lui mentre erano insieme oppure no, il figlio non è il loro prodotto diretto. Il figlio è «generato e non fatto»⁹³, e quindi la sua stessa esistenza – e non soltanto il suo *essere-così* – ha il carattere di qualcosa di contingente, di cui nessun'altra persona umana deve dare conto. Altrettanto non si può dire per il bambino la cui esistenza è prodotta artificialmente. Qui l'unico motivo dell'azione che viene eseguita per farlo nascere è appunto quello di produrlo. E per questo atto di procreazione artificiale, i suoi genitori gli devono una giustificazione: cioè il figlio potrà fondatamente domandare loro perché hanno voluto che fosse. Ma l'esistenza di una persona umana non è qualcosa che altri esseri umani possano giustificare: essa va al di là di loro stessi. Quindi la procreazione artificiale, trasformando il rapporto genitori-figlio in un rapporto fra produttori e prodotto, strumentalizza già il figlio nello stesso modo in cui lo fa per Habermas l'ingegneria genetica. Esamineremo questa questione in modo approfondito in un piccolo *excursus*.

Se è certamente una buona cosa per i coniugi desiderare un figlio, che costituisce la realizzazione e il coronamento della loro unione d'amore, si può sostenere che la produzione del figlio *in vitro* introduca nel rapporto fra il figlio stesso e i genitori un disordine assai simile a quello che secondo Habermas viene introdotto quando i genitori manipolano le caratteristiche dei figli. Per dirla con l'Istruzione *Donum vitae*, il dominio tecnologico sull'origine della persona umana dà luogo a un'ingiusta disuguaglianza fra i genitori e il loro figlio:

«La FIVET omologa è attuata al di fuori del corpo dei coniugi mediante gesti di terze persone la cui competenza e attività tecnica determinano il successo dell'intervento; essa affida la vita e l'identità dell'embrione al potere dei medici e dei biologi e instaura un dominio della tecnica sull'origine e sul destino della persona umana. Una siffatta relazione di dominio è in sé contraria alla dignità e all'uguaglianza che dev'essere comune a genitori e figli»⁹⁴.

Ma in che modo, esattamente, questo elemento di disuguaglianza entra nel rapporto fra genitori e figli? Perché questo dominio tecnologico è contrario alla «dignità e uguaglianza che dev'essere comune a genitori e figli»? Per capire come la procreazione artificiale sia un atto di

⁹³ Cfr. R. SPAEMANN, *Gezeugt, nicht gemacht*, in «Die Zeit» (18 gennaio, 2001), pp. 37-38. Per un punto di vista teologico, cfr. O. O'DONOVAN, *op. cit.* e M. HOFHEINZ, *Gezeugt, nicht gemacht*, LIT Verlag, Münster 2008.

⁹⁴ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum vitae*, *op. cit.*, II, B, 5.

ingiustizia verso il figlio così concepito, confronteremo il diverso modo in cui il figlio concepito naturalmente e il figlio concepito artificialmente si rapportano ai genitori.

Per comprendere la differenza di relazione genitori-figlio che esiste in ciascuno di questi due casi sarà utile esaminare la differenza fra il figlio che “nasce” da un rapporto naturale e il figlio che viene da un atto di procreazione artificiale. Abbiamo ragione di affermare che il figlio concepito durante l’atto coniugale è il *frutto* di un atto d’amore e viene in *dono* ai genitori. Per dirla con Gabriel Marcel, «nostro figlio non è più nostro di quanto noi siamo di noi stessi»⁹⁵. In altri termini, il figlio è come «un ospite che arriva da lontano» che accogliamo nel modo giusto soltanto se riconosciamo «l’iniziativa preveniente, imprevedibile e indisponibile di un Altro»⁹⁶. In effetti, i genitori possono sperare di concepire un bambino durante l’atto coniugale, ma almeno finché essi scelgono di compiere questo atto con l’atteggiamento giusto, esso è sempre più di un atto di procreazione umana⁹⁷: è cioè un atto di amore coniugale che i coniugi compirebbero, e potrebbero giustamente compiere, anche se sapessero di essere sterili⁹⁸. Occorre soltanto che non gli impediscano di essere fruttuoso, cioè che abbiano un’apertura intenzionale alla nuova vita, ma non è sempre necessario che intendano direttamente procreare nuova vita. Anzi, se l’atto dovesse servire soltanto come mezzo per la procreazione, e non anche come espressione di amore coniugale, esso stesso sarebbe disordinato⁹⁹. Esso dunque re-

⁹⁵ G. MARCEL, *Il voto creatore come essenza della paternità*, in ID., *Homo viator. Prolegomeni ad una metafisica della speranza*, trad. it. L. CASTIGLIONE - M. RETTORI, Edizioni Borla, Roma 1980, p. 140. Nello stesso saggio, Marcel ci avverte che «la paternità degenera non appena si subordina a fini determinati, come l’appagamento di un’ambizione attraverso il figlio che diventa quindi soltanto un mezzo in vista di un fine» (*ibidem*, pp. 135-136).

