

JÜRGEN HABERMAS, *IL FUTURO DELLA NATURA UMANA.*

**L'ALTRO E IL SUO CORPO. AUTOTRASFORMAZIONE DEL GENERE E
ASIMMETRIA DELLE RELAZIONI: *I RISCHI DI UNA GENETICA LIBERALE.***

Lucia Pacchiarotti

INTRODUZIONE

Il presente lavoro prende le mosse dal discorso sull'altro e l'alterità, centrale nella filosofia contemporanea. Si assiste oggi ad uno spostamento di prospettiva: dalla dimensione del soggetto a quella dell'intersoggettività. Conseguenza di questo passaggio è quello da una sfera individuale chiusa a uno spazio aperto intersoggettivo di una comunità dialogica, in cui i soggetti si incontrano e si confrontano continuamente. Il dialogo, è da specificare, non è limitato alla prossimità degli attori, ma oltrepassa i limiti dello spazio e del tempo e si fa dialogo con il passato e con il futuro. Si è scelto di affrontare proprio il tema della responsabilità verso il futuro, prendendo in analisi il testo del filosofo tedesco Jürgen Habermas *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*. In questo testo l'autore, muovendo dalla constatazione dell'intrinseca problematicità dell'età contemporanea, analizza il rapporto della generazione presente con quelle future e mette in luce i rischi che un'applicazione liberale della genetica potrebbe comportare. Lo stesso termine *bioetica*, nell'intenzione di Potter che lo coniò, indica un "ponte verso il futuro", che si materializza nel collegamento tra saperi scientifici e umanistico-filosofici, in cui la responsabilità deve misurarsi con le provocazioni che lo sviluppo continuo ed irrefrenabile della scienza e della tecnica comporta.¹

¹ L'oncologo Van Rensselaer Potter dell'Università del Wisconsin ambisce alla nascita di una «Commissione per il futuro», costituita da esperti di scienze naturali, scienze sociali e materie umanistiche, dedicata allo studio delle conseguenze dei nuovi programmi di ricerca nel campo della scienza della vita e della salute. Potter nel 1970 conia il termine "bioetica" per indicare un nuovo ambito intellettuale in cui si possano esercitare le diverse discipline (biologia, medicina, filosofia, diritto, teologia, economia, psicologia, ecologia ecc..) al fine di determinare un sistema di priorità per la sopravvivenza. Etimologicamente il vocabolo deriva dal greco antico e

Nel testo *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale* Habermas muove dalla considerazione che il tempo della metafisica è terminato; i valori non sono più percepibili come qualcosa che dal di fuori si propone all'uomo, ma si producono nell'interiorità e nella riflessività dell'individuo. È l'uomo che dà senso al mondo; vige il principio dell'autodeterminazione. Questa è l'epoca del pluralismo, in cui si è di fronte a molteplici e diverse idee del bene. Il tema della libertà è centrale; l'uomo, per sentirsi libero deve avere la percezione di poter essere sé stesso, e ciò può avvenire solo in una comunità di uomini dove ci si può considerare uguali agli altri. Evidentemente, se qualcuno ha progettato per me il mio poter essere me stesso, la possibilità di sentirmi libero ed uguale agli altri è compromessa. Due questioni si presentano all'analisi: la selezione pre-impianto e le manipolazioni genetiche; dunque processi di fecondazione assistita e interventi sul codice genetico dell'individuo. Per Habermas l'inviolabilità appartiene alla dignità umana e ciò che dà significato a quest'ultima è la simmetria delle relazioni. Il filosofo tedesco ritiene che le manipolazioni genetiche creino un problema dal punto di vista del riconoscimento fra eguali; venendo invalidata

si compone di due parole: *bios* che significa vita ed *ethos*, comportamento, costume. Per la prima volta il termine compare in un saggio, pubblicato nel 1970, intitolato *Bioethics: the science of survival*. L'anno seguente lo stesso Potter sviluppa l'idea originaria nell'opera *Bioethics: Bridge to the future* (1971) e indica come compito specifico della bioetica quello di essere un ponte tra scienze sperimentali e scienze umane, con l'obiettivo di identificare e promuovere un cambiamento ambientale ottimale connesso all'adattamento umano. Un'accezione diversa del termine viene proposta da André Hellegers, tra i fondatori del Kennedy Institute for Bioethics, sorto nel 1971 presso la Georgetown University di Washington, secondo cui la bioetica doveva intendersi non come una nuova disciplina, ma come una branca dell'etica applicata ai campi della ricerca biomedica. Ad essa assegnava il compito di discutere i dilemmi etici posti dalla pratica clinica, dalla sperimentazione, dalle politiche sanitarie. Ad Hellegers si deve l'introduzione del termine bioetica nel mondo universitario, avendo strutturato accademicamente la disciplina per inserirla successivamente nel campo delle scienze biomediche, della politica e dei mass-media. Questo modello è quello prevalso ad oggi.

l'uguaglianza ogniqualvolta si tratti l'altro come oggetto è compromessa la libertà. L'altro - su cui sono effettuate manipolazioni - è reso per questo, e in maniera irreversibile, un partecipante diseguale. Entrare nella vita senza essere stati manipolati è condizione essenziale perché ci si senta "autori indivisi della propria vita",

Interventi genetici migliorativi compromettono la libertà etica in quanto fissano l'interessato a intenzioni di terze persone (intenzioni che restano irreversibili anche se rifiutate) e gli impediscono di concepirsi come l'autore indiviso della propria vita.[...] 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.²

Solo nel caso di intervento terapeutico si può supporre un consenso da parte dell'interessato. Ciò che siamo dipende dall'ambiente, dal nostro corredo genetico e da come decidiamo di essere. La dignità dell'uomo è auto-determinazione in un processo di riconoscimento fra eguali. Né noi né nessun altro uomo siamo gli autori del corredo genetico, bensì la Natura. A tal proposito si intende, per *diritto al caso*, la comune condizione per la quale tutti gli uomini sono figli del caso e per questo liberi rispetto agli altri. A questo si aggiunga che neanche i genitori potranno mai sapere quando un lieve difetto fisico del bambino non finisca per rivelarsi un di vantaggio:

² J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino, 2002, p. 64.

