

## ***La vita: un valore per tutti***

### **Per un'etica della fragilità della vita umana**

Novara, 18 aprile 2005, Sede de *La Nuova Regaldi*

#### **Relazione del Prof. Lorenzo Borelli**

### **INDICE**

Riassunto .....	1
1. Rivoluzione bio-tecnologica e autocomprensione dell'uomo .....	1
2. Una nuova responsabilità morale a partire dall'"etica del genere" di J. Habermas.....	2
3. Oltre Habermas: la prospettiva ontologica.....	4
4. La fragilità della vita umana e le sue implicazioni etiche.....	5

### **RIASSUNTO**

Di fronte alla rivoluzione biotecnologia in atto l'importante contributo dell'etica del genere di J. Habermas viene valorizzato e al tempo stesso rivisitato alla luce di istanze ontologiche, le quali aprono a una nuova responsabilità etica per la difesa della vita umana considerata nella sua intrinseca fragilità.

### **1. RIVOLUZIONE BIO-TECNOLOGICA E AUTOCOMPRESIONE DELL'UOMO**

Il rapido affermarsi delle attuali "tecnoscienze", ossia dell'insieme delle scienze sperimentali, tra cui la biologia molecolare e l'ingegneria genetica, ci rende ormai consapevoli del fatto che quello che si sta realizzando in questo passaggio di millennio non possa venire assimilato a una delle tante rivoluzioni che hanno contrassegnato la storia dell'umanità, bensì rappresenti un *novum*, una svolta a carattere epocale, una sfida mai affrontata, in quanto investe l'autocomprensione dell'uomo legata alla sua specifica natura biologica e, conseguentemente, il legame con le generazioni future.

L'uomo, infatti, nella misura in cui diventa in grado di spiegare in maniera esaustiva, di manipolare e di progettare intenzionalmente i suoi stessi fondamenti biologici (tramite la diagnosi pre-impianto o *screening* genetico prenatale e la sperimentazione sugli embrioni) apre non solamente una possibile "via terapeutica" (genetica "negativa", tendente a debellare gravi malattie ereditarie) ma anche una possibile "via migliorativa" basata su preferenze soggettive di terzi (genetica "positiva" o pianificante), finendo per comprendere sé stesso ad un tempo come soggetto (progetto) e oggetto (semplice materiale) del proprio agire storico. Non è più unicamente in gioco il conoscere e l'intervenire su qualcosa che è pensato – se a torto o a ragione non può essere affrontato in questa sede – come "altro da sé" in quanto ritenuto gerarchicamente inferiore (la natura vegetale, la natura animale) e quindi reso oggetto, materiale funzionale alla progettualità umana (in termini di umanizzazione, progresso, sviluppo, benessere, felicità), bensì di conoscere e intervenire,

attraverso l'auto-progettazione bio-tecnologica, sull'uomo stesso, ossia su quello specifico "altro da sé" che viene pensato in termini di uguaglianza, come colui che è "uguale a sé", come soggetto e, quindi, come non-disponibile, non-funzionale alla stessa progettualità umana.

## **2. UNA NUOVA RESPONSABILITÀ MORALE A PARTIRE DALL' "ETICA DEL GENERE" DI J. HABERMAS**

Il dischiudersi di questi nuovi scenari, i cui sviluppi futuri non sono ancora chiaramente esplorabili e per ciò stesso dominabili, richiedono una attenta e vigile responsabilità etica che non ha confronti anche nel più recente passato e, per questo, necessita di una riflessione filosofica e di un confronto critico-pubblico a un punto di radicalità ulteriore rispetto a quello che viene riconosciuto come un traguardo raggiunto e attestato sui tre livelli del progresso scientifico-tecnologico, del pluralismo etico all'interno di uno stato considerato neutrale e della soggettività post-metafisica.