⁹⁶ L. MELINA, *Per una cultura della famiglia: Il linguaggio dell’amore*, Marcianum Press, Venezia 2006, p. 136.

⁹⁷ Cfr. M. RHONHEIMER, *op. cit.*, p. 135: «Quello che i coniugi volontariamente fanno quando si uniscono in matrimonio (con o senza esplicito desiderio di figli) si può descrivere intenzionalmente come un reciproco donarsi, e precisamente nella totalità del loro esser uomo e donna. [...] “Generazione di un figlio” non è dunque in ogni caso un’adeguata descrizione di ciò che i coniugi *fanno* quando si uniscono in coito».

⁹⁸ Cfr. *ibidem*: «Una coppia invece che con il desiderio di avere un figlio compie l’atto coniugale, nel caso di sicura assenza di risultati procreativi di tali atti continuerà tuttavia ulteriormente a compierli (in ogni caso non se ne asterrà per il motivo della loro infertilità), poiché questi atti di unione sessuale non diventano affatto senza senso e senza scopo a causa della loro mancanza di risultati procreativi».

⁹⁹ Cfr. *ibidem*, p. 137: «Quanto più però l’atto coniugale viene compiuto solo con l’intenzione di generare un figlio [...] tanto più l’atto procreativo naturale viene funziona-

sta significativo anche se non vi sono probabilità di gravidanza. Come conclude Rhonheimer, «l'atto coniugale [...] non è un vero e proprio "mezzo" per raggiungere il traguardo "figlio"»¹⁰⁰.

Il figlio concepito mediante l'unione d'amore fra i suoi genitori può quindi considerarsi il *frutto* dell'amore dei genitori e non il suo *prodotto*. Il figlio può cioè dire di essere perché i suoi genitori si sono amati¹⁰¹. Se mai dovesse trovarsi in crisi esistenziale, trovare insopportabile la propria vita e domandare ai genitori perché mai l'hanno "fatto", questi non sarebbero in dovere di rendergliene conto. Il figlio è venuto alla vita «mentre loro stavano facendo altro»¹⁰². E sì, forse sono stati contentissimi che sia venuto alla vita, e forse speravano che venisse alla vita, ma ciò che stavano facendo quando è venuto alla vita non era "produrre un nuovo essere umano", bensì compiere un atto di amore coniugale. I genitori cioè non devono al figlio nessuna spiegazione esistenziale della sua esistenza, né il figlio deve il suo esistere alla volizione causale dei genitori: è il frutto del loro amore, non il prodotto della loro fabbricazione.

Le cose stanno diversamente per quanto riguarda la procreazione artificiale. La finalità diretta ed esclusiva che ci si prefigge nell'atto della procreazione artificiale è precisamente mettere al mondo un nuovo essere umano. Ma qui il figlio non può in alcun modo essere pensato come *frutto* di qualche altra attività: è appunto il *prodotto* esclusivo e deliberato di un'attività, in questo caso le procedure della procreazione artificiale. Se sono falliti ripetuti tentativi di ottenere una gravidanza per mezzo della FIVET ("fecondazione *in vitro* e trasferimento dell'embrione"), dopo un po' la donna smette di sottoporsi a questa procedura. La procedura ha un senso solo nella misura in cui può condurre a una gravidanza. Essa è chiaramente un mezzo rivolto esclusivamente a questo fine: infatti, se non riesce a determinare una gravidanza, la don-

lizzato allo scopo di esaudire questo desiderio di figli, ossia tanto più assomiglia ad azioni FIV».

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 135.

¹⁰¹ Cfr. *ibidem*, p. 139: «Un bambino generato in modo naturale, però, non potrà mai dire: "Io esisto perché voi mi avete voluto". Infatti non ci fu alcuna volontà causativa ma solo il *desiderio* di un figlio [...]. Egli potrà dire: "Io sono e solo per questo sono, perché voi vi amaste e vi siete testimoniati reciprocamente questo amore"».

