

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE, GIURIDICHE E
STUDI INTERNAZIONALI

Corso di laurea *Triennale* in
Scienze Politiche, Studi Internazionali ed Europei



JÜRGEN HABERMAS
E IL FUTURO DELLA NATURA UMANA:
RISCHI ANTROPOLOGICI E OPPORTUNITÀ LIBERALI

Relatore: Prof. LUCA BASSO

Laureanda: MARIATERESA LIVRAGHI
matricola N. 1006825

A.A. 2022/2023

INDICE

INTRODUZIONE	3
Capitolo 1 Lo sfondo e le risonanze di fondo	7
1.1 Cenni biografici	7
1.2 L'intreccio dei temi	9
1.3 Il contesto	15
1.4 I termini	18
Capitolo 2 Al cuore delle preoccupazioni di Jürgen Habermas: il cambiamento di paradigma che non consente astensioni giustificate	31
2.1 Il nuovo dibattito, i vecchi presupposti	31
2.2 Uscire dal dilemma ontologico, guadagnare spazio d'intesa: l'indisponibilità dei fondamenti biologici come etica del <i>poter-essere-sé-stessi</i>	40
2.3 Genetica positiva: verso un problematico «supermarket»?	47
2.4 Genetica negativa: «curare e guarire» nel segno performativo del consenso	57
2.5 Diagnostica preimpianto e uso sperimentale di embrioni: l'importanza dello sguardo	60
Capitolo 3 Il futuro della natura umana: un'accoglienza divisa fra apprezzamenti e delusioni	67
3.1 Un dibattito inestinto: metodologia e parametri della ricerca di materiali	67
3.2 “Habermas: un contributo significativo” (Battaglia, Rosati, Musio)	68
3.3 “Habermas: deludenti manchevolezze, ingenua banalità” (Balistreri, Blackford, Castignone, Christiansen, Fenton, Galletti, Lalli, Morar, Moss, Neri, Viano...)	76
CONCLUSIONI	87
BIBLIOGRAFIA	91

INTRODUZIONE

La scelta dell'argomento di questa tesi è frutto della convergenza di tre fattori, due non casuali e uno fortuito: non casuale è il mio pluriennale interesse per i temi della bioetica (in particolare, inizio e fine vita, e le cosiddette “manipolazioni genetiche”), che ha trovato non casuale riscontro nell'invito del Relatore a considerare il punto di vista di Jürgen Habermas, a partire dal suo dirompente saggio del 2001 sul futuro della natura umana; su questo impianto si è poi inserita la coincidenza “intensificante” dell'assegnazione del Premio Nobel 2020 per la chimica a Jennifer Doudna e Emmanuelle Charpentier per gli studi sull'editing del genoma umano, che ha fatto risuonare, se possibile, ancor più vivacemente ciò che andavo sondando.

La mia conoscenza del filosofo tedesco si limitava ai contenuti del programma d'esame di Filosofia Politica, e quindi a un impianto sintetico che toccava epistemologia, sociologia, teoria della comunicazione, e temi come lo spazio pubblico, la democrazia deliberativa, il rapporto religione-politica e fede-ragione; non immaginavo che l'Autore si fosse impegnato anche in ambito bioetico, e ho accolto quindi con entusiasmo la proposta di approfondirne lo studio da questo punto di vista “minore”, se paragonato alla mole dell'opera per cui è generalmente noto, eppure punto di vista che ha suscitato un notevole dibattito, soprattutto per le “conclusioni” (virgolettato che vuole esprimere la cautela e le incertezze dell'Autore) cui Habermas giunge, da premesse non equivocabili.

Il focus di questa tesi è il saggio *Die Zukunft Der Menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (traduzione italiana di Leonardo Ceppa), che ho cercato di

inquadrare nell'insieme dell'opera habermasiana e nel dibattito, in primis tedesco, accesi a margine della sua pubblicazione, senza tralasciare un breve excursus sui termini tecnici che ricorrono nella trattazione (*Capitolo 1: Lo sfondo e le risonanze di fondo*). Sono quindi passata a un'analisi dei motivi "forti" e distintivi della costruzione dell'Autore (*Capitolo 2: Al cuore delle preoccupazioni di Jürgen Habermas: il cambiamento di paradigma che non consente astensioni giustificate*); infine, senza pretesa di esaustività, ho dedicato spazio all'immediata accoglienza del saggio tra gli addetti ai lavori, e alla persistenza del dibattito a vent'anni dalla sua pubblicazione (*Capitolo 3: Il futuro della natura umana: un'accoglienza divisa fra apprezzamenti e delusioni*). La migliore descrizione dei confini del mio viaggio habermasiano sembra fornita dai paragrafi iniziali e finali del saggio:

[...] A me interessa soprattutto vedere come l'indebolirsi, grazie alla ingegneria genetica, della vecchia distinzione tra ciò che è spontaneamente «cresciuto» e ciò che è tecnicamente «prodotto» [...] modifichi la nostra tradizionale autocomprensione del genere. [...] Non possiamo escludere il pericolo che la conoscenza di una programmazione eugenetica del proprio patrimonio ereditario riduca gli spazi creativi dell'autonomia individuale e comprometta le relazioni, idealmente simmetriche, tra persone libere ed eguali. L'uso sperimentale degli embrioni e la diagnosi preimpianto [...] vengono percepite come esempi pericolosi di una genetica liberale che sta prendendo piede.¹

Dopo che le immagini metafisiche e religiose del mondo persero il loro aspetto universalmente vincolante [...] ci siamo sempre attenuti al codice binario del giudizio morale: giusto o falso [...] Abbiamo convertito le pratiche del mondo di vita e della comunità politica armonizzandole sui postulati della morale razionale e dei diritti umani [...] Forse è oggi possibile spiegare (e giustificare) con questo tipo di ragioni anche la resistenza emotiva contro una temuta trasformazione dell'identità di genere.²

¹ Jürgen Habermas, *Il futuro della natura umana – I rischi di una genetica liberale*, traduzione italiana di L. Ceppa, Torino, Einaudi, 2002, pp. 25-26.

² *ivi*, p. 74.

Lungo le dense pagine del saggio, Habermas discute di morale, antropologia, razionalità, etica, dignità della vita umana, libertà, soggettività, strumentalizzazione, autostrumentalizzazione, uguaglianza, norme, equità, giustizia, malattia, natura, cultura...: una quantità di temi capitali, proposti e trattati secondo la prospettiva pluralistica e linguistico-procedurale propria dell'Autore *engagé*. La presa di parola rimane fedele alle premesse del pensiero postmetafisico, l'incedere è rigoroso, lo stile espositivo sempre molto articolato e talvolta, per la scrivente, particolarmente complesso, anche se talune pagine paiono lasciar trasparire una partecipazione meno "accademica", forse riconducibile a dati biografici e storico-anagrafici (la *Lebenswelt* di Habermas).

Consapevole dei limiti di un approccio di tesi triennale, lo scopo di questo lavoro è focalizzare gli argomenti principali dell'Autore contro ciò che egli icasticamente definisce una possibile *eugenetica liberale*, nella delicatezza dell'equilibrio rispetto alla speranza terapeutica. Il mio percorso di ricerca si concentra sui caratteri specifici dell'urgenza avvertita da Habermas circa il pronunciarsi (ovvero, il *non astenersi*), come intellettuale e come appartenente al genus umano, su questi temi; analizza le distinzioni da lui tracciate (tra le molte: naturale *versus* artificiale, genetica positiva *versus* genetica negativa, biologia *versus* socializzazione); indaga i termini di un possibile bilanciamento tra libertà etiche, universali morali, e un dinamismo tecnico-scientifico supportato da un saldo consenso sociale.

Capitolo 1

Lo sfondo e le risonanze di fondo

1.1 Cenni biografici

Jürgen Habermas nasce il 18 Giugno 1929 a Düsseldorf, in una famiglia «non certo antinazista»³ e si forma intellettualmente a ridosso del Processo di Norimberga, le cui cronache «grande impressione fecero su di lui»⁴. Habermas appartiene a quella generazione di Autori tedeschi di varie discipline che, troppo giovani tra il 1939 e il 1945 per essere arruolati nella *Wehrmacht*, sono tuttavia coinvolti nella tragedia umana, sociale e culturale del nazismo come nessuna delle generazioni successive: i padri sono spesso conniventi con il regime, quando non attivamente impegnati nelle forze militari; i figli e le figlie non possono esimersi dal partecipare alle iniziative della *Hitlerjugend* (“gioventù hitleriana”) o della *Bund Deutscher Mädels* (“lega delle giovani tedesche”)⁵. Così è anche per il giovane Jürgen, che in queste organizzazioni tiene corsi di primo soccorso pensando ad una successiva iscrizione alla facoltà di Medicina. Al termine del conflitto, questi ragazzi e ragazze saranno grandi abbastanza per doversi confrontare da “quasi-adulti” con il peso di un’eredità sconvolgente, e con trasformazioni politico-istituzionali radicali e molto rapide (il processo di Norimberga

³ S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, Bari, Laterza 2000, p. 3.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Oltre a Jürgen Habermas, sono numerosi i nomi eccellenti (due tra tutti: Günther Grass e Joseph Ratzinger) investiti da veementi polemiche relative alla loro partecipazione ai movimenti giovanili nazisti. Inutile ricordare come la soppressione di tutte le altre organizzazioni giovanili da parte del regime nazionalsocialista rendesse l’adesione alla Hitlerjugend spesso l’unica opzione possibile tra i giovani (compreso Hans Scholl, successivamente tra i fondatori del movimento di opposizione della “Rosa Bianca”).

inizia il 20 Novembre 1945 e si conclude il 1° Ottobre 1946, la *Bundesrepublik Deutschland* viene istituita nel 1949): sono fatti che influenzano significativamente le biografie di questa generazione, e se «la ricostruzione di argomenti teorici in associazione a fatti biografici, o addirittura la derivazione causale dei primi dai secondi, è [...] operazione oltremodo problematica»⁶, l'enfasi habermasiana su una 'compiuta'⁷ razionalità umana come strumento fondamentale contro le sue tragiche aberrazioni sembra esprimere una profonda e circostanziata riflessione, non disconnettibile dal contesto storico. La particolarità della declinazione comunicativo-pragmatica di questa razionalità, articolata nella ben nota *Theorie des kommunikativen Handelns* non sembra a sua volta estranea rispetto ad un altro elemento della storia-di-vita personale e sociale dell'Autore: Habermas è portatore di una labioschisi, un difetto fisico congenito che da bambino gli provoca sofferenze fisiche e psichiche per il dileggio di cui è spesso vittima, e che in seguito, pur corretto chirurgicamente, gli lascia persistenti difficoltà nell'articolare le parole. A partire dai primi anni Settanta del secolo scorso, il tema della prassi comunicativa improntata alla "vera" comprensione reciproca, cioè all'*intesa*, tornerà spessissimo nella produzione habermasiana, e rappresenterà il fondamento di una reale emancipazione dei rapporti umani, a qualsiasi livello e dimensione.

Sintetizzare un'opera tanto vasta ed incisiva come quella di Jürgen Habermas per collocare il saggio oggetto di questa tesi non è impresa facile, e forse nemmeno raccomandabile, se si considera che tra la sua prima opera (la dissertazione del 1954 su

⁶ F. Gregoratto, *Il Discorso della critica. Saggio su Jürgen Habermas*, Tesi per il Dottorato di ricerca in Filosofia, Scuola di dottorato in Scienze Umanistiche, Università Ca' Foscari, Ciclo XXIV (A.A. 2010 - 2011), p. 18.

⁷ Il riferimento è alla 'incompiutezza' del progetto razionale della modernità, che occupa vastamente Habermas, cfr. in particolare *Il discorso filosofico della modernità*, Bari, Laterza 1987, trad. it. di E. Agazzi (*Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1985).

Schelling per il dottorato a Bonn) e l'ultima edita (al momento della stesura di questo lavoro, una 'Storia della filosofia' del 2019 da 1752 pagine⁸), intercorrono sessantacinque anni di produzione instancabile, in cui vanno ricompresi anche numerosi e corposi interventi pubblici (il più recente, a mia conoscenza un saggio-articolo sulla guerra in Ucraina per la *Süddeutsche Zeitung* datato Aprile 2022⁹). È quindi forse più efficace procedere per "filoni di interesse", vista anche la trasversalità e la persistenza di molti temi lungo l'opera habermasiana.

1.2 L'intreccio dei temi

Ho detto dell'agire comunicativo: la monumentale *Theorie des kommunikativen Handelns* e i suoi corollari *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* e *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* si dispiegano lungo i primi anni '80 del secolo scorso, e proseguono una vasta riflessione critica sulla società contemporanea, iniziata nei primi anni '60 all'interno della *Frankfurter Schule*, riflessione che in Habermas si amplia e porta lo sguardo oltre le dinamiche economiche discusse in Marx ed Engels. Habermas non è credente, e tuttavia ritiene *linguaggio* ed *autocoscienza* il fondamento evidente dell'irriducibilità dell'uomo a materia, il nucleo essenziale della sua differenza rispetto ad ogni altro organismo: nucleo che va protetto dalla reificazione (*Verdinglichung*)

⁸ J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 2019.

⁹ J. Habermas, "Krieg und Empörung" (Guerra ed indignazione), *Süddeutsche Zeitung*, Venerdì 29 aprile 2022, <https://www.sueddeutsche.de/projekte/artikel/kultur/das-dilemma-des-westens-juergen-habermas-zum-krieg-in-der-ukraine-e068321/?reduced=true>.

e dalla distorsione dei rapporti di potere che si osserva nella comunicazione, prima ancora che nell'alienazione del lavoro. Sfondo della riflessione habermasiana è il boom della società dei consumi e del discorso pubblicitario: il nadir in rispetto al discorso scientifico, libero, simmetrico, finalizzato alla verità, preso a modello dal giovane Habermas che sta indagando le storture della società contemporanea. Egli non intende fare l'apologia della scienza, non ritiene che la razionalità scientifica sia l'unico veicolo di conoscenza: vi sono infatti ambiti, quali quelli di competenza delle discipline storico-critiche e sociali, dove si esprime fecondamente un altro tipo di razionalità, e non potrebbe essere altrimenti; inoltre, sulla dibattuta a-valutatività del discorso scientifico, Habermas – con Popper – indica come ogni impresa conoscitiva delle cosiddette 'scienze esatte' si fondi su premesse valorialmente cooperative circa i criteri che rendono accettabile una teoria, e dunque non si possa sostenere aprioristicamente la neutralità del discorso scientifico: «[...] la stessa decisione a favore della razionalità critico-scientifica diventa [...] una questione di fede, di pura decisione per la quale non si possono addurre argomenti cogenti»¹⁰. Ciononostante, e pur consapevole del portato "ideale" delle sue intuizioni comunicative, Habermas ritiene che il discorso argomentativo di tipo scientifico sia il più vicino all'espressione della razionalità.

La razionalità: tema portante per l'Autore, strumento prezioso di ogni umano agire, e tuttavia *ein unvollendetes Projekt*, un progetto incompiuto della modernità¹¹, che ha saputo esprimere la razionalità solo sotto la sua specie "tecnica". Non mi addentrerò nella densa riflessione sul tema, che, nelle parole di Habermas, «non gli ha più dato pace» dal Settembre

¹⁰ Petrucciiani, cit., p. 23-24.

¹¹ Cfr. J. Habermas, *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 2001, pp. 444-464.

1980, quando inizia a discuterne in occasione del conferimento del Premio Adorno¹²: tuttavia, per le evidenti connessioni con il saggio rispetto alla tecnologizzazione della riproduzione umana e alla manipolazione genetica, accenno soltanto alla ‘madre’ della stortura e dell’incompiutezza moderna per Habermas, cioè la commistione tra i piani aristotelici dell’*episteme* e della *techne*, per cui sapere teorico ed applicazione tecnica diventano un inestricabile tutt’uno e si impongono come “il” metodo per affrontare ogni problema della prassi. Un unico agire tecnico-strumentale “imperialistico”¹³ che scorre al fondo delle razionalizzazioni caratteristiche della modernità descritte da Max Weber, e che si è impadronito anche di ogni ambito della vita quotidiana¹⁴: è proprio nello spazio della vita quotidiana, la *Lebenswelt*, e in particolare in quello della sfera pubblica (*Öffentlichkeit*) e della politica, che si può finalmente compiere il progetto mancato della modernità, a partire da un discorso critico improntato, senza apologie e con lucidità, all’agire comunicativo e non a quello strategico-strumentale. Anzi: approfondendo gli studi linguistici (in particolare guardando a Wittgenstein, Searle, Chomsky, Apel), Habermas indica che *per se* ogni atto linguistico che si unisce agli altri nel *discorso* ha il potenziale per essere razionale in senso ampio, cioè finalizzato all’intesa, e gli usi manipolatori o persuasori che si possono fare del linguaggio (ad esempio, nella comunicazione pubblicitaria) non lo privano della sua intrinseca normatività e pretesa di validità. E a ben guardare, le quattro classi della pretesa di validità degli atti linguistici (comprensibilità, verità, sincerità, giustizia) sono anche le maglie che tengono i sistemi sociali e le relazioni: è quindi nell’accentuazione della

¹² J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Bari, Laterza 1987, p. VII, trad. it. di E. Agazzi (*Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1985).

¹³ Petrucciani, cit, p. 7.

¹⁴ Habermas, cit., p. 2.

caratteristica linguistica, ovvero del dialogo finalizzato all'intesa, che si può pensare di iniziare a curare le patologie della modernità: non con la condanna horkheimer-adorniana della dea Ragione nella *Dialektik der Aufklärung*, né con la sua "sostituzione debole" lyotardiana de *La condition postmoderne*, ma con il rafforzamento della prospettiva intersoggettiva linguisticamente sorretta. Razionale diventa quindi "ciò che è elaborato discorsivamente secondo le regole dell'agire comunicativo".

Questo razionale intersoggettivo ha immediate implicazioni morali: non più il soggetto-io esploso sulla scena con Cartesio e maturato in Kant come misura dell'universale ("agisci solo secondo quella massima che *tu* puoi volere – al tempo stesso – che divenga regola universale"¹⁵), ma un io-intersoggettivo che si confronta con gli altri ("non esiste una mia massima che posso pensare come universale, ma devo proporla dialogicamente agli altri per verificarne l'universalità"¹⁶). Nel confronto argomentativo, legato alla razionalità discorsiva, si realizza quell'ampliamento di orizzonti che aiuta la comprensione dei propri interessi e valori, e ne rende il riconoscimento e la difesa (anche tramite delega di rappresentanza politica) un'attività non sterilmente competitiva, o peggio, distruttiva (come nella razionalità strumentale¹⁷).

Siamo alla proposta etica cognitivista, formal-procedurale e universalista di Habermas, che "traccia la via per giungere a norme del giusto agire, e non prescrive un'idea di «vita buona»"¹⁸, nel solco di Rawls e nella realtà consolidatamente multietica in cui

¹⁵ Petrucciani, cit, p. 135, corsivo mio.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *ivi*, pp. 135-136.

¹⁸ *ivi*, p. 137.

Habermas scrive *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991). Tuttavia, il riconoscimento universale della validità formale di una norma morale non ne garantisce automaticamente il rispetto: “soltanto una istituzionalizzazione giuridica può assicurare l’osservanza generale delle norme moralmente valide”¹⁹, ed in ciò si comprende la natura “peculiare e bifronte”²⁰ del diritto positivo: da una parte *prescrizione*, cui la razionalità strumentale suggerisce di rispondere per evitare la sanzione, e dall’altra *norma legittima*, cioè razionale, e in quanto tale da rispettare anche in assenza di sanzioni. Ampliando la prospettiva, si osserva come per Habermas libertà sia – rousseauianamente – darsi tutti assieme le leggi, e l’autonomia privata un momento derivato, non primario (‘liberi di fare ciò che la legge consente’, laddove l’impostazione liberale fa dell’autonomia privata il momento primario, per cui si è ‘liberi di fare ciò che la legge non vieta’). Tuttavia, Habermas

mostra [...] come il rapporto tra autonomia privata (liberale) e autonomia pubblica (democratica) debba essere concepito diversamente da come ci hanno insegnato a vederlo le classiche dicotomie che si sono presentate nella storia del pensiero politico (diritti umani *versus* sovranità popolare, libertà negativa *versus* libertà positiva). Per Habermas, infatti, *se rettamente intese*, autonomia privata e autonomia pubblica non sono tra loro in rapporto di concorrenza o di conflitto, ma piuttosto sono legate da un nesso di complementarità e cooriginarietà. [...] poiché liberi soggetti del discorso pubblico possono essere solo dei cittadini garantiti nei loro diritti²¹.

Lo Stato democratico di diritto è quindi al contempo premessa ed esito del potere comunicativo dei cittadini, che vi sperimentano due dimensioni complementari del dibattito: quella istituzionalizzata della rappresentanza parlamentare, e quella largamente informale

¹⁹ *ivi*, p. 140.

²⁰ *ivi*, p. 141.

²¹ *ivi*, p. 149.

dell'opinione pubblica; quanto più le due dimensioni sono separate e concorrenti, tanto più gli esiti saranno benefici sia sul piano delle libertà pubbliche che di quelle private. Secondo l'analisi di Stefano Petrucciani, con questa impostazione procedural-comunicativa Habermas dà voce ad una "terza via" rispetto ai classici liberalismo e repubblicanesimo:

Dal liberalismo tradizionale Habermas si distingue perché non ritiene che il processo democratico abbia semplicemente lo scopo di assicurare un compromesso tra interessi, né quello di garantire l'ordinario svolgersi dell'attività economica privata [...] D'altra parte egli non crede neppure, con il repubblicanesimo o il più recente comunitarismo, che la formazione della volontà generale presupponga un consenso etico di fondo su valori comuni o visioni della buona vita. La comunità politica dei cittadini non è ancorata ad una comune identità culturale [...] ma a principi discorsivi che, diversamente da quello che pensano i comunitari, pretendono a una validità universale, e che, diversamente da quello che pensano i liberali, consentono una risoluzione ragionevole delle controversie, che di regola va oltre il mero compromesso d'interessi. [...] La democrazia realmente esistente non è dunque per Habermas comprensibile né come puro Eden dei diritti comunicativi né come un puro gioco dei rapporti di forza. Essa è piuttosto il terreno in cui si dispiega questa polarità, e che i cittadini, se lo vogliono, devono riempire con veri dibattiti e con autentici scambi di argomenti razionali²².

La carrellata condotta sin qui era finalizzata a creare il punto di vista da cui osservare la trattazione svolta in *Die Zukunft der menschlichen Natur – Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* che, come indicato anche da Nicolae Morar e Andrew Edgar, esprime in filigrana un "concentrato" degli interessi e delle modalità habermasiane, pur affrontando un tema peculiare e circoscritto rispetto al corpus della sua opera²³: tema 'umanissimo', 'lontano', in

²² *ivi*, pp. 156-158.

²³ Secondo Nicolae Morar, "ci sono due approcci nella letteratura secondaria su Habermas e la bioetica: da una parte, gli autori che argomentano basandosi principalmente (se non unicamente) riferendosi al lavoro del 2003 (Bostrom 2005; Fenton 2006; Buchanan 2009, 2012; Hayry 2012); dall'altra, quelli che leggono le affermazioni in continuità con tutto quanto le precede (compresi i lavori meta-etici), e pertanto il saggio sulla natura umana non dovrebbe essere considerato separatamente". Cfr. N. Morar, "An Empirically Informed Critique of Habermas' Argument from Human Nature", *Science and engineering ethics*, 21, no. 1 (2014), p. 97 (trad. mia). Per Andrew Edgar, *Il futuro della natura umana* sviluppa le premesse dell'opera precedente, e porta la

un certo senso, dalle questioni che avevano occupato Habermas sino ad allora: ma tema altamente etico, divisivo, e in ciò, dunque, immensamente politico.

1.3 Il contesto

Die Zukunft der menschlichen Natur – Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? è un breve, ma denso saggio elaborato sul testo della ‘Christian Wolff Vorlesung’ tenuta il 28 Giugno 2001 presso l’Università di Marburgo, introdotto da un testo più breve (*Astensione giustificata*) e seguito da un *Poscritto* che raccoglie alcuni chiarimenti suscitati nell’Autore dalla partecipazione a un seminario presso la New York University nello stesso autunno 2001. In Appendice si aggiunge anche il testo *Fede e sapere*, tratto dal discorso del 14 Ottobre 2001 per il *Friedenpreis des deutschen Buchhandels*. Questo lavoro di tesi si basa sulla traduzione italiana del saggio di Leonardo Ceppa (*Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*), che include una ricca Postfazione a cura dello stesso²⁴.

Il saggio si inserisce nell’intenso dibattito datosi in Germania nel 2001 a margine della discussione innescata dalla Deutsche Forschungsgemeinschaft per un aggiornamento della normativa tedesca esistente in materia di protezione degli embrioni umani

problematicità della colonizzazione del mondo-della-vita al livello più profondo, quello della dialettica tra il ‘naturalmente cresciuto’ e il ‘tecnicamente prodotto’. Le sue conclusioni bioconservatrici rappresentano un esito armonico rispetto alle premesse (cfr. A. Edgar, “The Hermeneutic Challenge of Genetic Engineering: Habermas and the Transhumanists”, *Medicine, Health Care and Philosophy*, 12, no. 2 (2009), pp. 157–167.

