

Etica del Miglioramento Genetico

Rossella Pisconti

rossellapisconti@hotmail.com

Abstract

In bioethical practice the interventions involving genetic mutations are frequent. Such mutations can be operated not only for therapeutic purposes, but also for enhancing ones. The latest kind of genetic interventions seems to completely transform, in some cases, the conceptual meaning that we usually ascribe to the term 'human being'.

This paper compares some reflections that Jürgen Habermas and Michael J. Sandel have recently provided about the ethics of genetic enhancement, while paying particular attention to the concept of human being. Therefore, the aim of the proposed analysis is that of considering such ethical questions as: 'Is the transformation of concepts connected to the way human beings change in the course of time?', 'If the concept of human being changed, would it be a disaster?', 'Is that man who underwent some biotechnological intervention still a "natural man"?'

Keywords: Jürgen Habermas, Michael J. Sandel, enhancement ethics, eugenics, transformation of concepts, human being.

1. RESPONSABILITÀ SIMMETRICA TRA "PEERS"

Le scienze biologiche e le biotecnologie, oltre ad intervenire con crescente frequenza in quelle circostanze in cui un soggetto necessita di cure, operano anche un diverso tipo di interventi. Essi possono soddisfare i desideri di coloro che pur non necessitando di miglioramenti terapeutici aspirano al "perfezionamento" genetico di alcuni caratteri.

A partire dalla distinzione tra una trasformazione genetica terapeutica e quella volta a progettare organismi più efficienti, o rispondenti a un canone estetico specifico, Habermas ne *Il futuro della natura umana*¹ si occupa delle questioni di carattere etico connesse agli interventi dell'ingegneria genetica sull'essere umano. Egli, in particolare, osserva che coloro che possono intervenire sulla dotazione genetica utilizzando nuovi strumenti possono farlo o in *modo autonomo* oppure in *modo arbitrario*. Nel primo caso, essi agiscono seguendo indicazioni di natura normativa che si sono formate in modo *democratico*. La scelta a favore di pratiche eugenetiche o contro le stesse sarà, quindi, determinata a maggioranza. Diversamente, favorendo o avversando in modo *sogettivo* alcuni interventi, costoro premieranno una scelta che si collocherà in un certo modo in base alle dinamiche di *mercato*. Con riguardo a quest'ultimo modo di operare, Habermas sostiene che l'ingegneria genetica, alleata con gli

1 J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt, Suhrkamp, 2001; trad. it. *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002.



interessi espressi dagli investitori di capitali, minaccia di travolgere ogni processo di scelta normativa che ha luogo nella sfera pubblica²

Habermas sostiene, innanzitutto, di non voler essere ‘pregiudizialmente critico’ verso le conquiste della scienza.

A suo parere, il punto critico della questione coinciderebbe invece con la relazione che intercorre tra progresso scientifico e agenti responsabili. In particolare, Habermas si preoccupa di come alcune scoperte del sapere modifichino l’*autocomprensione* degli esseri umani come agenti responsabili.

La possibilità di intervenire e modificare il genoma umano è una vicenda del tutto nuova. A tal proposito si osservano due tipi di visioni estreme. Da un lato si intende *disciplinare* sul piano normativo la crescita di una libertà smisurata. Dall’altro *non autolimitare nessuna* delle possibili richieste di trasformazione. Habermas osserva che un primo passo per limitare i possibili danni di una genetica “negativa”³ consisterebbe nell’optare a favore di una disciplina normativa sui nuovi interventi genetici.

Se in passato si dava per scontato che le predisposizioni genetiche del neonato fossero sottratte alla manipolazione da parte di terzi, oggi vi è la possibilità di intervenire sulla natura umana.

Habermas sembra rifiutare la manipolazione della procreazione poiché teme che ciò comporti il mutare del concetto stesso di procreazione inteso come processo *contingente* e *indisponibile*. Egli nota che in passato non vi era la possibilità di prevedere le combinazioni cromosomiche. Attualmente, invece, sembra sempre più possibile controllare il processo di procreazione e modellare il corredo genetico dei nascituri. Qui Habermas estremizza la propria preoccupazione, considerando l’ipotesi in cui sarà possibile ideare un “design” che soddisfi le esigenze del genitore. Nel caso in cui il genitore potesse progettare completamente il corredo genetico dei propri figli, secondo Habermas, questi ultimi potrebbero ritenere i genitori responsabili di un cambiamento che non avrebbero accettato se avessero avuto la capacità per farlo. Si considera in tale riflessione l’eventualità che la mutazione genetica operata possa apportare delle conseguenze negative nella vita di una persona. Inoltre, non si trascura l’ipotesi in cui le pratiche di bioingegneria siano considerate in futuro indesiderate dal soggetto sottoposto a trattamento. Habermas concentra la sua attenzione su tali eventualità per sostenere che i progressi della genetica inaugurano “un nuovo tipo di rapporto interpersonale”. Tale rapporto intercorre tra una persona che sta nascendo e coloro che intervengono sulla sua dotazione “naturale”. A tal proposito egli osserva:

Questo rapporto, di tipo nuovo, ferisce la nostra sensibilità morale, in quanto rappresenta una sorta di corpo estraneo nei rapporti di riconoscimento giuridicamente istituzionalizzati delle società moderne⁴.

2 Cfr. J. Habermas, *op. cit.*, p. 21.

3 Habermas opera una distinzione tra genetica negativa e genetica positiva. Egli definisce la prima come corrispondente all’intervento genetico ritenuto giuridicamente lecito, mentre considera la seconda la pratica genetica che non viene permessa giuridicamente. Cfr., J. Habermas, *op. cit.*, p. 21; p. 53.