¹⁰² Cfr. R. SPAEMANN, *Kommentar, op. cit.*, p. 93: «Se un figlio dovesse un giorno domandare ai genitori di rendergli conto della sua vita forse infelice, i genitori non sarebbero tenuti a rendergli conto. Essi non hanno "fatto" il figlio. Questo è venuto all'esistenza in modo naturale, mentre loro stavano facendo altro».

na la abbandona¹⁰³. Un figlio concepito per mezzo di questa procedura è il prodotto di un intervento tecnologico e non il frutto del reciproco dono di sé dei coniugi. Questo è precisamente il motivo per cui nella *Donum vitae* questa procedura è dichiarata illecita: «L'origine di una persona umana è in realtà il risultato di una donazione. Il concepito dovrà essere il frutto dell'amore dei suoi genitori. Non può essere voluto né concepito come il prodotto di un intervento di tecniche mediche e biologiche: ciò equivarrebbe a ridurlo a diventare l'oggetto di una tecnologia scientifica»¹⁰⁴.

Ora, se un figlio nato dalla procreazione artificiale dovesse domandare ai genitori: “Perché esisto?”, la risposta non potrebbe essere: “Perché noi ci siamo amati”, ma soltanto: “Perché ti abbiamo voluto”. L'esistenza del figlio come prodotto di un intervento tecnologico viene a dipendere in modo esistenziale dalla volontà dei genitori¹⁰⁵. «L'essere la vita umana buona viene resa dipendente, nell'atto della decisione per la FIV e delle azioni poste nell'ambito della procedura, dal suo “esser desiderata”»¹⁰⁶.

Il figlio nato dalla procreazione artificiale esiste soltanto perché i genitori lo hanno voluto. Se non l'avessero voluto non avrebbero fatto ciò che hanno fatto. Ma questa dipendenza esistenziale dalla volontà di altri esseri umani viola la fondamentale uguaglianza fra gli esseri umani. Tale dipendenza è sostenibile soltanto dinanzi a Dio ma non dinanzi ad altri esseri umani¹⁰⁷. Quando vedo la mia vita dinanzi a Dio posso dire: “Io esisto perché sono amato; esisto perché Dio mi ha voluto e ha considerato che io fossi”. Questo non è soltanto sostenibile, ma anche rassicurante. Ma fra Dio e la persona umana non vi è uguaglianza né si è

¹⁰³ Cfr. M. RHONHEIMER, *op. cit.*, pp. 134-135: «[Lo scopo della FIV] manifestamente consiste nel portare ad esaudire il desiderio di un figlio. Se questo desiderio non ci fosse o se dopo diversi tentativi si constatasse che tutti gli sforzi medici di riproduzione sono senza risultato, questa coppia non compirà più queste azioni FIV (poiché queste azioni, se viene a cadere il fine, diventano in effetti senza senso e senza scopo)».

¹⁰⁴ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum vitae*, *op. cit.*, II, 4 c.

¹⁰⁵ Cfr. M. RHONHEIMER, *op. cit.*, p. 139: «Un bambino generato in questa maniera [...] ai suoi genitori potrà dire: “Io esisto perché voi mi avete voluto, e solo per questo”. In effetti l'esistenza di questo bambino dipende dal volere dei genitori, è una funzione di questo volere».

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 130.

¹⁰⁷ Cfr. *ibidem*, p. 140: «Il bambino voluto dai suoi genitori e generato *in vitro*, però, possiede nei confronti dei suoi genitori una misura di dipendenza esistenziale che contraddice sia la sua fondamentale *uguaglianza* come persona, sia la sua *libertà*. Solo di fronte a Dio questa dipendenza è sopportabile, anzi essa diventa addirittura *fondamento* di libertà».

mai pensato che vi fosse. Per giunta sappiamo che Dio non commette errori e non cambia idea. Ma dinanzi agli altri non vogliamo dire: “Esisto perché voi mi avete desiderato”. Perché che succederebbe se smettessero di desiderarmi? O se dicessero che si sono sbagliati? Oppure se io non rispondessi alle loro aspettative?