Anzitutto, la rivoluzione biotecnologia in atto costituisce l'estremo esito dello sviluppo della civiltà occidentale che, in particolare a partire dalla tesi baconiana che *sapere è potere* e dalla rivoluzione scientifica del Seicento, ha realizzato lo stretto connubio di scienza e di tecnica. Un connubio che si è rivelato stretto a tal punto che oggi è oramai impossibile scindere il momento della scienza (nel suo interpretarsi come ricerca di base e forma di conoscenza disinteressata) da quello della tecnica (nel suo interpretarsi come momento applicativo strumentale ovvero come utilizzo delle conoscenze per scopi fissati dagli uomini). Tutti i procedimenti della scienza sono, infatti delle tecniche, "non solo nel senso generalissimo di essere guidati da regole, ma anche nel senso più ristretto di essere diretti al controllo degli eventi naturali".<sup>1</sup>

Se la civiltà scientifico-tecnologica è il modo in cui l'uomo occidentale ha pensato e progettato sé stesso dominando la natura (inclusa quella specifica natura che è la natura umana), ovvero si presenta – heideggerianamente – come gigantesca macchina al servizio della volontà di potenza nell'ambito della quale l'uomo pone le cose come oggetto di manipolazione e, in tal modo, viene sollecitato a nuove prestazioni, in un circolo senza fine, ne consegue che ogni limite che questa stessa civiltà si trova a dover affrontare finisce per porsi come puro ostacolo che deve essere superato, ogni valore come problema tecnico che deve essere risolto, ogni possibilità come necessità della sua realizzazione.

Chi affronta le nuove sfide lanciate dallo sviluppo delle tecnoscienze agitando la bandiera della libertà di una supposta neutra ricerca scientifica non coglie allora nel segno, finendo, al contrario, per consolidare il *continuum* autoreferenziale della civiltà tecnologica, senza soggetto e senza storia, che inghiotte quanto produce e che fatalmente finisce per consegnare se stessa ai meccanismi del mercato così come alle logiche del profitto e del potere. A trovarsi in una condizione di pericolo non è sicuramente il processo di innovazione scientifico-tecnologica, bensì l'umanità stessa, che ha quindi il dovere di interrogarsi - dall'interno della stessa impresa scientifica e delle moderne democrazie liberal-costituzionali - circa i valori, i soggetti, il senso e la direzione del suo progredire.

L'azione auto-interrogantesi delle società liberal-democratiche – e giungiamo così al secondo livello – si esprime nelle forme del pluralismo etico e della neutralità in campo politico-giuridico. Di fronte alla pluralità

e alla conseguente conflittualità delle preferenze morali e dei diversi progetti di “vita buona” che caratterizzano gli individui e vincolano le singole comunità morali, l’ordinamento giuridico dello stato è considerato “giusto” laddove mantiene la propria neutralità, assicurando il massimo grado di libertà sia all’individuo sia a ciascuna comunità morale. Nella prima serata è già stato affrontato il nodo cruciale del rapporto tra etica e diritto, laddove è stata sottolineata la funzione simmetrica ed egualitaria del diritto, che si traduce nel garantire non una qualsiasi relazionalità (ad esempio di tipo strumentale) bensì la relazionalità tra soggetti qualificati da parità sostanziale (ontologica), quindi nel tutelare i soggetti deboli, che non sono in grado cioè di far valere pienamente la loro personalità relazionale per motivi non ontologici ma accidentali, transeunti. Più radicalmente, la prospettiva liberale della neutralità finisce per *scontrarsi con i propri limiti* – riprendendo l’importante argomentazione sviluppata da J. Habermas nel suo recente e alquanto discusso libro *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*<sup>2</sup> – *non appena si affrontino questioni riguardanti l’etica del genere. Non appena sia complessivamente messa in pericolo l’autocomprensione etica dei soggetti capaci di azione e di linguaggio... la domanda filosofica originaria circa la “vita giusta” si ripresenta sul piano della universalità antropologica. Le possibilità legate alle nuove tecnologie gettano “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 si incarna nel corpo”.*