La convinzione che a tutte le persone spetti un eguale status normativo, e che tutte debbano darsi simmetrico e reciproco riconoscimento, discende da una ideale *reversibilità* delle relazioni interumane. Nessuno deve dipendere da un altro in maniera pregiudizialmente irreversibile. Sennonché con la programmazione genetica nasce una relazione per molti aspetti asimmetrica, una sorte di paternalismo «sui generis». Certo, mentre la differenza *sociale* tra figli e genitori, nel volgere delle generazioni, si annulla continuamente col crescere dei figli, la differenza *genealogica* rimane un dato irreversibile.³

In tale prospettiva, dal punto di vista naturale non ci sono vite più o meno degne di altre: siamo tutti uguali, perché siamo tutti figli del caso. Poiché la dignità dell'uomo consiste nel creare il proprio futuro, ciò che conta è il modo in cui trasformiamo la sorpresa di esistere in progetto. L'uomo è il suo corpo, il quale è strumento di comunicazione, per questo è necessario il rispetto della sua natura. Una genetica liberale potrebbe compromettere il libero poter-essere-sé-stessi della persona programmata e dunque anche l'*autocomprensione* morale.

³ J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di un'eugenetica liberale*, cit., p. 65

1. Il paradigma dell'intersoggettività.

La filosofia contemporanea, muovendo dalla soggettività cartesiana, ha assistito a poco a poco al passaggio da questo principio originario, costituente e fondante la realtà stessa, al paradigma dell'intersoggettività. Nella prospettiva di Descartes l'io penso, l'*ego cogito*, rappresentava la prima evidenza, quella che permetteva di fondare quella di Dio, metafisicamente ad essa precedente, ma temporalmente, nelle meditazioni cartesiane, successiva. L'io trascendentale di Kant e la sua rivoluzione copernicana segnano un punto di svolta, destinato ad avere importanti influenze sulla filosofia successiva. Il soggetto trascendentale non è da intendere come soggetto empirico, bensì come struttura comune a tutta l'umanità; con il termine trascendentale si indica, in Kant, la condizione della conoscibilità degli oggetti, della loro intuibilità e pensabilità, ossia ciò che - dopo la rivoluzione copernicana kantiana - il soggetto, nell'atto di conoscere l'oggetto, vi pone. Fichte muove dall'*io penso* di Kant per arrivare all'*io puro*, che si configura come quella intuizione intellettuale che Kant riteneva impossibile per l'uomo. Anche in questo caso non si intende con *io puro* l'io empirico, ma *Ichheit*, Egoità, principio originario ed identità autoponentesi.

Il tema della soggettività, come affrontato da Kant e dall'idealismo fichtiano, non riguarda dunque il soggetto reale con la sua esistenza concreta; questo elemento diverrà cardine del pensiero di Kierkegaard, in cui il paradigma del singolo sarà l'elemento in grado di confutare il sistema hegeliano, tanto importante che sarà al centro della novecentesca *kierkegaard renaissance*, nell'esistenzialismo. Nelle *Meditazioni cartesiane* husserliane il soggetto trascendentale recupera la corporeità

per diventare donatore di senso. L'io non è puro *cogito*, ma è l'io come corrente di vita; l'orizzonte delle possibilità di esperienza entra nella costituzione della storia dell'io. Nella quinta delle meditazioni husserliane si assiste al passaggio dal soggetto all'intersoggettività: dalla prima meditazione, in cui gli altri erano mero fenomeno d'essere, si arriva alla scoperta della sfera trascendentale dell'essere come intersoggettività monadologica e all'opposizione all'accusa di solipsismo.⁴ La realtà è *cointenzionata*, dall'io e dagli altri io.

Per me altri non restano separati l'uno dall'altro, ma costituiscono piuttosto (naturalmente nella sfera della mia proprietà) una comunità-di-io comprendente me stesso, ove gli io stanno l'uno insieme all'altro e l'uno per l'altro, infine una comunità di monadi, la quale è fatta in modo da costituire (nella sua propria intenzionalità di costituzione in comunità) un unico identico mondo. In questo mondo rientrano ora tutti gli io, ma secondo l'appercezione obiettivante con il senso di *uomini*, o meglio uomini psicofisici come oggetti mondani. L'intersoggettività trascendentale ha con questa formazione di comunità una sfera d'intersoggettività, in cui si costituisce intersoggettivamente il mondo oggettivo.⁵

⁴ L'a priori è l'universale *logos* di ogni essere possibile; in tal modo la fenomenologia realizza il progetto cartesiano; «Quest'universale ontologia concreta (o anche teoria concreta e universale della scienza, logica concreta dell'essere) sarebbe quindi l'universo in sé primo della scienza con fondazione assoluta. Nell'ordine, la prima delle discipline filosofiche sarebbe l'egologia delimitata solipsisticamente, la scienza dell'ego ridotto in maniera primordiale; come seconda verrebbe poi la fenomenologia intersoggettiva fondata sull'egologia; quest'ultima tratta dapprima le questioni universali per ramificarsi dopo in varie scienze a priori speciali.» E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano, 2009, p. 170

⁵ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 128

L'uomo si concepisce come soggetto, cinestesicamente, entrando in contatto con altri soggetti ed il *linguaggio* assume un ruolo determinante: il fondamento della soggettività è l'io che dice io (*Benveniste*); la parola *io* è emblematica in quanto il soggetto, oltre ad essere appunto *io*, è anche, al tempo stesso, un *egli* (*Tugendhat*). La costituzione dell'io deriva dal suo entrare in contatto dialogico con altri io, in un processo di identificazione reciproca. L'Ego ed il suo corrispettivo, l'alter-ego, sono dati in un "mettersi in coppia" originario, *paarung*: «L'ego e l'alter ego sono dati pur sempre e necessariamente in un accoppiamento originario»⁶; l'appercezione dell'altro è un poter essere nei suoi panni. All'*io cogito* si sostituisce un *noi cogitiamo*, al Dio verace di Cartesio l'intersoggettività. Questa nuova prospettiva recupera e riabilita la macchina del corpo cartesiana: il corpo non è più mera *res extensa*, ma sensibilità, corpo vivo, non solo carne, non semplicemente *körper*; esso coincide con l'individuo, l'uomo è il suo corpo, che è strumento di comunicazione e di conoscenza. Nella nuova sfera di intersoggettività non abbiamo meri *ego-cogito*, ma *ego-cogito/ego-sentio* che comunicano ed agiscono in una realtà condivisa.