Noi tutti vogliamo essere amati e desiderati per chi siamo, per il fatto stesso che siamo, e non semplicemente perché qualcun altro ci ha voluti¹⁰⁸. Vogliamo sentirci amati e desiderati per il solo fatto di essere, e non vogliamo che il nostro esistere dipenda dal fatto di essere stati desiderati. Se un bambino concepito *in vitro* dovesse un giorno, sentendosi infelice, domandare ai genitori i motivi della sua esistenza, essi dovrebbero rendergli conto di ciò che hanno fatto, perché lui non è venuto al mondo soltanto per il semplice desiderio dei suoi genitori, ma per la loro volontà di far avverare quel desiderio a ogni costo, e di quella volontà devono rendergli conto. Ma gli esseri umani non possono dare conto dell'esistenza di altri esseri umani¹⁰⁹. L'idea stessa di dignità umana significa che la vita umana è qualcosa da rispettare in modo incondizionato. Non possiamo cioè fornire criteri per giustificare la vita umana: la vita umana è preziosa perché è. Se dovessimo fornire dei criteri per giustificarla – come ad esempio il desiderio dei genitori – la renderemmo dipendente da questi criteri e ciò facendo ne violeremmo la dignità, poiché avere dignità significa precisamente essere degni di rispetto e riconoscimento *incondizionati*¹¹⁰. Un essere degno di rispet-

¹⁰⁸ Cfr. *ibidem*: «La “procreazione secondo natura” riconosce il “carattere di dono” di una nuova vita [...] così come la vita umana in sé non ha bisogno di giustificarsi con l'esser desiderata (cosa che accade quando questa vita è prodotto causale di un volere e di un fare da esso determinato). Il contrario sta in contrasto con il più fondamentale principio di *giustizia*, la cosiddetta “regola d'oro” (“Quello che non vuoi sia fatto a te, non farlo nemmeno tu agli altri!”), e quindi con l'identità dell'agente stesso, giacché ogni uomo vuol essere riconosciuto dagli altri, non perché la sua esistenza corrisponde al desiderio o al piacere di questi altri [...] bensì egli esige questo riconoscimento in base alla sua stessa pura e semplice esistenza».

¹⁰⁹ Cfr. R. SPAEMANN, *Kommentar*, *op. cit.*, p. 93: «La situazione è diversa per il figlio in provetta. Questo è stato costretto a venire all'esistenza. È stato “fatto”. È frutto non soltanto del desiderio dei genitori, ma della loro volontà di soddisfare quel desiderio a qualsiasi costo. Di questo desiderio i genitori devono una giustificazione al figlio. Ma come fanno degli esseri umani a giustificare l'esistenza di altri esseri umani? Si tratta di una cosa che va essenzialmente al di là di tutto ciò per cui possediamo criteri di giustificazione. Pertanto i figli non devono essere degradati a nostri prodotti».

¹¹⁰ Cfr. M. RHONHEIMER, *op. cit.*, p. 132: «Si considererà allora il soddisfare un tale desiderio [di un figlio] come “buono” non per la ragione che è sorta una nuova vita umana e i genitori hanno avuto un figlio, ma appunto perché ora il desiderio di figli è stato esaudito. “Figli del desiderio” in *questo* senso equivalgono ad una degradazione

to incondizionato non deve essere costretto a esistere come il prodotto dell'opera di un tecnico, dipendente dal desiderio dei genitori. No, un essere siffatto può soltanto essere ricevuto in dono, come frutto del dono di sé reciproco dei genitori, e dipendente soltanto dalla volontà di Dio di chiamarlo all'esistenza:

«Nella sua origine unica e irripetibile il figlio dovrà essere rispettato e riconosciuto come uguale in dignità personale a coloro che gli donano la vita. La persona umana dev'essere accolta nel gesto di unione e di amore dei suoi genitori; la generazione di un figlio dovrà perciò essere il frutto della donazione reciproca che si realizza nell'atto coniugale in cui gli sposi cooperano come servitori e non come padroni, all'opera dell'Amore Creatore»¹¹¹.

4. La risposta di Habermas alle obiezioni

Ma torniamo ancora una volta allo stesso Jürgen Habermas. Nel poscritto da lui aggiunto alle successive edizioni del suo libro, egli risponde a varie obiezioni che gli sono state mosse dopo la sua pubblicazione. Nella speranza che queste possano aiutarci a comprendere ancor meglio ciò che Habermas intende dire, ne vedremo brevemente quattro che ci sembrano particolarmente rilevanti¹¹².

della vita umana, poiché essi implicano un riconoscimento di questa vita solamente *condizionato*. Non *l'esaudimento del desiderio* deve costituire in effetti l'esser cosa migliore dello stato "coppia con figlio", ma la semplice, persino insperata *esistenza del figlio*.

¹¹¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum vitae*, *op. cit.*, II, 4 c.