Il distinguo habermasiano ci introduce direttamente al terzo livello del nostro confronto in quanto si colloca nella duplice prospettiva di una soggettività letta in chiave postmetafisica e di un concetto di persona assunto a partire dall’istante della nascita. Il soggetto post-metafisico non è più il soggetto monadico e autosufficiente, produttore di sé e del mondo, del linguaggio e dell’alterità tipico della metafisica e neppure quello chiuso in sé stesso e atomistico proprio della società postmoderna, bensì è il soggetto che trova nell’intersoggettività comunicativa la sua condizione, il suo nucleo identificativo e il suo scopo. Il processo di identificazione del soggetto post-metafisico, radicandosi non più sulla “coscienza” ma nello spazio della relazione linguistica intersoggettiva, avviene nell’apertura al dialogo plurale con l’altro e nel ritorno, arricchito, al dialogo interiore dell’io con sé e all’interno di un interesse emancipativo, visto primariamente come capacità di partecipare liberamente alle scelte e alle procedure in cui si organizza in maniera corresponsabile il destino dell’umanità, senza peraltro pretendere che l’emancipazione si presenti metafisicamente nelle vesti di fini ultimi o ideali di vita buona da raggiungere.

Per questo Habermas può affermare che *ciò che - a partire dalla nascita - trasforma l’organismo in una vera e propria persona è l’atto, socialmente individualizzante, della sua accettazione nel pubblico nesso interattivo di un mondo-di-vita intersoggettivamente condiviso. Solo dal momento in cui si scioglie dalla sua simbiosi con la madre, il bambino entra a far parte di un mondo di persone che possono – in senso proprio – incontrarlo, interpellarlo, conversare con lui. Il corpo geneticamente individuato nel corpo materno, assunto come esemplare di una comunità di riproduzione, non può essere considerato “già da sempre” in termini di persona. Solo nella sfera*

---

<sup>1</sup> N. Abbagnano, *Problemi della storia della scienza*, in *Storia delle scienze*, Utet, Torino 1962

<sup>2</sup> J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino, Einaudi, 2002

*pubblica di una comunità linguistica, l'essere di natura si costituisce come individuo e come persona dotata di ragione.*<sup>3</sup>

Questo non implica che si possa disporre liberamente, ossia in base a preferenze, intenzioni, interessi di terze persone, della vita umana pre-personale, ossia del nostro “destino di natura”, in quanto da un lato *la persona potrà concepirsi autore di azioni responsabili, nonché fonte di pretese autentiche, solo presupponendo la continuità di un Sé che permane identico attraverso la storia-di-vita*<sup>4</sup> e dall'altro lato *al programmato è pregiudizialmente impedito di scambiarsi di ruolo col suo programmatore...Ma questo tipo di dipendenza sociale – irreversibile perché ascrittivamente ancorata – viene a formare un corpo estraneo nei reciproci e simmetrici rapporti di riconoscimento caratterizzanti una comunità morale e giuridica di persone libere ed eguali.*<sup>5</sup>

### **3. OLTRE HABERMAS: LA PROSPETTIVA ONTOLOGICA**

La distinzione tematizzata da Habermas tra la inviolabilità moralmente vincolante e giuridicamente tutelata della persona e la indisponibilità della vita umana pre-personale in quanto “destino di natura” spinge il nostro interrogarci ad un'ulteriore radicalizzazione in chiave antropologica, fino a porci quella che G.E. Rusconi su *La Stampa* del 31/01/05 chiama la pressante *domanda di metafisica spontanea* circa l'uomo, il corpo e la natura.

La categoria filosofica che ritengo possa costruttivamente porsi come interlocutrice nei confronti di una soggettività postmetafisica assumendosi al contempo il compito di tentare una risposta al “bisogno di metafisica” che attraversa il nostro tempo, che è bisogno di “contenuto” oltre che di “procedure”, è la categoria di fragilità.