²⁴ J. Habermas, *Il futuro della natura umana – I rischi di una genetica liberale*, Torino, Einaudi 2002, trad. it. di L. Ceppa (*Die Zukunft der menschlichen Natur – Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 2001 e 2002).

(*Embryonenschutzgesetz* del 13 Dicembre 1990)²⁵ ed esprime il dichiarato tentativo di Habermas di dare ordine ad alcune intuizioni che egli non esita a definire ‘confuse’: tentativo ritenuto tuttavia necessario vista la mancanza – a suo dire – di analisi «più convincenti»²⁶, e nonostante l’ammessa ignoranza in materia bioetica²⁷. Se ne può desumere un’urgenza che rende accettabili allo studioso tedesco anche alcune manchevolezze, pur di non ritardare una presa di parola pubblica in un contesto di «sentimenti morali [...] alquanto turbati»²⁸. Il

²⁵ *Embryonenschutzgesetz* (Legge per la tutela dell’embrione) del 13 Dicembre 1990, entrata in vigore il 1° Gennaio 1991. Si tratta di una legge penale, fortemente improntata ai valori della dignità umana, della vita e dell’integrità fisica (Art. 1 e 2 Costituzione tedesca), confermati dalla giurisprudenza costituzionale (sentenza del 25 Febbraio 1975 in materia di interruzione volontaria della gravidanza: “ognuno ha diritto alla vita”... ‘Ognuno’ nel senso dell’art. 2 comma 2, alinea 1 *Grundgesetz* è da considerarsi ‘ogni vivente’, cioè ogni essere umano dotato di vita (...) ‘Ognuno’ è pertanto anche l’essere umano non ancora nato”, cfr. Bundesverfassungsgericht, 28. Mai 1993, 2 BvF 2/90). L’ *Embryonenschutzgesetz* dedica l’Art. 8 alla definizione dei concetti attorno ai quali ruotano le attività che si intendono regolamentare: e quindi “un embrione (...) è l’ovulo umano fecondato e vitale dal momento della fusione nucleare, nonché qualsiasi cellula totipotente rimossa da un embrione che è in grado di dividersi e svilupparsi in un individuo se gli altri prerequisiti sono soddisfatti (...) Nelle prime ventiquattro ore dopo la fusione nucleare l’ovulo umano fecondato è considerato in grado di svilupparsi, a meno che non sia stabilito prima della fine di questo periodo che non è in grado di svilupparsi oltre lo stadio unicellulare (...)”. Una scelta del legislatore di chiarire i concetti ha certamente uno scopo pratico (favorire la corretta interpretazione della legge), ma in questo specifico ambito ci sembra veicolare un’importante presa di posizione nel dibattito, non irrilevante, su “quando vogliamo parlare di embrione”. Si tratta di una scelta chiara e sintetica, armonica rispetto allo spirito generale della legge e riconducibile a una visione “olistica” dello sviluppo embrionale: non vi è (volontà di lasciare) spazio a segmentazioni sul modello del “pre-embrione” (cfr. *Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embriology*, 1984, il cosiddetto “Rapporto Warnock” a cui si fa risalire l’introduzione del termine di 14 giorni dalla fecondazione come spazio di sperimentabilità, e quindi la distinzione implicita tra un organismo multicellulare precoce ed un embrione vero e proprio). Chiarito il concetto di “embrione”, la legge non dice di più, non instrada verso un’interpretazione “personalista” piuttosto che “funzionalista”, non dice “chi” o “che cosa” è l’embrione, ma si mantiene organicamente fedele alla sua protezione, come recita il titolo. È una legge che cerca l’arduo compromesso tra istanze etiche forti, e che in retrospettiva sembra avere avuto un’obsolescenza inferiore rispetto, ad esempio, all’affine italiana Legge 40/2004 (Norme in materia di procreazione medicalmente assistita). All’*Embryonenschutzgesetz* del 1990 si è aggiunta la *Stammzellgesetz* del 28 Giugno 2002, emendata nel 2017, specificamente destinata a regolamentare in Germania l’uso per ricerca su cellule staminali embrionali: la ricerca è globalmente vietata, salvo quella su linee cellulari eccezionalmente importate, che devono essere obbligatoriamente state ottenute in conformità con la situazione legale nel paese di origine prima del 1° Gennaio 2002 (poi, 1° Maggio 2007). Il dibattito in cui Habermas entra si colloca esattamente nel periodo che precede l’approntamento della *Stammzellgesetz* del 2002. Il settimanale *Die Zeit* fu uno dei punti di raccolta e confronto tra opinioni diverse.

²⁶ Habermas, cit. p. 25.

²⁷ *Ibidem* (nota 14).

²⁸ *Ibidem*. Massimo Rosati sottolinea come questa urgenza esprima lo «stile intellettuale» di Habermas, per il quale «la discussione, per certi aspetti, è un dovere.», cfr. M. Rosati, “Poter-essere-sé-stessi e essere soggetti morali: J. Habermas tra Kierkegaard e Kant.” *Rassegna italiana di sociologia* 44, no. 4 (2003): 494.

riferimento è alle notizie circa le sorprendenti acquisizioni degli anni immediatamente precedenti (1997-1998), di marca principalmente britannica e statunitense, in ambito di ingegneria della riproduzione e di ricerca sulle cellule staminali embrionali a fini terapeutici: il primo successo di clonazione riproduttiva di un mammifero (la famosa pecora Dolly²⁹) e l'estrazione e la coltivazione di cellule staminali embrionali umane pluripotenti, matrici per lo sviluppo dei diversi tipi cellulari e tessuti (procedura che comportava la distruzione dell'embrione)³⁰. La Deutsche Forschungsgemeinschaft sosteneva l'improrogabilità di una revisione della legge tedesca del 1990, i cui riferimenti etici erano ritenuti sbilanciati in favore dell'embrione, a detrimento della libertà di ricerca e del diritto alla salute di innumerevoli pazienti afflitti da gravi malattie, per le quali la medicina rigenerativa sembrava

²⁹ Dolly nacque il 5 Luglio 1996 nei pressi di Edimburgo, ma la notizia fu data il 22 Febbraio 1997 in coincidenza con la pubblicazione dell'articolo su "Nature" in cui il ricercatore inglese Ian Wilmut annunciava di aver portato a compimento tra i mammiferi l'esperimento già eseguito con successo con uova di anfibio da John Gurdon nel 1958: l'enucleazione di un ovulo (in questo caso, di una pecora Scottish Blackface), la sostituzione con il nucleo di una cellula somatica (sempre in questo caso, una cellula mammaria di pecora di razza Finn Dorset) e l'impianto successivo in una madre surrogata Al Roslin Institute, nei dintorni di Edimburgo, furono eseguiti 277 trasferimenti nucleari, si ottennero 29 embrioni che vennero impiantati in 13 madri surrogate, ottenendo la nascita di 1 agnellino. (I. Wilmut et al., "Viable Offspring Derived from Fetal and Adult Mammalian Cells", in *Nature*, 385, 810-813, 1997). Col tempo, l'efficienza della clonazione riproduttiva tramite trasferimento di nucleo è migliorata, attestandosi sul 5% di nascite, ma la tecnica non ha ancora raggiunto applicazione su vasta scala per problemi irrisolti di malformazioni ed invecchiamento precoce. Così anche l'eventuale impiego della clonazione riproduttiva per la conservazione di specie animali in via d'estinzione non ha ricevuto la risposta sperata. La clonazione riproduttiva umana rimane per lo più espressamente vietata in tutto il mondo, mentre la clonazione definita "terapeutica", ovvero realizzata con la stessa tecnica, ma volta a ottenere cellule staminali e non organismi adulti, è variamente permessa. Tra i lasciti maggiori di una tecnica molto discussa vi è proprio la scoperta dei "geni della staminalità", cioè di ciò che rende possibile la "riprogrammabilità" delle cellule somatiche adulte. Questa scoperta è valsa nel 2012 il premio Nobel a John Gurdon e a Shinya Yamanaka.

³⁰ Nel novembre 1998 a Madison, Wisconsin il ricercatore statunitense James M. Thomson annunciò di essere riuscito a derivare cellule staminali embrionali pluripotenti da una blastocisti umana rimasta inutilizzata in un percorso di fecondazione assistita, e donata alla ricerca tramite consenso informato. La coltivazione delle cellule era proseguita con successo per oltre 4 mesi, dopo i quali risultava inalterato il potenziale di sviluppo in ectoderma, mesoderma ed endoderma, ovvero ciascuno dei tipi cellulari che costituiscono i tessuti umani. La scoperta fornì un impulso determinante per i successivi sviluppi della medicina rigenerativa (cfr. J. M. Thomson et al., *Embryonic Stem Cell Lines Derived from Human Blastocysts*, in *Science*, 282 (5391), 1998, pp. 1145-1147).

promettere cure efficaci³¹. Improvvisamente, venivano alla ribalta del grande pubblico temi precedentemente ritenuti “da scienziati”, ma che riguardavano direttamente fatti quotidiani come la procreazione, la nascita, la malattia e la morte, in una dimensione di conoscenza e possibilità molto espansa, affascinante e intimidente al contempo, e ricca di conflitti etici mai precedentemente affrontati. Non mi dilungherò in questa sede a ripercorrere l’excursus storico e a indagare i contenuti più prettamente scientifici della materia, cosa che potrebbe risultare alternativamente riduttiva per utenti del campo biomedico, o inutilmente vasta per utenti filosofici; ritengo tuttavia funzionale al lavoro di tesi richiamare, sinteticamente esplorandoli e contestualizzandoli, alcuni termini che ricorrono nella discussione habermasiana.

1.4 I termini

Sin dalla prima pagina del saggio incontriamo termini come “medicina della riproduzione”, “diagnosi prenatale”, “fecondazione artificiale”, “procreazione assistita”, “genoma”, “diagnostica preimpianto”, “cellule staminali”, “ingegneria genetica”: si tratta di

³¹ “La medicina rigenerativa è una nuova frontiera della medicina, estremamente innovativa e al passo con il progresso scientifico. Si avvale del contributo di più discipline come la biologia, la chimica, la medicina, l’informatica e l’ingegneria per la risoluzione di molte malattie acute e croniche in cui la medicina convenzionale si è dimostrata inadeguata. In particolare, la medicina rigenerativa si occupa di riparare, rigenerare o sostituire tessuti o organi danneggiati da malattie, traumi o a causa di difetti presenti alla nascita (congeniti) o di invecchiamento. Sicuramente un grande impulso allo sviluppo di questo nuovo approccio della medicina è derivato, da un lato, dai traguardi raggiunti dall’ingegneria e dalle nanotecnologie applicate alla biomedicina; dall’altro, dagli studi sull’utilizzo delle cellule staminali, particolari cellule multipotenti che, in opportune condizioni, sono in grado di rigenerare tessuti e organi. A seconda dei campi di applicazione, la medicina rigenerativa, comprende: ingegneria dei tessuti, terapia cellulare e genica, dispositivi medici, organi artificiali.” (cfr. www.issalute.it/index.php/la-salute-dalla-a-alla-z-menu/m/medicina-rigenerativa-generalita, ultimo accesso 06/06/2023).

termini che – a esclusione di “cellule staminali”, di cui si inizia a parlare a fine Ottocento³²– potrebbero essere definiti “giovani”, poiché legati ad acquisizioni tecnico-scientifiche risalenti, al più presto, al 1973: in quell’anno un gruppo di biologi rende infatti pubbliche su «Science» le preoccupazioni etiche rispetto alle possibilità che si stavano dischiudendo nella manipolazione del DNA, con specifico riferimento alle tecniche del DNA ricombinante, ovvero di quegli interventi che, con l’impiego degli enzimi di restrizione (altra contemporanea scoperta), consentivano di isolare e “tagliare” brevi sequenze di DNA di una cellula per inserirle nel genoma di altre cellule, anche di specie diverse³³. Nel 1974 la “Commissione Berg” chiede la moratoria degli esperimenti sul DNA ricombinante, in attesa di conoscere meglio la materia, e avere maggiore chiarezza sui rischi – reali o ipotetici – collegati alla «creazione di nuovi tipi di DNA infettivo, le cui caratteristiche biologiche non possono essere totalmente prevedibili»³⁴: si afferma quindi il ‘principio di precauzione’ e inizia a svilupparsi la riflessione bioetica, con la prima *Encyclopedia of Bioethics* pubblicata

³² Il termine “Stammzell” viene usato per la prima volta a metà Ottocento dal biologo tedesco Ernst Haeckel per definire quelle cellule “progenitrici”, responsabili del ricambio cellulare di tutti i tessuti, che venivano poste come ipotesi. All’inizio del Novecento si ipotizzò che tutte le cellule del sangue fossero prodotte dal midollo osseo, ma l’idea venne dimostrata solo nel 1963 da Ernest McCulloch e James Till. Con il miglioramento delle tecniche di laboratorio nei primi anni Ottanta fu poi possibile isolare staminali non più solo nei tessuti, ma anche negli embrioni: di topo, di primate, e nel 1998 embrioni umani. In base alla specializzazione, ovvero alla capacità di generare tipi cellulari e tessuti diversi, si distinguono cellule staminali totipotenti: sono le cellule embrionali, in grado di generare qualsiasi tipo di cellula, e di per sé, fino a un determinato stadio di sviluppo, a un organismo completo. Nell’uomo questo stadio-limite coincide con la struttura a 8 cellule post-fusione gametica; cellule staminali pluripotenti: capaci di generare qualsiasi tipo cellulare (nell’uomo, circa 200 tipi), ma non un intero organismo; cellule staminali multipotenti: capaci di generare tutti i tipi cellulari dello stesso tessuto (esempio tipico nell’uomo: le cellule ematopoietiche, che danno origine a tutte le diverse cellule del sangue); cellule staminali oligopotenti: possono differenziarsi solo in alcuni tipi di cellule (esempio nell’uomo: le cellule staminali vascolari che hanno la capacità di diventare cellule muscolari lisce oppure endoteliali); cellule staminali unipotenti: possono differenziarsi in un solo tipo di cellula (esempio nell’uomo: gli epatociti, che rendono ragione della capacità del fegato di rigenerarsi).

³³ M. Singer, D. Soll, “Guidelines for DNA Hybrid Molecules”, *Science*, 21 Sep 1973: Vol. 181, Issue 4105, p. 1114.

³⁴ P. Berg *et al.*, “Potential Biohazards of Recombinant DNA Molecules”, *Science*, 26 July 1974, Vol. 185, Issue 4148, p. 303 (trad. mia).

dal Kennedy Institute of Ethics nel 1978. Nello stesso anno al Royal Oldham Hospital, nel sud-est inglese, nasce Louise Brown, la prima bambina concepita fuori del corpo di una madre, attraverso un procedimento messo a punto dai dottori Robert Edwards e Patrick Steptoe, che da allora viene sintetizzato come IVF-ET (*In Vitro Fertilization – Embryo Transfer*, italiano: FIVET). Si inizia quindi a parlare comunemente di “procreazione medicalmente assistita (PMA)” o, con termine forse più giudicante o forse più evocativo, “fecondazione artificiale”; tecniche di fecondazione di varia complessità si incrociano presto con le conoscenze di genetica umana vorticosamente in crescita dalla fine degli anni '50 del Novecento (la scoperta della Trisomia 21 o sindrome di Down è del 1959) e spostano a un momento sempre più precoce la conoscenza dei tratti fisici dell'individuo in nuce: non più solo “diagnostica prenatale” (ecografia, amniocentesi, villocentesi, tritest, translucenza nucale, ecc.), ma anche “diagnostica preimpianto” (italiano: DPI, ovvero quelle tecniche chimiche o microchirurgiche applicabili nei vari stadi dei processi di PMA, dall'ovulo non fecondato alla blastocisti, per la diagnosi di anomalie cromosomiche e/o predisposizioni rispetto a patologie).

Con la diagnostica preimpianto, una grande massa di conoscenza medico/genetica e di sapere tecnico inizia a concentrarsi su un'entità microscopica, che prodigiosamente è tratta dalla sua originaria inaccessibilità (gli organi riproduttivi interni femminili) e diventa protagonista di una grande ribalta tecnologica ed economica³⁵; non mancano i dilemmi etici

³⁵ Dati univoci sul valore del mercato globale della PMA, e di quello dei servizi aggiuntivi di diagnostica preimpianto, non sono facilmente reperibili: le differenze nelle stime dei CAGR (Compound Annual Growth Rate) possono essere anche a 2 cifre, il che rende meno affidabile il loro uso da parte di utenti non specialisti. Tutte le stime sono comunque accomunate da un segno fortemente positivo, sia sul breve che sul medio periodo. Un dato “medio” appare quello di Bloomberg, che indica un CAGR del 7% nel periodo 2022-2028 (cfr. <https://www.bloomberg.com/press-releases/2022-06-24/insights-on-global-fertility-services-market-size-share-to-hit-usd-36256-million-by-2028-exhibit-a-cagr-of-7-industry>, ultimo accesso 06/06/2023). Si tratta di

su questioni enormi come il razzismo cromosomico, la riduzione dell'essere umano a mezzo per altri fini, l'inaccettazione della malattia e della disabilità, il rafforzamento di pregiudizi positivi e negativi sulla "qualità di vita". Il dibattito si accalora, in diversi paesi si giunge a regolamentazioni che faticosamente, e spesso non definitivamente, esprimono la ricerca di mediazione tra sfondi etici differenti³⁶. Per molti, la DPI non rappresenta affatto un problema etico, ma al contrario, una soluzione: evita, infatti, l'aborto in caso di anomalie riscontrate. Per taluni che si muovono da posizioni religiose, la DPI è "male in sé" perché interferisce con la potenza creatrice divina e i piani di Dio. Per Habermas, come vedremo, la domanda è «se sia compatibile con la dignità della vita umana il fatto di essere generato con riserva, di essere giudicato degno di vita e di sviluppo in base al risultato di un test genetico»³⁷.

In realtà, all'enorme potenza "dia-gnostica" non sembra corrispondere una simmetrica capacità "pro-gnostica": il rapporto tra quantità di anomalie riscontrabili e

un mercato in cui si muovono numerosi attori pubblici e privati, in una densa e molteplice rete di funzioni come "fornitori" e "consumatori" di servizi: i sistemi sanitari nazionali, le compagnie assicurative, gli Enti di ricerca, le aziende del settore biotecnologico, i pazienti/clienti finali. La complessa legislazione mondiale in materia di PMA, con licità e divieti anche significativamente diversi nei vari paesi, è alla base di un'altra costola dello stesso mercato, il cosiddetto "turismo procreativo", valorizzabile solo per stima (cfr. M.C. Ihnorn, P. Patrizio, *The Global Landscape of Cross-Border Reproductive Care: Twenty Key Findings for the New Millennium*, *Current Opinion in Obstetrics and Gynecology*, Volume 24, Issue 3, June 2012, pp. 158-163).

³⁶ La DPI è regolamentata in vario modo nei diversi paesi, e può estendersi dal consentire la selezione del sesso su base non-clinica (quindi, per motivi diversi dalla trasmissione di malattia genetica) all'escludere ogni forma di DPI al di fuori di un atteggiamento terapeutico nei confronti dell'embrione. Per una rassegna comparativa in ambito europeo, cfr. Council of Europe, *Background Document on Preimplantation and Prenatal Genetic Testing*, 2015 (più recente versione disponibile). Per un raffronto sintetico tra Europa e USA, cfr. M. Bayefsky, *Comparative preimplantation genetic diagnosis policy in Europe and the USA and its implications for reproductive tourism*, *Reproductive BioMedicine and Society Online* (2016) 3, 41-47. Rispetto ad altri temi similmente "sensibili" (ad esempio, l'aborto) la DPI sembra maggiormente soggetta a riconsiderazioni della regolamentazione: esempi interessanti sono le evoluzioni in Germania ed in Italia, dove il generale, originario "divieto" è stato via via ristretto nella sua applicabilità attraverso strumenti giuridicamente diversi (leggi e regolamenti attuativi ad hoc per la DPI in Germania; decisioni giurisprudenziali, anche di livello Costituzionale, in Italia, dove una caducata legge 40/2004 rimane l'unica cornice di riferimento per le attività di PMA, compresa la DPI).

³⁷ Habermas, cit., p. 23.

capacità effettiva di interpretarne il significato rimane inversamente proporzionale; ciononostante, in un quadro di scelte procreative generalmente molto ponderate, in particolare quando sono supportate dalla riproduzione assistita³⁸, l'accertamento clinico preimpianto e/o prenatale rappresenta un elemento pressoché imprescindibile, e complementare all'abbassamento della soglia di accettabilità delle condizioni devianti da un concetto di salute/normalità culturalmente ridefinito nel tempo³⁹. Per la consonanza, ancorché in prospettiva femminista, con i motivi habermasiani che approfondirò nel capitolo 2, propongo un sintetico passaggio di Ilana Löwy (i riferimenti sono alla diagnostica prenatale, ma ritengo che le descrizioni e le conclusioni si attaglino pienamente alla diagnostica preimpianto):

L'aspirazione a ridurre il numero di bambini «anormali» in data società si scontra comunque con un problema enorme: l'incertezza consustanziale a numerosi enunciati diagnostici. In vari casi, la diagnostica prenatale indica unicamente la possibilità che sussista un problema, senza fornire informazioni precise sull'ampiezza di quel problema. [...] Questo è vero anche per la sindrome di Down che costituisce una delle patologie all'origine dello sviluppo dei nuovi metodi diagnostici e che, dopo tutto, può anch'essa indurre un livello estremamente variabile

³⁸ Secondo il più recente e completo rapporto ESHRE (European Society of Human Reproduction and Embryology), il ricorso a tecniche di PMA nel decennio 1997-2016 è aumentato di 5.3 volte in Europa, 4.6 negli USA, 3.0 in Australia e Nuova Zelanda (cfr. Ch De Geyter and others, "20 Years of the European IVF-Monitoring Consortium Registry: What Have We Learned? A comparison with registries from two other regions", *Human Reproduction*, Volume 35, Issue 12, December 2020, p. 2832). Parallelamente, la diagnosi preimpianto (secondo le varie modalità legalmente consentite nei paesi di cui sono disponibili i dati) è cresciuta del 27.4% (cfr. anche <https://academic.oup.com/hropen/article/2020/3/hoaa032/5879305>, ultima visita 06/06/2023).

³⁹ In ordine cronologico, forniamo alcuni esempi di definizioni, tratte da documenti OMS (Organizzazione Mondiale della Sanità), sottolineando come molte altre definizioni concorrenti siano disponibili, a conferma della dinamicità del concetto, e delle diverse considerazioni che viene ad assumere nei diversi ambiti in cui viene utilizzato: "La salute è uno stato di completo benessere fisico, mentale e sociale, e non soltanto l'assenza di malattia o infermità" (OMS, Costituzione, 1948); "è un diritto umano fondamentale" (OMS, *Dichiarazione di Alma Ata*, 1978); "La promozione della salute è il processo che mette in grado le persone di aumentare il controllo sulla propria salute e di migliorarla. Per raggiungere uno stato di completo benessere fisico, mentale e sociale, un individuo o un gruppo deve essere capace di identificare e realizzare le proprie aspirazioni, di soddisfare i propri bisogni, di cambiare l'ambiente circostante o di farvi fronte. La salute è quindi vista come una risorsa per la vita quotidiana, non è l'obiettivo del vivere (...)" (OMS, *Carta di Ottawa*, 1986).

di disfunzioni mentali e fisiologiche. [...] Una volta che la diagnosi è stata data, le donne non possono tuttavia sfuggire alla necessità di decidere se vogliono o meno continuare la gravidanza. [...] Il miglioramento della potenza delle tecniche di diagnostica prenatale porterà verosimilmente a un risultato paradossale: l'aumento dell'incertezza prognostica. Già oggi queste tecniche restituiscono un numero crescente di condizioni «a espressione variabile», ovvero che comportano problemi in certi individui, ma non in altri. [...] In questa situazione, la donna deve decidere se desidera interrompere la gravidanza sulla base di un rischio: una situazione che possiamo descrivere (senza alcuna pretesa e volontà di giudicare il comportamento delle donne) come «eugenismo al condizionale». La definizione del nascituro come «accettabile» e «normale» non è questione di dia-gnosis, ma di pro-gnosis: una scommessa dal futuro incerto⁴⁰.

Il tema della diagnostica preimpianto potrebbe apparire slegato da quello delle cellule staminali e dell'uso degli embrioni a scopo di ricerca, collocandosi il primo nell'ambito della riproduzione, e il secondo in quello della terapia medica: in realtà i due temi si intrecciano nel “luogo”, cioè nell'embrione (costituito da cellule staminali inizialmente totipotenti), nella scienza coinvolta (la biologia molecolare), e nel concetto di “malattia”, che con la diagnostica preimpianto si vuole possibilmente evitare (o, almeno, conoscere preventivamente) e che tramite la ricerca sulle cellule staminali si vuole curare. A un livello più profondo, diagnostica preimpianto e ricerca sulle cellule staminali paiono ad Habermas accomunate da una prospettiva di «auto-strumentalizzazione e auto-ottimizzazione che l'uomo sta per intraprendere a partire dai fondamenti biologici della sua esistenza»⁴¹. Si tratta di un cambiamento epocale nell'eterna tensione tra natura e cultura, in cui l'uomo, in modo

⁴⁰ I. Löwy, B. Borello, “Tra «anormale» e «inaccettabile»: l'evoluzione storica della diagnostica prenatale”: *Quaderni storici*, APRILE 2011, NUOVA SERIE, Vol. 46, No. 136 (1), pp. 157- 161 Published by: Società editrice Il Mulino S.p.A., www.jstor.org/stable/43780029, ultimo accesso 06/06/2023.