¹¹² Fra la letteratura secondaria che si riferisce a *Il futuro della natura umana* di Habermas, non mancano testi che accusano Habermas di ottuso naturalismo: una critica che naturalmente è fuori luogo. Così, Fredrik Svenaeus scrive: «In fondo, è un senso di timore reverenziale al cospetto della natura che induce Habermas a opporsi alla ricerca sulle cellule staminali embrionali in tutte le sue forme» (F. SVENAEUS, *A Heideggerian Defense of Therapeutic Cloning*, «Theoretical Medicine and Bioethics» 28 [2007], pp. 31-62; qui p. 53). Per un'argomentazione fondata su un dualismo persona-natura quasi "classico", ma naturalmente non sostenibile, cfr. K. BAYERTZ, *Human Nature: How Normative Might It Be?* in «Journal of Medicine and Philosophy» 28 (2003), pp. 131-150. Cfr. anche E. FENTON, *op. cit.*, p. 40, che pensa di criticare Habermas quando scrive: «L'implicazione tratta nelle argomentazioni contro l'eugenetica liberale è che ciò che è prodotto è moralmente inferiore a ciò che è naturale, che i processi naturali in certe sfere della vita umana vanno protetti dall'intrusione di una scienza umana innaturale. Ma non vi è nulla di intrinseco alla distinzione naturale/innaturale che giustifichi questa tesi. Il naturale non è intrinsecamente buono e l'innaturale non è intrinsecamente cattivo».

Innanzitutto vi è l'obiezione importante che l'argomentazione di Habermas poggia sulla possibilità che il bambino abbia intenzioni dissonanti, e perciò si applica soltanto ai casi in cui non si può dare per scontato il suo futuro assenso. Sembra però che si possa presumere l'assenso non soltanto quando si tratta di curare una malattia o una disfunzione, cioè non soltanto nel caso dell'eugenetica negativa, ma anche in alcuni casi di eugenetica positiva, segnatamente quando è in gioco non una qualità *particolare* – ad esempio un talento specifico che effettivamente potrebbe limitare le scelte dell'adolescente – bensì una qualità *generale*, come la forza fisica o l'intelligenza, che serve solo a mettere a disposizione del bambino una gamma di opzioni più vasta¹¹³. Con una risposta che ci sembra meditata, Habermas osserva che noi, con il nostro intelletto finito, siamo intrinsecamente incapaci di prevedere quali capacità saranno autenticamente vantaggiose per i nostri figli e quali possano rivelarsi una sciagura. Nemmeno le qualità generali possono rivelarsi un bene incondizionato nella storia di vita imprevedibile e aperta dell'altro. Habermas fa l'esempio della memoria e spiega che talvolta, per qualcuno, può effettivamente costituire un bene essere in grado di dimenticare. Analoghe considerazioni si possono fare per l'intelligenza: un'intelligenza superiore non è sempre un bene incondizionato: potrebbe infatti avere effetti negativi sul carattere della persona, oppure attirarle l'invidia dei suoi coetanei e quindi rivelarsi una fonte di sofferenza¹¹⁴. La condizione umana è sufficientemente ambigua per far sì che nessuna disposizione o capacità ereditaria o genetica potrebbe mai essere definita un bene incondizionato. Per dirla con Habermas, «il nostro spirito finito non dispone (neppure nei casi più fortunati) del sapere prognostico che sarebbe necessario per valutare quali conseguenze avrebbero le nostre interferenze genetiche nel contesto della futura storia di vita di un'altra persona»¹¹⁵. Pertanto, anche migliorando le qualità generali, non possiamo dare per scontato l'assenso dell'adolescente.

¹¹³ Qui Habermas si riferisce in particolare a D. BIRNBACHER, *op. cit.*; cfr. J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana, op. cit.*, p. 85. In questa stessa linea si inserisce anche l'obiezione sollevata da C. A. VIANO, *op. cit.*, p. 292: «Che cosa direbbe un figlio di genitori che, potendolo fare, non avessero voluto dargli una robusta memoria, che poi lui avrebbe potuto usare come voleva?»

¹¹⁴ Cfr. J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana, op. cit.*, p. 86.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 89.