Il passaggio dalla nozione di soggetto a quella di intersoggettività comporta quello da una sfera individuale chiusa ad uno spazio intersoggettivo di comunità e di dialogo, in cui gli io empirici sono in un rapporto di relazione fra di essi. La *dialogicità* costituisce l'essenza dell'essere uomo tanto che, persino in situazioni estreme di perfetta solitudine, la ricerca del dialogo (con sé stessi, con la trascendenza...) è intrinsecamente e strutturalmente umana. Per Sartre è nello *sguardo* che si manifesta

⁶ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 132

l'alterità, essendo esso il luogo in cui il soggetto coglie l'altro – e, con l'altro, sé stesso – come oggetto e come soggetto: l'io è un *trascendente-trasceso*. Non si può cogliere l'altro come semplice oggetto, come corpo, carne, ma solo come *corpo in situazione*, in relazione con altri io. Lo sguardo dell'altro ci chiama, ci domanda e richiede risposta.

Questi sono i passaggi fondamentali dell'emergere, nella storia della filosofia, di quella sfera di interrelazione in cui l'io e il tu non possono essere scissi, dato che lo stesso processo di coglimento dell'identità avviene in questa nuova realtà partecipata, nella relazione dell'io con il tu, del soggetto con gli altri soggetti.

Sul piano etico la conseguenza di questo passaggio si concretizza nella nozione di *responsabilità*. Il concetto contiene una dimensione intrinsecamente relazionale e l'etimologia del termine è significativa: viene dal latino *respondeo*; essere responsabili significa "rispondere a", rispondere ad un appello che ci viene dall'altro, da una situazione e dalla storia.

La *svolta dialogica* è il risultato dell'eclissarsi della nozione di soggettività a favore delle categorie di intersoggettività e alterità: il parlare è sempre un parlare con altri, è nel rapporto con l'altro che avviene l'emergere del sé; è questo il senso dell'idea di Buber dell'essere uomo inteso come l'essere l'essere che sta di fronte: l'io è io in quanto è di fronte ad altri io; e il tu è tale proprio e perché rapportato ad un io. Nella comunità dialogica la relazione, la reciprocità e l'incontro sono elementi che si esplicano nella sfera di interrelazione in cui ogni io si realizza attraverso l'incontro con il *volto* dell'altro. Volto che, nell'idea di Levinas, rappresenta il medium che ci conduce al di là: è il trascendente, l'infinito che impone un'assunzione di *responsabilità*, nel rendersi disponibili all'ascolto, nel donare. La simmetria delle relazioni è elemento

imprescindibile e condizione necessaria per fare in modo che ogni attore nella comunità dialogica possa concepirsi come libero ed eguale agli altri. Nelle parole di Jaspers: «Il singolo è se stesso solo se anche l'altro è se stesso. Libertà esiste solo nella misura in cui tutti sono liberi.»

L'io è tale e si forma come identità nell'incontro con altri io in una sfera in cui tutti i soggetti possano sentirsi liberi di essere sé stessi.

Il Novecento è stato un secolo contrassegnato da una forte problematicità, cambiamenti epocali sono stati il risultato dello sviluppo della scienza e della tecnica; la filosofia si è interrogata sulla svolta avvenuta, svolta che ha significato, dal punto di vista dell'etica, la necessità di un'assunzione di responsabilità che non si limiti alla prossimità geografica e temporale, ma che valuti gli effetti delle azioni nel tempo, così da essere responsabilità verso l'umanità intera, quella attuale, quella che è stata e quella che sarà. Oggigiorno l'idea di un dialogo della prossimità non è più sufficiente: la responsabilità oltrepassa i limiti dello spazio e del tempo: Habermas, ne *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale* muove dalla consapevolezza dell'intrinseca problematicità che scoperte scientifiche e innovazioni tecnologiche portano con sé: la questione della manipolazione genetica e della selezione pre-impianto vanno analizzate non solo dal punto di vista delle scienze, ma soprattutto da quello della filosofia e della filosofia morale in modo particolare, in quanto comportano dei rischi nel processo di riconoscimento fra eguali che vanno affrontati consapevolmente.

2. Libertà e riconoscimento fra eguali. Questioni etiche.

Jürgen Habermas nel testo *Il futuro della natura umana. I rischi di un'eugenetica liberale* muove da due questioni essenziali: quella concernente il ruolo della filosofia rispetto al problema della vita buona e quella riguardante la libertà, il poter essere sé stessi. A proposito della prima questione Habermas scrive nell'esordio del libro:

Oggi, superata la metafisica, la filosofia non crede più in risposte vincolanti sulle questioni della condotta di vita, personale o collettiva che sia. [...] La metafisica offriva i suoi modelli di vita, differenziando quelli adatti alla massa da quelli rivolti agli eletti. Le dottrine della vita buona e della società giusta - l'etica e la politica - facevano ancora tutt'uno.⁷

Non è più il tempo della metafisica, in cui la risposta alla domanda sulla vita buona si aveva guardando alla dimensione della natura umana. Quella della metafisica, è un'*astensione giustificata*:

Il punto di vista morale ci chiede di astrarre da quelle immagini di vita riuscita (o non fallita) che ci venivano tramandate dalle grandi narrazioni metafisiche e religiose. Per quanto la nostra auto comprensione esistenziale continui sostanzialmente ad alimentarsi di quelle tradizioni, tuttavia, nello scontro delle stesse potenze di fede, la filosofia non è più autorizzata ad intervenire in modo diretto. Proprio nelle questioni per

⁷ J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di un'eugenetica liberale*, cit., pp. 5-6

noi più rilevanti, la filosofia si ritira su una sorta di metalivello. Essa si limita ad indagare le caratteristiche formali dei processi di auto comprensione, facendo astrazione dai loro contenuti. Certo, tutto questo può sembrare deludente. Ma che obiezioni potremmo mai sollevare contro questa astensione ben giustificata?⁸

I valori non vengono dall'esterno, non sono dati od imposti da una legge superiore o da un ente trascendente. C. Taylor nel suo *The secular age* riprende Weber e tratta della tesi del disincanto del mondo: oggi i valori non sono più percepibili come qualcosa che dal di fuori si propone all'uomo, ma si producono nell'interiorità e nella riflessività dell'individuo. È l'uomo che dà senso al mondo. Si è passati da un io poroso nei confronti del mondo, ad un io riparato, incurvato su di sé. Vigé il principio dell'autodeterminazione. La conseguenza è che il significato del senso del mondo non sarà più universale, infatti, la "secular age" è l'epoca del pluralismo, in cui si è di fronte a molteplici e diverse idee del bene. Dunque la filosofia non può più dare risposte normativamente vincolanti e valide per tutti e perciò si ha la distinzione di diritto e morale. Questa distinzione però per Habermas non risolve tutti i problemi e ad essa ne va aggiunta un'altra, quella tra morale ed etica, tracciata da Hegel nella *Filosofia del diritto*.⁹

Innanzitutto Habermas si chiede se la selezione e la manipolazione delle caratteristiche genetiche dell'uomo sia compatibile col rispetto della sua dignità.