⁴¹ *Ibidem*.

«spettacolare»⁴² si trova a poter superare limiti precedentemente ritenuti insormontabili, ed in un ambito che non ha più a che fare con il mondo “esterno”, ma con il proprio “essere di genere”: un cambiamento che non sembra inappropriato definire paradigmatico in senso kuhiano, con implicazioni profonde sul piano della “simmetria delle relazioni”, della possibilità di essere “autori indivisi della propria storia di vita”, e dell’eventuale dissolversi di una “moralità/imputabilità” dell’agire umano. Temi di una rilevanza capitale, a cui si aggiungono quelli, particolarmente sensibili, disseminati in queste righe:

Possiamo noi disporre liberamente della vita umana per fini di selezione? Lo stesso problema si pone quando vediamo «usare» embrioni nella vaga speranza di potere un giorno (magari utilizzando cellule del proprio corpo) coltivare e applicare tessuti trapiantabili senza fenomeni di rigetto. 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». Oggi noi avvertiamo ancora come oscena questa prassi di reificazione. Ci chiediamo anzi se vorremmo davvero vivere in una società in cui il rispetto narcisistico delle preferenze personali venga affermato al prezzo di una insensibilità verso i fondamenti normativi e naturali della vita. [...] 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. [...] Allora il problema squisitamente concettuale di separare tra loro «prevenzione» e «eugenetica» diventerà una questione di legislazione politica⁴³.

Eccole, le parole che coraggiosamente un autore tedesco non teme di pronunciare: “selezione”, “eugenetica”. Si potrebbe definirle le “parenti impresentabili” delle meno semanticamente cariche “genetica negativa” e “genetica positiva”, definizioni che si

⁴² Habermas, cit., pp. 19, 25, 26: nella prosa pacata e rigorosa, troviamo interessante la ripetizione dell’evocativo termine nel giro di poche pagine.

⁴³ Habermas, cit., pp. 24-25.

incontrano sin dalle prime pagine del saggio, collegate alle possibilità di intervento sul genoma (l'insieme del patrimonio genetico di un organismo vivente⁴⁴): interventi “negativi”, come il silenziamento di predisposizioni genetiche sfavorevoli o la correzione di tratti patologici, e interventi “positivi”, a partire dagli stessi metodi, per l'amplificazione di tratti genetici considerati favorevoli. Habermas argomenterà che non crede all'autoevidenza di un confine tra i due “mondi”, né all'efficacia di una semplice decisione autolimitante rispetto a una “pratica cattiva”, anzitutto per la difficoltà di stabilire il criterio morale con cui definirla tale: l'Autore pare condividere le conclusioni di Buchanan et al., che magistralmente dimostrano come la coppia terapia/miglioramento non coincida affatto con l'intuitivo parallelo permesso/vietato, e che una società rawlsianamente “giusta” deve basarsi su considerazioni notevolmente più articolate, se vuole evitare vicoli ciechi o “criteri morali scritti sulla sabbia”⁴⁵.

A vent'anni dall'uscita di *Die Zukunft der menschlichen Natur – Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* lo spazio pubblico è popolato di messaggi variegati: offerte all-inclusive per maternità surrogata a partire da gameti selezionati (da fornitori di “alta gamma” psico-fisica-culturale) con garanzia di ottenimento dei tratti desiderati⁴⁶, più sobri pacchetti

⁴⁴ Il termine ‘genoma’, ovvero il corredo cromosomico di una cellula, con i geni in esso contenuti, ha trovato notorietà presso il grande pubblico con il completamento del ‘Progetto Genoma Umano’, studio ultradecennale (1990-2013) per la mappatura delle sequenze nucleotidiche che compongono il DNA umano, cui partecipò anche il Premio Nobel italiano Renato Dulbecco, e vide il coinvolgimento di Enti di ricerca pubblici di Stati Uniti, Gran Bretagna, Francia, Germania, Giappone e Cina. Parallelamente all'impresa pubblica, il medesimo progetto fu affrontato con i capitali privati della Celera Genomics, che giunse a risultati simili, che furono integrati in un corpus unico, rimasto di libero accesso per l'intera comunità scientifica (cfr. www.genome.gov/human-genome-project, ultimo accesso 06/06/2023).

⁴⁵ A. Buchanan et al., *From Chance To Choice*, Cambridge, Cambridge University Press 2000, p. 203.

⁴⁶ “Choose Your Baby’s Eye Color + 100% Sex Selection - Taking advantage of the ever-expanding role of modern genetics”, www.fertility-docs.com/programs-and-services/pgd-screening/choose-your-babys-eye-color.php, ultimo accesso 06/06/2023.

per l'individuazione dei corredi genetici migliori per i propri figli⁴⁷, e notizie di tenore scientifico circa il riuscito silenziamento del gene CCR5 in due embrioni femminili per aumentare la resistenza contro un'eventuale infezione da HIV⁴⁸. La fondatezza delle preoccupazioni dell'Autore circa l'improbabile confine tra miglioramento e trattamento pare confermata. Un confine difficile da tracciare, e più ancora da difendere. Ma l'infuocato dibattito in cui Habermas si inserisce testimonia di un tema che non consente ulteriori inerzie: nel rinnovato scontro tra *Weltanschauungen*, dove non solo le visioni dell'uomo, ma anche quelle della scienza vengono ad affrontarsi, Habermas indica l'inadeguatezza dell'impostazione che si diede nel caso dell'aborto, e assieme a Wolfgang Van Den Daele

⁴⁷ Orchid Biosciences è una startup fondata nel 2019 a San Francisco, offre servizi di diagnostica genetica avanzata “for couples who want their child to have the best shot of a healthy life” cioè “a quelle coppie che desiderano offrire ai propri figli la migliore possibilità di una vita in salute”. Attraverso un sito molto ben strutturato, ricco di informazioni tecniche e comprensivo di una sezione “Ethics Q&A” curata dal Prof. Johnathan Anomaly della University of Pennsylvania, spiega come, diversamente da altre aziende concorrenti, Orchid Biosciences offra il kit diagnostico più ampio, solido ed avanzato per individuare, tra embrioni rigorosamente FIVET, il *risk score* più basso in termini di probabilità di sviluppare 9 patologie ad ampia diffusione (Diabete Tipo 1 e 2, carcinoma prostatico, carcinoma mammario, Alzheimer, cardiopatia non meglio specificata, ictus, fibrillazione atriale, schizofrenia, colon irritabile). Il kit innovativo è il Polygenic Risk Score, sviluppato, con altri, dal Prof. Peter Kraft di Harvard. In un'intervista al Los Angeles Times del 25/05/2021 il Prof. Kraft si è detto “preoccupato per l'uso che Orchid sta facendo del Polygenic Risk Score, perché un rischio più basso in un ambito potrebbe implicarne uno maggiore in un altro, ed i genitori potrebbero non capirlo” (www.latimes.com/business/story/2021-05-26/a-startup-says-it-helps-parents-pick-healthier-embryos-experts-say-its-not-that-simple, ultimo accesso 06/06/2023, trad. mia). Un altro problema ammesso da Kraft è la derivazione dei tests da sequenze genetiche principalmente europee/caucasiche, e quindi non necessariamente significative per profili diversi (problema peraltro noto ai fautori dello Human Genome Project, da cui l'impegno ad ampliare la base del sequenziamento, cfr. allofus.nih.gov/, ultimo accesso 11/06/2023). È interessante osservare come per Orchid Biosciences sia acquisito che FIVET+PGD rappresentino di gran lunga l'opzione migliore per una scelta riproduttiva informata, in un'ottica di migliore controllo dell'intero processo, come ben descritto da Noor Siddiqi, la fondatrice (cfr. mendelshpod.com/podcasts/orchid-health-first-world-offer-whole-genome-couples-report/, ultimo accesso 11/06/2023). A conferma della fondatezza dei dubbi di Habermas circa la sostenibilità del confine trattamento/miglioramento, una ricerca su web fornisce una pletora di titoli relativi all'uso non-medico della PGD, con discussioni che ne rivelano la frequenza in crescita, in particolare nei Paesi dove non vige una normativa in materia (uno di questi sono proprio gli USA). Uno dei principali usi non-medici è la selezione del sesso (cfr. “Use of reproductive technology for sex selection for nonmedical reasons: an Ethics Committee opinion”, *Fertility and Sterility*, Vol. 117, No. 4, April 2022, pp. 720-725).

⁴⁸ H. Greely, CRISPR'd babies: human germline genome editing in the ‘He Jiankui’ affair, *Journal of Law and the Biosciences*, August 2019, p. 111–183.

propone il concetto di “moralizzazione della natura umana” basata non tanto su una sua anacronistica e inefficace ri-sacralizzazione, bensì sulla difesa di una “autorialità indivisa” della propria vita: più che di una posizione etico-filosofica, per Habermas si tratta di un vero e proprio «atto politico compiuto da un agire morale capace di autoriferimento [...] di una modernità fattasi riflessiva»⁴⁹. Torna, il tema della modernità, con la grande riproposizione critica dell'imperialismo tecnologico già affrontato ai tempi francofortesi, e non deve essere semplice per l'Autore constatarne la vitalità in un ambito tanto simbolico e fondante come quello dell'identità del genere umano. Una cosa, tra le molte incerte, gli appare chiara: l'inanità di argomentare dividendosi sullo ‘statuto morale della vita umana prenatale’, che riporterebbe il discorso tra le secche ideologiche del dibattito sull'aborto: Habermas propone invece di concentrarsi sulla decisione pratica di rendere *indisponibile* ciò che ontologicamente può essere visto estendersi tra due estremi (un mucchietto di cellule o un essere umano con piena personalità morale e giuridica) e, secondo la grammatica di un agire comunicativo, cerca di dimostrare la razionalità di questa decisione. Nel quadro tedesco, Habermas ritiene che una delle radici della difficoltà di dialogo stia proprio nella «controversa attribuzione della *dignità umana* di cui parla la Costituzione»⁵⁰, dove l'ipostatizzazione del concetto di dignità dell'uomo (*Würde des Menschen*) unito a quello della sua inviolabilità (*Unantastbarkeit*) rende l'impianto rigido rispetto ai termini nuovi, o quantomeno espansi, che la realtà sta proponendo. Habermas vuole evitare che la politica, anche stavolta, si ritrovi a rincorrere i *faits accomplis*⁵¹: si tratta di decidere se gli uomini

⁴⁹ Habermas, cit., p. 28.

⁵⁰ Habermas, cit., p. 34. Cfr. anche la nota 6 di questo lavoro.

⁵¹ *ivi*, p. 21.

vogliono continuare a descriversi come “esseri eticamente liberi e moralmente uguali”, e in che modo questa descrizione può attagliarsi a una dimensione (quella dell’accesso al genoma umano) che le carte universalistiche dei diritti umani non potevano prevedere⁵².

Habermas certamente *vuole* continuare ad appartenere a una comunità di esseri eticamente liberi e moralmente uguali, e vuole difenderne la matrice pluralista: la sua proposta, imperniata sul valore razionale del diritto a essere ‘autori indivisi della propria vita’ e sull’attribuzione di una ‘rilevanza sui generis’ alla vita umana prenatale⁵³ intende aiutare a sciogliere i nodi del dibattito e a produrre norme che possano efficacemente governare i fenomeni, anziché meramente cercare di regolarne gli effetti: «Nella misura in cui soppesiamo in anticipo traguardi più drammatici, che forse saranno già raggiunti dopodomani, noi possiamo in realtà affrontare in maniera più rilassata i problemi del presente»⁵⁴. Il richiamo al diritto a un “patrimonio genetico non modificato da interventi artificiali” contenuto nella Convenzione di Oviedo (Consiglio d’Europa) del 1997 sembra ad Habermas un buon punto di partenza, che egli intende ulteriormente sostanziare in senso morale, sia verso le questioni di genetica “positiva” che “negativa”⁵⁵. Rispetto a quest’ultima, l’impossibilità di ottenere il consenso preventivo all’atto clinico diventa il criterio decisivo per limitarne le applicazioni a quegli scenari in cui all’individuazione del tratto patologico possa seguire l’intervento terapeutico: e anche in questo scenario, l’Autore confessa di

⁵² *ivi*, p. 73.

⁵³ *ivi*, p. 71.

⁵⁴ *ivi*, p. 23.

⁵⁵ *ivi*, p. 29. Cfr. “Convenzione per la protezione dei Diritti dell’Uomo e della dignità dell’essere umano nei confronti dell’applicazioni della biologia e della medicina (Oviedo, 4 Aprile 1997): Articolo 13 – Interventi sul Genoma Umano. Un intervento che ha come obiettivo di modificare il genoma umano non può essere intrapreso che per delle ragioni preventive, diagnostiche o terapeutiche e solamente se non ha come scopo di introdurre una modifica nel genoma dei discendenti”.

«restare incerto»⁵⁶. Riguardo, infine, l'uso degli embrioni per la ricerca, Habermas offre un'argomentazione basata su un "bilanciamento dei beni dall'esito non precostituito", e quindi da maneggiare con grande cautela se il bene collettivo di ipotetiche e future terapie deriva da una strumentalizzazione della vita umana prepersonale: ciò, infatti, inciderebbe sull'autocomprensione del genere, perché aprirebbe all'idea dell'autostrumentalizzazione come variante possibile del progresso umano:

Supponiamo che l'uso sperimentale degli embrioni generalizzi una prassi per cui la tutela della vita umana prepersonale venga considerata *come secondaria* rispetto ad altri possibili fini (incluso l'auspicabile sviluppo di nobili «beni collettivi», per esempio nuovi metodi di cura). La diffusa accettazione di questa prassi renderebbe meno sensibile la nostra visione della natura umana [...] Restrizioni normative nel trattamento degli embrioni umani possono derivare dalla prospettiva di una comunità morale di persone che non intendano aprire le porte a un'autostrumentalizzazione del genere⁵⁷.

A livello di confronto politico, il monito di Habermas appare inequivocabile:

A chi affronti questo discorso [...] nello stile di un normale bilanciamento tra beni giuridici, deve necessariamente sfuggire il senso complessivo del dibattito. Non si tratta tanto di privilegiare a priori una sorta di incondizionatezza esistenziale rispetto al bilanciamento degli interessi. Tuttavia [...] non dovremmo mai collocare la vita umana (nemmeno nei suoi primi stadi) sullo stesso piano della libertà (e redditività economica) della ricerca scientifica, dell'interesse della nazione, del desiderio di avere un bambino sano. Neppure contro la speranza di poter scoprire nuovi procedimenti terapeutici per gravi malattie genetiche noi sentiamo di poter mettere in gioco la vita umana⁵⁸.

⁵⁶ *ivi*, p. 70.

⁵⁷ *ivi*, p. 72.

⁵⁸ *ivi*, pp. 68-69.

Capitolo 2

Al cuore delle preoccupazioni di Jürgen Habermas: il cambiamento di paradigma che non consente astensioni giustificate

2.1 Il nuovo dibattito, i vecchi presupposti

Ho accennato nel capitolo precedente al dibattito innescato dalla Deutsche Forschungsgemeinschaft, in cui si inserisce il saggio habermasiano: oggetto della discussione era la revisione, ritenuta improcrastinabile dalla Società scientifica tedesca, delle vigenti tutele dell’embrione umano in favore di una più ampia libertà di ricerca, con particolare riferimento alle cellule staminali embrionali per la cura di gravi malattie neurodegenerative, autoimmuni, oncologiche, solo per citare alcuni esempi. La scena era sostanzialmente suddivisa in tre fronti:

- un fronte contrario *tout court* ad un allentamento delle tutele, e dunque favorevole al mantenimento di tutti i divieti in essere (divieto di creazione e sviluppo di embrioni a scopo non-riproduttivo; divieto di procedure diagnostiche preimpianto non finalizzate ad interventi terapeutici sull’embrione; divieto d’uso per ricerca degli embrioni non utilizzati nei cicli di procreazione medicalmente assistita (“sovrannumerari” per rinuncia all’impianto, o perché affetti da patologia)
- un fronte favorevole a un’apertura all’uso per ricerca degli embrioni inutilizzati nei cicli riproduttivi, ma contrario alla creazione ed allo sviluppo di embrioni a scopo non-riproduttivo (ivi compresa la clonazione tramite trasferimento nucleare di cellule somatiche);
- un fronte favorevole alla maggiore libertà sui vari temi, compresa la clonazione non-riproduttiva.

I principali attori istituzionali del dibattito erano: la Deutsche Forschungsgemeinschaft, la Commissione Enquete del Bundestag, il Nationaler Ethikrat, la Bundesärztekammer, numerose associazioni di categoria interessate (medici, farmacisti...), oltre naturalmente alle Commissioni Episcopali cattoliche e protestanti, e agli organi consultivi delle altre confessioni religiose rappresentate in Germania. I fronti si richiamavano a culture diverse (laiche, religiose, e politiche), ed erano divisi sullo statuto morale dell’embrione come ai tempi dell’aborto, con “incroci” e spaccature interessanti fra le posizioni, in particolare in campo liberale⁵⁹. Ai motivi di scienza e di coscienza, alle visioni antropologiche distanti si aggiungevano ma anche i motivi economici: il Cancelliere Gerhard Schröder guardava alle opportunità di un comparto, quello della ricerca biotecnologica, storicamente forte in Germania, che rischiava il ritardo sui risultati concreti⁶⁰: un prezzo troppo salato a causa dello stallo di una discussione certamente ‘alta’, ma che andava risolta, anche a costo di uno “strappo istituzionale”: la decisione del Cancelliere di insediare un comitato governativo ad hoc, il *Nationaler Ethikrat*, per la discussione dei complessi temi, decisione che viene percepita come indebita concorrenza con l’esistente commissione parlamentare *Recht und Ethik der modernen Medizin*⁶¹.

⁵⁹ Habermas, cit., p. 32.

⁶⁰ «La protezione degli embrioni è ovviamente importante, ma bisogna tenere conto anche dei bisogni dei malati e, non da ultimo, delle opportunità economiche». Dopotutto, secondo Schröder, l'ingegneria genetica assicura «lavoro e prosperità» in Germania, che «anche i nostri figli e nipoti potrebbero desiderare», cfr. “Nessun paraocchi ideologico”, *Der Spiegel*, 23/05/2001, www.spiegel.de/politik/deutschland/bundeskanzler-gerhard-schroeder-keine-ideologischen-scheuklappen-a-135421.html, ultimo accesso 06/06/2023 (trad. mia).

⁶¹ Si veda, a titolo puramente esemplificativo, un passaggio dell’intervento della deputata Maria Böhmer (CDU/CSU) in occasione della seduta-chiave del 31 Maggio 2001, in cui il Bundestag era chiamato a deliberare sul tema: «Nel Parlamento tedesco abbiamo istituito la Commissione d’inchiesta "Diritto ed etica nella medicina moderna". Non possiamo lasciare le decisioni ad altri comitati o addirittura farci anticipare. Come parlamentari, dobbiamo assumerci questo compito in modo responsabile» (*Deutscher Bundestag Stenographischer Bericht, 173. Sitzung*, p. 16887 (trad. mia).

Per Habermas, la discussione risulta in stallo proprio perché ricalca le premesse di quella sull'aborto, nonostante la fattispecie e la cornice siano diverse, ed è un errore significativo, che compromette sia lo svolgimento che l'esito del dibattito. Una fattispecie diversa: non si tratta di interrompere una gravidanza indesiderata, ma di iniziarla o non iniziarla, a partire da un processo extracorporeo, sulla base di una condizione di qualità. Una cornice diversa, e molto più ampia: non il bilanciamento tra due diritti 'privati' in conflitto (la salute della donna e la vita dell'embrione post-annidamento), ma una competizione più vasta che include anche il diritto alla libertà di ricerca per gli scienziati, il diritto alla salute per i malati, il diritto legalmente stabilito alla protezione dell'embrione pre-annidamento, il diritto ad un patrimonio genetico non manipolato (cfr. nota 55), il diritto ad una procreazione responsabile secondo criteri individualmente definiti, per citare solo alcune delle figure che le innovazioni scientifico-tecniche pongono alla ribalta del dibattito. Sintetizzare tutto nell'unico tema dell'intangibilità dell'embrione su base ontologica equivale, secondo Habermas, a predisporre ad un inconcludente dialogo tra "stranieri morali"⁶², senza avvedersi del "di più" che è in gioco: una possibile prospettiva di auto-strumentalizzazione e auto-ottimizzazione del genere umano a partire da un'idea di espansione dell'autonomia individuale, ma con implicazioni che, rispetto, ad esempio, all'eutanasia e alla riproduzione

⁶² L'espressione è di H.T. Engelhardt jr., che la propone nel suo *Manuale di Bioetica*, Milano, Il Saggiatore 1999, p. 39, trad. it. di S. Rini. L'estraneità deriva non tanto dalla dicotomia fede/ragione: le visioni degli stranieri morali sono entrambe razionali, ovvero logico-deduttive, ma divergono in modo essenziale sui principi da cui fanno procedere le implicazioni: assiomi (principi indimostrati ed indimostrabili, assoluti ed eterni) nella visione religiosa, e conoscenze empiriche (dimostrabili e dimostrate, accidentali e costitutivamente impermanenti) in quella laica. Due costrutti simmetricamente autoritativi, e culturalmente fortificati nei secoli. «Nulla di male, se fossimo di fronte a due sistemi astratti di pensiero. Il fatto è che la bioetica non è solo filosofia. È etica applicata. E, dunque, ha forti implicazioni pratiche» (cfr. P. Greco et al., *Eugenetica*, a cura di Giulio Meazzini, Supplemento al n. 5/2017 della rivista Città Nuova). Per un quadro dettagliato, ancorché focalizzato soprattutto sul caso italiano, cfr. M. Mori – G. Fornero, *Laici e cattolici in bioetica: storia e teoria di un confronto*, Firenze, Le Lettere 2012.

assistita, ricadono pesantemente nella sfera delle libertà altrui. Questo ne fa un tema su cui non può esserci *astensione giustificata* dell'etica, come largamente accettato in tempi postmetafisici per la scelta delle condotte di vita, né inerzie politiche, con semplici prese d'atto parlamentari su *faits accomplis*⁶³. Troppo alta la posta anche per rinunciare alla ricerca di una soluzione morale universalistica, adeguata all'altrettanto 'universale' trasformazione che Habermas vede incombere sull'uomo: una trasformazione dell'uomo in quanto "essere di genere", densa espressione che, assieme alle affini "etica di genere", "identità di genere", "identità-di-specie", ricorre frequentemente nelle pagine del saggio, e indica

[...] una certa autocomprensione esistenziale (ossia del sistema simbolico con cui un singolo cittadino, o un gruppo di cittadini, interpreta e sorregge la propria identità). [...] quelle autodescrizioni intuitive per cui ci identifichiamo nel nostro essere uomini e ci differenziamo dagli altri esseri viventi. [...] Non si tratta dunque della cultura che è in ogni luogo diversa, bensì dell'immagine che le diverse culture si fanno dell'uomo: di quell'uomo che è in ogni luogo identico a sé sul piano dell'universalità antropologica. [...] esseri eticamente liberi e moralmente eguali, che agiscono orientandosi a norme e ragioni⁶⁴.

La trasformazione epocale che impedisce all'etica di astenersi è quella provocata dall'irrompere della disponibilità (*Verfügbarkeit*) dei fondamenti genetici dell'esistenza umana grazie alle nuove conoscenze scientifiche e alle loro applicazioni tecniche: il caso della fecondazione extracorporea, della diagnosi preimpianto, delle "offerte speciali" per la selezione di tratti fisici o del sesso è particolarmente d'effetto, ma anche le terapie geniche, l'editing genomico e la creazione di embrioni per l'estrazione di cellule staminali e la produzione di tessuti sono prospettive in cui si può individuare quel «venir meno della

⁶³ Habermas, cit., p. 21.

⁶⁴ *ivi*, p. 41.

distinzione tra *persone e cose*»⁶⁵ che scuote il terreno su cui l'autocomprensione dell'uomo poggiava sinora:

Questa è la situazione cui siamo arrivati oggi. Il progresso delle scienze biologiche e lo sviluppo delle biotecnologie non consentono solo di estendere possibilità già familiari, ma rendono anche possibile un nuovo tipo di interventi. Ciò che si presentava prima come una natura organica «data» [...] oggi viene a cadere nella sfera della programmazione intenzionale. [...] Viene cancellato il precedente confine tra la natura che noi «siamo» e la dotazione organica che noi «ci diamo»⁶⁶.