4 J. Habermas, *op. cit.*, p.16.



Per Habermas l'intervento di un soggetto x sui caratteri genetici di y rappresenta il costituirsi di un rapporto asimmetrico tra soggetti che sono liberi ed eguali⁵.

Quindi, Habermas argomenta la propria posizione contro i progressi della genetica sostenendo che tali sviluppi violano i principi liberali dell'autonomia e quelli dell'uguaglianza⁶. Più esattamente, egli osserva che quando un soggetto è capace di intendere può decidere *in prima persona* di gestire ogni questione che necessita di essere affrontata. Questa capacità di scelta responsabile non si può riscontrare, invece, nel momento in cui si ammette la possibilità di interventi genetici sull'individuo, già' nella sua fase prenatale. Il problema per Habermas consiste nel fatto che il soggetto su cui è stata operata una manipolazione genetica non può intervenire successivamente per cancellare tale intervento. Non è possibile quindi, per tale soggetto, retroattivamente far valere la propria posizione etica a riguardo. Una opinione che gli individui geneticamente modificati formeranno in futuro non potrà opporsi al processo di trasformazione avvenuto nel passato. In tale circostanza non vi sarebbero le condizioni per formare una relazione tra "peers"⁷ ossia un rapporto simmetrico di responsabilità.

I genitori con una scelta a favore della modificazione genetica interverrebbero su un individuo che non essendosi ancora formato non ha al momento della scelta un'opinione da far valere. Ciò secondo Habermas potrebbe condurre al risentimento colui che non accetta l'intervento di modificazione genetica e che invece lo ha subito in passato. In tali situazioni, Habermas ritiene che la decisione dei genitori di modificare geneticamente i figli non deve essere considerata come un'espressione della preoccupazione da parte di questi. Piuttosto tale scelta soddisfa una forma d'agire strumentale⁸, supportata dal desiderio di disporre del futuro di altri esseri umani, come se fossero degli oggetti.

In alternativa all'esempio qui analizzato, in cui un soggetto non può decidere nei confronti di un eventuale intervento di modificazione genetica, Habermas esprime disappunto anche nei confronti della situazione in cui un adulto sia in grado di scegliere se optare per un intervento sul proprio genoma. Anche in questo caso, secondo Habermas vi sono delle difficili questioni morali da dover considerare.

2. AUTOCOMPRESIONE ETICA DELL'UMANITÀ. DISTINZIONE TRA SPONTANEAMENTE CRESCIUTO E TECNICAMENTE PRODOTTO

Con la nozione di "autocomprensione etica dell'umanità" Habermas si riferisce in particolare alle riflessioni etiche⁹ concernenti quei casi di autocorrezione del genoma che comportano una

5 Ivi, p. 17.

6 M. J. Sandel, *The case against perfection. Ethics in the age of genetic engineering*, Harvard University Press, Harvard 2007; trad. it, *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 85.

7 J. Habermas, *op. cit.*, p. 17.

8 Ivi, p. 47.

9 In forma più generale, tali discussioni sono riassumibili nel dibattito classico 'natura vs cultura'. Per un approccio rinnovato, in cui vi è un superamento di tale dicotomia, si veda l'analisi che Rupert Read propone applicando la filosofia di Wittgenstein al tema. R. Read, *Culture, Nature, Ecosystem (or Why Nature Can't Be Naturalized)*, in *Feminist Interpretations of Ludwig Wittgenstein*, N. Scheman e P. O'Connor (a cura di) The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania 2002, p. 408-431.



mutazione completa dello stesso per fini diversi da quelli terapeutici. La riflessione sui progressi dell'ingegneria genetica conduce la riflessione habermasiana a tutelare una *universalità antropologica* a difesa di un certo concetto di "vita giusta"¹⁰. In particolare, Habermas lamenta la scarsa attenzione nei confronti della differenza etica che intercorre tra interventi terapeutici e interventi migliorativi. Se entrambi questi interventi fossero consentiti in base alla scelta individuale ciò comporterebbe una crescita indiscriminata dell'una o dell'altra pratica in base alla domanda e all'offerta delle stesse sul mercato. In particolare Habermas rivolge la sua preoccupazione alla diagnosi pre-impianto e alla ricerca sulle cellule staminali sostenendo a riguardo che la prospettiva di convergenza tra queste si lega alla:

auto strumentalizzazione e auto-ottimizzazione che l'uomo sta per intraprendere a partire dai fondamenti biologici della sua esistenza¹¹.

In tal senso per Habermas si dovrebbe considerare immorale il rispetto narcisistico delle preferenze individuali a scapito dei "fondamenti naturali"¹². Sembra che l'interesse di Habermas nei confronti della discussione sulla manipolazione genetica sia volto soprattutto ad osservare quello che egli ritiene un processo di sproporzione (operato tramite l'ingegneria genetica) nel rapporto tra ciò che è *spontaneamente cresciuto* e ciò che è *tecnicamente prodotto*, nettamente a favore di quest'ultimo. Difatti, i nuovi sviluppi della genetica intervengono sulla natura umana trasformando il concetto stesso di essere umano rispetto a quello in uso nel passato.