⁸ *Ivi*, p.7

⁹ La filosofia del diritto di Hegel è composta di tre parti, il diritto astratto, la moralità e l'eticità. La moralità rappresenta il punto di vista della volontà in quanto ancora raccolta in sé stessa, prima di dispiegarsi come bene esistente; l'eticità invece può attingere alla dimensione dell'assolutezza, è libertà in quanto bene vivente, non sta solo nell'interiorità, ma diventa mondo esistente e natura dell'autocoscienza.

Inoltre il filosofo tedesco ritiene impraticabili le posizioni di “un pugno di intellettuali psichicamente crollati”; è anche necessario effettuare la distinzione tra i concetti di *inviolabilità* e di *indisponibilità*. Per inviolabilità, dalla Costituzione tedesca, si intende dignità sacra e inalienabilità della dignità; l’indisponibilità è il non poter disporre di qualcosa come di un mezzo.

Fino a non molto tempo fa le questioni dello statuto della vita pre-natale riguardavano soprattutto l’aborto e la contraccezione; adesso sono emerse questioni diverse. Il conflitto è inevitabile in una società pluralista e bisogna convivere con esso.

A proposito della vita pre-natale si presentano due modelli contrapposti: da una parte il modello funzionalista e dall’altro quello ontologico-personalista. Stando alla tesi funzionalista, persona è solo quel soggetto dotato *in atto* di determinate caratteristiche. La versione forte del funzionalismo, da ricondurre a Singer, considera persona il soggetto che ha le capacità proprie della ragione e della coscienza e ha *consapevole desiderio di vita*; uomini e donne sono, sotto questo punto di vista, probabilmente molto vicini ai primati superiori, cosicché la dignità della persona è sganciata dal vincolo della specie: importa considerare le qualità che una vita esprime, indipendentemente dalla specie cui appartiene. Sotto questo livello ci sono gli esseri capaci di soffrire, verso i quali si hanno comunque dei doveri, e, sotto ancora, quelli che, non soffrendo, non hanno alcun valore morale. Per la sua radicalità, la tesi di Singer è generalmente poco accolta. La tesi temperata del funzionalismo attribuisce valore all’embrione in quanto embrione umano.

Il modello del personalismo ontologico – difeso su base razionale dalla Chiesa Cattolica – radicalizza il funzionalismo temperato e trova come presupposto il fatto che va

riconosciuta piena dignità all'individuo in ogni fase del suo sviluppo. Tra le due tesi troviamo una posizione intermedia costituita dallo specismo temperato che, pur ponendo come principio che lo sviluppo dell'umanità dipende dalla tutela dell'embrione, ritiene anche che non si possano ad esso riconoscere gli stessi diritti di chi è già nato.

Due questioni si presentano all'analisi: la selezione pre-impianto e le manipolazioni genetiche; quindi processi di fecondazione assistita e interventi sul codice genetico dell'individuo. Per Habermas l'inviolabilità appartiene alla dignità umana e ciò che dà significato a quest'ultima è la simmetria delle relazioni che caratterizza una comunità di reciproco riconoscimento.

Potremmo considerare «indisponibile» anche qualcosa che non possiede ancora lo statuto di persona giuridica (ossia titolare di diritti costituzionali inderogabili). «Indisponibile» non è soltanto ciò che ha dignità umana. Qualcosa potrebbe essere sottratto, per buoni motivi morali, alla nostra disponibilità, e tuttavia non essere «inviolabile».¹⁰

Nel proseguo Habermas spiega che la dignità non è legata all'essere persona, ma ai rapporti interpersonali; la dignità umana

¹⁰ Ivi, p. 34

Non è una qualità che si possiede per natura, come l'intelligenza o il colore degli occhi. Essa caratterizza piuttosto quella «inviolabilità» cui soltanto rapporti interpersonali di reciproco ed egualitario riconoscimento possono dare un significato.¹¹

Richiamiamo velocemente Aristotele; l'uomo, per il filosofo di Stagira, è questi tre atteggiamenti: *atteggiamento teoretico*, che consiste nell'osservazione della natura senza altri fini; *atteggiamento pratico*, che si realizza nell'azione in mezzo ad altri uomini; *atteggiamento tecnico*, che è produttivo. Per Habermas nel mondo moderno prevale l'immagine dell'uomo tecnologico, che risucchia le altre dimensioni dell'esistenza umana; effetto non remoto dell'affermarsi della dimensione tecnica è il pericolo di violare la dignità dell'uomo, essendo tutto mirato alla produzione. Il filosofo tedesco ritiene che le manipolazioni genetiche creino un problema dal punto di vista del riconoscimento fra eguali; infatti l'uguaglianza è compromessa se si tratta l'altro come oggetto, dato che, in tali casi, è compromessa anche la libertà. L'altro - l'altro su cui sono effettuate manipolazioni - è reso per questo un partecipante diseguale in modo irreversibile.

La programmazione genetica solleva problemi morali, poiché fissa l'interessato ad un determinato piano di vita stabilito da terzi. Bambini e ragazzi, crescendo, possono liberarsi dalle intenzioni dei genitori, ad esempio in ambito educativo, e livellare l'asimmetria della loro dipendenza infantile. Nel caso di manipolazione genetica, questa opportunità non sussiste:

¹¹ Ivi, p. 35

proprio questa opportunità [...] non esiste nel caso di una fissazione genetica che i genitori abbiano compiuto a partire dalle loro preferenze. L'intervento genetico non dischiude la possibilità comunicativa di rivolgersi al bambino programmato come a una seconda persona, includendolo in un processo di intesa. [...] Una fissazione strumentale non si lascia correggere a posteriori [...]. A un adolescente che consideri retrospettivamente l'intervento prenatale, quella fissazione strumentale non consente nessun processo revisionistico di apprendimento.¹²

Entrare nella vita senza essere stati manipolati è condizione essenziale perché ci si senta "autori indivisi della propria vita".

Interventi genetici migliorativi compromettono la libertà etica in quanto fissano l'interessato a intenzioni di terze persone (intenzioni che restano irreversibili anche se rifiutate) e gli impediscono di concepirsi come l'autore indiviso della propria vita.[...] 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.¹³

Dunque solo nel caso di intervento terapeutico si può supporre un consenso da parte dell'interessato. La dignità dell'uomo è auto-determinazione in un processo di riconoscimento fra eguali. Ciò che siamo dipende dall'ambiente, dal nostro corredo genetico e da come decido di essere, altrimenti si rischia di cadere nel determinismo.