Il tema della reificazione umana non è certo nuovo nelle scienze ermeneutiche: basta pensare alla vasta trattazione fattane dalla filosofia marxista, seppure in una chiave limitatamente economica, che Habermas ritiene insufficiente, e che infatti amplierà con i contenuti pragmatico-linguistici cui ho accennato in 1.2; ancora, si può fare riferimento alla corposa riflessione sui diritti umani che prende l'avvio con le rivoluzioni tardo-settecentesche e porta all'abolizione della schiavitù; si può pensare alla filosofia personalistica, e a tutta la riflessione che si rifà alla tradizione cristiana: prospettive diverse per uno sguardo sull'uomo sempre e solo come soggetto e fine, mai come oggetto o proprietà altrui. In riferimento a questo importante nodo tematico, Habermas ravvisa il grande 'salto di qualità' che la prospettiva tecno-scientifica in ambito genetico rischia di restituire: una reificazione radicata in un mondo di intenzioni molto più profonde rispetto al passato, in circostanze non legate alle storture del sistema capitalistico, né a quelle di una comunicazione strumentalizzata a scopi diversi dall'intesa, o a idee suprematiste. Nella sua densa, e non sempre lineare prosa (i rimandi e le riprese lungo le pagine del saggio sono frequenti, con un

⁶⁵ *ivi*, p. 16.

⁶⁶ *ivi*, p. 15.

andamento di significato incrementale, ma non costante) Habermas focalizza sul fatto che si tratta del mutamento definitivo nel rapporto uomo/natura: l'oggettivazione, attraverso la conoscenza finalizzata al controllo, non più della sola 'natura esterna', ma anche della 'natura interna', un'auto-strumentalizzazione appunto, con caratteristiche e conseguenze di rilievo paradigmatico: tra il soggetto e l'oggetto della manipolazione genetica viene a crearsi un assetto relazionale irrevocabilmente asimmetrico, costitutivo di una ineguaglianza tra gli esseri umani che riporta indietro l'orologio della storia, con l'aggravante della consapevolezza; questa ineguaglianza è rafforzata dall'eliminazione della casuale combinazione cromosomica, originaria base di partenza comune per una comune partecipazione alla 'lotteria genetica'; si tratta inoltre della conclusione di un percorso culturale dal regno della 'necessità' (mondo naturale pre-darwiniano), a quello della 'casualità' (evoluzionismo, dominato comunque dalle leggi della natura), a quello della 'libertà' (oltre le leggi della natura).

La riflessione habermasiana è guidata dall'osservazione di due dati di fatto, in tensione tra loro: da una parte, il consenso sociale «non destinato a diminuire»⁶⁷ rispetto alle pratiche di oggettivazione della natura, in particolare quelle volte ad offrire vite più sane e longeve; dall'altra, le reazioni «intense ed allarmistiche», quando non di vera e propria «ripugnanza», sia a livello dell'opinione pubblica "ordinaria" che di quella più "qualificata"

⁶⁷ *ivi*, p. 27. Le osservazioni dell'Autore su questo tema collimano con quelle di Wolfgang Van Den Daele, citato da Habermas, che sottolinea come «le reazioni di rifiuto siano aperte e unanimi fintanto che si tratta di semplici fantasie. Quando la tecnica trasforma le fantasie in realtà, la reazione è meno netta, e nascono i distinguo». Inoltre, «le riserve morali hanno sempre ceduto di fronte all'argomento terapeutico», cfr. W. Van Den Daele, "Die Natürlichkeit des Menschen als Kriterium und Schranke technischer Eingriffe", *Wechselwirkung: Naturwissenschaft, Technik, Gesellschaft und Philosophie* 103/104 (Juni): 24-31, pp. 58-59 (trad. mia).

dei Parlamenti, di fronte alle acquisizioni che vanno a toccare la ‘natura interna’ dell’uomo⁶⁸. Secondo l’Autore, questa tensione esprime una forma dell’istintiva resistenza del mondo-della-vita (*Lebenswelt*) rispetto alla colonizzazione del ‘sistema’, con la sua debordante razionalità strumentale (cfr. 1.2): tuttavia, si tratta di una competizione incostante e diseguale, dal destino incerto, e più probabilmente spostato verso il progressivo ampliamento dello spazio della conoscenza e della parallela moltiplicazione delle opzioni rispetto alla ‘naturalità della natura interna’. Habermas ne parla in termini di «allargamento della contingenza», in modo simile a Wolfgang Van Den Daele, che già nel 1987 ragionava sulla ‘naturalità’ come rassicurante metafora della stabilità che non ha bisogno di negoziazioni e di decisioni, in opposizione al ‘molteplice’ che i prodotti della razionalizzazione comportano⁶⁹. In una società che ha fatto del *disincantamento* uno dei suoi tratti distintivi, questo richiamo alla naturalità è definito ‘moralizzazione’ (*Moralisierung*), e può essere letto come una forma (non-religiosa) di *ri-sacralizzazione*, di parziale recupero di quelle «imbottiture» tradizionali consumate dalla modernizzazione e dalle sue spinte secolarizzanti⁷⁰. Ma la forza e l’efficacia del richiamo moralizzante/tabuizzante appare dubbia, soprattutto a confronto con un altro grande, anzi grandissimo tratto della modernità: l’affermazione dell’individuo e della sua

⁶⁸ Cfr. Habermas, cit. pp. 41-42: “Si tratta del capogiro che ci afferra quando un terreno che credevamo sicuro ci sfugge da sotto i piedi. Sintomatico è il disgusto alla vista delle creature chimeriche che nascono dalla violazione genetica dei confini tra le specie (confini che noi davamo ingenuamente per «immodificabili»). (...) Gli sviluppi dell’ingegneria genetica ci spaventano in quanto intaccano l’immagine che ci eravamo fatti di noi come di quell’essere culturale chiamato «uomo»: è un’immagine che non sembrava avere alternative”.

⁶⁹ W. Van Den Daele, "Die Moralisierung der menschlichen Natur und Naturbezüge in gesellschaftlichen Institutionen", *Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, (KritV), 1987, Neue Folge, Vol. 2 [70] (1987), pp. 351-366.

⁷⁰ Habermas, cit., p. 29.

autodeterminazione, per cui l'ampliamento delle libertà è fatto culturalmente positivo, e trova il suo unico limite nell'esercizio simmetrico delle libertà altrui.

Il dibattito sulla diagnostica preimpianto, l'uso degli embrioni a scopo di ricerca, la manipolazione genetica, rispecchiano fedelmente questa tensione tra istanze moralizzatrici e istanze libertarie: Habermas dichiara di sentirsi confusamente più investito dalle prime che dalle seconde, ma di sapere con certezza che

[...] L'argomento morale – controverso sul piano giuridico-costituzionale – secondo cui all'embrione compete «fin dall'inizio» dignità umana e una assoluta «tutela della vita» tronca prematuramente una discussione che noi dovremmo invece sviluppare per disteso, visto che su tali questioni di fondo intendiamo trovare un accordo politico che rispetti fino in fondo, come vuole la Costituzione, il pluralismo ideologico della nostra società⁷¹.

A cosa ancorare, quindi, la moralizzazione della natura umana e questo speciale *Diskurs* in una società multietica, dopo il tramonto delle grandi ideologie, della metafisica, delle religioni istituzionali? È un problema certamente non nuovo, di cui si occupa anche H.T. Engelhardt nel suo *Manuale di bioetica*: è interessante come, seppure da posizioni culturalmente diverse (cattolico texano convertito Engelhardt, laico tedesco Habermas), e a partire da un giudizio molto diverso sulla mancata costruzione illuminista di una morale laica sostanziale (una delle incompiutezze della modernità per Habermas, uno dei suoi più clamorosi e inevitabili fallimenti per Engelhardt), i due autori giungano a conclusioni simili rispetto alla possibilità del necessario dialogo tra 'stranieri morali' su questioni di rilevanza comune; addirittura, in Engelhardt troviamo termini familiari come 'discorso', che ci ricollegano direttamente alla riflessione habermasiana:

⁷¹ *ivi*, p. 32.

[...] di fronte al fallimento del progetto filosofico moderno di giustificare una morale sostanziale canonica o una comunità morale sostanziale in grado di vincolare tutti quanti, e a dispetto dell'incapacità degli uomini di intendere il messaggio di Dio nello stesso modo, resta la possibilità di giustificare una morale laica generale. Una componente della speranza illuministica può essere salvata dal naufragio. [...] La morale laica offre il linguaggio della comunicazione pacifica tra stranieri morali. Contiene la *struttura del discorso* che può essere condivisa anche con persone lontanissime dalle nostre posizioni. È la lingua che può essere parlata sulle rovine del progetto illuministico e davanti alla tragedia della frammentazione dei valori morali⁷².

La grammatica della morale laica si regge, secondo Engelhardt, su tre concetti trasversalmente condivisibili: la *prudenza* (l'accurata valutazione dei costi e dei benefici di un'azione, e anche dell'astensione dall'azione); la *benevolenza* (che esclude quelle azioni, o quelle omissioni, dettate dal voler arrecare consapevolmente il male); il *consenso* (ottenibile da individui capaci di intendere e volere, ovvero da chi deve decidere per il migliore interesse degli incapaci). Habermas non esce da questa cornice di condivisibilità 'di base' quando dichiara di voler «prendere le mosse dalle sobrie premesse costituzionali di una società pluralistica»⁷³: le costituzioni moderne sono il prodotto giuridico che tipicamente esprime un progetto morale generale, atto a coordinare la convivenza di individui e gruppi portatori di interessi ed etiche diversificate. Egli vuole, anzi, ampliare il terreno condiviso, ma il successo è ostacolato dalla sostantività delle posizioni a confronto, inconciliabilmente distanti sullo status morale della vita umana prepersonale⁷⁴: è proprio su questo aspetto che si concentra il suo sforzo chiarificatore, con l'obiettivo di portare frutti normativi validi su una questione

⁷² Engelhardt, cit., pp. 440-441 (corsivo mio).

⁷³ Habermas, cit., p. 25.

⁷⁴ *ivi*, p. 3.

eminentemente fondativa⁷⁵. Saranno considerate normativamente valide e funzionalmente efficaci quelle soluzioni, individuate attraverso l'agire comunicativo, che «secondo una legge generale di libertà *meritino* il libero, ovvero razionalmente motivato, riconoscimento dei loro destinatari»⁷⁶.

2.2 Uscire dal dilemma ontologico, guadagnare spazio d'intesa: l'indisponibilità dei fondamenti biologici come etica del *poter-essere-sé-stessi*

Chiave della proposta habermasiana per uscire dal vicolo cieco della discussione sullo statuto morale della vita umana precoce, e quindi per produrre i frutti normativi considerati necessari, è provare a guardare al problema con occhi diversi: se lo scopo è definire l'insieme delle tutele da riservare a questo organismo di poche cellule di specie umana, si può farlo anche senza averne dato una (impossibile) descrizione ontologica condivisa. Lo spunto è offerto proprio dalla Costituzione tedesca, e dal concetto di dignità dell'uomo (*die Würde des Menschen*) che l'Art. 1 definisce 'intangibile' e che pone a radice dell'inviolabilità e dell'inalienabilità dei diritti umani fondamentali espresse negli articoli immediatamente

⁷⁵ Habermas distingue tra 'questioni morali' (collegate alla domanda: "secondo quali norme (giuste) vogliamo vivere insieme come società?") e 'questioni etiche' (collegate alla domanda: "a quali norme voglio/vogliamo ispirare la mia/nostra vita di singoli o di piccola comunità determinata, all'interno della più vasta società?"). Una trattazione dettagliata di questa differenza, e del più vasto tema del 'diritto' nella società democratica è svolta da Habermas nell'opera *Fatti e Norme* del 1996. Le questioni concernenti la vita umana prepersonale «non riguardano questa o quella differenza nella varietà delle forme culturali di vita, bensì quelle autodescrizioni intuitive per cui ci identifichiamo *nel nostro essere uomini* e ci differenziamo dagli altri esseri viventi. Insomma, riguardano la nostra autocomprensione come esseri-di-genere. Non si tratta dunque della cultura che è in ogni luogo diversa, bensì dell'immagine che le diverse culture si fanno dell'uomo: di quell'uomo che è in ogni luogo identico a sé nella sua universalità antropologica.

⁷⁶ J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Milano, Guerini 1996, p. 39, a cura di L. Ceppa (*Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1992).

successivi. I diritti e i doveri in generale sono prerogativa degli esseri morali, cioè di quegli agenti autocoscianti, razionali, capaci di percepire la differenza tra lode e biasimo, tra bene e male, coloro che si danno da soli le proprie leggi per regolamentare i loro rapporti, e che la bioetica laica definisce convenzionalmente *persone*⁷⁷, in kantiana opposizione alle *cose*. Sulla stessa base, Habermas parla di *vita umana prepersonale*, e sottolinea come una dilatazione

oltre misura [di] concetti giuridici moralmente saturi quali «diritti umani» o «dignità dell'uomo» [li privi] della nitidezza del loro contorno nonché del loro potenziale critico. Le violazioni dei *diritti* umani non devono essere sminuite a semplici offese rivolte a determinate concezioni *di valore*. La linea che separa i «diritti» dai «beni» – i primi sottratti per

⁷⁷ Engelhardt, cit., pp. 155-189. Il concetto di *persona* è tema vastissimo della filosofia, e ha risvolti molto rilevanti anche in ambito giuridico. Ai fini della trattazione in questo lavoro di tesi, richiamiamo soltanto le due linee principali della riflessione: la linea 'sostanzialista/essenzialista', di derivazione boeziana, per cui la persona è "sostanza individuale di natura razionale", che si manifesta in una serie di capacità, attività e funzioni, ma non è riconducibile ad esse, e pertanto un determinato individuo può anche non manifestarle tutte, o non pienamente, ma possedere ugualmente natura razionale, e quindi essere persona. Si tratta di una visione 'compatta', fatta propria – tra altre – dalla dottrina cattolica, e fornisce un riferimento globalmente poco soggetto a distinzioni casistiche e alla 'usura del tempo'. L'altra linea è detta 'funzionalista' e considera la persona un 'concetto' definito da un insieme di proprietà o funzioni (autocoscienza, senso del bene e del male, capacità di pensiero e di rappresentazione simbolica, ecc.), per cui la persona non 'è', ma 'viene dichiarata' in base al possesso e alla capacità di esplicazione di queste funzioni, indipendentemente dalla sua natura ontologica. Ciò implica sia l'impermanenza della personalità (qualora si perdano le capacità di esercitare le funzioni ad essa collegate), sia una sua 'gradualità' (a seconda della maggiore o minore pienezza di esercizio): pertanto, si può essere più o meno persona, cessare di esserlo, oppure diventarlo. Contro la possibilità di discriminazione su base funzionalista degli individui umani, vengono in soccorso concetti come la *persona in senso sociale* (Engelhardt, cit., p. 169) e i tre concetti fondamentali della filosofia morale, ovvero prudenza, benevolenza, consenso: così, il valore che un anziano in coma può avere per la sua famiglia, oltre che la possibilità che si risvegli e l'ipotesi che possa dire di 'no' lo proteggono dal prelievo coatto di un rene per un giovane malato, e istituisce la figura del tutore che ne curi i migliori interessi (cit., p. 173). Si tratta di considerazioni e costruzioni che esprimono esattamente l'essenza 'complicata ed accidentale' della morale non-sostanziale. Quanto all'obiezione che l'universo morale funzionalista sia eccessivamente centrato sulla specie razionale per eccellenza, cioè quella umana, a detrimento di animali e piante, Engelhardt propone una «visione kantiana riformata» (cit., p. 167) che mantiene la distinzione tra 'rispetto' (destinato ai soli agenti morali) e 'non-maleficenza' (per gli individui non-umani, cfr. la distinzione kantiana tra persone e cose), ma indica anche il dovere di una 'beneficenza' diretta verso le forme di vita non-umane; e questo, non più solo per il suo valore sociale e pedagogico (la crescita di sentimenti di solidarietà ed affezione, giacché la crudeltà verso gli animali è spesso sinonimo di insensibilità verso gli uomini): bisogna tenere conto direttamente delle sofferenze degli animali (cit., p. 166).

definizione a ogni bilanciamento, i secondi anteposibili o posponibili a partire dal bilanciamento – non deve assolutamente essere cancellata⁷⁸.

Ecco, quindi, le prime indicazioni operative per disincagliare il dibattito: tenere distinti i diritti umani dai beni, considerare i primi inalienabili/inviolabili, gli altri bilanciabili/diversamente disponibili. Tuttavia, «varcando i confini della comunità delle persone morali (strettamente intesa), noi non troviamo una terra di nessuno in cui ci sia lecito agire senza riguardo morale o sperimentare selvaggiamente»: Habermas porta l'esempio dei regolamenti funerari, delle leggi a protezione dei cadaveri, e di una recente iniziativa, a Brema, per la sepoltura differenziata dei feti abortiti spontaneamente o elettivamente, non più smaltiti come 'rifiuti etici', ma nemmeno sepolti con gli stessi criteri di chi muore dopo una nascita a termine. La radice di queste decisioni risiede, per Habermas, nell'intuitiva *dignità della vita umana*, caratterizzata da *indisponibilità*, ma distinta dalla *dignità dell'uomo* (o dignità umana), che è l'unica caratterizzata da *inviolabilità*, ed è propria delle *persone*:

[...] noi potremmo considerare «indisponibile» anche qualcosa che non possiede ancora lo statuto di persona (ossia titolare di diritti costituzionali inderogabili). «Indisponibile» non è solo ciò che ha dignità umana. Qualcosa potrebbe essere sottratto, per buoni motivi morali, alla nostra disponibilità, e tuttavia non essere «inviolabile» nel senso di quei diritti illimitati e assoluti che l'articolo primo del nostro Grundgesetz considera costitutivi della «dignità umana»⁷⁹.

In questo percorso morale “induttivo” rimane da stabilire (e mettere discorsivamente alla prova) il criterio da cui far discendere l'indisponibilità dei fondamenti genetici umani, e

⁷⁸ J. Habermas, *Il futuro della natura umana – I rischi di una genetica liberale*, Torino, Einaudi 2002, p. 39, trad. it. di L. Ceppa (*Die Zukunft der menschlichen Natur – Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 2001 e 2002).

⁷⁹ *ivi*, pp. 34-35.

stabilirne la misura, in riferimento agli altri interessi in gioco (ad esempio, quello dei ricercatori, quello dei genitori in cerca di figli sani, quello dei malati in cerca di terapie). Il criterio, di respiro universalistico, che Habermas propone trova la sua radice in Kierkegaard, nella sua etica del ‘poter essere sé stessi’: pur risolvendosi alla fine per una rinnovata e radicale adesione al cristianesimo, la decisione preliminare e fondamentale per il Danese riguarda la scelta umana tra essere estetico ed essere etico, e prima ancora il fatto stesso di scegliere, e non di essere scelti (come accade all’esteta). Sintetizzando grossolanamente uno dei temi più noti ed avvincenti in Kierkegaard, si potrebbe dire che vivere è scegliere, e vivere bene non consiste nell’essere questo o quello, ma nell’essere sé stessi: per Habermas, si tratta di un’etica postmetafisica che «soddisfa alle condizioni del pluralismo in quanto *si astiene dal giudicare* (non tanto la modalità esistenziale quanto) *la particolare direzione* dei progetti di vita individuali e collettivi»⁸⁰ e, assieme a questo, contiene anche il manifesto della soggettività e libertà moderne, singolarmente minacciate dal proprio stesso declinarsi in percorsi di scienza e tecnologia:

Come dobbiamo intendere questa possibilità, concettualmente nuova, di intervenire sul genoma umano? Come una crescita di libertà che chiede di *essere disciplinata* sul piano normativo, oppure come l’autorizzazione (che l’uomo si darebbe da solo) a produrre (in base alle proprie preferenze soggettive) trasformazioni che non hanno bisogno di *nessuna autolimitazione*? Solo dopo aver optato per la prima alternativa, potremo discutere sui limiti di una genetica negativa, orientata senza equivoci alla semplice eliminazione dei danni. Qui c’è [...] una sfida portata al nostro modo di concepire la libertà. [...] Si tratta di un prerequisito fondamentale che non era mai stato tematizzato prima e che adesso scopriamo essere fondamentale. [...] Ciò che diventa oggi manipolabile è [...] quella *contingenza finora indisponibile* del processo di fecondazione per cui *non potevamo* prevedere la combinazione delle due serie cromosomiche. Ma a partire dal momento in cui viene padroneggiata, questa

⁸⁰ *ivi*, p. 14.

contingenza esce dall'ombra e sembra diventare una condizione indispensabile al poter-essere-sé-stessi e alla natura fondamentale egualitaria delle nostre relazioni interpersonali⁸¹.

Come già segnalato, la risposta di Habermas a questa domanda cruciale per l'autodefinizione stessa dell'uomo è non un elenco di certezze sostantive, ma uno scavo fino al fondamento che protegge il nucleo dei nuclei, il principio irrinunciabile in un sistema che al 'principio primo' e alle grandi fondazioni ha rinunciato da tempo, in favore della molteplicità e di edifici più modesti: la risposta è stabilire il 'poter-essere-sé-stessi' come criterio, misura e limite, sommo bene che deve essere anteposto ad altri, se l'uomo vuole ancora intendersi membro di una comunità di liberi ed eguali. Non si tratta di un improponibile 'reincantamento' in un mondo post-secolarizzato, ma dell'affermazione più vera di quell'autonomia personale, di quel diritto ad essere 'autori indivisi della propria vita' che rappresenta il senso profondo ed ultimo delle conquiste della modernità.

In questo passaggio-chiave della sua riflessione, Habermas si ritrova vicino ad Hannah Arendt: per entrambi, l'indisponibilità dell'inizio nella biografia del singolo soggetto agente, il suo essere sottratto al potere di disposizione di altre persone in quanto affidato alla natura, costituisce il «cominciamento» unico del Sé, e il marchio che si imprimerà in ogni successivo sviluppo della relazionalità, rendendolo identificabile come appartenente a quel Sé, e a nessun altro:

Nell'uomo, l'alterità, che egli condivide con tutte le altre cose e la distinzione, che condivide con gli esseri viventi, diventano unicità, e la pluralità umana è la paradossale pluralità di essere unici. [...] Il fatto che l'uomo sia capace d'azione significa che da lui ci si può attendere

⁸¹ *ivi*, p. 16.

l'inatteso. E ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità. Di questo qualcuno che è unico si può fondamentalmente dire che prima di lui non c'era nessuno⁸².

Per Arendt, va sottolineato, l'identità è un fatto relazionale, al punto che l'allieva di Heidegger e Jaspers ritiene irrisolvibile, in quanto mal posta, la domanda su chi sia l'uomo, o il riferimento alla 'natura umana', perché 'uomo' e 'umano' sono *concetti plurali*, e al massimo si può arrivare ad individuare alcune costanti in una pluralità irriducibile a qualsiasi sintesi:

Agendo e parlando gli uomini mostrano chi sono, rivelano attivamente l'unicità della loro identità personale, e fanno così la loro apparizione nel mondo umano, mentre le loro identità fisiche appaiono senza alcuna attività da parte loro nella forma unica del corpo o nel suono della voce. Questo rivelarsi del "chi" qualcuno è, in contrasto con il "che cosa" – le sue qualità e capacità, i suoi talenti, i suoi difetti, che può esporre o tenere nascosti – è implicito in qualunque cosa egli dica o faccia. [...] Questa capacità di rivelazione del discorso e dell'azione emerge quando si è con gli altri; non per, né contro altri, ma nel semplice essere insieme con gli altri⁸³.

Similmente, in Habermas leggiamo:

[...] quella soggettività attraverso cui il corpo umano diventa un recipiente animato dello spirito si forma a partire dalle relazioni intersoggettive con Altri. Il Sé dell'individuo può nascere soltanto lungo la via sociale dell'alienazione e può stabilizzarsi soltanto in un reticolo di riconoscimenti non danneggiati. [...] Solo in questo reticolo di (disciplinati) rapporti di riconoscimento gli uomini possono sviluppare un'identità personale, mantenendola collegata alla loro integrità fisica⁸⁴.

⁸² H. Arendt, *Vita Activa*, Milano, Bompiani 2003, trad. it. di S. Finzi, pp. 128-129 (*The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958).

⁸³ *ivi*, pp. 130-131.

⁸⁴ Habermas, cit. p. 37.

“Rivelazione” e “riconoscimento” sono concetti direttamente collegati, si potrebbe dire “complementari”, e li si ritrovano nel commento di Olivia Guaraldo ad Hannah Arendt, avvolti in un dato storico non estraneo ad Habermas:

Se c'è quindi un *proprium* dell'umano, potremmo concludere, esso coincide con una *vocazione all'esibizione*. Quasi che, in fondo, Arendt, pur rifiutando la domanda sulla 'natura umana', voglia comunque qualificare l'umano in una sua peculiare 'essenza', e lo faccia immaginandolo come il vivente che desidera venire riconosciuto nel suo mostrarsi. Un vivente già da subito tormentato dall'irrealtà, dal dubbio di 'non contare', di essere 'superfluo', bisognoso quindi di essere confermato nella sua esistenza, affamato di concretezza. Se questa è la più 'essenziale' delle condizioni a cui l'umano è consegnato, secondo Arendt, diviene allora chiaro come tutta la sua produzione teorica sia finalizzata non solo ad emendare le pretese filosofiche di stabilire una 'natura umana', ma anche a rintracciare un'*ineludibile dell'umano*, a cui è necessario, tanto più dopo gli esperimenti totalitari che miravano a negare l'unicità e sancire la superfluità di molti esseri umani, dare risposte⁸⁵.