Secondo Habermas le moderne scienze, mediante la sperimentazione, hanno contemplato la natura con un atteggiamento tecnico. Ma il rivoluzionamento genetico delle pratiche non è svincolato dalle dinamiche della natura. La sperimentazione operata dall'ingegnere biologo è vista da Habermas come un intervento che non produce la distinzione tra ciò che si è formato *spontaneamente* in natura e ciò che è *artificialmente* prodotto¹³. In questo modo è come se l'ingegneria genetica cancellasse la distinzione tra spontaneo e artificiale. L'annullamento di tale distinzione produrrebbe una trasformazione della nostra auto comprensione comportando un cambiamento del concetto di essere umano anche sul piano etico. Per Habermas la trasformazione del concetto di essere umano intacca sul piano morale quelli che

10 J. Habermas, *op. cit.*, p. 18.

11 Ivi, p. 23.

12 Come osserva Sandel, l'argomentare contro l'uso della manipolazione genetica per scopi non terapeutici facendo appello alla difesa di ciò che è "naturale" è legato a delle convinzioni di natura religiosa. In tal senso, riferendosi ad Habermas, egli nota: che «la sua tesi contro l'eugenetica liberale è particolarmente interessante perché egli è convinto che poggi su premesse rigorosamente liberali, e non implichi l'accettazione di convinzioni spirituali o teologiche». Sulle conseguenze di un'etica fondata su leggi universali ritenute naturali perché volute da Dio, E. Lecaldano scrive «L'appello a una ragione universale non solo non spiega, negandolo, il fatto storico della pluralità di concezioni morali divergenti (e la realtà dei disaccordi su questioni etiche), ma non è nemmeno in grado di offrire un qualche suggerimento circa i criteri percorribili per attenuare e ridurre gli esiti di diverse convinzioni etiche, di indicare cioè le procedure che sole permetterebbero la convivenza pacifica tra gli individui [...] L'appello alla natura e alle leggi immutabili in essa presenti, allo scopo di orientare la nostra vita morale, equivale a fare appello a un criterio del tutto insoddisfacente e comunque errato. [...] Coloro che presentano la loro morale come tesa ad affermare ciò che è *naturale* per l'uomo in realtà definiscono *natura* o *secondo natura* attraverso decisioni preventive e funzionali a quanto vogliono impedire o condannare o concedere» E. Lecaldano, *Un'etica senza Dio*, Laterza, Roma Bari 2006, p. 16-17.

13 Ivi, p. 49.



chiamo i *Bedingungen der Naturwüchsigkeit* (“requisiti di naturalità”)¹⁴. In mancanza di tali requisiti non possiamo intenderci come autori della nostra vita e membri alla pari in una comunità morale. Habermas descrive tali “requisiti” come indispensabili affinché non si crei un “disturbo alla naturalezza”. Egli intende con ciò riferirsi ad una asimmetria tra parti naturali e parti artificiali. Precludendo interventi di natura genetica si vuole evitare una relazione di asimmetria tra le persone dovuta all’introduzione di elementi artificiali in alcune di esse.

3. LA RIVOLUZIONE GENOMICA E LA VISIONE MORALE

Sandel, opponendosi alla posizione assunta da Habermas, osserva che lo sviluppo della genetica ci propone una promessa e una difficoltà¹⁵. La promessa corrisponde all’auspicarsi che in futuro sia possibile curare e perfino prevenire un gran numero di gravi malattie. La difficoltà compare, invece, nel discorso morale e politico quando esso considera certi tipi di ingegneria genetica come un turbamento. In particolare, a ogni forma di bioingegneria viene mossa l’obiezione che, prestabilendo la composizione genetica di un soggetto, questo viene privato del diritto a un futuro di diverso tipo rispetto a quello che si sarebbe dovuto formare. I figli su cui si interviene geneticamente potrebbero essere considerati, ad esempio, non pienamente liberi. Anche quei cambiamenti che potrebbero migliorarne le prestazioni in alcune attività risulterebbero prestabiliti compromettendo il modo in cui la loro esistenza avrebbe dovuto, invece, prendere forma.

Sandel mette in luce alcuni aspetti della discussione etica sui progressi della genetica considerando innanzitutto che l’argomento dell’autonomia non è convincente se adoperato per far cogliere alle persone i pericoli legati alla manipolazione genetica. Vi sono in particolare due punti da dover considerare riguardo la questione dell’autonomia:

- 1) Si trascura erroneamente che in mancanza di un genitore “progettante” i figli non sono liberi di scegliere le caratteristiche biologiche di cui potranno dotarsi. In tal caso, difatti, questi si formerebbero a discrezione della casuale combinazione genetica.
- 2) La preoccupazione riguardo l’autonomia, anche qualora fosse intesa come colpevole creatrice di prototipi di essere umano, non spiega la riluttanza morale nei confronti di coloro che apprezzano la possibilità di un miglioramento genetico che possa produrre dei vantaggi personali.

Sandel osserva che il disagio morale¹⁶ che sorge quando le persone ricorrono alle terapie genetiche corrisponde a un rifiuto di quegli interventi che non sono compiuti al fine di curare una malattia. Tali manipolazioni genetiche, consentirebbero di apportare dei miglioramenti con vantaggi estranei alla finalità del mero voler star bene in salute. Ad ogni modo, anche se

14 Ivi, p. 44.

15 M. J. Sandel, *op. cit.*, p. 23.

16 Ivi, p. 24.



inverosimilmente considerassimo l'autonomia immorale e decidessimo di rifiutarla, ciò non implicherebbe di conseguenza un annientamento del disagio nutrito nei confronti dell'ingegneria genetica. A tal proposito Sandel osserva: «è un disagio giustificato? E se lo è, quali sono i motivi?»¹⁷.

La rivoluzione genomica conduce a una specie di vertigine quando il vocabolario morale che usiamo non ci fornisce indicazioni su come procedere in nuove situazioni che non avevamo previsto. Per affrontare i temi dell'etica del miglioramento genetico non dobbiamo trascurare la portata che le biotecnologie hanno nei casi particolari in cui esse sono in uso.