¹² Ivi, p. 63

¹³ Ivi, p. 64.

Nessuno è l'autore del proprio corredo genetico e né nessun altro lo è per suo conto; l'artefice è la Natura. Ogni uomo ha *diritto al caso*: tutti gli uomini sono figli del caso e per questo liberi rispetto agli altri. In tale prospettiva, dal punto di vista naturale non ci sono vite più o meno degne di altre.

3. Responsabilità verso il futuro.

La dignità dell'uomo consiste nel creare il proprio futuro, ciò che conta è il modo in cui trasformiamo la sorpresa di esistere in progetto. L'uomo è il suo corpo, il quale è strumento di comunicazione, è l'irruzione dell'evento irripetibile e per questo è necessario il rispetto della natura del corpo, perciò è importante sottolineare il rischi di un'eugenetica liberale, che potrebbe compromettere il libero poter-essere-sé-stessi della persona programmata e dunque anche l'autocomprensione morale.

Interventi genetici migliorativi compromettono la libertà etica in quanto fissano l'interessato a intenzioni di terze persone (intenzioni che restano irreversibili anche se rifiutate) e gli impediscono di concepirsi come l'autore indiviso della propria vita.¹⁴

Si può immaginare il consenso dell'interessato solo nel caso in cui l'intervento genetico sia stato compiuto al fine di evitare mali terribili e da tutti reputati come tali, ossia nel caso in cui si possa considerare un intervento terapeutico. A tal proposito è opportuno introdurre la differenza fra eugenetica positiva, che mira a favorire la diffusione di caratteri *buoni* in vista del miglioramento della specie, ed eugenetica negativa, intesa come strategia per evitare la presenza di soggetti meno adatti.

Il diritto al caso è un elemento imprescindibile perché ci si possa sentire liberi in un rapporto simmetrico con gli altri;

¹⁴ Ivi, p. 64

la convinzione che a tutte le persone spetti un uguale status normativo, e che tutti debbano darsi simmetrico e reciproco riconoscimento, discende da un'ideale reversibilità delle relazioni interumane. Nessuno deve dipendere da un altro in maniera pregiudizialmente irreversibile. Sennonché con la programmazione genetica nasce una relazione per molti aspetti asimmetrica, una sorta di paternalismo «sui generis».¹⁵

Habermas parla di *paternalismo sui generis* per indicare che, mentre l'asimmetria sociale che si instaura tra genitori e figli viene livellata ed annullata col crescere e diventare adulti di questi ultimi, la differenza genealogica permane in modo irreversibile, non essendo possibile intervenire su un patrimonio genetico già dato. Altro rischio sotteso all'intenzione di manipolazione del genoma consiste nel fatto che – come Habermas nota e aggiunge nel *Poscritto* all'opera - «i genitori non potranno mai sapere quando un lieve difetto fisico del bambino non finisca per rivelarsi una sorta di vantaggio»¹⁶. Si potrebbe obiettare che una persona non rifiuterebbe un ampliamento delle sue risorse e capacità derivante da una manipolazione del corredo genetico, ma nessuno potrà mai ritenersi in grado di prevedere quali circostanze rendano una data caratteristica una dote positiva.

Come possiamo sapere quando una certa dote allarga effettivamente i margini altrui nella progettazione della sua vita? Sono davvero in grado i genitori, pur volendo soltanto il meglio per i loro bambini, di prevedere le circostanze (e l'intrecciarsi delle circostanze) che faranno di una certa memoria brillante o di una certa intelligenza (comunque

¹⁵ Ivi, p.65

¹⁶ Ivi, p. 86

definite) una dote benefica? Una buona memoria è spesso, ma non sempre, una benedizione. Non poter dimenticare può talora diventare una maledizione. Percepire le cose importanti, così come plasmare le tradizioni, presuppone una selettività del ricordo. Una overdose di memoria accumulata può talvolta disturbare il trattamento produttivo dei dati che contano. Lo stesso vale per un'intelligenza fuori dal comune. In certe situazioni può significare prevedibilmente un vantaggio. Ma – nel quadro di una società concorrenziale – che effetto hanno sui più dotati questi “vantaggi di partenza”, per esempio nella formazione del loro carattere? Come applicherà e interpreterà l'interessato questo suo talento differenziale? In maniera rilassata e sovrano oppure con sfrenata ambizione? Come elaborerà egli, nelle sue relazioni sociali, questa capacità che lo caratterizza e che può anche suscitare l'invidia dell'ambiente? In contesti biografici diversi, nemmeno il bene estremamente generico di un corpo sano conserva sempre lo stesso valore. I genitori non potranno mai sapere quando un lieve difetto fisico del bambino non finisca per rivelarsi una sorta di vantaggio.¹⁷

Una *genetica liberale* rimette alla discrezionalità dei genitori l'intervento sul genoma degli ovuli fecondati e per questo agisce su un presupposto naturale, ossia compromette il diritto all'essere sé stessi. A rischio è l'auto-comprensione morale del nascituro sul cui genoma si è intervenuti e le conseguenze possibili sono essenzialmente due: in primo luogo la persona programmata non può più considerarsi come autore indiviso della propria vita; inoltre essa non può concepirsi, rispetto alle generazioni precedenti, una persona uguale per nascita e valore.

¹⁷ Ivi, *Poscritto*, pp.85-86.

Le conseguenze sul piano morale sono di grande rilievo e la bioetica, in quanto segmento dell'etica applicata che valuta le problematiche poste dallo sviluppo scientifico e tecnologico, riveste un ruolo fondamentale nell'evidenziare rischi e pericoli di una genetica liberale. Non è dunque possibile, nell'ottica di un'azione responsabile, riferirsi solamente al presente. La contemporaneità richiede scelte cui sottende una responsabilità totale, e la filosofia si pone come sostegno anche alle decisioni imposte dalle potenzialità della medicina. Essere responsabili significa considerare il comportamento individuale e quello collettivo tenendo conto delle conseguenze nel tempo delle azioni: il sapere diventa un dovere, quando è necessario assumere decisioni.

Nel pensiero etico contemporaneo la responsabilità è un concetto chiave sia nella vita individuale che sociale. Legandosi inesorabilmente alle nozioni di libertà, scelta, decisione, vocazione, relazione, comunità, società, trascendenza, l'idea di responsabilità è sempre posta, e si pone ancor di più nella nostre società attuali, come utile spazio di dialogo dell'etica con la religione e con la politica.