L'essere fragile non è una delle caratteristiche che possono appartenere o non appartenere all'uomo, quindi un carattere che si oppone ad altri quale ad esempio la consistenza, bensì è ciò che costituisce la sua intima natura. La fragilità è il volto finito dell'essere dell'uomo, il suo esporsi, dimorare e costituirsi temporalmente nella relazione con “l'alterità”, ovvero con gli altri e con la verità. Il volto fragile dell'uomo è cifra della sua interezza, dell'unità integrata di spirito e materia, del suo essere “corpo” proprio / “carne” propria, unità originaria vivente e singolare (*Leib*), della suo costituirsi nella continuità temporale dal concepimento alla morte, del suo rimando originario (tra-scendenza) all'orizzonte tanto del “noi plurale” quanto dell'unicità della verità. Il “venire-al-mondo” si coglie come il “disvelarsi” di questa relazionalità costitutiva nella forma della singolarità, ossia come il “disvelarsi” dell'appartenenza di ogni uomo all'alterità di “altri” come comunità intersoggettiva relazionale e comunicativa e dell'“altro” come verità in quanto origine e fondamento.

Il nesso originario, immediato e fondante con la verità costituisce la radice ontologica dell'identità fragile che è ogni singolo uomo, al-di-là dell'unione delle informazioni genetiche dei due gameti! Il visibile consegnarsi come alterità non disponibile della verità al volto fragile di ogni uomo fonda ontologicamente la “consistenza” finita di ogni essere umano, nel duplice senso del suo essere “consistente”, ovvero

---

<sup>3</sup> Op. cit., p. 37

<sup>4</sup> Op. cit., p. 60)

<sup>5</sup> Op. cit., p. 66)

un'esistente unitario e continuo nel tempo, attuale e concreto, unico e irripetibile, incommensurabile e irriducibile, avente dignità propria, valore intrinseco, carattere di "fine" (Kant), e del suo essere "consistente", ovvero costitutivamente "esposto" - come "essere consegnato a" e come "essere non garantito" - alla relazione con altri, non solo nel senso della reciprocità simmetrica di riconoscimento che caratterizza per Habermas una comunità morale e giuridica di persone libere ed eguali ma anche nel senso di un possibile realizzarsi concreto della relazione nelle forme dis-umanizzanti della strumentalizzazione, della violenza e del dominio. Il momento del concepimento coincide allora con l'irrompere nel tessuto dell'essere relazionale plurale non di un insieme di cellule indifferenziate e anonime, bensì di quel singolare essere umano "altro da noi-come noi" e "altro da me-come me" in quanto originariamente in relazione con la verità, quindi di un nuovo fragile interlocutore "con-noi" e "con-me" che, all'interno di questa relazionalità, inizia nel-tempo e nella forma della non-ancora-consapevolezza-di-sè il suo indisponibile ma non-garantito processo unitario e continuo di diversificazione-dall'altro-da-sé e di identificazione-con-sé.

La categoria della fragilità apre quindi una prospettiva ontologica che assume valore critico nei confronti della tesi habermasiana che, ancorando le categorie di individuo e di persona alla "sfera pubblica di una comunità linguistica" non può fare a meno di definire la vita dell'embrione e del feto come "pre-persona". Così facendo, non è in grado di giustificare filosoficamente quella che comunque non può fare a meno di riconoscere come "continuità del Sé che permane identico", finendo così per fondare il processo pre-personale - letto in chiave di "destino di natura" - su una casualità naturale che diventa fonte di indisponibilità. Ci si deve però chiedere: chi potrebbe garantire giuridicamente l'indisponibilità del mio destino di natura se non, per dirla con lo stesso Habermas, una comunità morale e giuridica di persone libere ed eguali? Ma, nel momento in cui tale comunità tutelasse giuridicamente il mio destino di natura, finirebbe per trattare questo stesso "destino di natura" non come "pre-persona" bensì come "persona"!