Difatti osservando quanto sostiene Habermas sul concetto di responsabilità simmetrica tra 'peers' sembra che si debbano sempre distinguere (ammettendo che ciò sia possibile) delle implicazioni di natura morale differenti tra il curare e migliorare un essere umano. Se riflettiamo a fondo su tale distinzione potremmo sostenere in primo luogo che un atleta geneticamente modificato acquisisce un ingiusto vantaggio sugli altri avversari in gioco che non si sono sottoposti allo stesso genere di cambiamenti. Come osserva Sandel "la pecca fatale" contro l'argomento dell'equità¹⁸ in tema di miglioramento genetico risiede nel fatto che da sempre alcuni atleti possono considerarsi geneticamente più dotati rispetto ad altri. Questo non è stato considerato un elemento lesivo dell'equità nei confronti degli altri atleti che competevano nelle medesime gare. Se consideriamo fondamentale la parità tra concorrenti in una gara possiamo constatare che la disuguaglianza data dalla manipolazione genetica pone le stesse problematiche della genetica naturale. Nel caso in cui non si ritiene che la diversità genetica artificiale possa creare disparità tra concorrenti, lo stesso dovrà dirsi della disuguaglianza naturale. In tal senso il problema dell'equità non è un motivo che ci consente di considerare problematica l'accettazione del miglioramento genetico.

4. EUGENETICA E COERCIZIONE POLITICA

L'eugenetica liberale, se intesa come un movimento di riforma della società, conferisce importanza alle scelte individuali ma comporta al contempo, per Sandel, la necessità di una coercizione statale. Al di là del caso in cui i difensori del miglioramento non riscontrino delle differenze morali tra un miglioramento delle capacità intellettuali di un soggetto conseguito con l'istruzione o con la manipolazione genetica l'importante per la visione liberal-eugenetica è che la manipolazione non violi l'autonomia¹⁹ del soggetto a cui si applicano tali modificazioni. Il

17 Ivi, p. 25.

18 Ivi, p. 28.

19 La violazione del diritto all'autonomia non si avrebbe in tal caso perché, come osserva Dworkin «il diritto all'autonomia di una persona è semplicemente il diritto a che siano rispettate le sue decisioni presenti, non quelle passate». Dworkin si riferisce, in particolare, al caso specifico in cui una persona sottoscrive un testamento per disporre in merito al trattamento che vorrebbe gli fosse riservato nell'eventualità in cui diventasse insana di mente. Tuttavia, il concetto di autonomia qui proposto può essere applicato al caso in cui si debba considerare una distinzione temporale tra l'incapacità di un embrione di esprimere il proprio giudizio sulle modificazioni genetiche in tale stadio e la possibilità che egli in futuro possa esprimersi diversamente in merito. R. Dworkin, *Life's Dominion: an*



miglioramento operato è moralmente accettabile se è un *mezzo*²⁰ risolutivo per qualsiasi tipo di esigenza che il soggetto vorrà soddisfare nel futuro e non lo indirizza verso un particolare tipo di attitudine e quindi carriera. Rispettando l'autonomia del bambino, su cui sono intervenute trasformazioni genetiche, l'eugenetica liberale non condanna l'azione coercitiva sull'ingegneria genetica da parte dello Stato.

Si immagini in primo luogo una situazione in cui il livello di miglioramento prodotto dalla mutazione genetica, espresso in termini quantitativi, sia determinato dalle dinamiche di mercato. Si potrebbe rappresentare tale situazione graficamente come illustrato nella Fig.1²¹.

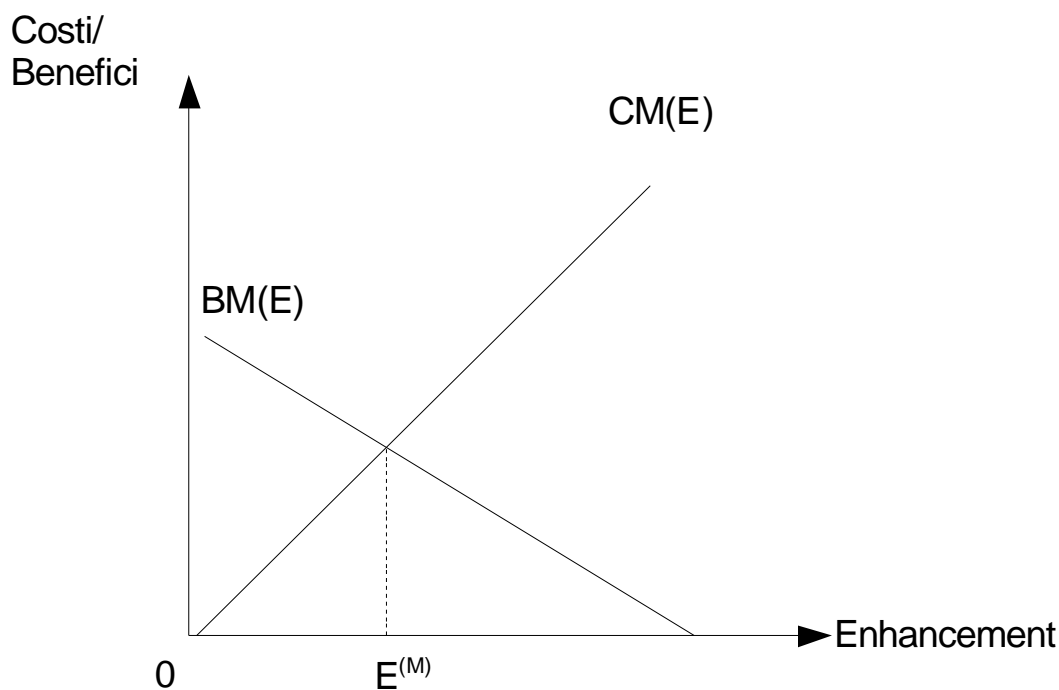


Fig.1

Tale rappresentazione potrà confrontarsi con quella riportata nella Fig.2, che corrisponde, invece, ad una situazione in cui vi è l'intervento dello Stato. Questo, mediante l'introduzione di una norma, limita il livello di miglioramento operabile.

argument about abortion and euthanasia, Harper Collins, London 1993; trad. it., *Il dominio della vita. Aborto, eutanasia e libertà individuale*, Edizioni di Comunità, Milano 1994, p. 312.