Lo sviluppo del sapere scientifico e tecnologico impone dunque all'etica di affacciarsi a nuovi orizzonti. Hans Jonas riflette sulla limitatezza dell'etica tradizionale di fronte alle nuove questioni che vengono in essere a causa dello sviluppo scientifico e tecnologico: è necessario elaborare nuovi codici che si basino sul principio di responsabilità. Il potere dell'uomo in campo tecnologico determina radicali mutamenti, verso i quali appare inadeguata l'etica tradizionale, che si sviluppa su una definizione fissa della natura, dell'uomo e delle cose da cui deriva un'idea di bene come giusto fondamento dell'agire.

Il mutamento della natura dell'agire umano esige anche un mutamento dell'etica. E questo non soltanto nel senso che nuovi oggetti dell'agire hanno ampliato materialmente l'ambito dei casi ai quali vengono applicate le regole vigenti del comportamento, ma in quello ben più radicale che la novità qualitativa di talune nostre azioni ha dischiuso una dimensione del tutto nuova di rilevanza etica che non era prevista in base ai punti di vista e ai canoni dell'etica tradizionale.¹⁸

La responsabilità rispetto a ciò che ancora non c'è impone di preoccuparsi per il futuro, dal momento che non abbiamo il diritto di scegliere il non-essere delle prossime generazioni in favore di quelle attuali. Tre temi sono esempi del potere della tecnica sull'uomo: il prolungamento della vita, il controllo del comportamento, la manipolazione genetica. Per quanto riguarda la prima questione, Jonas si chiede fino a che punto sia auspicabile il sogno di essere immortali: senza la morte, e prolungato in modo indefinito la vita, si avrà un mondo senza giovani e senza entusiasmo, dato che il dover morire stimola l'uomo ad utilizzare bene il proprio tempo. A proposito del controllo del comportamento, ci sono senz'altro potenzialità benefiche, come ad esempio il dare sollievo a pazienti malati di mente, ma al contempo può sorgere il rischio di passare dall'applicazione medica alla manipolazione sociale. Più complesso è il tema della manipolazione genetica e dell'uomo che prende in mano la propria evoluzione per conservare l'integrità della specie e per *migliorarla* in base ad un proprio progetto. Se l'etica deve guardare non al progresso e alla perfezione, bensì alla

¹⁸ H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it. a cura di P. Portinaro, Einaudi, Torino, 1990, p. 3.

conservazione e alla prevenzione, è il caso di chiedersi quale diritto abbia l'uomo di prendersi un così grande potere. Gli effetti collaterali degli interventi umani possono essere irreversibili e sconvolgere il sistema; è per questo che è necessario assumersi responsabilità nei confronti delle generazioni future. Queste parole di Habermas sono esemplificative del rischio di *pendio scivoloso* che simili scoperte possono comportare:

Non è [...] irrealistico pensare che la specie umana possa, a breve termine, prendere nelle sue mani la propria evoluzione biologica. Metafore quali «cogestire l'evoluzione» o addirittura «recitare la parte di Dio» servono appunto a sottolineare la portata difficilmente sottovalutabile di questa *autotrasformazione del genere*.¹⁹

L'applicazione delle tecniche di preimpianto solleva, a parere di Habermas, un problema normativo. Ci si interroga sulla compatibilità o meno con la dignità della vita umana il fatto di essere "generato con riserva", dunque di essere giudicato più o meno degno di vita in base all'esito di un test genetico. L'interrogativo che si impone alla coscienza riguarda la possibilità di disporre liberamente della vita di altri individui umani, anche nel caso in cui si assiste all'uso di embrioni nella speranza di potere in un futuro coltivare tessuti da trapianto senza incorrere nel fenomeno di rigetto. Dal punto di vista etico, si sta di fronte ad un non facile nodo da dipanare: se infatti si accetta la generazione e l'uso di embrioni con lo scopo della ricerca scientifica, allora cambierà al contempo la percezione che si ha nei confronti della vita prenatale:

¹⁹ J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, cit., p. 24.

Entrambi questi temi, la diagnosi di preimpianto e la ricerca sulle cellule staminali confluiscono in una medesima prospettiva: quella di auto strumentalizzazione e auto-ottimizzazione che l'uomo sta per intraprendere a partire dai fondamenti biologici della sua esistenza. Si tratta di un nesso che getta improvvisamente luce su una interazione normativa prima poco appariscente, vale a dire sul rapporto esistente tra la *inviolabilità* moralmente vincolante e giuridicamente tutelata della persona e la *indisponibilità* delle modalità naturali con cui questa s'incarna nel corpo.²⁰

La persona non può essere concepita come mezzo.²¹ Günter Anders ha trattato della questione dell'auto-strumentalizzazione e dell'auto-ottimizzazione occupandosi dell'etica nella società della tecnica, trattando del rapporto tra l'uomo ed i suoi prodotti. Anders ritiene che Auschwitz ed Hiroshima non siano stati eventi prodotti dal caso, ma frutto dello sviluppo tecnico e scientifico. Egli afferma, in una intervista del 1979:

capii subito, già il 7 agosto, un giorno dopo l'attacco a Hiroshima e due giorni prima di quello assolutamente inescusabile a Nagasaki, che il 6 agosto rappresentava il giorno zero di un nuovo computo del tempo: il giorno a partire dal quale l'umanità era irrevocabilmente in grado di autodistruggersi.²²

²⁰ J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, cit., p. 23.

²¹ Richiamiamo la formulazione che Kant dà dell'imperativo categorico nella *Fondazione della metafisica dei costumi*: «Agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche come scopo, e mai come semplice mezzo».

²² G. Anders, *Opinioni di un eretico*, trad. it. R. Callori, Theoria, Roma-Napoli, 1991, p. 73.

È necessario - sostiene - allargare la propria capacità immaginativa in modo da sapere quello che si fa. In un'altra sua opera, *L'uomo è antiquato*, tratta proprio del dislivello tra il fare e l'immaginare, tra la conoscenza e la coscienza. Il filosofo mette in luce una sorta di "stato patologico collettivo" che definisce *dislivello prometeico*, riferendosi alla vergogna prometeica come quella che proviamo di fronte all'umiliante altezza di qualità degli oggetti da noi prodotti e che ha nel concetto dell'*origine* il suo fondamento. L'uomo contemporaneo:

si vergogna di essere divenuto invece di essere stato fatto, di dovere la sua esistenza, a differenza dei prodotti preferiti e calcolati fino all'ultimo particolare, al processo ceco e non calcolato e antiquatissimo della procreazione e della nascita. La sua onta consiste nel suo 'natum esse', nei suoi bassi natali.²³

In questo senso l'uomo è antiquato: è una macchina imprecisa, che per accuratezza, forza e velocità è inferiore ai suoi prodotti, e quest'uomo, che si sente inferiore, prova a migliorarsi azzardando una '*imitatio instrumentorum*'. Tenta perciò di cambiare sé stesso e il proprio corpo. In questo consiste la '*Human Engineering*',²⁴ che punta a

²³ G. Anders, *L'uomo è antiquato, 1, Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. M. A. Mori, Bollati-Boringhieri, Torino, 2003, p. 58).