#### **4. LA FRAGILITÀ DELLA VITA UMANA E LE SUE IMPLICAZIONI ETICHE**

Il visibile affidarsi come alterità non disponibile della verità al volto fragile di ogni uomo fonda parimenti la responsabilità etica del singolo così come della comunità verso quello "spazio-tempo" della relazione intersoggettiva in cui "ne va" dell'altro, del sé e della verità stessa. La fragilità della consistenza finita dell'uomo ne rivela l'essere esposto al concreto infrangersi e frantumarsi e nel momento in cui apre lo spazio-tempo della responsabilità apre altresì quello della colpa, in quanto ogni frammento spezzato conserva la traccia del suo incommensurabile valore.

L'"etica della fragilità della vita umana" - declinandosi come etica della delicatezza, del prendersi-cura e della compiutezza - nel momento in cui avanza "buone ragioni" per affrontare la sfida della rivoluzione biologica in atto si pone in dialogo critico e costruttivo tanto con "l'etica della sacralità della vita" quanto con "l'etica della qualità della vita" così come con l'habermasiana "autocomprensione etica del genere".

L'etica della fragilità della vita umana è etica della delicatezza come riconoscimento e rispetto dell'originarietà del volto dell'altro che, in quanto unico e originale "annuncio" della verità, è nel-mondo-con-dignità-di-uomo e, quindi, rimane sempre irriducibile e inassimilabile.

La delicatezza è stupore nello sguardo accogliente, è semplicità nei gesti dell'amore, è ascolto nella comunicazione dialogica, è condivisione gioiosa nella vicinanza, è com-passione nella sofferenza, è

trepidazione del cuore nel “fare” tecnico. L’indisponibilità del patrimonio genetico alla sperimentazione e alla progettazione da parte di terzi non va primariamente difesa in nome di una casualità naturale che ci costituisce tutti uguali o del rifiuto di una asimmetria pregiudiziale tra programmato e programmatore, bensì in nome di quella originarietà di ogni singolo uomo che è cifra della sua trascendenza e della sua dignità. Nessun uomo ha il potere di sperimentare sul corpo-proprio altrui (o, significativamente e incisivamente, sulla “pelle” come originario cor-rispondere con gli altri e con l’esterno) né di progettare arbitrariamente, ossia in base alle proprie aspettative, ai propri interessi, ai propri bisogni, alle proprie preferenze e stili di vita, la vita dell’altro uomo in qualunque momento di sviluppo temporale quest’ultima si possa trovare. La dignità incarnata nel volto fragile dell’altro da noi/da me e in quell’altro che io-sono esige di essere riconosciuta e rispettata nella forma del divieto morale e giuridico di qualsivoglia esercizio del potere di arbitrio su di essa. Il rispetto è la risposta del noi/me che riconosce l’altro nella sua verità, nella sua diversità, in quanto “altro” e che, mantenendo l’apertura all’essere relazionale intersoggettivo, lascia essere e accompagna l’altro nel suo cammino unitario, integrato e irripetibile del diventare soggetto consapevole e responsabile.

L’etica della fragilità della vita umana è etica del prendersi-cura della reciprocità plurale della relazione come “luogo” costitutivo dell’identità dell’altro e di sé. La relazione che siamo, nella quale “abitiamo” e all’interno della quale ci “identifichiamo”, è affidata alla nostra cura corresponsabile, che si traduce nel compito sia morale che giuridico di liberare e di preservare la relazione intersoggettiva da tutte quelle forme di manipolazione, di strumentalizzazione, di possesso, di violenza e di dominio che portano alla rottura della reciprocità del rapporto io-tu (lo *Ich-Du* buberiano) degradato nel rapporto cosificante io-esso (*Ich-Es*) in cui l’altro diviene l’*alter-ego*, momento del “me” in quanto “ridotto a me”, “a mia disposizione”.

L’essere affidati gli uni agli altri nella relazione intersoggettiva è proprio di ogni essere umano lungo l’intero arco della sua esistenza, anche se si rende immediatamente evidente nel periodo infantile e in quello pre-natale. In quest’arco temporale, peraltro differenziato, ciascuno di noi è globalmente affidato – come condizione, non già come compito! – alla cura responsabile degli altri che si traduce nelle azioni del proteggere, del custodire e dell’accompagnare nel tempo.