²⁰ Ivi, p. 84.

²¹ Cfr. R. H. Frank *Microeconomia*, McGraw-Hill, Milano 1998, p. 52-56.

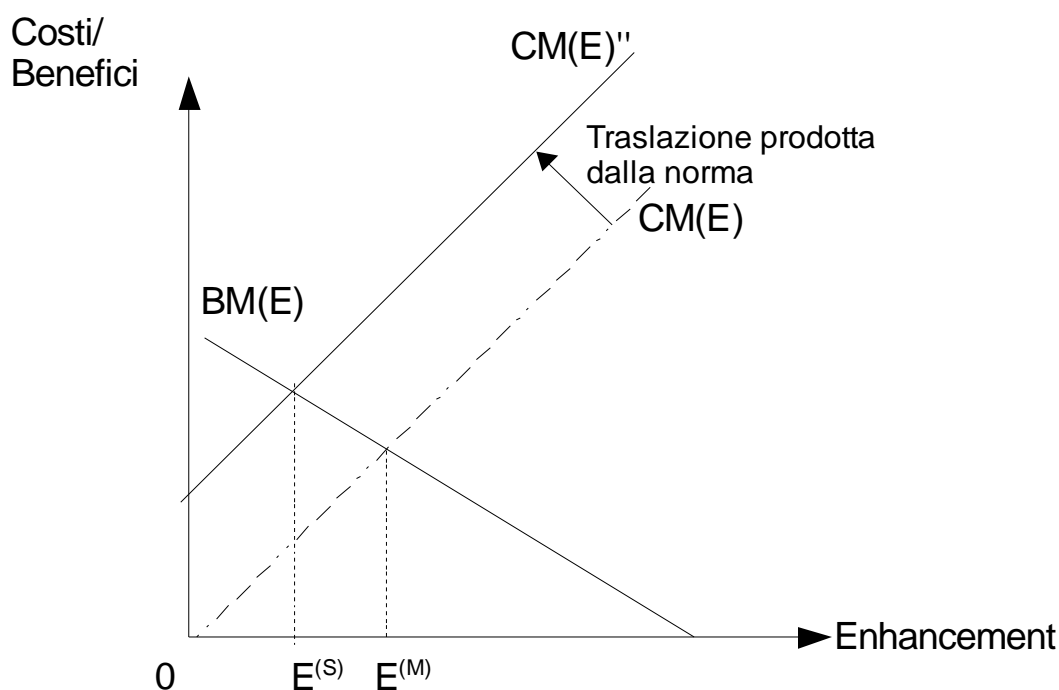


Fig.2

Nelle Figg. 1 e 2 si evidenzia come ad ogni miglioramento incrementale (E), leggibile sull'asse delle ascisse, corrispondano dei costi e dei benefici marginali, leggibili sull'asse delle ordinate, rappresentati, rispettivamente, dalle curve $BM(E)$ e $CM(E)$. In particolare, conformemente ai dettami dell'economia neoclassica, i benefici marginali decrescono al crescere dei livelli di miglioramento. I costi marginali, invece, assumono un andamento crescente (produrre un'unità aggiuntiva di miglioramento costa sempre di più). Alle condizioni di mercato illustrate, si sceglierà di operare un miglioramento fino al livello indicato con $E^{(M)}$. Tale livello corrisponde, infatti, all'incontro tra domanda e offerta di mercato (rappresentate rispettivamente dalle curve BM e CM). Tuttavia lo Stato potrebbe intervenire per operare una modificazione di tale livello di miglioramento. Nel caso rappresentato in Fig.2 si tratta di una riduzione, ottenuta rendendo più oneroso l'impiego di interventi di miglioramento (causando in tal modo la traslazione verso l'alto della curva dei costi marginali, che passa da $CM(E)$ a $CM(E)''$).

Confrontando la situazione in cui dinamiche di mercato operano liberamente e il caso in cui lo Stato interviene modificando il punto di incontro tra domanda e offerta, Sandel osserva che Habermas²² sviluppa la propria argomentazione anche in opposizione alla sperimentazione eugenetica nazista operata in passato dallo Stato²³. Per questo Habermas, pur dichiarandosi a

22 Il lavoro di John Harris si propone come alternativa alle analisi elaborate da Michael Sandel e Jürgen Habermas. J. Harris, *Enhancing evolution. The ethical case for making better people*, Princeton University Press, Princeton 2007. In particolare si vedano i capitoli 7 e 8 del testo, pp. 109-142.

23 Ivi, p. 85.



favore di una norma posta dallo Stato sulle pratiche del miglioramento genetico, al contempo, ritiene che l'unico modo per evitare il riproporsi dei vecchi fantasmi della storia risieda nell'opporci alla manipolazione genetica, finanche al semplice screening embrionale per scopi non terapeutici. Habermas per evitare i problemi del passato, perorando, quindi, una giusta causa, propone una soluzione contraddittoria. Difatti, se il problema è di natura politica e riguarda il controllo da parte delle persone di ciò che lo Stato può senza riserve imporre, la soluzione della questione non è sicuramente quella di limitare la libertà delle persone, come invece propone Habermas.

L'intervento genetico per migliorare le future generazioni è per Habermas criticabile perché viola il principio dell'autonomia e dell'uguaglianza. In particolare, gli individui programmati non possono considerare se stessi autori del proprio futuro. Inoltre, l'intervento genetico distrugge l'eguaglianza in cui vi sono reciproci e simmetrici rapporti di riconoscimento in una comunità morale e politica. I genitori decidendo per i propri figli stabiliscono con loro un rapporto asimmetrico assumendosi la responsabilità per conto dei figli stessi.