²⁴ A proposito della *human engineering*, Habermas scrive: «La manipolazione della struttura del genoma, progressivamente decifrata, o la speranza di certi scienziati di poter presto dirigere il processo evolutivo, mettono in crisi (in aree che si erano finora sottratte al nostro potere di disposizione) la distinzione categoriale di soggettivo e oggettivo, naturale e artificiale. L'ingegneria genetica cancella la differenza di quelle distinzioni categoriali che - profondamente radicate nelle nostre auto descrizioni - erano sempre state assunte come invarianti. Ciò potrebbe modificare la nostra autocomprensione etica del genere fino al punto da coinvolgere la stessa coscienza morale, intaccando quei requisiti di naturalità in assenza dei quali non possiamo intenderci quali autori della nostra vita e membri giuridicamente equiparati della comunità morale. Venire a sapere che il proprio genoma è stato programmato

modificare il corpo dell'uomo studiando situazioni-limite fisiche che rappresentano l'estremo margine di sopportabilità da individuare per poter essere superate. Ma l'uomo, così facendo,

sposta i confini sempre più in là, si allontana sempre più da se stesso; si trascende sempre di più (...) passa in una sfera che non è più naturale, nel regno dell'ibrido e dell'artificiale. Insomma: lo scopo degli esperimenti è di sottoporre a una metamorfosi il fisico che era sempre stato considerato un destino.²⁵

È la macchina ad imporre al corpo ciò che deve diventare. L'uomo non è immortale, ma neanche i suoi prodotti lo sono, pur se la loro fine può essere più facilmente calcolata; inoltre, essi possono reincarnarsi attraverso l'esistenza in serie. L'identità dell'uomo non è invece riproducibile, egli è un *pezzo unico* che sente il peso della propria insostituibilità. L'iconomania, la riproduzione di sé stessi attraverso l'immagine, tramite cui l'uomo acquista un'esistenza multipla, rappresenta un tentativo di fuga. Il dislivello prometeico fa sì che tutto il realizzabile possa essere effettivamente realizzato, ma se così è l'uomo sta producendo la propria distruzione e il simbolo di questa è la bomba atomica. La tecnica ha reso l'uomo allo stesso tempo *homo creator* e *homo materia* e questa trasformazione ha avuto origine ad Auschwitz per poi svilupparsi attraverso i progetti di inseminazione artificiale, manipolazione del

potrebbe non soltanto creare disturbo al senso di naturalezza per cui noi esistiamo come corpo (ovvero, per certi aspetti, "coincidiamo" con esso), ma anche far nascere un modello inedito di relazione tra le persone caratterizzato da una peculiare asimmetria» J. Habermas, cit., p. 44

²⁵ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., p. 70.

patrimonio genetico e clonazione. Anders, di fronte a una realtà di questo tipo, si assume il compito di spingere gli uomini a non essere ciechi.²⁶ Questa visione si schiude all'assunzione di una responsabilità, lasciando emergere il senso della dignità dell'uomo, il quale può essere all'altezza del presente dominato dalla tecnica, recuperando la capacità di provare emozioni.

²⁶ Nelle parole di Anders: «Anch'io sono per molti anni vissuto e anche in questo ero appunto molto ebreo- nell'attesa del non ancora, dell'instaurazione del regno messianico. Fino al 6 agosto 1945 (...) quando piombò in me come un fulmine l'idea che forse, o addirittura probabilmente, stavamo andando verso un non-più». G. Anders, *Il mio ebraismo*, trad. it. a cura di E. Mori, in *Linea d'ombra*, n. 19, luglio-agosto 1987, pag. 27.

CONCLUSIONE

Il discorso sull'uomo è da sempre, con più o meno attenzione, oggetto dell'indagine della filosofia ed è possibile rinvenire alcuni grandi decentramenti dell'umanità rispetto a sé stessa nella storia della cultura occidentale. *In primis* è da prendere in considerazione la rivoluzione astronomica attuata tra il XVI ed il XVII secolo, la quale ha tra i suoi più prestigiosi rappresentanti Copernico, Tycho Brahe, Keplero e Galileo e che confluirà nella fisica classica di Newton. Questa rivoluzione, come è noto, non ha mutato solamente l'immagine dell'universo, ma ha comportato un cambiamento della concezione dell'uomo, della scienza, dell'uomo di scienza e del lavoro scientifico. Ne deriva anche una nuova relazione tra scienza e filosofia e il primo grande decentramento della posizione dell'umanità dal punto di vista cosmologico, dato che la Terra, e l'uomo, non sono più il centro dell'Universo. La Terra è un pianeta tra tanti e come tanti, non più il centro dell'universo, concepito da Dio come tale in quanto luogo atto ad ospitare l'uomo inteso come vertice della Creazione.

Il Settecento Illuminista presenta un secondo decentramento: il naturalismo radicale di La Mettrie e dei materialisti del secolo XVIII, fa crollare l'idea di *scala naturae* e viene meno l'eccezionalità di cui l'uomo godeva rispetto alla natura. Secondo la spiegazione medievale e rinascimentale della realtà, tutti i viventi erano ordinati in una *Grande catena dell'essere*, un sistema ordinato in maniera gerarchica, in cui le rocce ed i minerali si trovavano alla base, poi venivano collocate le piante e gli animali e dopo di essi l'uomo. Di questa classificazione facevano parte anche gli angeli e Dio, posto al vertice del sistema. Alberi da frutto e piante esteticamente belle erano situate su un grado più

alto rispetto alle erbacce, così come gli animali più intelligenti rispetto a quelli pericolosi per l'uomo. Anche tra gli uomini vi erano delle differenze, il Papa infatti non poteva essere allo stesso livello del semplice contadino.²⁷ La struttura della *Scala Naturae*, o della Grande Catena dell'Essere, teleologicamente orientata, e posta in verticale, viene ribaltata da La Mettrie, che dispone gli esseri orizzontalmente, senza attribuire ad alcuno una qualche superiorità organica.²⁸ L'uomo è un animale come gli altri e la differenza ontologica che si credeva sussistere fra l'umanità ed il mondo animale cessa di esistere.