Il prendersi cura della reciprocità plurale della relazione si pone come condizione di possibilità affinché l’altro possa aprirsi al riconoscimento delle proprie unitarie radici, potenzialità e possibilità divenendo così capace e libero di decidere autonomamente e responsabilmente della propria esistenza e di partecipare attivamente alla comunità relazionale morale e giuridica, di cui peraltro è già da sempre parte integrante.

Tra le diverse azioni che possono rispondere a questa finalità si colloca la possibile decisione di intraprendere – in modo peraltro non garantito - quella specifica modalità del prendersi cura che all’inizio di questa riflessione è stata definita come “via terapeutica”, che è tale proprio per il suo carattere di porsi come intervento “a favore di” e non “in sostituzione di”. Il riferirsi, come sembra fare Habermas, alla “casualità naturale” per fondare il “diritto a un patrimonio genetico non manipolato” finisce, in senso opposto alle intenzioni dello stesso autore, per rendere coerentemente ingiustificabile la distinzione tra interventi genetici a carattere terapeutico e interventi genetici a carattere migliorativo. Parimenti, il sostenere, come avviene in Pessina A., *Bioetica. L’uomo sperimentale*, B.Mondadori 1999, che ci si

debba astenersi da interventi che possano modificare la struttura dell'uomo in modo permanente, non pare in grado di fornirci un criterio sufficientemente rispondente alla natura specifica dell'uomo. Appartiene infatti alla stessa essenza dell'uomo la possibilità e la facoltà di conoscere e di intervenire liberamente e responsabilmente sulla propria natura. Nella prospettiva di un'etica della fragilità della vita, il prendersi cura della naturalità dell'uomo comporta il salvaguardare il suo essere "non-prodotto", "non-progettato", che non compromette affatto il suo diritto a essere "curato" e "sanato", ossia liberato da malformazioni la cui gravità risulti tale da pre-giudicare la possibilità di una pienezza della vita.

L'etica della fragilità della vita umana è etica della pienezza della vita come compito di realizzare sé stessi in quanto soggettività compiuta. Il prendersi cura reciproco nel rispetto, nella comunicazione autentica, nell'esperienza della vicinanza, nella con-divisione solidale così come nella partecipazione libera attiva e responsabile alla tradizione storico-culturale così come alla vita della comunità sociale e politica alle quali apparteniamo, apre spazi-tempi autentici e personali nei quali ogni uomo è chiamato a diventare-sé-stesso, ad essere libero artefice della propria esistenza.. Solo nell'autenticità della relazione che lo costituisce e nella costante tensione tra il permanere nel tempo e il trasformarsi nel tempo ciascuno di noi può "dire-io", può prendersi cura responsabilmente di sé identificandosi nella fragilità della propria storia, può aspirare a realizzare consapevolmente e compiutamente la pienezza della propria identità progettuale di vita dispiegatesi nel tempo.

Le potenzialità, mai fino ad ora aperte e per molti aspetti inquietanti, legate al rapido successo delle tecnoscienze esigono oggi una nuova consapevolezza etica del nostro tendere a una vita "compiuta e felice". Questo nostro tendere a una forma di "vita piena" deve responsabilmente estendersi oltre i confini circoscritti al qui e ora del proprio tempo e alle relazioni di prossimità per includere i diritti delle generazioni future e dell'"umanità nel singolo uomo".

L'etica della fragilità della vita umana ci rammenta che l'"essere-compiuti" è compito affidato al nostro agire libero e responsabile e non si presenta mai nella forma del possesso, dell'acquisito o del pacificato ma è perennemente in gioco ed esposto sull'abisso.

L'unicità della traccia che lasciamo, nel momento in cui indica un limite da non valicare e una possibile via di salvezza, rinvia alla singolarità autentica di un volto che è fragile testimone della verità!