Per Sandel, la contraddizione della riflessione di Habermas non sta nell'essere contrario a genitori eugenetici ma nell'affermare che gli argomenti contro questa pratica possono reggersi in opposizione al pensiero liberale. Difatti, i difensori dell'eugenetica liberale obiettano alle riflessioni di Habermas che la preoccupazione riguardo l'asimmetria che lega il rapporto genitori/figli è legittima anche quando i genitori costringono i propri figli a esercitarsi costantemente in una attività. La questione su cui insistono i liberali è quella di valutare se gli interventi genetici richiesti dai genitori o quelli di altra natura scelti sempre da questi per i propri figli (ad esempio l'iscrizione a una scuola elementare privata al posto di una pubblica), ne pregiudichino la libertà di decidere in che modo indirizzare il corso della propria vita. Così, secondo Sandel, la scelta eugenetica dei genitori non pregiudica l'autonomia dei figli in misura differente rispetto all'operare della lotteria naturale. La scelta di migliorare i propri figli geneticamente potrebbe essere criticabile qualora recasse un atteggiamento sproporzionato di padronanza e di dominio verso il mondo nella sua interezza²⁴.

5. IL CONCETTO DI ESSERE UMANO E IL TIMORE PROMETEICO NEI CONFRONTI DELLA SUA TRASFORMAZIONE

In ultimo, consideriamo quali sono i vantaggi della trasformazione genetica. Come rilevato nel corso della trattazione, nella pratica bioetica si interviene frequentemente con mutazioni genetiche. In questi casi potremmo ravvisare dei cambiamenti che sembrano trasformare completamente il significato concettuale che conferiamo ad alcune parole nella pratica d'uso del linguaggio. La trasformazione in oggetto potrebbe essere tale da stravolgere i limiti in cui si muove il nostro pensiero morale. In alcuni casi, le trasformazioni intervengono sul concetto di natura. In particolare ciò avviene quando esse interessano ad esempio i nostri concetti di procreazione e di nascita. La trasformazione può avvenire in vari modi e in alcuni casi essa equivale alla dissoluzione dei vecchi concetti. Come abbiamo visto, la perdita delle risorse

24 Ivi, pp. 68-69.



concettuali che ci consentono di pensare a noi stessi come esseri umani è uno degli argomenti centrali della discussione di Habermas²⁵. Possiamo leggere il quadro filosofico che egli propone adottando anche una prospettiva attenta alla sfera concettuale²⁶.

Habermas descrive kantianamente come la possibilità di trattarsi come eguali dipenda da quella che egli chiama un'autocomprensione etica del genere umano come esseri biologici ben definiti²⁷.

Consideriamo innanzitutto che i concetti della nostra vita morale dipendono in particolare da una distinzione tra lo sfondo naturale e le attività degli esseri umani che si muovono su tale sfondo. Per Habermas modificando la natura per fini non terapeutici si corre il rischio di perdere il concetto di essere umano biologico – che egli reputa di un certo tipo, ossia *incontingente e indisponibile*.

Habermas sostiene che la scelta di usare nuove tecniche di miglioramento genetico comporta uno spostamento del confine che separa lo sfondo naturale e gli esseri umani che svolgono delle attività su quello sfondo²⁸. Sul piano concettuale la trasformazione del concetto stesso di essere umano potrebbe produrre un senso di avversione nei confronti di queste scelte. Contrariamente a quanto sostenuto da Habermas, l'operare scelte volte a curare e il porre l'attenzione nei confronti della nascita naturale garantisce che il concetto di essere umano non è perduto.

Come ha dimostrato Donatelli, la posizione di Habermas su cosa significhi avere o perdere concetti non è difesa in modo chiaro sul piano concettuale²⁹, poiché possiamo considerare un tipo di azione come moralmente sbagliata solo quando comprendiamo il tipo di esseri umani coinvolti in essa³⁰.

Vi sono diverse cose, attività, atteggiamenti reazioni naturali, che concorrono al formarsi del concetto di essere umano. Pertanto, l'uso di un'espressione non è imm modificabile ma è correlata agli illimitati modi di impiego. O meglio: «nuovi tipi di linguaggio sorgono [...] e altri invecchiano e vengono dimenticati».³¹

Gli usi dei concetti che ci sono stati tramandati possono essere depositari di immagini di un certo tipo che ignorano altri modi in cui un concetto potrebbe essere impiegato nel corso della storia umana.

Pensiamo ad esempio alla trasformazione che avverrebbe nel concetto di uomo di sesso maschile, geneticamente non in grado di condurre una gravidanza³², qualora una modificazione genetica gli consentisse di scegliere di vivere questa particolare condizione. Ci si

25 J. Habermas, *op. cit.*, pp. 28-82.

26 Cfr., P. Donatelli, *L'etica, l'immaginazione e il concetto di natura umana* in *Rivista di Filosofia*, Agosto 2008, pp. 229-262.

27 J. Habermas, *op. cit.*, p. 28.

28 Ivi, p. 30.

29 Ivi, p. 29 e vedere anche il Poscritto, p. 82.

30 P. Donatelli, *op. cit.*

31 L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, Einaudi, Torino 2004, §.23.

32 Si pensi, ad esempio, alla recente storia di Thomas Beatie dell'Oregon che secondo la stampa americana è il primo uomo in gravidanza. La notizia è apparsa sulla rivista *The Advocate* March 26, 2008.



potrebbe domandare se sia moralmente accettabile una teoria che difendendo il concetto di essere umano come vincolato a una nozione di “natura contingente e indisponibile” impedisce a coloro che non si conformano ai suoi dettami di essere liberi. Si potrebbe, inoltre, riflettere su quanto ci sia di naturale nell’impedire la realizzazione di un desiderio umano che, come in questo caso, non arreca danno agli altri che non lo condividono. Le attività di intervento genetico precedentemente menzionate trasformano il concetto di essere umano rendendolo più vicino a ciò che esso si presta a descrivere, ossia l’eterogeneità degli individui e l’esplicitarsi di essa nella pratica.