C'è poi un'altra obiezione che investe e mette in discussione nuovamente la distinzione fra manipolazioni genetiche ed educazione. Nell'educare, i genitori sembrano spesso compiere scelte al posto dei figli, senza poter dare per scontato il consenso di questi ultimi, specialmente quando sono molto piccoli e non hanno ancora l'uso della ragione. Ad esempio, il talento musicale resta inutilizzato se non è coltivato fin dalla più tenera età. Può dunque accadere che i genitori abituiamo i figli a coltivare questo o quel talento ancor prima che questi siano in condizione di dare il proprio assenso o di formulare i propri desideri. Si potrebbe quindi affermare che il miglioramento genetico non è che una forma di educazione con altri mezzi, in quanto entrambe le cose puntano a far sì che i nostri figli crescano bene, ed entrambe comportano da parte nostra scelte irreversibili cui non possiamo dare per scontato il consenso dei nostri figli¹¹⁶. Habermas tenta di rispondere a quest'obiezione osservando che l'educazione, naturalmente, può essere condotta in modo errato. Anziché svolgersi in un contesto comunicativo, introducendo i nostri figli alla realtà nel suo complesso e mirando a renderli autonomi e responsabili, essa può essere effettuata in un modo strumentale, cioè in cui i genitori cercano di plasmare i figli secondo una loro idea precostituita. Come spiega Maureen Junker-Kenny, uno dei principali atteggiamenti che contraddistinguono un'interpretazione sana dell'educazione è racchiuso nell'ingiunzione biblica «Non ti farai immagine alcuna di me»¹¹⁷. Dobbiamo abbandonare l'immagine che abbiamo dei nostri figli e aiutarli a scoprire chi sono. Il fatto che a volte l'educazione sia piuttosto il modo in cui i genitori costringono i figli a conformarsi all'idea che hanno di loro non si può certo usare per giusti-

¹¹⁶ Questa è un'obiezione che anche Elizabeth Fenton muove a Habermas: «Il timore di Habermas che l'eugenetica liberale modifichi fundamentalmente la natura dei rapporti umani è esagerato. [...] Il rapporto genitore-figlio è intrinsecamente un rapporto di disuguaglianza; anche senza scegliere esplicitamente determinate caratteristiche del figlio, un genitore esercita un notevole controllo sulla gamma di opzioni di futuro sviluppo che si schiude davanti al figlio stesso. Per giunta, tali disuguaglianze o asimmetrie nei rapporti abbondano in seno alla comunità morale umana» (E. FENTON, *op. cit.*, p. 39).

¹¹⁷ Cfr. M. JUNKER-KENNY, *op. cit.*, p. 12: «Gli adulti che accompagnano la "nascita sociale" dei figli devono percorrere l'arduo crinale fra rispetto per la loro differenza e rispetto per la loro dipendenza. In entrambi, devono poter distinguere fra i propri desideri e speranze e la realtà dell'altro. L'ingiunzione biblica: "Non ti farai immagine alcuna di me" (cfr. *Es* 20) è emblematica di questo atteggiamento. Per lo scrittore svizzero Max Frisch, farsi un'immagine dell'altro e vincolarlo ad essa è "il tradimento supremo". Sembra che la principale qualità pedagogica sia il saper controllare le proprie proiezioni».

ficare il miglioramento genetico. Habermas formula questa riflessione in modo assai conciso: «Dato che possono essere criticate per le stesse ragioni, non possiamo servirci di una prassi per scagionare l'altra dalle stesse obiezioni»¹¹⁸.

Qui dobbiamo osservare anche che il problema del miglioramento genetico, così come lo vede Habermas, ha ben poco a che vedere con il carattere irreversibile dell'intervento. Tuttavia, Robert Song deve aver inteso che l'argomentazione ruotava proprio attorno a questo punto. Egli infatti osserva correttamente che nell'educare i figli i genitori prendono continuamente decisioni irreversibili al loro posto, e da questa osservazione conclude che l'argomentazione di Habermas è insoddisfacente: «Affermare che *tutti* i cambiamenti irreversibili scelti dai genitori siano moralmente inaccettabili, come la coerenza impone a Habermas, è dubbio»¹¹⁹. Ma Habermas non sostiene in alcun luogo che la procedura sia discutibile *perché* è irreversibile¹²⁰. Ciò che sembra assai più decisivo per lui è *dove* avviene l'intervento irreversibile (cioè al cuore stesso dell'identità del figlio, il suo corpo) e *come* avviene, cioè in un modo strumentale che non rispetta il figlio come seconda persona e lo tratta come una terza persona. Effettivamente, si potrebbero citare molti modi in cui i genitori prendono decisioni irreversibili per i figli senza però strumentalizzarli affatto, ma trattandoli sempre come seconde persone. La preoccupazione di Habermas non riguarda qualsiasi procedura irreversibile, ma una procedura che colpisce il nucleo dell'identità dell'altro e alla quale non si può mai dare per scontato il consenso.

Un'altra obiezione all'argomentazione generale di Habermas è quella sollevata da Ronald Dworkin, il quale osserva che tutta l'argomentazione habermasiana poggia sul presupposto che a un certo punto la persona geneticamente programmata verrà a conoscenza dell'intervento¹²¹. Pertanto basterebbe non metterla al corrente dell'intervento per

¹¹⁸ J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, *op. cit.*, p. 140 (traduzione dell'Autore).