Su questo sfondo di idee si staglia 'l'arringa' di Habermas in difesa dell'autorialità indivisa sulla propria vita, espressione di quell'unicità originaria presente anche nella formulazione kantiana di fine (*Zwecksformel*): l'imperativo categorico prevede

«di considerare ciascuna persona 'sempre anche come fine in sé' e giammai 'semplicemente come un mezzo'. [...] il Sé di quel 'fine in sé' che si deve sempre rispettare nell'altro si esprime soprattutto nella possibilità di essere considerato l'autore di una condotta di vita orientata su pretese proprie»⁸⁶.

⁸⁵ O. Guaraldo, “Condizione o natura? La risposta di Hannah Arendt”, *Cosmopolis*, XVII, 2/2015, www.cosmopolisonline.it/articolo.php?numero=XII22015&id=12, ultimo accesso 06/06/2023.

⁸⁶ Habermas, cit., pp. 56-57.

Per Habermas l'intervento sul genoma umano è la negazione di tale visione, salvo – come si vedrà – nella sua declinazione terapeutica (e anche in questo caso, non senza perplessità).

2.3 Genetica positiva: verso un problematico «supermarket»?⁸⁷

Nella sua discussione della genetica positiva, Habermas si pone in una duplice prospettiva: quella dell'individuo che scopre la sua 'programmazione' e quella della società in cui questa prassi si diffonda e diventi una possibilità genitoriale tra le altre. L'argomento è trattato nel corpo del saggio, e ripreso nel Poscritto, in risposta alle obiezioni sollevate da alcuni colleghi, in particolare a margine del seminario presso la New York University dell'autunno 2001.

La tesi di Habermas ruota attorno al convincimento esposto nel precedente paragrafo, ovvero l'etica del poter-essere-sé-stessi: l'Autore ritiene che l'intervento di modifica del genoma costituisca un'interferenza inaccettabile nella costituzione della persona altrui, perché esercitata secondo una geometria relazionale che ammutolisce il gioco linguistico tra soggetti liberi ed eguali e fissa irreversibilmente il destinatario dell'intervento genetico nel paternalismo «sui generis» del disegnatore, a prescindere dalla piena e diretta ricaduta fenotipica, che anche Habermas sa essere questione molto più complessa⁸⁸. In particolare, con riferimento alla distinzione tra indisponibilità (graduabile) di un bene come la dignità

⁸⁷ *ivi*, p. 78.

⁸⁸ *ivi*, p. 65.

della vita umana prepersonale e l'inviolabilità (assoluta) dei diritti umani della persona, Habermas indica come l'intervento genetico 'positivo' si collochi in una delicatissima zona di confine, esposta al vento della strumentalizzazione:

Se l'intervento genetico non offende il diritto di una persona esistente, potrebbe però compromettere lo status di una persona futura. La mia tesi è che ciò avvenga effettivamente, dal momento che la persona soggetta a trattamento prenatale viene a trovarsi in difficoltà – dopo aver saputo dell'intenzionale alterazione del suo patrimonio – a concepirsi come autonomo ed eguale membro di un'associazione di liberi ed eguali. [...] questo danno eventuale non si colloca sul piano di una negazione di diritti. Si configura piuttosto come un dubbio (*Verunsicherung*) che colpisce il titolare di diritti civili relativamente alla coscienza del suo status⁸⁹.

Siamo nell'ambito del dubbio, sostiene Habermas, e perciò dell'opinabilità, della possibilità che un'ipotesi sia vera, come pure che sia falsa: non vi sono dati univoci, anzi non vi sono affatto dati, ma la prospettiva è incombente, e non deve trovarci colpevolmente impreparati, o peggio, distratti, rispetto a possibili fenomeni di erosione della libertà etica (poter-essere-sé-stessi) che non si danno esplicitamente nella teoria, ma implicitamente nella pratica⁹⁰. L'Autore si mette quindi in discussione, anzitutto chiedendosi provocatoriamente e controfattualmente:

Chi può sapere con certezza quali effetti abbia sulla mia vita la conoscenza del fatto che un altro ha programmato in anticipo la composizione del mio genoma? [...] Perché l'uomo non potrebbe – anche in questo caso – adattarsi a rispondere con un'alzata di spalle e con un semplice «so what»? Dopo le offese narcisistiche già procurateci da Copernico e Darwin con la distruzione delle visioni geocentriche e antropocentriche, forse potremmo ora accettare con

⁸⁹ *ivi*, pp. 79-80.

⁹⁰ *ivi*, p. 94.

più tranquillità il terzo «decentramento» della nostra immagine del mondo, ossia l'assoggettamento del corpo e della vita all'ingegneria genetica⁹¹.

Sulla stessa linea, richiamando la distinzione plessneriana tra «essere-organismo» (*Leibsein*) che precede la consapevolezza di «avere-un-corpo» (*Körperhaben*) Habermas si chiede se la conoscenza della manipolazione genetica possa ribaltare i ruoli e subordinare l'essere-organismo all'avere-un-corpo, con effetti stranianti rispetto alle acquisizioni della psicologia dello sviluppo⁹². Oltre a queste auto-interrogazioni, l'Autore si confronta metodicamente con ciascuna delle obiezioni che gli sono state mosse nell'immediato:

- il determinismo: in particolare nel Poscritto, Habermas sembra riconoscere di avere forse sopravvalutato il dato genetico rispetto a quello, indiscutibilmente altrettanto importante, dell'ambiente, per cui anche scelte pedagogiche “intensive” verso una disciplina sportiva o artistica in età precoce possono avere effetti irreversibili quanto una modifica genetica; ma proprio questa critica gli consente di rafforzare il suo scetticismo: se un condizionamento comportamentale può essere discutibile (e addirittura imputabile dal soggetto che ne fa esperienza), a maggior ragione un intervento genetico non può non essere considerato problematicamente. Peraltro, ad Habermas sembra poco dubbio che l'appropriazione critica e/o la presa di distanza da un condizionamento pedagogico sia meno difficile rispetto ad un condizionamento genetico. Lungo la stessa linea, Habermas sottolinea come non si tratti di effetti direttamente/deterministicamente limitanti la possibilità di scelte libere e legittime nel soggetto ‘modificato’, né di svantaggi nella distribuzione di beni primari, quanto del peso delle intenzioni, dell'interferenza «unilaterale e irreversibile nella formazione d'identità della persona futura»; parliamo quindi non di limiti «estrinseci» bensì di condizioni che «dall'interno» colpiscono «l'involucro deontologico di salvaguardia dei confini che serve a tutelare l'invulnerabilità

⁹¹ *ivi*, pp. 55-56.

⁹² *ivi*, p. 52.

della persona, l'inconfondibilità dell'individuo, la non delegabilità della sfera intima soggettiva»⁹³.

- l'improbabilità che un ampliamento/miglioramento della base genetica individuale possa essere oggetto di dissenso da parte del destinatario: per Habermas, questa critica presta un ampio ed immediato fianco ad un'altra, ovvero la «saccenteria», perchè, per quanto certamente animati da intenzioni positive, i genitori non possono pronosticare le condizioni per cui una data caratteristica genetica amplificata si esplicherà univocamente nel senso auspicato. Un esempio è quello della memoria, che è «spesso, ma non sempre, una benedizione. Non poter dimenticare può talora diventare una maledizione»⁹⁴. Oltre a questo aspetto, Habermas sottolinea come l'ampliamento del potere di disposizione sul patrimonio genetico di una persona futura implichi la nascita di una nuova categoria d'imputabilità, anche in senso omissivo, e quindi si chiede «fino a che punto noi possiamo accollarci la responsabilità di distribuire risorse naturali»⁹⁵. Questo tema, visto in prospettiva politica, con particolare riferimento all'amministrazione delle risorse pubbliche in sanità, apre a questioni di giustizia distributiva. Altresì, non si può tralasciare in questo contesto l'accento alla questione della responsabilità per 'danno da procreazione e/o da nascita', che già conta una vasta letteratura⁹⁶.
- l'ipotesi che la non-conoscenza dell'intervento possa escludere ogni problema di autoconsapevolezza nell'interessato: per Habermas si tratta di uno scenario da escludere, perchè «finirebbe per aggiungere alla programmazione genetica un inganno ulteriore», in controtendenza, tra l'altro, rispetto ad un atteggiamento sempre più accreditato riguardo l'accesso ai propri dati biologici (l'esempio più affine riguarda i figli adottivi). Inoltre, portando all'estremo l'obiezione, Habermas indica come un'ipotetica manipolazione

⁹³ *ivi*, p. 83.

⁹⁴ *ivi*, p. 86.

⁹⁵ *ivi*, p. 83.

⁹⁶ La digitazione in GalileoDiscovery, il motore di ricerca del Sistema Bibliotecario di Ateneo, di 'wrongful birth' e 'wrongful life' (etichette inglesi ormai affermatasi internazionalmente per indicare il danno da procreazione e da nascita), restituisce rispettivamente 394 e 488 risultati su un arco temporale che va dal 1970 al 2021.

dell'*intera* identità personale «come nella creazione di un golem» non sfugga alla problematicità, ancorché diversa: non vi sarebbe, infatti, consapevolezza di un'incompleta autorialità di sé stessi, perché il soggetto non potrebbe 'pensarsi' in modo diverso (tutto sé stesso, e non solo una parte, sarebbe il frutto di un'istanza altrui), ma si tratterebbe del limite morale per cui «non ci è concesso – in base alle nostre idee della vita futura altrui – di stabilire quali margini altre persone potranno usare nel realizzare eticamente la loro vita»⁹⁷. In linea generale, sostiene Habermas, anche per gli eventuali interventi migliorativi si deve mantenere l'atteggiamento comunicativo/performativo per cui il beneficiario (persona futura) è libero di «dire di no»⁹⁸.

A commento delle sue riflessioni, ed in particolare nel Poscritto, Habermas non manca di sottolineare la diversità di prospettiva che lo separa dai colleghi statunitensi, e che lo conferma nella necessità di problematizzare:

[...] l'esperienza mi dice che molti colleghi non vedono affatto la prospettiva di un'eugenetica positiva nei termini di un pericolo, ma piuttosto come un'opportunità. O non sono convinti dell'argomento della dipendenza alienante [...] oppure lo considerano non appropriato [...], in quanto giudicano legittima – alla luce di un'oggettiva conoscenza dei valori – ogni scelta di caratteristiche genetiche che sia di vantaggio al bambino. Questo mi rafforza nella convinzione che non sia affatto oziosa speculazione il discutere e tematizzare – su un fronte idealmente anticipato – le conseguenze derivabili in un immaginabile futuro da una prassi per il momento non ancora possibile epperò non del tutto inverosimile⁹⁹.

La legittimità della scelta di caratteristiche genetiche vantaggiose per il bambino è tematizzata anche dagli autori di *From Chance To Choice*, che Habermas si rammarica di aver letto solo a redazione conclusa del proprio saggio, per cui ha potuto argomentare solo in alcune note a piè di pagina. Buchanan et al. ritengono «ingannevole» l'idea che l'azione

⁹⁷ Habermas, cit., p. 89.

⁹⁸ *ivi*, p. 90.

⁹⁹ *ivi*, p. 95.

comportamentista, idealmente volta alla modifica del fenotipo, sia meno problematica di quella sul genotipo, perché è ingannevole l'assunto 'essenzialista' su cui questa idea si basa:

L'idea sembra essere quella per cui l'intervento genetico restituisce un individuo diverso, mentre l'intervento ambientale semplicemente modifica qualcosa dello stesso individuo. Queste metafore metafisiche sono ingannevoli. Il rapporto tra genotipo e fenotipo non può essere ridotto ad alcuna relazione metafisica tradizionale, come quella tra sostanza e forma, o sostanza ed attributi, o essenza e accidente¹⁰⁰.

L'esempio portato da Buchanan et al. è quello dei vaccini, dove la modifica del sistema immunitario (effettuata con tramite genetico per una risposta genetica, ad esempio attraverso la tecnica del DNA ricombinante), è progettata per essere permanente, 'genotipica', ma non per questo l'individuo è visto o si percepisce come modificato rispetto a quello che "avrebbe potuto essere senza quell'intervento". Viceversa, la percezione del sé potrebbe essere molto diversa rispetto alla modifica di caratteristiche fenotipiche come il colore degli occhi o dei capelli, più 'visibili' e quindi più 'impattanti' l'autodescrizione¹⁰¹. Nella loro organica discussione della genetica positiva e delle azioni che la sostengono, gli Autori utilizzano le tradizionali distinzioni della filosofia morale: azioni buone e moralmente necessarie, azioni desiderabili, azioni permesse, azioni cattive ma tuttavia moralmente permesse, ed azioni moralmente non permesse. La loro disamina si concentra in particolare sulla bontà/desiderabilità dell'intervento genetico migliorativo a partire dalle medesime ragioni per cui un intervento 'comportamentale' teso ad offrire all'individuo la migliore opportunità dal *suo* punto di vista è generalmente considerato non-problematico, e

¹⁰⁰ A. Buchanan et. al., *From Chance To Choice*, Cambridge University Press 2000, p. 160 (trad. mia).

¹⁰¹ *ivi*, p. 161.

pienamente parte dell'autonomia genitoriale (la risposta degli Autori è, come si è visto, positiva, sulla base di un consenso che possa essere anticipato da parte dell'individuo, anche se non mancano di sottolineare la possibilità di effetti di auto-convincimento per evitare fratture psicologiche o familiari ¹⁰²); a questo filo collegano anche un tentativo di approfondimento del perché la perdita (o la mancanza) di un'abilità sia generalmente considerata un male, ma specularmente il miglioramento della stessa o di un'altra capacità tramite intervento genetico non sia guardato come un bene. La spiegazione distingue tra capacità 'generali' come la vista o l'udito, e attributi più 'specifici' come la motricità fine delle mani: a detta degli stessi autori il percorso si complica per la molteplicità dei contesti in cui una situazione potrebbe costituire una menomazione gravissima (il violinista che perde l'uso di tre dita) oppure una variabilità ininfluyente (il centrometrista nato senza le stesse tre dita), mentre la perdita o la mancanza della vista o dell'udito costituirebbero incontrovertibilmente un male, in quanto *prima facie* una devianza dal normale funzionamento della specie, che influisce sulla generalità delle funzioni e delle attività del vivere¹⁰³; ma questa percezione apparentemente 'generalista' si scontra con la vivacità e l'orgoglio di una cultura della disabilità che ha proposto il ribaltamento dei termini della 'normalità', fino a rivendicare il valore della valore, come citato da Leonardo Ceppa nella sua Postfazione:

«Nati sordi per scelta delle madri»: così titolava un resoconto da New York di Paolo Mastrolilli su «La Stampa» del 9 Aprile 2002. Utilizzando per la fecondazione il seme di un amico privo di udito, due lesbiche audiolese hanno intenzionalmente fatto nascere figli

¹⁰² *ivi*, p. 166.

¹⁰³ *ivi*, p. 169.

disabili. «Vogliamo siano come noi»: la sordità non è un handicap, bensì un'identità fisica e culturale da conservare e da riprodurre¹⁰⁴.

L'esempio, certamente eclatante, si rifà al comunitarismo, a sua volta partecipe dell'irriducibile pluralismo del bene il cui rispetto costituisce uno dei capisaldi della neutralità dello stato liberale. In questo percorso, sempre più ricco di variabili e possibilità equivalenti, Buchanan e colleghi paiono offrire un orientamento pragmatico che conferma la distanza rispetto alla posizione habermasiana, tutta volta all'etica e all'individuazione dei principi universali: la loro bussola è il rispetto di un 'futuro ragionevolmente aperto' per i destinatari dell'eventuale intervento genetico; questo è il risultato che ci si può attendere quando i genitori, agendo indifferentemente sul genotipo o sul fenotipo o su entrambi per dare al figlio ciò che ritengono il bene, non gli sottraggono le opportunità che avrebbe avuto senza l'intervento. Non viene, quindi, tematizzata la problematicità dell'intervento *per se*, ma i modi in cui può verificarsi. Così, ad esempio, la richiesta della comunità Amish del Wisconsin per terminare a 14 anziché a 16 anni il percorso scolastico di base e completarlo nelle loro strutture e secondo la loro cultura risulta accettabile, anche se non desiderabile, perché non priva i ragazzi Amish di opportunità significative (si considera sufficiente la formazione raggiunta a 14 anni), e al contempo consente il bilanciamento con il diritto dei genitori ad esercitare la libertà educativa. Il punto d'arrivo, per ammissione degli stessi Autori, non è conclusivo, e rilancia sui margini di discrezionalità dei genitori rispetto alla tipologia, all'intensità, alla durata dell'intervento; altresì, l'opinabilità del concetto di 'bene' e di 'vantaggio' non è irrilevante, e non si può nemmeno ignorare il rilievo di questa

¹⁰⁴ Habermas, cit., p. 115.

molteplicità 'privata' rispetto alla comunità sociale: quanto può essere funzionale o disfunzionale la cultura dell'aggressività ed eventuali scelte genetiche conseguenti (ad esempio, il miglioramento della forza fisica) portate avanti dai membri di un gruppo minoritario e fortemente identitario che si sente minacciato? Oppure la selezione sessuale per motivi economici (fatto normale in India)? La società, rispondono gli Autori, «ha buone, ancorché non definitive, ragioni per limitare le libertà degli individui (e delle comunità, n.d.T.) ove il loro esercizio rappresenti una minaccia ad un pubblico bene»¹⁰⁵. Guardando, per converso, a un pubblico bene come l'istinto solidale, e a un ipotetico gene che lo potesse aumentare, gli Autori problematizzano il «perché dovrebbe essere sbagliato che una società supportasse o intraprendesse questi interventi genetici a beneficio dell'intera comunità».¹⁰⁶

La risposta, in questo caso, viene dalla storia, ma

[...] per quanto condannabile possa essere stato il programma eugenista, c'è qualcosa di incontrovertibile e forse persino moralmente necessario nella sua motivazione a cercare di dotare le generazioni future del patrimonio genetico che potesse consentire loro una vita migliore. Non dobbiamo abbandonare questa motivazione, se possiamo perseguirla in modo giusto¹⁰⁷.

Con sistematicità, *From Chance To Choice* continua nel sondaggio dei vari scenari ipotizzabili attorno alla domanda:

¹⁰⁵ Buchanan et al., cit., p. 173, 183.

¹⁰⁶ *ivi*, p. 173, 183 (trad. mia).

¹⁰⁷ *ivi*, p. 60 (trad. mia).

Quali sono i principi morali di base che potrebbero guidare le politiche pubbliche e le scelte private nell'uso degli interventi genetici in una società giusta ed umana, in cui i poteri di intervento genetico siano molto più sviluppati di quanto lo siano oggi?¹⁰⁸

Seppure non si rintraccino le corde d'urgenza che traspaiono da alcune pagine de *Il futuro della natura umana*, il centro degli interessi del volume statunitense coincide con gli scopi dichiarati da Habermas, ma l'approccio e l'articolata trattazione ne confermano i timori: al di là dell'Atlantico non sono in questione né il 'se' né il 'perché sì o perché no', ma il 'come': non vi è apparentemente questione antropologica, quantomeno non sondata in termini assimilabili a quelli habermasiani; vi è il rammarico per un quadro finale di maggiore, anziché minore complessità, e per il poter offrire solo «principi inevitabilmente vaghi», a difesa dei quali gli Autori richiamano la stessa complessità del mondo morale, in cui un'euristica semplificata equivale a «tracciare linee morali sulla sabbia»¹⁰⁹.

In conclusione, l'ombra del 'supermarket genetico' non sembra allontanarsi, ma solo proporsi con migliore 'chiarezza gestionale degli scenari', ed in questa consapevolezza Habermas torna all'altra stella polare del suo discorso: se il poter-essere-sé-stessi non risulta abbastanza universale come criterio pratico, perché non è dimostrabile che un intervento genetico sia più impattante ed irreversibile di una qualsiasi pratica pedagogica-comportamentale, e se l'istintiva ripugnanza verso forme di strumentalizzazione della vita umana non può essere considerato un argomento morale, non rimane che appellarsi all'universalismo egualitario, grande ed indiscussa conquista della modernità: per Habermas l'intervento genetico migliorativo, sia pur ispirato al maggior desiderio di bene per il

¹⁰⁸ *ivi*, p. 5 (trad. mia).

¹⁰⁹ *ivi*, p. 203 (trad. mia).

destinatario, rappresenta una forma di *paternalismo sui generis* che fissa in modo irrisolvibile ruoli artificiali di super- e subordinazione (marxianamente, di dominio), al di là e prima di tutte le altre distinzioni che si possano articolare (come visto in *From Chance To Choice*). Con toni che dichiaratamente richiamano Hans Jonas, Habermas ravvisa in questa deliberata asimmetria l'espressione di un potere che cancella la premessa fondativa della società dopo le grandi dichiarazioni illuministiche, cioè la relazione tra liberi ed eguali, e che fissa le generazioni future nella «schiavitù dei vivi nei confronti dei morti»¹¹⁰.

2.4 Genetica negativa: «curare e guarire» nel segno performativo del consenso

Alla vasta e profonda trattazione delle implicazioni di un possibile sviluppo della genetica positiva, Habermas affianca una più asciutta ed apparentemente semplice discussione dell'altro importante capitolo, quello degli interventi genetici tesi alla correzione di tratti sfavorevoli, ovvero alla cura di patologie: si tratta di un'applicazione diversa delle medesime tecniche che verrebbero utilizzate per l'amplificazione di tratti favorevoli. Coerentemente, come nel caso della genetica migliorativa l'argomento di Habermas non ipostatizzava l'indisponibilità del genoma su base essenzialista (ciò che avrebbe chiuso qualsiasi possibilità di intervento su di esso, in qualsiasi direzione), così rispetto alla genetica

¹¹⁰ H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, trad. it. di P. Becchi e A. Benussi, a cura di P. Becchi, Torino, Einaudi 1997, p. 127 (*Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1979).

terapeutica egli argomenta attorno al principio del consenso, che richiama a pieno titolo l'agire comunicativo:

Nella misura in cui l'intervento medico si lascia guidare dall'obiettivo clinico della guarigione e della prevenzione, chi fa il trattamento può sempre presupporre il consenso del paziente che vi si sottopone. La presupposizione del consenso trasforma l'agire strategicamente egocentrico in un agire comunicativo. Nella misura in cui si considera come un medico curante, il genetista può evitare di rapportarsi all'embrione nell'atteggiamento oggettivante di un tecnico che vede in esso semplicemente una cosa da produrre, riparare, guidare in certe direzioni. Il genetista può – nell'atteggiamento performativo di un partecipante all'interazione – presupporre *in anticipo* che la persona futura dia il suo assenso all'obiettivo (in linea di principio contestabile) del trattamento. Anche qui, vorrei sottolineare, non si tratta tanto di definire statuti ontologici, bensì esclusivamente l'atteggiamento clinico di una prima persona nei confronti di quella controparte virtuale che le si farà un giorno incontro nel ruolo di seconda persona¹¹¹.

Per Habermas il discrimine tra trattamento oggettivante e non-oggettivante è dato dalla prospettiva che sostiene l'intervento genetico: per essere accettabile, l'intervento deve essere considerato dal punto di vista del paziente, ovvero della persona che l'embrione diventerà, e questo paziente deve poter idealmente 'dire-di-no'. Habermas ritiene che questa prospettiva non possa mai essere propria della genetica positiva, per il semplice fatto che l'intervento migliorativo non è legato ad una patologia (nel qual caso potrebbe essere ipotizzabile una richiesta di guarigione *dal* destinatario dell'intervento), ma scaturisce da un pensiero a lui estraneo, un pensiero *su* di lui: ecco la prospettiva intrinsecamente ed irredimibilmente oggettivante della genetica positiva. Habermas è consapevole dei limiti della sua posizione: si tratta pur sempre di ipotizzare una richiesta e un consenso della

¹¹¹ Habermas, cit. pp. 53-54.

persona che sarà, ma il riferimento ai «casi di una sofferenza certamente prevedibile e indubitabilmente estrema»¹¹² visti nel quadro del concetto ‘standard’ di malattia o menomazione sembra ragionevolmente non avere bisogno di dimostrazione¹¹³. L’Autore non manca inoltre di problematizzare la costitutiva provvisorietà ed opinabilità di una ‘lista’ delle patologie che potrebbero rispondere ai requisiti di gravità, e la pressione socioculturale sui soggetti (genitoriali e non) che decidessero di non avvalersi dei servizi terapeutici eventualmente disponibili. Ancora più auto-criticamente egli accenna alla problematicità degli incerti confini tra genetica positiva e negativa, che, come ampiamente argomentato da Buchanan et al., non corrispondono in modo univoco alla diade miglioramento-trattamento, né a una parallela, semplicistica distinzione tra opzionale e obbligatorio (distinzione che interessa particolarmente il mondo assicurativo e quello della sanità pubblica nei vari sistemi statali: l’esempio è quello della bassa statura, che può essere causata da patologia, ovvero la mancanza di ormone della crescita, o da fattori genetici come genitori di statura molto bassa, e che nel primo caso troverà copertura assicurativa, pubblica o privata, ma non nel secondo, pur avendo gli stessi effetti di svantaggio personale). Buchanan et al. approfondiscono in modo molto articolato la questione se il concetto di patologia porti ad atteggiamenti diversi per casi simili (con la violazione del concetto aristotelico di giustizia), e se dunque vi sia qualcosa di moralmente arbitrario nell’apparentemente scontato e ‘giusto’ occuparsi degli

¹¹² Habermas, cit., p. 91.