Collocando le ragioni da cui trae ispirazione il lavoro di Habermas in un contesto filosofico più ampio, egli sembra sostenere che corriamo un pericolo se un certo tipo di concetto di “essere umano” si perde. Tale pericolo sarebbe insito al cambiamento che le nuove pratiche apporterebbero sul piano concettuale.

Al contrario, Sandel sostiene che l’intento del pensiero critico non è tanto dimostrare se tali pratiche siano corrette o meno sul piano morale, quanto se esse non conducano a mutare la nostra natura. Ad esempio, se l’attività sportiva modifica la stessa natura biologica di chi la pratica non è possibile sapere in quali circostanze un soggetto possa dirsi ancora “uno sportivo” inteso come colui che, si presume, metta alla prova le proprie capacità fisiche. Tale interrogativo concerne in particolare il concetto di sport e il cambiare o perdersi dello stesso³³. Lo sviluppo della scienza nel campo della bioetica ha fatto riaffiorare il timore che si possa perdere il concetto di natura come qualcosa che costituisce uno sfondo su cui opera l’attività umana.

Nei confronti della trasformazione della natura umana vi è un *timore prometeico*³⁴ da parte di Habermas che si traduce sul piano concettuale. Affermare, come fa Habermas, che il concetto di essere umano è un *universale antropologico*, significa guardare con timore a un cambiamento nei modi di vita degli esseri umani. Habermas, sul piano della morale, intende proteggere un concetto di essere umano che non è soggetto al cambiamento, poiché il suo timore è quello che «la specie umana possa, a breve termine, prendere nelle sue mani la propria evoluzione biologica»³⁵.

Egli trascura che i concetti sono in connessione tra di loro e che, ad esempio, il concetto di nascita è legato alla nozione di scelta e di responsabilità. Interrogarsi sulla vita di questi concetti non equivale ad applicare un principio di giustizia che fissi stabilmente come si debba agire in ogni caso. Al contrario, se consideriamo sul piano morale che i concetti sono disomogenei, ciò comporterà che volta per volta, in ogni situazione differente, ci si possa mettere in gioco responsabilmente, stimolando il pensiero critico a confrontarsi con la trasformazione che le attività hanno operato all’interno dei *nostri* concetti.

33 M. J. Sandel, *op. cit.*, pp. 26-27.

34 Il timore prometeico di Habermas è ravvisato nella concezione secondo cui il concetto di essere umano non deve mai mutare. In tal modo, è come se Habermas volesse sottrarre il concetto di essere umano all’uso che nella vita può farsi di esso.

35 J. Habermas, *op. cit.*, p. 24.



6. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Un argomento che è frequentemente invocato contro l'intervento eugenetico è che esso è moralmente sbagliato³⁶. La domanda che ci si è posti in questo contributo è se debba ritenersi sempre immorale operare questo genere di interventi.

Come abbiamo visto, per Habermas l'intervento sui caratteri genetici nel periodo di gestazione ferirebbe la sensibilità morale sia perché impedisce la formazione di un rapporto paritetico tra genitore e futuro figlio, sia perché arrecherebbe dei danni al concetto di procreazione, mutandolo. In particolare Habermas sostiene che nel futuro un soggetto non potrà far valere il proprio dissenso retroattivamente su un eventuale intervento genetico operato su di esso in passato. Pertanto, un soggetto al cui genoma sono state apportate delle modifiche, si troverebbe in una condizione di inferiorità nei confronti di coloro che, invece, hanno scelto di operare tale intervento. Confrontando la posizione di Habermas con quella di Sandel, sono stati posti in evidenza dei punti di convergenza e divergenza tra le stesse. Sandel, opponendosi alla visione habermassiana, nota che i figli non sono comunque liberi di scegliere le caratteristiche biologiche di cui potranno dotarsi, anche in mancanza di un genitore "progettante"³⁷. Dall'altro canto, la visione di Habermas riguardo le pratiche eugenetiche sottolinea l'importanza che riveste il rispetto morale dei cosiddetti "requisiti di naturalità"³⁸. Su questo punto anche Sandel sostiene che l'intento del pensiero critico non è tanto dimostrare se tali pratiche siano corrette o meno sul piano morale, quanto se esse non conducano a mutare la nostra natura. Sia Habermas che Sandel temono che la manipolazione dell'embrione comporti una trasformazione del concetto stesso di essere umano. L'impulso a cambiare la natura umana attraverso la genetica è condannabile, secondo Sandel, perché esprime una volontà di dominio che rifiuta di identificare come "dono"³⁹ quelle caratteristiche che dobbiamo invece accettare in ciascun essere umano.

Sul piano politico Sandel reputa che l'eugenetica liberale conferisca importanza alle scelte individuali e che comporti al contempo la necessità di una coercizione statale. Il problema di natura politica riguarda il controllo da parte delle persone di ciò che lo Stato può senza riserve imporre. Tuttavia Sandel osserva che la soluzione della questione non è sicuramente quella di limitare la libertà delle persone, come invece propone Habermas.

Esula dagli intenti di questo contributo l'entrare nel merito delle posizioni qui oggetto di discussione, poiché si è inteso solo mostrare come sia eccessivamente pessimistico pensare al cambiamento come qualcosa di necessariamente sbagliato, in grado di arrecare

36 Sul considerare l'intervento eugenetico sbagliato moralmente perché offre un sotterfugio, delle 'easy shortcut' a ciò che è problematico, si veda il recente contributo di M. Schermen, *Enhancements, easy shortcuts, and the richness of human activities*, in *Bioethics*, Volume 22 numero 7, 2008 pp. 355-363.