¹¹⁹ R. SONG, *op. cit.*, p. 200.

¹²⁰ Come vedremo fra breve, è vero che Habermas non considererebbe problematica questa procedura se fosse reversibile. Ma da ciò non discende che la sua irreversibilità sia essa stessa il motivo per cui Habermas vi si oppone. Semplicemente egli pensa – erroneamente, ci sembra – che essendo reversibile a piacimento del paziente un intervento genetico cesserebbe di essere strumentalizzante e si potrebbe sempre pensare che esso abbia luogo entro un contesto comunicativo fra seconde persone.

¹²¹ Cfr. J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, *op. cit.*, pp. 86-87. Habermas attribuisce quest'obiezione a Dworkin, ma non indica nessuna fonte scritta.

prevenire tutte le conseguenze negative sulla sua autocomprensione come agente autonomo. A questo, Habermas replica che la questione di informare la persona di un intervento di manipolazione genetica effettuato su di lei è simile a quella di informare una persona di chi siano i suoi genitori: in entrambi i casi si tratta delle origini della persona, quindi della sua identità. La sua conclusione, che ci sembra convincente, è che cercare di aiutare una persona ad affrontare la sua crisi d'identità nascondendole informazioni rilevanti circa la sua identità difficilmente si può definire una procedura plausibile¹²².

Vi è un ultimo binomio obiezione-replica che vorremmo ricordare qui, e che è assai rivelatore dell'impostazione di Habermas, anche se forse la sua risposta potrebbe essere messa in discussione persino nei suoi stessi termini. L'obiezione proviene ancora una volta da Ronald Dworkin, il quale sostiene che il ragionamento di Habermas dia tacitamente per scontato che «l'intervento genetico viene compiuto da una terza persona e non dallo stesso interessato»¹²³. In quest'osservazione è implicita la proposta di uno scenario ipotetico in cui i genitori eseguono un intervento di miglioramento genetico sul figlio secondo le loro migliori intenzioni, e al tempo stesso dispongono una sorta di “pulsante” genetico per mezzo del quale l'adolescente, avendo acquistato l'uso della ragione ed essendo ormai in possesso di una visione propria per la sua vita, potrà in seguito scegliere in modo indolore se accettare o rifiutare la modificazione genetica. Habermas risponde che tale procedura non gli sembra problematica, poiché ciò che conta per lui è l'autonomia della persona e la sua capacità di scegliere, e non la presunta inviolabilità della natura umana così come è data, che per lui non merita alcun particolare rispetto¹²⁴.

¹²² Cfr. *ibidem*, pp. 87-88: «Questo tentativo di eludere il problema della sua identità nascondendo al giovane le cause del suo potenziale problema non mi sembra cosa accettabile. Si finirebbe solo per aggiungere alla programmazione genetica un inganno ulteriore circa questa circostanza rilevante».

¹²³ *Ibidem*, p. 86.

¹²⁴ Cfr. *ibidem*, p. 87: «[L'argomento] non muove [...] dall'assunto che l'oggettivazione tecnica della “natura interna” rappresenti qualcosa di trasgressivo nei confronti di confini naturali. La nostra critica vale a prescindere dall'idea di un ordinamento giuridico e ontologico, che possa essere fatto oggetto di empia violazione. L'argomento della eteronomia trae la sua forza unicamente dal fatto che il “designer” intraprende, a base delle sue preferenze soggettive, una pianificazione irreversibile della vita e dell'identità di una seconda persona, senza sentirsi obbligato a presupporne (nemmeno in maniera controfattuale) il consenso».

Tuttavia, potremmo domandarci se questa replica non sia una facile scappatoia, almeno nel momento in cui passiamo al secondo livello, e cioè: la capacità di scegliere una caratteristica è essa stessa una caratteristica che, una volta presente, non è più negoziabile¹²⁵. L'adolescente *dovrà scegliere*. Modificando geneticamente il figlio nel modo descritto, i genitori non gli hanno chiesto se desiderasse disporre di quell'opzione, né potevano dare per scontato il suo assenso. La capacità di scegliere una caratteristica carica il figlio della responsabilità di quella caratteristica sia nel caso che l'accetti, sia in quello che la rifiuti. La sua statura, il suo colore di capelli, la sua intelligenza o qualsiasi altra caratteristica si possa ipoteticamente modificare geneticamente non sarà più una qualità a crescita spontanea, bensì una qualità di cui un essere umano deve ora assumersi la responsabilità (in questo caso, il figlio stesso). Dover compiere questa scelta lo pone in un rapporto indiretto con se stesso nella misura in cui lo costringe ad operare sul suo corpo come se questo fosse un oggetto, e non parte di lui in quanto soggetto. In ogni caso, il figlio avrebbe forse preferito essere cresciuto naturalmente e non essere responsabile della propria statura, ecc. E nella misura in cui i suoi genitori sono responsabili del fatto che adesso è lui il responsabile di questa caratteristica, il rapporto fra lui e i genitori continua a essere strumentale, esattamente come lo era in presenza di altre forme di manipolazione genetica.