¹¹³ A p. 53 del saggio, alla nota 47, Habermas fa riferimento alla definizione presente in Buchanan et al., cit., pp. 121-122: «Malattia e menomazioni, sia fisiche che mentali, sono descritte come deviazioni dalla, o menomazioni della, normale organizzazione funzionale che è tipica della specie. (...) La linea di confine tra malattia e menomazione, da un lato, e funzionamento normale, dall’altro, viene così tracciata all’interno del contesto – relativamente oggettivo e non speculativo – fornito dalle scienze biomediche. (...) Ciò che costituisce malattia o menomazione nella prospettiva di queste scienze è, nella grande maggioranza dei casi, non controverso.» (trad. mia).

svantaggi causati da patologia e non di quelli (con effetti simili) causati da sfortunata dote naturale¹¹⁴. Habermas non si addentra nella discussione dei temi di giustizia distributiva, ma vede nella logica strettamente individualizzante del rapporto medico-paziente lo spunto etico che può guidare l'intervento a supporto del poter-essere-sé-stessi in quelle persone future che scontano sfavorevoli condizioni naturali:

Solo nel caso negativo in cui si tratti di prevenire mali estremi e universalmente riconosciuti come tali, sussistono buone ragioni per ritenere che l'interessato sarebbe d'accordo con quelle aspettative. [...] Una modificazione genetica che fosse intrapresa (preferibilmente su cellule del corpo) limitatamente a univoci obiettivi terapeutici potrebbe paragonarsi alla lotta contro malattie epidemiche o endemiche. Dunque non ci sarebbe motivo di rinunciare al trattamento, per quanto profondo fosse il livello d'intervento dei mezzi operativi¹¹⁵.

2.5 Diagnostica preimpianto e uso sperimentale di embrioni: l'importanza dello sguardo

L'ultimo ambito indagato da Habermas riguarda la diagnostica preimpianto e l'uso sperimentale di embrioni. È l'ambito in cui l'autore dichiara più apertamente le sue difficoltà, anche se dal punto di vista teorico l'inclusione di queste due fattispecie nell'atteggiamento reificante non sembra problematica; tuttavia i fattori da considerare sono molti, e una conclusione netta è ancora una volta lontana:

Le riserve contro la diagnosi di preimpianto sono più direttamente giustificabili che non l'inibizione (che sembrerebbe più arcaica) provata di fronte all'uso sperimentale degli embrioni. Ciò che ci trattiene dal legalizzare quella diagnosi non sta solo nella generazione con riserva degli embrioni, ma anche nel tipo di riserva che viene fatta valere. [...] Questa

¹¹⁴ Buchanan et al., cit. pp. 116-151.

¹¹⁵ Habermas, cit., pp. 63, 70.

selezione è intrapresa in maniera unilaterale (e dunque strumentalizzante) in quanto non è possibile presupporre nessun consenso anticipato [...]: qui infatti non nasce nessuna persona. [...] il fatto che noi operiamo per altri una distinzione – tanto gravida di conseguenze – tra ciò che merita di vivere e ciò che non lo merita continua ad essere inquietante. I genitori che, nel desiderio di avere un bambino, si decidono per la selezione, fanno forse torto a quell'atteggiamento clinico che dovrebbe sempre orientarsi alla guarigione? Oppure possiamo dire ch'essi si comportano – seppure in maniera fittizia e inverificabile – verso chi non deve nascere come verso una seconda persona, in base all'assunto che sarebbe proprio quest'ultima a dire di no di fronte a un'esistenza gravemente compromessa? Da parte mia resto incerto¹¹⁶.

Buchanan et al. sembrano meno incerti di Habermas su questo punto, che è direttamente collegato al concetto di danno da procreazione e da nascita precedentemente commentato: per loro, l'obbligazione morale generale a non nuocere, ancorché declinata secondo il particolare parametro della non-vita, costituisce un'indicazione sufficiente a guidare il giudizio morale:

Per i molti tipi di malattie geneticamente trasmesse che possono darsi, due problemi filosofici rilevano in modo particolare. Entrambi derivano dall'apparente difficoltà nell'applicare le descrizioni convenzionali, comuni e filosofiche di danno e prevenzione del danno a quei casi in cui l'unico modo per evitare il danno è la non-esistenza. [...] Tipicamente la descrizione del danno confronta la condizione individuale prima dell'ipotetico danno e dopo che il danno sia occorso; l'individuo è considerato danneggiato soltanto se la sua situazione è peggiore dopo il danno [...] Ma se l'alternativa all'ipotetico danno è la non-esistenza, allora non esiste una condizione pre-danno contro cui confrontare gli esiti. [...] Noi riteniamo che i tribunali che, su questa scorta, hanno ritenuto illogico l'argomento del danno da procreazione hanno giudicato male. [...] La teoria morale convenzionale relativa al danno e alla sua prevenzione sostiene il giudizio coerente circa il danno da procreazione¹¹⁷.

¹¹⁶ Habermas, cit., pp. 69-70.

¹¹⁷ Buchanan et al., cit., pp. 224-225 (trad. sintetica mia).

In linea generale, le differenze già osservate tra Habermas e i colleghi statunitensi riguardo la genetica negativa risultano inevitabilmente amplificate in riferimento alla diagnostica preimpianto, dove la «discriminazione *unilaterale e irreversibile* (a differenza di quanto accade nella genetica negativa) tra ciò che merita vivere e ciò che non merita vivere»¹¹⁸ risulta difficilmente conciliabile con l'atteggiamento clinico. Habermas evidentemente non teme l'impopolarità quando (usando anche corsivi tipografici) afferma che

nei confronti dell'embrione «in vitro» [...] i genitori producono una situazione nella quale saranno liberi di disporre *a loro piacimento* circa una prosecuzione della vita umana prepersonale. Questa strumentalizzazione fa inevitabilmente parte del quadro di azione in cui si inserisce ogni diagnosi di preimpianto. Ma possiamo forse affermare, in un esame scrupoloso della situazione, che la preferenza accordata alla salute del proprio bambino controbilanci la violazione della tutela embrionale della vita?¹¹⁹

L'obiezione che la diagnosi preimpianto eviti un altrimenti inevitabile aborto, e che quindi non si tratti, in sostanza, di nulla di significativamente diverso (soprattutto negli esiti) non convince Habermas, per la dinamica affatto diversa che sostiene il concepimento naturale e quello in vitro: quest'ultimo, progettato specificamente per consentire una valutazione qualitativa, si pone dunque espressamente ed essenzialmente nella prospettiva reificante.

Non è diversa, per Habermas, la prospettiva della coltivazione e dell'uso degli embrioni per scopi di ricerca:

Il trattamento sperimentale di embrioni che vengono consumati in laboratorio non ha per obiettivo quello di rendere possibile una nascita. Dunque esso non può nemmeno essere

¹¹⁸ Habermas, cit., p. 96.

¹¹⁹ *ivi*, p. 97.

accusato di mancare a un atteggiamento clinico verso una futura persona. Il quadro d'azione è piuttosto determinato dal *telos* dell'ampliamento tecnico e scientifico [...]. Quando cellule staminali embrionali vengono prodotte, studiate e trasformate per questi obiettivi, noi ci troviamo di fronte a un altro genere di prassi rispetto a quella che vuole far nascere un determinato essere umano tramite manipolazione delle sue caratteristiche genetiche. [...] questa prassi di ricerca implica un trattamento reificante della vita umana prepersonale e, di conseguenza, lo stesso atteggiamento che caratterizza tutte le pratiche eugenetiche¹²⁰.

Subito dopo queste osservazioni più logiche che severe, Habermas commenta sulla libertà di ricerca, elemento altrettanto al centro delle discussioni nel Bundestag tedesco e fuori di esso:

Tuttavia, con la libertà della scienza e della ricerca entra in gioco un diritto fondamentale concorrente, e con il bene collettivo «salute» entra in gioco un valore alto. Ciò impone un bilanciamento (*Abwägung*), il cui esito dipenderà anche da come noi valutiamo la funzione innovativa della ricerca su cellule staminali embrionali in ordine alle diverse possibilità di impiego delle ultime scoperte biotecniche¹²¹.

L'iter parlamentare tedesco si è risolto con il divieto di diagnosi di preimpianto non destinata a scopi terapeutici individuali sull'embrione, e con il divieto di creazione e di uso di embrioni a scopo di ricerca; è invece consentito l'uso di linee cellulari di importazione, secondo criteri di datazione molto specifici e restrittivi (v. nota 25). I vent'anni che separano questo lavoro di tesi dal saggio habermasiano hanno visto alcuni fatti scientifici di rilievo, che non hanno ancora determinato l'abbandono di alcuna delle prospettive al vaglio dell'Autore: nel 2012, Shinya Yamanaka è stato insignito del premio Nobel per la medicina per la sua ricerca sulle cellule staminali pluripotenti indotte, la cosiddetta 'alternativa etica'

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Ibidem*.

alle staminali embrionali, e nel 2020 Emmanuelle Charpentier e Jennifer A. Doudna hanno ricevuto il premio Nobel per la chimica per la messa a punto di CRISPR-Cas9, le ‘forbici genetiche’ in grado di modificare il genoma con precisione senza precedenti, e a una frazione dei costi; a questi due punti fermi si aggiungono i risultati, già diventati pratica clinica, delle staminali da organi adulti o delle staminali embrionali da feti abortiti per cause naturali, di cui uno dei maggiori esponenti è Angelo Vescovi. Si continua a ricercare, senza escludere nessuna possibilità, anche se la tendenza allo ‘scivolamento’ della prassi non sembra la preoccupazione infondata di un vecchio filosofo: quel «progresso incessante delle biotecnologie [...] che mina i presupposti naturali [...] di una morale che nessuno contesta in maniera esplicita» sembra motivare la raccomandazione del Secondo Summit Internazionale sull’Editing Genomico del 2019:

Il comitato organizzatore conclude che la conoscenza scientifica e i requisiti tecnici per la pratica clinica rimangono troppo incerti, e i rischi troppo grandi per permettere *al momento* trials clinici di editing genomico. I progressi degli ultimi tre anni e le discussioni che si sono tenute a questo Summit indicano tuttavia che il momento è maturo per definire un rigoroso e responsabile percorso traslazionale verso questi trials¹²².

Il passaggio dall’iniziale considerazione problematica dell’editing genomico *per se*, alla discussione e regolamentazione del suo futuro percorso verso l’applicazione clinica è anche la conclusione del recentissimo studio di Mara Almeida e Robert Ranisch, che hanno scandagliato il dibattito degli ultimi quarant’anni:

¹²² National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine 2019. *Second International Summit on Human Genome Editing: Continuing the Global Discussion: Proceedings of a Workshop in Brief*. Washington, DC: The National Academies Press, p. 7 (trad. mia, corsivo mio), <https://doi.org/10.17226/25343>, ultimo accesso 09/06/2023.

[...] l'accettazione fondamentale della permissibilità di tali interventi appare in crescita. Ciò costituisce un importante cambiamento rispetto alle precedenti posizioni, se si considera che l'editing genomico ha sempre rappresentato la 'linea rossa', o quantomeno è stato guardato con profondo scetticismo. [...] In particolare, se vi è consenso rispetto al fatto che sarebbe prematuro portare l'editing genomico nel contesto clinico, le preoccupazioni principali degli organi internazionali e dei vari comitati sono attualmente associati all'accettabilità dell'uso della tecnologia, più che alla tecnologia *per se*¹²³.

A vent'anni di distanza dalla pubblicazione del saggio, l'interesse di Habermas mantiene intatta la sua attualità, ed impegna tutti coloro che non vogliono «cadere vittime di una strisciante revisione di quelle presupposizioni di autonomia e di equiparazione intergenerazionale che abbiamo finora dato per scontate»¹²⁴.

¹²³ M Almeida, R. Ranisch, "Beyond safety: mapping the ethical debate on heritable genome editing interventions", *Humanit Soc Sci Commun* 9, 139 (2022), p. 4, <https://doi.org/10.1057/s41599-022-01147-y>, ultimo accesso 09/06/2023.

¹²⁴ Habermas, cit., p. 94.

Capitolo 3

Il futuro della natura umana:

un'accoglienza divisa fra apprezzamenti e delusioni

3.1 Un dibattito inestinto: metodologia e parametri della ricerca di materiali

Nel paragrafo 2.3 sono state elencate le principali obiezioni sollevate nell'immediatezza della pubblicazione del saggio, e le repliche fornite da Habermas nel Poscritto al medesimo. In realtà, e prevedibilmente, data la posizione di rilievo dell'Autore nel panorama filosofico contemporaneo, il dibattito suscitato già alla fine del 2001 sembra non essersi ancora interrotto: una ricerca condotta attraverso l'ottima piattaforma di Ateneo "Galileodiscovery" utilizzando varie combinazioni di parole-chiave ("Habermas", "genetica liberale", "liberal genetics", "eugenics") e operatori booleani (and, or, not) in vari campi di ricerca (titolo, soggetto, qualsiasi campo) ha consentito di selezionare 30 risultati pertinenti (principalmente articoli e capitoli di libro, ma anche spogli e libri completi) che coprono un'estensione temporale ventennale (2002-2022). La selezione è stata limitata alle lingue conosciute (in ordine di competenza: italiano, inglese, francese, tedesco); si segnala l'esclusione dei materiali in lingua portoghese (la cui numerosità colpisce e meriterebbe un approfondimento, che esula dalle possibilità del presente lavoro). La maggiore frequenza dei risultati si riferisce ai primi anni dalla pubblicazione del saggio, con due picchi (2003 e 2007, 5 risultati per ciascun anno), seguiti dal 2009 (4 risultati), e poi a scorrere con una media di 1 risultato l'anno sino al 2022. La distribuzione per lingua risulta sostanzialmente omogenea (14 risultati in italiano, 16 risultati nelle altre lingue). La ricerca non ha alcuna pretesa di

completezza, ma sembra offrire un interessante scorcio sull'accoglienza del saggio da parte degli addetti ai lavori.

3.2 “Habermas: un contributo significativo” (Battaglia, Rosati, Musio)

Il gruppo dei “riconoscenti” nella piccola selezione operata tramite Galileodiscovery risulta essere il meno numeroso: solo tre lavori (2003, 2006, 2021), che offrono argomentazioni favorevoli da angolature diverse.

La più esplicita nell'apprezzamento è Luisella Battaglia, che già nel titolo si dichiara: *Quale etica per l'ingegneria genetica? Il contributo di Jürgen Habermas ad una bioetica liberale* (2006). La sua riflessione propone una critica dei due principali atteggiamenti che accompagnano l'accelerazione dei progressi biomedici degli ultimi decenni: *primitivismo* e *prometeismo*, definiti analogamente “rovinosi”, e indica la necessità dell'elaborazione di una “terza via”, weberianamente innestata sull'etica della responsabilità, di cui Habermas sembra a suo avviso voce nitida. Battaglia caratterizza l'opzione habermasiana come etica della responsabilità *attiva*, distinta dall'etica della responsabilità *difensiva* elaborata da Hans Jonas (che in questo senso si collocherebbe tra i primitivisti), fondata sull'*euristica della paura* che *in dubio* sceglie *pro malo*, e quindi tendenzialmente interdice gli interventi genetici, positivi o negativi che siano, in virtù dell'argomento del ‘pendio scivoloso’¹²⁵. Peraltro, l'etica attiva di Habermas rimane ben distinta anche dal prometeismo di H.T. Engelhardt e della sua

¹²⁵ L. Battaglia, “Quale etica per l'ingegneria genetica? Il contributo di Jürgen Habermas ad una bioetica liberale”, in M. Gensabella Furnari (a cura di), *Le sfide della genetica: conoscere, prevenire, curare, modificare*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2006, p. 127.

morale del benessere, per la quale l'intervento genetico, positivo o negativo che sia, è in linea di principio lecito nella misura in cui sia benefico, o almeno non malefico, e il destinatario abbia fornito il proprio consenso¹²⁶. Battaglia ritiene la proposta habermasiana "ragionevolmente razionale", equilibratamente scevra dei toni "proibizionistici" e degli esiti possibilmente "paralizzanti" di Jonas, ma anche dell'"enfasi emancipatoria" di Engelhardt, che "rischia di accreditare l'antica illusione che il destino dell'uomo sia da esso infallibilmente garantito"¹²⁷. Per Battaglia, quindi, la prospettiva di Habermas presenta

elementi significativi di novità e di interesse rispetto alle impostazioni precedenti. In estrema sintesi, essa appare fondata: 1) sul principio *del rispetto verso le seconde persone* che esige un trattamento non strumentalizzante; 2) sul *vincolo alla logica terapeutica del guarire* che rifiuta ogni logica migliorativa; 3) sulla *responsabilità di una differenziazione tra gli interventi genetici* che sia capace di stabilire precisi confini tra i due tipi di eugenetica¹²⁸.

Rispetto al terzo criterio, Battaglia sottolinea come la differenziazione non sia delegata, in Habermas, a

"burocrati pretesi illuminati", ma ai cittadini e alla loro 'discussione pubblica' – la via migliore e più democratica per creare una consapevolezza comune sulle grandi questioni della vita nell'età della tecnica. [...] Nessuna condanna a priori dell'ingegneria genetica, quindi, ma la puntuale ricerca di regole che possano aiutarci a distinguere tra i diversi casi e le differenti applicazioni sulla base delle intenzioni che ci guidano e degli atteggiamenti che ci testimoniano. In tal modo un criterio di giudizio deontologico viene ad integrare il modello 'conseguenzialistico' proprio dell'etica della responsabilità¹²⁹.

¹²⁶ *ivi*, p. 128.

¹²⁷ *ivi*, p. 129.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ *ivi*, pp. 132-133.

Sino a qui, la “terza via” habermasiana: ma per Battaglia, un’altra interessante pista di riflessione critica è costituita proprio dal concetto di ‘genetica liberale’, concetto che appare non del tutto chiaro ‘forse per colpa della traduzione’: la prima difficoltà emerge nella resa del titolo, dove l’aggettivo ‘liberale’ è associato al sostantivo ‘genetica’ per *Eugenik*, scelta che, ad avviso di Battaglia, ‘lascia molto perplessi’¹³⁰; l’ambiguità del composto ‘genetica liberale’ si ripropone poi frequentemente lungo le pagine del saggio, dove sembra talvolta indicare

una ricerca ispirata a – e guidata da – un’ideologia liberal-liberista propria del libero mercato, privo di regole e di vincoli di natura etica” [e altre volte invece richiamare] un modello di genetica ispirata ai valori fondamentali del pensiero etico-politico liberale, quali la libertà individuale, l’autonomia della persona - e quindi caratterizzata da un rifiuto del paternalismo e, in genere, di ogni visione che pretenda di imporre autoritariamente, o inculcare coattivamente, un’idea di “vita buona”¹³¹.

A Battaglia

sembra di poter affermare che Habermas critichi la genetica liberale-liberista (il “liberismo genetico”) affetta anche da errori metodologici – come semplificazioni eccessive, assimilazioni improprie – in nome di una genetica *liberale* in senso forte e pieno, nella sua rivendicazione dei diritti fondamentali dell’individuo e del libero consenso, etc.¹³².

In virtù di questa lettura ‘disambiguata’, non evidentemente immediata, ma non impossibile, Battaglia trova poco comprensibili le critiche giunte ad Habermas proprio dal fronte liberale, in particolare angloamericano, e ritiene invece che il testo rientri “a pieno

¹³⁰ *ivi*, p. 136.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² *Ibidem*.

titolo in un'ideale *bioetica liberale* di cui potrebbe costituire un capitolo essenziale dal punto di vista filosofico¹³³. Proprio quest'appartenenza al campo liberale in senso forte consente l'operazione inversa, cioè la critica delle posizioni finto-liberali, ma in realtà paternaliste e liberiste, che finiscono per essere la negazione del vero liberalismo: così è per la fondamentale analogia tra effetti della socializzazione educativa e interventi genetici migliorativi, assimilati nell'ambito della potestà genitoriale e soddisfatti da un normale mercato in cui i desideri trovano risposte. Questa dimensione è priva della vera intenzionalità liberale, che ha come stella polare l'autonomia della persona (in questo caso, della persona che sarà):

A ben riflettere, solo impropriamente si potrebbe definire *liberale* una genetica che intendesse 'migliorare' un soggetto in nome del quale decidere partendo da una nozione pretesa oggettiva di *bene*, salute, etc. Sarebbe il massimo del *paternalismo*! Per un liberale questa distinzione è essenziale, giacché salvaguarda quella libertà di scegliere il genere di 'vita buona' che si confà alle aspirazioni personali di ciascuno, sulla linea di un pensiero che unisce idealmente Kant a Mill¹³⁴.

Per Battaglia, l'adozione del punto di vista della persona futura, e quindi un atteggiamento comunicativo-performativo, è la vera chiave di un atteggiamento liberale, che aiuta a evitare la strumentalizzazione e il paternalismo, ma anche l'oscurantismo e la paralisi: aiuta a creare i confini in una materia fluida, a trovare una risposta etica condivisibile in un mondo tendenzialmente atomistico. In conclusione, per Battaglia

Habermas si avvale di una strategia argomentativa assai limpida ed efficace. [...] costruisce un quadro concettuale insieme rigoroso e complesso, un modello di etica della responsabilità

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *ivi*, p. 138.

di chiara ispirazione liberale [...] assai articolato nella sua circostanziata prefigurazione di situazioni, atteggiamenti, scelte, comportamenti possibili¹³⁵.

Non si trovano dichiarazioni favorevoli altrettanto esplicite nel saggio di Massimo Rosati *Poter-essere-sé-stessi e essere soggetti morali: J. Habermas tra Kierkegaard e Kant* (2003)¹³⁶, ma l'assenza di toni chiaramente critici nell'attenta disamina, e alcune espressioni 'partecipate' nelle note, sembrano testimoniare di un sostanziale apprezzamento. Il lavoro di Rosati commenta in particolare la visione di Habermas dell'impatto dell'ingegneria genetica sull'autodescrizione antropologica e morale dell'uomo, e sulla circolarità del rapporto tra etica e morale che ne consegue: nel momento in cui diventa possibile determinare i fondamenti biologici di qualcuno, questo qualcuno perde la possibilità di descriversi come uguale agli altri, e con ciò quella di essere-sé-stesso e di agire liberamente, e dunque moralmente. In un mondo postmetafisico e plurietico che da tempo ha rovesciato la tradizionale priorità del bene sul giusto, dichiarando il secondo 'il massimo' cui si possa legittimamente aspirare, gli orizzonti aperti dall'ingegneria genetica rimettono in discussione questa acquisizione:

La novità rilevante, o che almeno a me sembra tale, è che per la prima volta anziché essere il meta-livello della giustizia, cioè dei discorsi morali, quello al quale elevarsi per risolvere conflitti insorti sul piano etico, le nuove biotecnologie ci costringono al passo inverso, e cioè alla riflessione su ciò che «fonda», sul piano dell'etica di genere, la nostra moralità, a fronte dell'incapacità di trovare risposte universali sul piano morale agli interrogativi drammatici che esse ci pongono¹³⁷.

¹³⁵ *ivi*, p. 141.

¹³⁶ M. Rosati, "Poter-essere-sé-stessi e essere soggetti morali: J. Habermas tra Kierkegaard e Kant", *Rassegna italiana di sociologia* 44, no. 4 (2003): 493–514.

¹³⁷ *ivi*, p. 504.

Il terzo autore che trova spunti favorevoli nelle idee habermasiane, e lo dichiara in modo piuttosto esplicito, è Alessio Musio con il suo *Eugenetica liberale: tra dissoluzioni ed equivoci* (2021). Pur con un eccessivo focus sugli interventi migliorativi, Habermas centra il cuore più vasto del problema:

La tesi cardine del suo testo resta sbilanciata in modo incoerente sugli interventi di programmazione migliorativa, nella sottovalutazione del decisivo elemento di eliminazione reso possibile dalle tecniche di diagnosi genetica pre-impianto [...] Nondimeno, essa ha il merito di delineare una nozione destinata a ridefinire il dibattito: attraverso gli scenari resi possibili dalla fecondazione in vitro, che intersecano la selezione dei gameti e degli embrioni con la pratica della sostituzione di maternità e l'ingegneria genetica, le scelte dei genitori non costituiscono più uno spazio privato su cui il potere dello Stato non può entrare [...] ma determinano una trama opposta e del tutto nuova che [...] mette in crisi lo stesso *ethos* democratico. [...] L'eugenetica non deriva dallo Stato, ma dalle scelte private degli individui che finiscono per mettere in crisi in modo subdolo la forma stessa democratica a cui si chiede di rendere legittima la statualità¹³⁸.