37 M. J. Sandel, *op. cit.*, p. 87.

38 J. Habermas, *op. cit.*, p. 44.

39 Sul preservare il concetto di dono, opponendosi alle pratiche eugenetiche, Sandel scrive «l'impulso a cancellare il contingente e padroneggiare il mistero della nascita sminuisce il genitore progettante e corrompe l'essere genitori come pratica sociale governata da norme di amore incondizionato. Il che ci riporta ai doni naturali. Anche se non danneggia il figlio e non pregiudica la sua autonomia, lo stile parentale eugenetico è criticabile perché manifesta e rende radicato un certo atteggiamento verso il mondo, un atteggiamento di padronanza e di dominio che non riesce ad apprezzare il carattere di dono della potenza e dei successi umani e a cui sfugge quella caratteristica della libertà che consiste in un negoziato permanente con ciò che è dato», M. Sandel, *op. cit.*, pp. 87-88.



esclusivamente dei danni⁴⁰. Si è considerato questo aspetto incanalando il quadro filosofico, in ultimo, in una prospettiva attenta alla sfera concettuale.

La dimensione dei concetti è data dalle attività che gli esseri umani svolgono, definendosi volta per volta. La visione di Habermas e quella di Sandel pretendono, invece, entrambe di aver esaurito, mediante una definizione dogmatica della natura umana (concernente dei *requisiti* per l'uno, intesa come *dono* per l'altro) la descrizione degli aspetti dell'essere umano nel suo complesso. Entrambi, in tal modo, sembrano eludere le molteplici prassi d'uso in cui ogni 'essere umano' forma, potremmo dire con Wittgenstein *as we go along*⁴¹, il concetto di essere umano. Non si nega che gli interventi di eugenetica sull'embrione potrebbero condurci a uno stato di incertezza, ossia a preoccuparci delle conseguenze che un cambiamento può comportare nel modo in cui intendiamo nel presente il concetto di essere umano. Tuttavia, tale incertezza consente di interrogarci sull'uso del concetto volta per volta nel caso particolare, valutando la problematicità o al contrario l'arricchimento che il cambiamento può determinare. Rifiutare di separare l'analisi dei concetti – tra cui, quindi, anche quello di essere umano – dall'uso degli stessi consente di essere aperti a nuovi modi di intendere i concetti che non ci sono stati insegnati nel passato. Porre attenzione a tali possibilità permette di guardare al concetto di essere umano come libero da quelle teorie che pensano di poterlo definire mediante un dogma e come aperto a nuove direzioni di sviluppo anche quando queste non sono state ancora tematizzate.

Rossella Pisconti

Bibliografia

1. Cascione G., *Le regole della comunità. Utopia e linguaggio tra Nancy e Wittgenstein*, Progedit, Bari 2004.
2. Donatelli P., *L'etica, l'immaginazione e il concetto di natura umana* in *Rivista di Filosofia*, Agosto 2008.
3. Dworkin R., *Life's Dominion: an argument about abortion and euthanasia*, Harper Collins, London 1993; trad. it., *Il dominio della vita. Aborto, eutanasia e libertà individuale*, Edizioni di Comunità, Milano 1994.
4. Frank R. H., *Microeconomia*, McGraw-Hill, Milano 1998.

40 Sull'opposizione dei pensatori conservatori all'enhancement, si veda la ricostruzione proposta da James Wilson, *Transhumanism and moral equity*, in *Bioethics, Volume 21, numero 8, 2007*, pp. 419–425. In particolare nell'introduzione si propone un prospetto sintetico sulla questione, p. 419-420.

41 L. Wittgenstein, *op. cit.*, §.83. Sulla fertilità che l'applicazione del metodo di Wittgenstein apporta in ambiti della conoscenza anche diversi da quello linguistico, logico ed epistemologico si veda Read R., *Applying Wittgenstein*, Cook L. (a cura di), London Continuum, 2007. In particolare, sul vagliare lo spirito etico del lavoro di Wittgenstein con riguardo all'analisi dei concetti e delle regole si vedano G. Cascione, *Le regole della comunità*, Progedit, Bari 2004; e il mio R. Pisconti, *Sulla questione delle regole in Wittgenstein. Etica e Politica nelle "Ricerche Filosofiche"*, Il Filo, Roma 2008.



5. Habermas J., *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt, Suhrkamp, 2001; trad. it. *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002.
6. Harris J., *Enhancing evolution. The ethical case for making better people*, Princeton University Press, Princeton 2007.
7. Lecaldano E., *Un'etica senza Dio*, Laterza, Roma Bari 2006.
8. Pisconti R., *Sulla questione delle regole in Wittgenstein. Etica e Politica nelle "Ricerche Filosofiche"*, Il Filo, Roma 2008.
9. Read R.,
 - *Culture, Nature, Ecosystem (or Why Nature Can't Be Naturalized)*, in *Feminist Interpretations of Ludwig Wittgenstein*, N. Scheman e P. O'Connor (a cura di) The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania 2002.
 - *Applying Wittgenstein*, Cook L. (a cura di), London Continuum, 2007.
10. Sandel M. J., *The case against perfection. Ethics in the age of genetic engineering*, Harvard University Press, Harvard 2007; trad. it. *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Vita e Pensiero, Milano 2008.
11. Schermen M., *Enhancements, easy shortcuts, and the richness of human activities*, in *Bioethics*, Volume 22 numero 7, 2008.
12. Wilson J., *Transhumanism and moral equity*, in *Bioethics*, Volume 21, numero 8, 2007.
13. Wittgenstein L., *Ricerche Filosofiche*, Einaudi, Torino 2004.