5. Considerazioni finali

In questo capitolo ci siamo chiesti quale influsso duraturo Hans Jonas abbia esercitato sulla bioetica, e per far ciò abbiamo esaminato il ruolo da lui svolto nel contributo al dibattito dato più o meno recentemente da Jürgen Habermas. Abbiamo scoperto che Habermas ha ripreso suggerimenti di Jonas facendone dei punti centrali della sua argomentazione. Il timore principale che Habermas nutre nei riguardi della manipolazione genetica è che essa conduca al dominio di alcuni sugli altri, turbando la fondamentale uguaglianza che secondo lui dev'essere

¹²⁵ Desidero ringraziare P. José Granados, DCJM, per avermi segnalato questo problema della risposta di Habermas.

presente nei rapporti umani se si vuole che questi siano governati dalla moralità. Quantunque Jonas non costruisca la sua teoria etica sulla base dell'uguaglianza e della reciprocità, ma tenti invece di spiegare la responsabilità di fronte alla fondamentale asimmetria di potere che caratterizza le persone, la sua grande preoccupazione riguarda il dominio delle persone umane sulla loro stessa natura, che rischia di produrre intollerabili rapporti di dominio dei pochi sui molti e di danneggiare l'"immagine dell'uomo" così come la conosciamo¹²⁶. Là dove Jonas addita il pericolo di un ingiusto dominio, Habermas si rifà esplicitamente a lui per metterlo in luce.

Inoltre, abbiamo visto che Habermas si basa implicitamente su Jonas quando descrive la minaccia che l'ingegneria genetica pone alla spontaneità della persona umana e al suo senso di padronanza della propria vita e dei propri atti. E su questo punto i due concordano apertamente. In ultima analisi, le motivazioni delle riserve morali nei confronti della manipolazione genetica sono le stesse che nei confronti della clonazione: si tratta del potere di un'intenzione e di un'aspettativa estranea, impresso nel corpo stesso della persona e al quale non vi è rimedio. I genitori impongono la propria immagine al figlio. Così la conclusione del libro di Habermas può essere vista come molto in sintonia con la nota su cui Jonas conclude il suo *Il principio responsabilità*: dobbiamo preservare l'"immagine dell'uomo", il che significa principalmente un dovere negativo, quello di astenerci dall'imporgli la nostra immagine, perché «l'uomo autentico» è già sempre esistito con tutti i suoi estremi, nella grandezza e nella meschinità, nella felicità e nel tormento, nell'innocenza e nella colpa; in breve, in tutta l'*ambiguità* che gli è connaturata. Volerla eliminare significa voler eliminare l'uomo e la sua incommensurabile libertà¹²⁷. Altrove, Jonas esprime questa intuizione con

¹²⁶ Cfr. H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P. P. PORTINARO, Einaudi, Torino 1990, pp. 284-287.

Più sopra abbiamo sostenuto che quando Jonas parla di una certa "disuguaglianza" o "non-reciprocità" implicata nel suo concetto di responsabilità, egli intende principalmente una certa asimmetria di potere. Abbiamo visto anche che la disuguaglianza, nel senso di dominio arbitrario di certuni sugli altri – in particolare della generazione attuale su quelle future – è motivo di preoccupazione per Jonas tanto quanto lo è per Habermas. Effettivamente, come abbiamo osservato, su questo punto Habermas cita Jonas a suffragio delle proprie tesi.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 278.

un linguaggio esplicitamente religioso: «Semplicemente non dobbiamo fissare l'uomo a qualche immagine da noi definita, per non svuotare di senso le promesse di un'immagine di Dio, finora non adempiute»¹²⁸. Altrimenti detto, come si legge nell'Antico Testamento: «Non ti farai immagine alcuna» (*Es* 20:4).

¹²⁸ H. JONAS, *Problemi attuali nell'etica in una prospettiva ebraica*, in ID., *Dalla fede antica, op. cit.*, p. 273.