Ad avviso di Musio, l'impatto delle idee habermasiane è talmente importante da creare addirittura inibizione linguistica (in questo, Musio riprende la critica già presentata da Luisella Battaglia, rendendola più severa):

La critica coniata da Habermas mette talmente in crisi gli assunti classici del liberalismo da risultare di fatto indicibile, tanto che nella stessa traduzione italiana del titolo del testo di Habermas scompare il riferimento all'eugenetica liberale, sostituito dall'espressione del tutto arbitraria e in sé stessa priva di significato: *I rischi di una genetica liberale*. Priva di significato, perché l'eugenetica non è la genetica – che in sé stessa resta una disciplina, con il suo statuto e i suoi strumenti e dunque non può ammettere alcuna aggettivazione; arbitraria,

¹³⁸ A. Musio, "Eugenetica liberale: tra dissoluzioni ed equivoci", *Dizionario di Dottrina Sociale della Chiesa*, 2021, (4), pp. 2-3, <http://hdl.handle.net/10807/199001>, ultimo accesso 11/06/2023.

perché in questo modo il significato della denuncia di Habermas viene a essere del tutto perso¹³⁹.

L'espressione 'eugenetica liberale', peraltro, va colta nel suo significato funzionale, che

inverte, per così dire, l'ambito semantico: l'aggettivo liberale, infatti, non ha il potere di eliminare il peso del sostantivo eugenetica, ma indica soltanto la via attraverso cui questa non solo si manifesta, ma continua a dispiegare la sua logica disumana¹⁴⁰.

Unico, nel corpus degli autori consultati per questo lavoro di tesi, Musio individua un collegamento chiaro e anticipatorio tra Michel Foucault e Jürgen Habermas:

Ora, la novità ancora attuale della tesi di Habermas era stata in qualche modo già anticipata dalla lezione di Michel Foucault a proposito della nozione di biopolitica. [...] Nel ciclo di lezioni al Collège de France Foucault scriveva, infatti, che la più straordinaria presa del potere sulla vita umana e sul corpo non comincia con la statualità o con le politiche sanitarie naziste, ma paradossalmente proprio con i fondatori classici del pensiero liberale, in cui il corpo viene a essere inteso come una proprietà del soggetto, divenendo nel neoliberalismo una risorsa imprenditoriale [...]¹⁴¹.

e aggiunge il tassello del problematico concetto di 'capitale umano', espressione coniata dal Premio Nobel per l'Economia Gary S. Becker (1992),

su cui Foucault scrive delle pagine estremamente significative che anticipano il discorso di Habermas sull'eugenetica liberale. Se l'uomo stesso, infatti, rappresenta individualmente un capitale, e la stessa "dotazione corporea" deve essere intesa come una risorsa all'interno del mercato, è chiaro che questa deve essere capitalizzata il più possibile, rendendo le stesse tecnologie genetiche uno strumento di valorizzazione del capitale soggettivo che i genitori

¹³⁹ *ivi*, p. 3.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *ivi*, p. 4.

consegnano ai propri figli generandoli, al pari della scelta di far loro frequentare determinate scuole, attività sportive, corsi di lingua, ecc.¹⁴².

All'obiezione circa i rischi 'liberistici' che questo concetto porta con sé, oltre agli "innegabili aspetti positivi [...] a cominciare, per fare degli esempi, dall'idea che un valore di un'azienda non dipenda solo da quello dei suoi macchinari"¹⁴³, Becker risponde che

[...] si può sempre prendere un'idea e farne un uso perverso. Ma [...] non c'è nulla nella teoria sul capitale umano, in particolare quella liberale – e qui io mi rifaccio all'uso europeo della nozione di liberale (...) – che abbia a che fare con l'eugenetica. Perché l'impostazione liberale è incentrata sul rispetto dell'individuo. Gli individui non sono semplici strumenti dello Stato. Anche dal punto di vista dell'educazione. L'eugenetica per me non ha nessuno spazio nell'analisi del capitale umano (...). Si tratta esattamente della posizione opposta¹⁴⁴.

Con Foucault e Habermas, Musio resta convinto che il concetto di 'capitale umano' esprima, più o meno consapevolmente, l'ethos migliorista che pervade le società liberali, di cui l'eugenetica 'privata' rappresenta una declinazione peculiare. L'unica strategia di arginamento è difendere la casualità dell'origine dell'uomo, che

non deve essere considerata come un'opzione per l'irrazionalità – come è stato obiettato a Habermas – ma come la scelta consapevole di chi vuole salvaguardare quella linea di confine che separa il generare, inteso come l'essere la semplice occasione del sorgere di qualcuno, dai tracciati della produzione umana in cui i generanti si trasformano in committenti tecnologici che agiscono sui propri figli con una logica proprietaria, secondo le linee di programmazione del libero mercato della riproduzione umana¹⁴⁵.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *ivi*, p. 6.

3.3 “Habermas: deludenti manchevolezze, ingenua banalità” (Balistreri, Blackford, Castignone, Christiansen, Fenton, Galletti, Lalli, Morar, Moss, Neri, Viano...)

La schiera dei critici di Habermas sembra decisamente più nutrita dei favorevoli: vengono variamente contestati i toni utilizzati, i timori esagerati, il sorprendente determinismo, la mancanza di dati scientifici, le vaghezze rousseauiane, i tratti occasionalmente esoterici, l'abuso del concetto di dignità umana, talune inaspettate banalità.

Elizabeth Fenton¹⁴⁶ e Lenny Moss¹⁴⁷ sono tra i più assertivi, e utilizzano rispettivamente le espressioni “Against Habermas” e “contra Habermas” nei titoli dei loro lavori; altri autori hanno approcci più sfumati, come Nicolae Morar e il suo “An Empirically Informed Critique of Habermas’ Argument from Human Nature” o Carlo Augusto Viano in “Antiche ragioni per nuove paure: Habermas e la genetica”; in altri casi ancora, titoli ‘neutri’ introducono a vere e proprie ‘bordate’, come quelle di John Harris¹⁴⁸ che definisce “sermoneggianti” e “mistiche” le asserzioni habermasiane, espresse in modi ‘tremendamente complessi’ e collocate in un livello che “né la razionalità né l’evidenza possono raggiungere”¹⁴⁹.

La distribuzione dei lavori critici presenta due picchi di frequenza (2004 e 2006) e un’estensione che va dal 2002 al 2022. Relativamente ai temi, sembra essere piuttosto

¹⁴⁶ E. Fenton, “Liberal Eugenics Human Nature: Against Habermas”, *The Hastings Center*, report 36, no. 6 (2006), pp. 35–42.

¹⁴⁷ L. Moss, “Contra Habermas and towards a critical theory of human nature and the question of genetic enhancement”, *New formations*, 60, no. 60 (2007), pp. 139–149.

¹⁴⁸ J. Harris, “No sex selection please, we’re British”, *Journal of Medical Ethics*, 2005, 31, pp. 286–288.

¹⁴⁹ *ivi*, p. 288 (trad. mia).

condivisa l'opinione che Habermas sostituisca un essenzialismo religioso con uno 'naturale', necessariamente 'buono', contrapposto all'intervento umano 'cattivo e strumentalizzante' e che quindi, pur dichiarando di non volere riprendere l'irrisolvibile dibattito sullo statuto ontologico della vita umana prenatale, l'enfasi sul concetto di 'natura' ('natura umana', 'indisponibilità dei fondamenti genetici naturali', 'dotazione genetica naturale', ecc.) Habermas lo risolva di fatto in termini metafisici, ancorché non-religiosi. La conseguenza di questo ragionamento è il fissismo, e la creazione di un'aura di "protezione" che fa variamente appello al concetto di 'dignità'¹⁵⁰.

'Dignità' secondo Ruth Macklin, è un concetto giustamente presente nelle varie Dichiarazioni sui diritti umani, che normalmente non trattano temi medici; in quelle che direttamente li trattano, come ad esempio la Convenzione di Oviedo, il concetto di dignità sembra non avere significati diversi dal 'rispetto per la persona' già parte dell'etica medica (la necessità di agire sulla base del consenso libero e informato, la confidenzialità delle informazioni, il divieto di discriminazione); pertanto, l'inflazionata presenza del concetto non sembra oggettivamente giustificata, e *Il Futuro della natura umana* (che Macklin non cita) da questo punto di vista non farebbe eccezione:

[...] Perché, dunque, tanti articoli e rapporti fanno appello alla dignità umana, come se significasse qualcosa di più e di diverso dal rispetto per le persone e la loro autonomia? Una possibile spiegazione sono le molte fonti religiose che parlano di dignità umana, specialmente, ma non esclusivamente, documenti della Chiesa Cattolica. Tuttavia, questa radice religiosa non riesce a spiegare come e perché la dignità umana si sia infilata nella letteratura etica

¹⁵⁰ Cfr. E. Fenton, "Liberal Eugenics Human Nature: Against Habermas", *The Hastings Center report*, 36, no. 6 (2006), p. 38 (trad. mia).

medica [...]. Per quanto l'eziologia rimanga un mistero, la diagnosi è chiara. Dignità è un concetto inutile in etica medica, e può essere eliminato senza alcuna perdita di significato¹⁵¹.

In tema di dignità, il denunciato essenzialismo di Habermas sembra sorprendentemente contraddire quella dinamica intersoggettiva che in molte pagine del saggio è descritta come l'origine della stessa dignità. E anche il linguaggio esistenzialista usato da Habermas nell'argomentazione kierkegaardiana sembra sorprendere:

Un autore che ha sempre sottolineato come l'individualità si formi attraverso un processo di socializzazione in un mondo-della-vita intersoggettivamente condiviso, parla ora dell'individuo come autore indiviso della propria vita, colui dal quale ci si aspetta che ne assuma la piena responsabilità¹⁵².

Fissismo, ingenuo determinismo e la mancanza di dati oggettivi circa l'impatto dell'intenzionalità terza sulla dotazione genetica della futura persona sono altre critiche molto diffuse, cui Lenny Moss presta la voce forse più dirimpente:

[...] Habermas ripropone in toto lo slogan mediatico della programmazione genetica. (...) Ciò che scorre lungo tutta l'argomentazione habermasiana, e ne costituisce il cuore, è un'assunzione non-problematica di un preformazionismo genetico crasso e sommamente pervasivo [...]¹⁵³.

La critica di Moss non risparmia l'aspetto metodologico:

Aniché estendere i metodi della Teoria Critica a questo nuovo ambito, e contrariamente a quello che un approccio sommario potrebbe far pensare, Habermas ha rinunciato alla prospettiva antropologica della sua opera precedente ed esprime un'esile etica neo-kantiana

¹⁵¹ R. Macklin, "Dignity is a useless concept", *British Medical Journal*, Volume 327, 2003. p. 1420 (trad. mia).

¹⁵² V. Árnason, "From species ethics to social concerns: Habermas's critique of "liberal eugenics" evaluated", *Theoretical Medicine and Bioethics* 35, 2014, p. 359 (trad. mia).

¹⁵³ Moss, cit., p. 149.

[...] Se la condanna sommaria delle tecnologie riproduttive si è basata in passato su criteri ‘metafisici’, come nel caso della Chiesa Cattolica, l’obiettivo e il presunto risultato di Habermas sembra quello di raggiungere conclusioni simili a partire da criteri ‘postmetafisici’ (espressione che è spruzzata qui e là lungo tutto il testo). [...] Più che una neo-kantiana *formula per tutte le stagioni*, una Teoria Critica delle biotecnologie deve recuperare la sua dimensione antropologica e portare i contenuti pratici e discorsivi delle scienze della vita nell’alveo della sua continua interpenetrazione di filosofia e ricerca empirica¹⁵⁴.

Difficile stroncare meglio, si potrebbe dire. Si potrebbero anche aggiungere la delusione di Carlo Augusto Viano per l’uso di un’abusata metafora:

Ma dopo complicati discorsi filosofici era proprio necessario ricorrere alla formula che ormai nessun giornalista da strapazzo e nessun dibattito televisivo ci risparmia, che l’uomo vuol mettersi al posto di Dio? ¹⁵⁵

o la constatazione di Demetrio Neri di una, ancorché dichiaratamente negata, ri-sacralizzazione del genoma:

Ciò che è curioso è che il vecchio riduzionismo genetico, stile anni ‘30, quando peraltro nessuno sapeva come è fatto un gene, sembra tornare oggi [...] ha assunto la forma di una vera e propria mistica del gene, una sorta di nuovo “essenzialismo” a base genetica, nel quale il gene diventa addirittura l’equivalente dell’anima. E non poteva ovviamente mancare, per questa via, la sacralizzazione del genoma, con i suoi inevitabili corollari di inviolabilità e indisponibilità, da assicurare e proteggere per via giuridica, come, da ultimo, ha proposto Jürgen Habermas in un libro che, sebbene Habermas stesso ne parli come di un “tentativo, nel senso letterale del termine”, viene già assunto come parola definitiva¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Moss, cit., p. 139.

¹⁵⁵ C.A. Viano, “Antiche ragioni per nuove paure: Habermas e la genetica”, *Rivista di filosofia* 95, No. 2 (2004), p. 296.

¹⁵⁶ D. Neri, La rivoluzione biologica e i compiti della genetica, in M. Gensabella Furnari (a cura di), *Le sfide della genetica: conoscere, prevenire, curare, modificare*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2006, p. 20.

o l'evocazione, da parte di Silvana Castignone, di una sorta di sorprendente 'esoterismo' nel razionale Habermas:

[...] Pensare al «cominciamento» intangibile e intatto come al momento assoluto della libertà mi sembra rispecchiare piuttosto una concezione metafisica della presenza di forze superiori misteriose e insondabili che è bene non turbare¹⁵⁷.

o ancora, la critica di Matteo Galletti sullo svolgimento del tema della 'moralizzazione della natura umana', che a suo avviso

assomiglia più al vagheggiamento utopistico di uno stato di natura, in cui il 'buon selvaggio' sperimenta forme di vita moralmente superiori rispetto a quelle di una società tecnologica¹⁵⁸.

Critici, a vari livelli di intensità, sono anche Russell Blackford,¹⁵⁹ Chiara Lalli¹⁶⁰, Maurizio Balistreri¹⁶¹, Maurizio Mori¹⁶², Geminello Preterossi¹⁶³.

Alcune voci potrebbero essere inserite in una categoria intermedia, quella dei "non apertamente favorevoli, né particolarmente critici": Peter Herissone-Kelly, ad esempio, ritiene che, nonostante la sensazione di spiegazioni "eternamente differite", Habermas

¹⁵⁷ S. Castignone, "Rischi o vantaggi di una genetica liberale? Riflessioni su di un recente saggio di Habermas", *Materiali per una storia della cultura giuridica*, No. 1, 2004, p. 244.

¹⁵⁸ M. Galletti, "Le trasformazioni della natura umana: Jürgen Habermas su eugenetica positiva e clonazione", *Kykéion*, No. 11, 2004, p. 12.

¹⁵⁹ R. Blackford, *Humanity Enhanced: Genetic Choice and the Challenge for Liberal Democracies*, Cambridge (MA), London, MIT Press 2014.

¹⁶⁰ C. Lalli, Recensione al saggio Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale di Jürgen Habermas, in *Bollettino Telematico di Filosofia Politica*, <http://bfp.sp.unipi.it/rec/biohaber.htm>, ultimo accesso 09/06/2023.

¹⁶¹ M. Balistreri, "Considerazioni bioetiche sulla riproduzione assistita e sulla maternità surrogata. Una critica della prospettiva conservatrice", *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXIV, 2022, 1, pp. 265-286.

¹⁶² M. Mori, "Rischi e benefici degli interventi sulla riproduzione umana", M. Gensabella Furnari (a cura di), *Le sfide della genetica: conoscere, prevenire, curare, modificare*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, pp. 173-180.

¹⁶³ G. Preterossi, "La mobilitazione normativa della natura umana. Soggettività e artificio giuridico in Habermas", *Filosofia politica*, Fasc. 3, dicembre 2009.

davvero affronti qualcosa di una certa rilevanza [e non è certo che] l'opacità del suo lavoro sia interamente da rimproverare [perché] le nostre intuizioni sull'inaccettabilità dei miglioramenti genetici, sebbene possano esprimere qualcosa di enormemente importante, non sono di facile espressione. Né, a fortiori, è questione semplice l'identificare o il dire ciò che le sottende¹⁶⁴.

mentre Enno Fischer ritiene che le obiezioni principali sollevate contro Habermas

dipendano in parte da un fraintendimento del suo testo, e in parte siano una reazione ad assunti immotivatamente forti nel suo approccio [e auspica] una lettura più tollerante dei suoi assunti relativi alla natura umana [pur suggerendo una] revisione delle sue forti affermazioni relative al controllo che può essere esercitato attraverso l'intervento genetico e al contrasto tra intervento genetico e influenza culturale¹⁶⁵.

Tra le fonti più recenti (2022), l'interessante lavoro di A. Wienmeister collega esplicitamente, sin dal titolo, il testo habermasiano con la tecnica CRISPR-Cas9 (la "regina" delle tecniche di intervento genomico), e – senza toni di disfatta per l'inerzia del dibattito nei vent'anni che lo separano da *Il futuro della natura umana* – sottolinea l'errore metodologico (e la superficialità) di chi critica in Habermas l'essenzialismo e il determinismo genetico, errore dettato da un approccio strumentale, che «mira a valutare condizioni empiriche, e in questo caso l'impatto dei geni nella formazione della personalità¹⁶⁶», come se l'Autore non fosse consapevole della fallacia deterministica: secondo Wienmeister, "naturale" in Habermas si contrappone ad "artificiale" non sul piano di caratteristiche specifiche della

¹⁶⁴ P. Herissone-Kelly, "Habermas, Human Agency, and Human Genetic Enhancement: The Grown, the Made, and Responsibility for Actions", *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 21, No. 2, 2012, p. 201.

¹⁶⁵ E. Fischer, "The Ethics of Genetic Intervention in Human Embryos: Assessing Jürgen Habermas's Approach", *Kriterion – Journal of Philosophy* 30, No. 1, 2016, p. 80.

¹⁶⁶ A. Wienmeister, "Rereading Habermas in Times of CRISPR-Cas: A Critique of and an Alternative to the Instrumentalist Interpretation of the Human Nature Argument", *Bioethical Inquiry* (2022) 19:545–556 (<https://doi.org/10.1007/s11673-022-10206-7>, ultimo accesso 09/06/2023).

persona, quanto su quello del darsi di quelle stesse caratteristiche; di qui, ciò che è essenziale preservare ai fini dell'autocomprensione dell'individuo come essere libero e moralmente uguale è l'indisponibilità del set genetico nel processo riproduttivo, fatta salva l'istanza terapeutica dove è presumibile il consenso della persona rispetto a un bene "generale" come la salute. Per Wienmeister, la chiave alla lettura corretta della posizione di Habermas viene da Habermas stesso, dalla sua distinzione tra uso pragmatico, etico e morale della ragione pratica: alla domanda "che cosa devo fare?" può conseguire una risposta pragmatica, appunto, cioè quella che individua i mezzi più adeguati a fini non discussi, oppure una risposta etica, quella che, prima che sui mezzi, si interroga sui fini a livello individuale, con molteplici soluzioni e altrettante possibilità di conflitto tra fini divergenti; oppure ancora, una risposta morale, quella che cerca l'equilibrio, attraverso le norme, per la convivenza (magari minima) dei fini divergenti. Wienmeister ritiene che è un ragionamento pragmatico (da lei definito "strumentale") quello che soggiace alla critica deterministico-essenzialista di Habermas, che lo vede opporsi all'intervento genomico in quanto minaccia a un fine indiscusso come "la preservazione della natura umana". In realtà, secondo Wienmeister, la posizione di Habermas rispetto alla "natura umana" poggia su premesse etiche, anche se concede che il legame tra contingenza e autocomprensione morale «rimanga sfortunatamente ambiguo»¹⁶⁷:

C'è evidenza testuale del fatto che Habermas situi la sua argomentazione sulla natura umana all'interno di questo quadro (quello etico, ndr), sia a livello individuale che di società. La domanda che Habermas pone [...] non è tanto se l'editing genomico sia una tecnologia il cui uso ha implicazioni deterministiche, quanto piuttosto se gli individui, e se la specie umana, vogliono o meno definire processi procreativi in cui i genitori abbiano libertà di scelta sul

¹⁶⁷ *ivi*, p. 549.

patrimonio genetico dei loro figli, con la conseguente perdita di spontaneità, autonomia, e uguaglianza¹⁶⁸

Wienmeister vede tre argomenti in favore della lettura etica: il primo proviene dalla stessa distinzione habermasiana tra miglioramento e terapia, che evidentemente non fa tabula rasa dell'ingegnerizzazione genetica per se, o per possibili effetti imprevedibili e ad oggi indimostrabili, ma guarda ai fini, appunto, anzi all'atteggiamento (Habermas parla di "sguardo") con cui si considerano i fini (la logica del curare, nella quale la salute è considerata un bene comune indiscusso, o la logica del migliorare, secondo parametri di scelta individuale). Il secondo argomento viene ancora dal testo, laicamente letto:

Habermas chiarisce che la sua critica alla tecnologia non riguarda *principalmente* la possibilità di determinare specifici tratti genetici: di più importa la possibile perdita dell'esperienza della contingenza e l'acquisto della *consapevolezza* che il proprio patrimonio genetico è frutto di scelta dei propri genitori. [...] Secondo Habermas, questo cambio di consapevolezza può aversi indipendentemente dall'efficacia concreta dell'intervento genetico: il mero fatto di essere stati oggetto di scelte altrui potrebbe avere conseguenze sull'autorappresentazione della persona¹⁶⁹.

A conferma che il problema non è deterministico, ma etico, e che sussiste in termini di "cambio di consapevolezza" anche in assenza di interventi genetici effettivamente realizzati, Wienmeister aggiunge la riflessione di Leon-Philip Schäfer su Habermas, secondo la quale la messa a disposizione della tecnologia crea le condizioni per una richiesta, se non risarcitoria, quanto meno di spiegazioni quando la tecnologia non venga utilizzata,

¹⁶⁸ *Ibidem* (traduzione sintetica mia).

¹⁶⁹ *ivi*, p. 551.

indipendentemente dallo scopo migliorativo o terapeutico¹⁷⁰. In riferimento a Robert Sparrow, interessante anche l'accento di Wienmeister alla potenziale spirale di obsolescenza che può innescarsi per i continui progressi tecnologici:

[...] Come recentemente indicato da Robert Sparrow (2019), con il costante miglioramento delle tecniche di editing genetico della linea germinale, i miglioramenti precedenti risulteranno obsoleti rispetto ai successivi. In questo senso, il progetto migliorativo di tratti specifici della prole in riferimento a criteri personali dei genitori è in un certo senso destinato inevitabilmente a fallire. I figli saranno inferiori rispetto ai figli nati successivamente, con editing migliori. Ma se Sparrow si concentra sulle implicazioni ontologiche dell'obsolescenza, si può facilmente osservare come possano nascere anche questioni psicologiche e criticità sociali. È probabile che la consapevolezza di avere un genotipo obsoleto, e conseguentemente un fenotipo obsoleto, possa costituire una difficoltà per la persona futura¹⁷¹.

Il terzo argomento a favore di una lettura etica e non deterministico-essenzialista della posizione di Habermas è costituito dal significativo “sacrificio” del suo credo circa la priorità del giusto sul bene: «Poiché per Habermas l'editing genomico intacca il presupposto morale, la valutazione etica di questa tecnologia viene prima delle questioni di giustizia»¹⁷². Il livello morale è il più generale cui Habermas arriva, indicando l'autocomprensione di sé in quanto esseri uguali, indipendenti, e direttamente responsabili, come sostanza dell'essere “umani”; questa sostanza sarebbe minata, in potenza ancor prima che in atto, dall'editing genomico. Questo è un punto che, seppur «intuitivamente chiaro a molti, potrebbe non essere così auto-evidente come Habermas crede¹⁷³», come confermano le obiezioni (persistentemente deterministico-essenzialiste) secondo cui Habermas non darebbe il giusto peso all'intervento

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ *ivi*, p. 552.

¹⁷² *Ibidem* (trad. mia).

¹⁷³ *Ibidem* (trad. mia).

socio-educativo nella definizione del profilo di una persona: obiezioni singolari, secondo Wienmeister, se si considera il pluriennale interesse e la produzione habermasiana sulla sfera comunicativa della razionalità, e sul fatto che la soggettività è per lui un fatto anzitutto sociale.

Il saggio di Wienmeister si chiude con un commento su ciò che ella considera una fragilità concettuale dell'impianto habermasiano, peraltro riconosciuta dall'Autore stesso: la nozione di "irreversibilità" come discriminare tra intervento genetico e intervento educativo: sarebbe necessaria, secondo Wienmeister, da una parte una precisa conferma empirica delle «condizioni biologiche che possono influenzare irreversibilmente l'autocomprensione dell'individuo¹⁷⁴», in alternativa, la rinuncia a usare l'argomento dell'irreversibilità nella discussione morale. Peraltro, come segnala l'Autrice, «Habermas stesso ammette di non offrire un "argomento morale definitivo", quanto piuttosto un "orientamento che poggia su un'etica di genere, che ci spinge a procedere con cautela e moderazione"¹⁷⁵. E aggiunge:

Se la lettura etica ci ricorda che l'editing della linea germinale intacca valori umani fondamentali che travalicano una razionalità pragmatica mezzi-fini, rimane aperta la domanda se lo stesso editing inteso come atto comunicativo sovverta effettivamente i presupposti del giudizio morale. Vale certamente la pena chiederselo, e sforzarsi di rispondere a livello di società¹⁷⁶.