Un terzo decentramento è, sostiene Sigmund Freud, di natura psicologica, ed è avvenuto nel momento in cui l'uomo si è reso conto che il proprio io non è libero da ciò che inconsciamente avviene nella sua psiche.

Venendo all'argomento centrale del nostro discorso, è possibile rinvenire un ulteriore decentramento dell'umanità rispetto a sé stessa nella possibilità da parte dell'uomo di manipolare la propria natura, attraverso la moderna eugenetica, e il conseguente rischio di strumentalizzazione della vita umana che, secondo Habermas, metterebbe a rischio l'autocomprensione etica del genere.

Si è assistito, nella storia del Novecento, a esiti estremi della strumentalizzazione umana. Si è richiamata precedentemente la distinzione tra eugenetica positiva ed eugenetica negativa: con la prima intendiamo il tentativo di favorire caratteri

²⁷ Cfr. C. M. Smith-C. Sullivan, *I falsi miti dell'evoluzione*, Dedalo, Bari, 2007, pp. 39-43.

²⁸ Cfr. J.O. La Mettrie, *L'uomo pianta* *L'uomo pianta*, in *Opere Filosofiche*, a cura di Moravia S., Laterza, Roma-Bari, 1992, p. 252.

buoni; con la seconda si indica la strategia atta ad evitare la nascita di individui ritenuti non adatti. La selezione della specie ed il miglioramento di essa sono strategie attuate dalla Natura, racchiuse in quella che Charles Darwin ha definito *selezione del più adatto*. L'uomo oggi è in grado di effettuare questa selezione attraverso interventi tecnici di ingegneria genetica. La storia dimostra come nel XX secolo siano stati tentati ed attuati programmi eugenetici: è del 1898 la proposta di legge nel Michigan mirata a combinare fattori di selezione biologica a fattori di selezione sociale, al fine di evitare che i *meno adatti* si riproducano; nel 1921 la Società Americana dell'Eugenetica propone di sterilizzare i *meno adatti*. Il progetto nazista Aktion T4 rappresenta l'attuazione di programmi eugenetici al fine di tutelare la purezza della razza. Il programma eutanasi di Adolf Hitler oltre a mirare all'eliminazione di "esistenze ormai senza vita" come "atto di umana pietà", puntava a favorire la procreazione di figli con caratteristiche ariane. Il 14 luglio del 1933 fu emanata la legge per evitare nuove generazioni con malattie ereditarie, che portò alla sterilizzazione forzata di uomini e donne con malattie fisiche e mentali. Circa 400.000 persone furono sottoposte a tale pratica. Il progetto di eugenetica nazista *Aktion T4*, iniziato nel 1939 fu finalizzato all'eliminazione delle persone affette da malformazioni genetiche e dei malati terminali. L'atto ufficiale che diede via al progetto fu un ordine scritto che Hitler inviò a Phillip Bouhler, capo della sua cancelleria personale, e al dottor Karl Brandt, suo medico. «Berlino, 1 settembre 1939. Il capo della cancelleria Bouhler e il dr. Brandt sono nominati responsabili per quanto concerne l'estensione della competenza dei medici, che devono essere designati per nome, a concedere una morte pietosa i pazienti considerati incurabili secondo il miglior giudizio umano

disponibile del loro stato di salute». L'inizio ufficiale del programma avvenne nell'ottobre del 1939; i pazienti venivano prelevati da ospedali, ospizi ed orfanotrofi per poi essere eliminati nei forni crematori o con iniezioni letali. 5.000 bambini e più di 70.000 adulti erano stati uccisi nel 1941, quando il programma fu sospeso, anche per le proteste delle chiese tedesche. Il dottor Brandt verrà condannato a morte nel 1945 al processo di Norimberga e Bhuler fu arrestato dagli americani e morì suicida nello stesso anno.²⁹ L'eugenetica nazista si basa essenzialmente su due elementi: in primo luogo si sottolinea la "*pietas*" verso esistenze di dementi e malati terminali, senza però che questi possano esercitare la propria volontà; inoltre il progetto inizia come eugenetica della qualità della vita, per poi trasformarsi in una vera e propria eugenetica della razza.

La genetica di cui parla Habermas è lontana da applicazioni di questo tipo, non si tratta di selezionare gli individui in base alla razza. Si tratta però, anche in questo caso, del trattare la vita umana come mezzo, renderla strumentale a intenzioni e interessi di terzi. L'intento di Habermas è quello di mettere in guardia sui rischi di un'applicazione liberale della genetica, dato che, essendo l'individuo tale in quanto si rapporta con un tu, deve potersi concepire e comprendere sullo stesso livello degli altri io, come membro di una stessa comunità dialogica, in cui si entra con la nascita e nella quale è condizione essenziale la libertà di poter essere sé stessi, di potersi sentire come autori del proprio progetto di vita, di avvertire di avere un *indisponibile destino di natura*, elemento essenziale alla coscienza della libertà.

²⁹ Cfr. M. Matteini, R. Barducci, M. Giocondi, *Le ragioni della storia*, Zanichelli, Bologna, 2008.

BIBLIOGRAFIA

G. Anders, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. M. A. Mori, Bollati-Boringhieri, Torino, 2003.

G. Anders, *Opinioni di un eretico*, trad. it. R. Callori, Theoria, Roma-Napoli, 1991.

E. Baccarini, *L'altro come nuovo paradigma*, Unità didattica 3.3, Master Scuolalad "Filosofia, Logica e Storiografia. Didattica e ricerca".

C. Fiorillo, *Karl Jaspers*, Unità didattica 2.2, Master Scuolalad "Filosofia, Logica e Storiografia. Didattica e ricerca".

J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino, 2005.

L. Geymonat et alii, *La realtà e il pensiero. La ricerca filosofica e scientifica*, vol. III, Garzanti Scuola, Varese, 2012.

E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano, 2009.

M. Ivaldo, *Storia della filosofia morale*, Editori Riuniti, Roma, 2006.

H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it. a cura di P. Portinaro, Einaudi, Torino, 1990.

J.O. La Mettrie, *L'uomo pianta* *L'uomo pianta*, in *Opere Filosofiche*, a cura di Moravia S., Laterza, Roma-Bari, 1992, p. 252.

F. Miano, *Responsabilità*, Guida, Napoli, 2009.

C. M. Smith-C. Sullivan, *I falsi miti dell'evoluzione*, Dedalo, Bari, 2007.