A margine di questa carrellata in cui il tema dei diritti soggettivi (della persona, genitori o figli, all'intervento genetico migliorativo) è cruciale, ho trovato interessante, ancorché in riferimento a diverso contesto (gestazione per altri e scelta del genere) la prospettiva dei "diritti oggettivi del corpo" proposta da G. Ferrara: ciò che la narrazione

¹⁷⁴ *ivi*, p. 554.

¹⁷⁵ *Ibidem* (trad. mia).

¹⁷⁶ *Ibidem* (trad. mia).

contemporanea ha lessicalizzato come diritto soggettivo (al figlio, o all'autodeterminazione del genere indipendentemente dal sesso biologico), implica

[...] a un certo punto quelli oggettivi, e tra questi i diritti del corpo. [...] Ancora una volta la famosa questione dell'io e dell'altro, declinata con insopportabile monotonia retorica in ogni modo e per ogni dove, considerata l'alfa e l'omega della nuova civilizzazione accogliente, si ripropone. Cambiare sesso vuol dire fare una scelta oggettivante sul proprio corpo, per così dire una rigestazione per sé paragonabile alla gestazione per altri, e si parla di nuovo di tecniche, modificazioni, intromissioni profonde della psicologia, della farmacopea, della chirurgia, si tratta di un trattamento oggettivizzante interno allo stesso diritto soggettivo di essere come ci si sente. Il problema è quindi che siamo arrivati al limite, un limite percepibile e percepito dal pensiero femminista e dai tradizionalisti, oltre il quale il diritto soggettivo non è più esclusivamente tale. Forse sarà più difficile trasformare la gestazione per altri e la scelta del gender in diritto assoluto della persona¹⁷⁷.

Non mancano, a mio avviso, i motivi di assonanza tra le problematichità estesamente trattate da Habermas e quelle sinteticamente affrontate da Ferrara (che meriterebbero una trattazione più vasta): entrambi si muovono dalla prospettiva etica a quella morale, in cui il tema del limite ritorna lungo il sentiero, laico e razionale, dell'oggettività come argine all'ipertrofia del soggetto.

¹⁷⁷ G. Ferrara, L'Apocalisse del gender, Il Foglio, Venerdì 9 giugno 2023.

CONCLUSIONI

Il lavoro svolto è stato impegnativo e appassionante, e ha inevitabilmente aperto più questioni di quelle che sembravano inizialmente al centro dell'indagine: le letture di testi di varia impostazione culturale ha aggiunto complessità a una materia che, paradossalmente, è spesso vittima di semplificazioni, in particolare nella comunicazione mediatica. Nel frattempo, He Jiankui è uscito di prigione, ha declinato l'invito a partecipare al terzo Summit internazionale sull'editing genomico dicendosi “non ancora pronto per parlare della sua esperienza”, ma sta cercando fondi per finanziare nuovi progetti nel suo laboratorio di Pechino, progetti ufficialmente dedicati a malattie genetiche¹⁷⁸. Non vi sono, come non vi sono mai stati, dati certi sulla condizione di salute delle tre bimbe con genoma germinale modificato.

Il documento finale del Summit internazionale cui He non ha partecipato conferma la posizione precedente della comunità scientifica:

Parametri di sicurezza ed efficacia preclinica dell'editing della linea germinale non sono ancora stati definiti, e il dibattito sociale e politico su questi temi è ancora in corso (in alcuni casi, test genetici preimpianto costituiscono una tra le possibili alternative). L'editing della linea germinale non dovrebbe essere usato, salvo nel rispetto di ragionevoli standards di sicurezza ed efficacia, entro limiti legali riconosciuti, e come prodotto di un processo

¹⁷⁸ M. Chun, “Responding to the Comeback of He Jiankui, ‘The CRISPR Baby Scientist’: Lessons from Criminal Justice Theory”, *Bill of Health, the blog of the Petrie-Flom Center at Harvard Law School*, <https://blog.petrieflom.law.harvard.edu/2023/03/08/he-jiankui-crispr-baby-scientist-comeback/>, ultimo accesso 11/06/2023.

verificato all'interno di un rigoroso sistema di controlli soggetto a governance responsabile. Nessuna di queste condizioni è ad oggi soddisfatta¹⁷⁹.

Sulla “corsa in avanti” di He Jiankui – che sembra confermare le premonizioni di Habermas – e sul suo controverso ritorno sulle scene il dibattito è acceso: vi è chi, da un approccio retributivo, non è sicuro che tre anni di reclusione in patria e tre milioni di yuan compensino efficacemente il danno recato, e ritiene che He dovrebbe essere escluso da tribune pubbliche e finanziamenti (ma il limite temporale di queste misure non è facilmente definibile); chi guarda dalla prospettiva ristorativa ritiene che la comunità scientifica dovrebbe invece recuperare He alla sfera della discussione pubblica, aperta e concreta, oltre che vincolarlo a monitorare le condizioni delle bambine e a supportarne future necessità: ciò creerebbe le condizioni per una vera e stabile ricostruzione della fiducia nei confronti dello scienziato. Infine, secondo un approccio trasformativo, la comunità scientifica dovrebbe focalizzare la discussione soprattutto sulle malsane dinamiche e gli altrettanto malsani sistemi sociali che hanno portato allo spericolato esperimento di He: parlare con onestà dei «perversi incentivi alla fama nel mondo accademico, e alle fortissime pressioni a produrre esperimenti da prime pagine sui giornali [...] arrivando a coinvolgere il Dr. He per cambiare la cultura del silenzio che ha impedito l'intervento dei molti scienziati che sapevano dei suoi progetti»¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Cfr. <https://royalsociety.org/-/media/events/2023/03/human-genome-editing-summit/statement-from-the-organising-committee-of-the-third-international-summit-on-human-genome-editing.pdf>, ultimo accesso 11/06/2023 (trad. mia).

¹⁸⁰ Cfr. <https://blog.petrieflom.law.harvard.edu/2023/03/08/he-jiankui-crispr-baby-scientist-comeback/>, ultimo accesso 11/06/2023 (trad. mia).

A dieci anni di distanza dal varo della tecnica che più concretamente potrebbe avviare, tra altri, il percorso “migliorativo” dell’essere umano, e a più di venti dalle osservazioni preoccupate di Jürgen Habermas, sembra che nessuna delle questioni problematiche abbia trovato una risposta definitiva, a conferma dell’enormità dei temi e della posta in gioco. Il recente documento del servizio di ricerca del Parlamento Europeo restituisce lo stato dell’arte nell’ambito, e la grande attenzione a tutte le implicazioni, rischi e opportunità, assieme all’impegno per giungere a una governance efficace e adeguata a grandi sfide, anche sul piano internazionale. Di particolare rilievo per l’oggetto di questo lavoro i riferimenti del Parlamento Europeo agli interventi migliorativi:

L’uso del termine “miglioramento umano” come criterio per l’inaccettabilità dell’intervento non è utile, in quanto troppo vago, negativamente connotato e difficile da implementare. Un’opzione potrebbe consistere [...] nello specificare i tipi di intervento vietati o ad accesso limitato, le qualifiche professionali di chi li può praticare, i requisiti tecnici e di sicurezza. Anche in quest’ambito, un approccio multilivello basato sul rischio consentirebbe di regolare gli interventi vietati e quelli ad alto rischio. Possibili criteri potrebbero includere la definizione degli obiettivi dell’intervento, i risultati attesi e i rischi per gli individui e per la società¹⁸¹.

A fronte di tutto, sembra palesarsi una certezza: la necessità di incrementare un dibattito pubblico vasto, qualificato, plurale rispetto al quale – si può esserne ragionevolmente certi – il grande Teorico dello spazio pubblico concorderebbe e respirerebbe sollevato.

¹⁸¹ Cfr. Genome editing in humans. A survey of law, regulation and governance principles, European Parliamentary Research Service Scientific Foresight Unit (STOA) PE 729.506 – June 2022, p. II (trad. mia).

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

Fonti a stampa

HABERMAS, J., *Il futuro della natura umana – I rischi di una genetica liberale*, Torino, Einaudi 2002, trad.it. di L. Ceppa (*Die Zukunft der menschlichen Natur – Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 2001 e 2002)

HABERMAS, J., *Il discorso filosofico della modernità*, Bari, Laterza 1987, trad. it. di E. Agazzi (*Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1985)

HABERMAS, J., *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Milano, Guerini 1996, a cura di L. Ceppa (*Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1992)

HABERMAS, J., *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 2001

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

Fonti a stampa

ARENDT, A., *Vita Activa*, Milano, Bompiani 2003, trad. it. di S. Finzi (*The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press 1958)

BATTAGLIA, L., “Quale etica per l’ingegneria genetica? Il contributo di Jürgen Habermas ad una bioetica liberale”, in M. Gensabella Furnari (a cura di), *Le sfide della genetica: conoscere, prevenire, curare, modificare*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2006

BLACKFORD, R., *Humanity Enhanced: Genetic Choice and the Challenge for Liberal Democracies*, Cambridge (MA), London, MIT Press 2014

BUCHANAN, A. et al., *From Chance To Choice*, New York, Cambridge University Press 2000

ENGELHARDT, H.T. JR., *Manuale di Bioetica*, Milano, Il Saggiatore 1999, trad. it. di S. Rini (*The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press 1996)

GRECO, P. et al., *Eugenetica*, a cura di Giulio Meazzini, supplemento al n. 5/2017 del periodico “Città Nuova”

JONAS, H., *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, a cura di P. Becchi, Torino, Einaudi 1997, trad. it. di P. Becchi e A. Benussi, (*Das Prinzip*

Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1979)

MORI, M., “Rischi e benefici degli interventi sulla riproduzione umana”, in M. Gensabella Furnari (a cura di), *Le sfide della genetica: conoscere, prevenire, curare, modificare*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2006

MORI, M., FORNERO, G., *Laici e cattolici in bioetica: storia e teoria di un confronto*, Firenze, Le Lettere 2012

NERI, D., “La rivoluzione biologica e i compiti della genetica”, in M. Gensabella Furnari (a cura di), *Le sfide della genetica: conoscere, prevenire, curare, modificare*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2006

PETRUCCIANI, S., *Introduzione a Habermas*, Bari, Laterza 2000

Fonti on line

-Enti e Istituzioni:

AMERICAN SOCIETY FOR REPRODUCTIVE MEDICINE, “Use of reproductive technology for sex selection for nonmedical reasons: an Ethics Committee opinion”, *Fertility and Sterility*, Vol. 117, No. 4, April 2022, https://www.asrm.org/globalassets/asrm/asrm-content/news-and-publications/ethics-committee-opinions/use_of_reproductive_technology_for_sex_selection.pdf, ultimo accesso 12/06/2023

BUNDESMINISTERIUM DER JUSTIZ, *Gesetz zur Sicherstellung des Embryonenschutzes im Zusammenhang mit Einfuhr und Verwendung menschlicher embryonaler Stammzellen*, <https://www.gesetze-im-internet.de/stzgj/index.html>, ultimo accesso 12/06/2023

BUNDESVERFASSUNGSGERICHT, *Order of the Second Senate of 28 May 1993 - 2 BvF 2/90 -, paras. 1-434*, http://www.bverfg.de/e/fs19930528_2bvf000290en.html, ultimo accesso 12/06/2023

CONSIGLIO D'EUROPA, *Background Document on Preimplantation and Prenatal Genetic Testing, Clinical Situation, Legal Situation (2015)*, [https://www.coe.int/t/dg3/healthbioethic/Activities/07_Human_genetics_en/INF\(2015\)6%20e%20dpi%20dpn.pdf](https://www.coe.int/t/dg3/healthbioethic/Activities/07_Human_genetics_en/INF(2015)6%20e%20dpi%20dpn.pdf), ultimo accesso 12/06/2023

CONSIGLIO D'EUROPA, *Convenzione per la protezione dei Diritti dell'Uomo e della dignità dell'essere umano nei confronti dell'applicazioni della biologia e della medicina* (Oviedo, 4 Aprile 1979), <https://rm.coe.int/168007d003>, ultimo accesso 12/06/2023

DEUTSCHER BUNDESTAG, *Deutscher Bundestag Stenographischer Bericht, 173. Sitzung*, <https://dserver.bundestag.de/btp/15/15173.pdf>, ultimo accesso 12/06/2023

DEUTSCHER BUNDESTAG, *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, <https://www.bundestag.de/gg>, ultimo accesso 12/06/2023

EUROPEAN PARLIAMENT, *Genome editing in humans. A survey of law, regulation and governance principles*, Brussels, European Parliamentary Research Service Scientific Foresight Unit (STOA) PE 729.506 – June 2022, [https://www.europarl.europa.eu/thinktank/en/document/EPRS_STU\(2022\)729506](https://www.europarl.europa.eu/thinktank/en/document/EPRS_STU(2022)729506), ultimo accesso 12/06/2023

NATIONAL ACADEMIES OF SCIENCES, ENGINEERING, AND MEDICINE, *Second International Summit on Human Genome Editing: Continuing the Global Discussion: Proceedings of a Workshop in Brief*, Washington, DC, The National Academies Press 2019, <https://nap.nationalacademies.org/catalog/25343/second-international-summit-on-human-genome-editing-continuing-the-global-discussion>, ultimo accesso 12/06/2023

ORGANIZZAZIONE MONDIALE DELLA SANITÀ, *Carta di Ottawa*, 1986, <https://arcs.sanita.fvg.it/media/uploads/2020/11/11/Carta%20Ottawa.pdf>, ultimo accesso 12/06/2023

ORGANIZZAZIONE MONDIALE DELLA SANITÀ, *Costituzione dell'Organizzazione Mondiale della Sanità*, 1948, https://fedlex.data.admin.ch/filestore/fedlex.data.admin.ch/eli/cc/1948/1015_1002_976/20200706/it/pdf-a/fedlex-data-admin-ch-eli-cc-1948-1015_1002_976-20200706-it-pdf-a.pdf, ultimo accesso 12/06/2023

ORGANIZZAZIONE MONDIALE DELLA SANITÀ, *Dichiarazione di Alma Ata*, 1978, https://www.sifoweb.it/images/pdf/attivita/attivita-scientifica/aree_scientifiche/Global_Health/pdf/dichiarazione_Almaata.pdf, ultimo accesso 12/06/2023

-Altre fonti:

ALMEIDA, M., RANISCH, R., “Beyond safety: mapping the ethical debate on heritable genome editing interventions”, *Humanities and Social Sciences Communications* 9, 139 (2022), <https://www.nature.com/articles/s41599-022-01147-y>, ultimo accesso 12/06/2023

ÁRNASON, V., “From species ethics to social concerns: Habermas’s critique of “liberal eugenics” evaluated”, *Theoretical Medicine and Bioethics* 35, 2014, https://www.researchgate.net/publication/265861410_From_species_ethics_to_social_concerns_Habermas's_critique_of_liberal_eugenics_evaluated, ultimo accesso 12/06/2023

BALISTRERI, M., “Considerazioni bioetiche sulla riproduzione assistita e sulla maternità surrogata. Una critica della prospettiva conservatrice”, *Etica & Politica*, XXIV, 2022, https://www.researchgate.net/publication/360217980_CONSIDERAZIONI_BIOETICHE_

SULLA RIPRODUZIONE ASSISTITA E SULLA MATERNITA' SURROGATA UN'A CRITICA DELLA PROSPETTIVA CONSERVATRICE, ultimo accesso 12/06/2023

BAYEFSKY, M., "Comparative preimplantation genetic diagnosis policy in Europe and the USA and its implications for reproductive tourism", *Reproductive BioMedicine and Society Online*, (2016) 3, <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/28959787/>, ultimo accesso 12/06/2023

BERG, P. et al., "Potential Biohazards of Recombinant DNA Molecules", *Science*, 26 Jul 1974, Vol. 185, Issue 4148, <https://www.science.org/doi/10.1126/science.185.4148.303>, ultimo accesso 12/06/2023

CASTIGNONE, S., "Rischi o vantaggi di una genetica liberale? Riflessioni su di un recente saggio di Habermas", *Materiali per una storia della cultura giuridica*, No. 1, 2004, <https://www.rivisteweb.it/doi/10.1436/12892>, ultimo accesso 12/06/2023

CHUN, M., "Responding to the Comeback of He Jiankui, 'The CRISPR Baby Scientist': Lessons from Criminal Justice Theory", *Bill of Health, the blog of the Petrie-Flom Center at Harvard Law School*, <https://blog.petrieflom.law.harvard.edu/2023/03/08/he-jiankui-crispr-baby-scientist-comeback/>, ultimo accesso 12/06/2023

DE GEYTER, CH. et al., "20 Years of the European IVF-Monitoring Consortium Registry: What Have We Learned? A comparison with registries from two other regions", *Human Reproduction*, Volume 35, Issue 12, December 2020, <https://academic.oup.com/humrep/article/35/12/2832/5981783>, ultimo accesso 12/06/2023

EDGAR, A., "The Hermeneutic Challenge of Genetic Engineering: Habermas and the Transhumanists", *Medicine, Health Care and Philosophy*, 12, no. 2 (2009), <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/19219641/>, ultimo accesso 12/06/2023

FENTON, E., "Liberal Eugenics Human Nature: Against Habermas", *The Hastings Center*, report 36, no. 6 (2006), <https://www.jstor.org/stable/4625693>, ultimo accesso 12/06/2023

FISCHER, E., "The Ethics of Genetic Intervention in Human Embryos: Assessing Jürgen Habermas's Approach", *Kriterion – Journal of Philosophy*, 30, No. 1, 2016, <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/krt-2016-300108/html>, ultimo accesso 12/06/2023

GALLETTI, M., "Le trasformazioni della natura umana: Jürgen Habermas su eugenetica positiva e clonazione", *Kykéion*, No. 11, 2004, <http://digital.casalini.it/10.1400/15187>, ultimo accesso 12/06/2023

GREELY, H., "CRISPR'd babies: human germline genome editing in the 'He Jiankui' affair", *Journal of Law and the Biosciences*, August 2019, <https://doi.org/10.1093/jlb/lisz010>, ultimo accesso 12/06/2023

GREGORATTO, F., *Il Discorso della critica. Saggio su Jürgen Habermas*, Tesi per il Dottorato di ricerca in Filosofia, Scuola di dottorato in Scienze Umanistiche, Università Ca' Foscari, Ciclo XXIV (A.A. 2010 - 2011), <http://dspace.unive.it/handle/10579/1189?show=full>, ultimo accesso 12/06/2023

GUARALDO, O., “Condizione o natura? La risposta di Hannah Arendt”, *Cosmopolis*, XVII, 2/2015, <https://www.cosmopolisonline.it/articolo.php?numero=XII22015&id=12>, ultimo accesso 12/06/2023

HARRIS, J., “No sex selection please, we’re British”, *Journal of Medical Ethics*, 2005, 31, <http://dx.doi.org/10.1136/jme.2004.008870>, ultimo accesso 12/06/2023

HERISSONE-KELLY, P., “Habermas, Human Agency, and Human Genetic Enhancement: The Grown, the Made, and Responsibility for Actions”, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 21, No. 2, 2012, <http://dx.doi.org/10.1017/S0963180111000703>, ultimo accesso 12/06/2023

IHNORN, M.C., PATRIZIO, P., “The Global Landscape of Cross-Border Reproductive Care: Twenty Key Findings for the New Millennium”, *Current Opinion in Obstetrics and Gynecology*, Volume 24, Issue 3, June 2012, <https://oce.ovid.com/article/00001703-201206000-00008/HTML>, ultimo accesso 12/06/2023

LALLI, C., “Recensione al saggio *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale* di Jürgen Habermas”, *Bollettino Telematico di Filosofia Politica*, <https://bfp.sp.unipi.it/rec/biohaber.htm>, ultimo accesso 12/06/2023

LÖWY, I., BORELLO, B., “Tra «anormale» e «inaccettabile»: l'evoluzione storica della diagnostica prenatale”, *Quaderni storici*, APRILE 2011, NUOVA SERIE, Vol. 46, No. 136 (1), <https://www.jstor.org/stable/43780029>, ultimo accesso 12/06/2023

MACKLIN, R., “Dignity is a useless concept”, *British Medical Journal*, Volume 327, 2003, <https://doi.org/10.1136/bmj.327.7429.1419>, ultimo accesso 12/06/2023

MORAR, N., “An Empirically Informed Critique of Habermas’ Argument from Human Nature”, *Science and engineering ethics*, 21, no. 1 (2014), <https://link.springer.com/article/10.1007/s11948-013-9509-5>, ultimo accesso 12/06/2023

MOSS, L., “Contra Habermas and towards a critical theory of human nature and the question of genetic enhancement”, *New Formations* 60, no. 60 (2007), <https://www.proquest.com/docview/211576884/fulltextPDF/BE126359ED0D4DB9PQ/12?accountid=13050>, ultimo accesso 12/06/2023

MUSIO, A., “Eugenetica liberale: tra dissoluzioni ed equivoci”, *Dizionario di Dottrina Sociale della Chiesa*, 2021, <https://publicatt.unicatt.it/handle/10807/199001>, ultimo accesso 12/06/2023

PRETEROSSO, G., “La mobilitazione normativa della natura umana. Soggettività e artificio giuridico in Habermas”, *Filosofia politica*, Fasc. 3, dicembre 2009, <https://www.rivisteweb.it/doi/10.1416/30332>, ultimo accesso 12/06/2023

ROSATI, M., “Poter-essere-sé-stessi e essere soggetti morali: J. Habermas tra Kierkegaard e Kant”, *Rassegna italiana di sociologia*, 44, no. 4 (2003), <https://www.rivisteweb.it/doi/10.1423/11194>, ultimo accesso 12/06/2023

SINGER, M., SOLL, D., “Guidelines for DNA Hybrid Molecules”, *Science*, 21 Sep 1973: Vol. 181, Issue 4105, <https://www.jstor.org/stable/i299704>, ultimo accesso 12/06/2023

THOMSON, J.M. et al., “Embryonic Stem Cell Lines Derived from Human Blastocysts”, *Science*, 282 (5391), 1998, <https://www.science.org/doi/10.1126/science.282.5391.1145>, ultimo accesso 12/06/2023

VAN DEN DAELE, W., "Die Natürlichkeit des Menschen als Kriterium und Schranke technischer Eingriffe", *WechselWirkung: Naturwissenschaft, Technik, Gesellschaft und Philosophie* 103/104 (June): 24-31 (materiale fornito direttamente dall’Autore in copia cartacea per impossibilità di recuperarlo online),

VAN DEN DAELE, W., "Die Moralisierung der menschlichen Natur und Naturbezüge in gesellschaftlichen Institutionen", *Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, (KritV), 1987, Neue Folge, Vol. 2 [70] (1987), <https://www.jstor.org/stable/43127849>, ultimo accesso 12/06/2023

VIANO, C.A., “Antiche ragioni per nuove paure: Habermas e la genetica”, *Rivista di filosofia* 95, No. 2 (2004), <https://www.rivisteweb.it/doi/10.1413/13559>, ultimo accesso 12/06/2023

WARNOCK, M., *Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embriology*, London, Her Majesty’s Stationery Office, 1st Edition (31 Dec. 1984), <https://www.jstor.org/stable/1095849>, ultimo accesso 12/06/2023

WIENMEISTER, A., “Rereading Habermas in Times of CRISPR-Cas: A Critique of and an Alternative to the Instrumentalist Interpretation of the Human Nature Argument”, *Bioethical Inquiry* (2022), <https://link.springer.com/article/10.1007/s11673-022-10206-7>, ultimo accesso 12/06/2023

WILMUT, I. et al., “Viable Offspring Derived from Fetal and Adult Mammalian Cells”, *Nature*, 385, 810–813, (1997), <https://www.nature.com/articles/385810a0>, ultimo accesso 12/06/2023

Altri siti consultati:

<https://www.bloomberg.com/press-releases/2022-06-24/insights-on-global-fertility-services-market-size-share-to-hit-usd-36256-million-by-2028-exhibit-a-cagr-of-7-industry>, ultimo accesso 06/06/2023

<https://academic.oup.com/hropen/article/2020/3/hoaa032/5879305>, ultimo accesso 06/06/2023

<https://allofus.nih.gov>, ultimo accesso 11/06/2023

<https://mendelstopod.com/podcasts/orchid-health-first-world-offer-whole-genome-couples-report/>, ultimo accesso 12/06/2023

<https://doi.org/10.17226/25343>, ultimo accesso 09/06/2023

<https://royalsociety.org/-/media/events/2023/03/human-genome-editing-summit/statement-from-the-organising-committee-of-the-third-international-summit-on-human-genome-editing.pdf>, ultimo accesso 06/06/2023

www.fertility-docs.com/programs-and-services/pgd-screening/choose-your-babys-eye-color.php, ultimo accesso 06/06/2023

www.genome.gov/human-genome-project, ultimo accesso 06/06/2023

www.jstor.org/stable/43780029, ultimo accesso 06/06/2023

www.spiegel.de/politik/deutschland/bundeskanzler-gerhard-schroeder-keine-ideologischen-scheuklappen-a-135421.html, ultimo accesso 06/06/2023