

*Il principio passepartout e la questione dell'eugenetica**

STEFANO SEMPLICI

This paper challenges the argument for assuming that one single principle could provide acceptable solutions for all the issues discussed in bioethics, either self-determination or quality instead of sanctity of life. The example of eugenics bears out that what is really at stake is the capacity to cope with very complex decisions and intertwined values, that involve political no less than moral responsibility. Maybe it's not impossible to be 'pro-choice' and 'pro-life' at the same time.

Keywords: *eugenics, equality, autonomy, recognition*

C'è una tendenza abbastanza diffusa, nelle questioni di bioetica, a tagliare il nodo della loro complessità ricorrendo ad un vero e proprio «metaprincipio»¹: la qualità piuttosto che la sacralità della vita, la posizione *pro-choice* piuttosto che quella *pro-life*. Questa doppia polarizzazione, in effetti, già erode la certezza metodologica del 'principio unico': la sacralità della vita è contestata ora dalla sponda utilitaristica ora da quella dei diritti e lo scarto rimane, nonostante la convergenza storicamente vincente fra le due idee della dignità come autodeterminazione e come standard delle condizioni e capacità dalle quali dipende il *valore* dell'umano. Non c'è dubbio che le prospettive si saldano nella gran parte delle situazioni nelle quali maturano le decisioni più drammatiche sull'inizio e la fine della vita: il malato terminale che semplicemente vuole che il dolore finisca;

* È il testo di una lezione tenuta il 29 febbraio 2008 nell'ambito del Master in Bioetica organizzato presso il Dipartimento di Filosofia.

¹ Così esplicitamente definito da P. Borsellino, *Bioetica tra autonomia e diritto*, Zadig, Milano 1999, p. xi.

la madre che non ce la fa ad accettare per il figlio che nascerà il destino di un lungo patire, magari in un'oscurità senza coscienza. Sono proprio questi esempi, tuttavia, a confermare che non esiste il *passerpartout* della bioetica. In entrambi i casi si applica la combinazione di *due* principi che si limitano reciprocamente, per evitare che l'assunzione dell'uno o dell'altro come variabili indipendenti produca ipotesi che alla coscienza comune appaiono intollerabili: il malato grave soppresso contro la sua volontà; la persona in perfette condizioni di salute che chiede e ottiene la 'dolce morte' solo per stanchezza di vivere.

Non ci si smarca da questa conclusione neppure assumendo come «paradigmatica»², in quanto inclusiva di quelle impennate sui parametri della qualità e dell'autodeterminazione, la contrapposizione secca fra disponibilità e indisponibilità della vita. Questa tipizzazione è comunque sbilanciata sul lato del vocabolario dei diritti e ripropone gli stessi problemi. Lasciandone irrisolti altri, anche rispetto all'eutanasia, alla quale pure sembra adattarsi in modo persuasivo. Si muove dalla constatazione che l'uomo, con l'eccezione di particolarissime e drammatiche situazioni (come la tetraplegia), è sempre in grado di uccidersi, in punto di fatto se non di diritto. Si sottolinea quindi come l'indisponibilità di diritto dipenda da una concezione legittima ma controversa della sacralità della vita, chiedendo che a ciascuno si consenta di andare incontro alla morte secondo le proprie convinzioni, ovviamente senza causare danno agli altri. Si tratterebbe della garanzia minimale di quel valore della libertà che nessuno intende mettere in questione. E si conclude, dopo l'immane citazione di qualcuno dei celebri esempi proposti da Rachels a supporto della tesi che non esiste una differenza moralmente rilevante fra il lasciar morire e il far morire³, avanzando la proposta di consentire, magari con le opportune cautele, il ricorso almeno al suicidio assistito. Questa linearità è un'illusione. Quando il 'bene' che si reclama disponibile è la vita sono gli stessi autori che con maggior decisione si orientano al primato dell'autodeterminazione ad ammettere che la razionalità e magari anche la dignità del suicidio non sono sufficienti per rispondere positivamente alla domanda eutanasi, che emerge in senso proprio quando qualcuno «non è in grado di darsi direttamente la morte» e dunque si pongono immediatamente tutti «gli ulteriori problemi legati al fatto che si chiama in causa la volontà di un'altra persona oltre a quella del morente»⁴.

² G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Bruno Mondadori, Milano 2005, p. 176.

³ Cfr. J. Rachels, *The end of life. Euthanasia and morality*, Oxford University Press, Oxford 1986. Trad. it. *La fine della vita. La moralità dell'eutanasia*, Sonda, Torino 1989.

⁴ E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma-Bari 2004³, p. 91.

Questa disponibilità, se infine si arriverà comunque a riconoscerla, sarà fortemente condizionata e burocratizzata, perché ne va della radice stessa del patto sociale e del diritto. Perfino quello a *non* lasciar morire dovrebbe forse restare. almeno in certi casi, un vincolo di legge e non solo un impegno morale o deontologico: l'art. 40 del nostro Codice penale, per esempio, stabilisce senza margini di equivoco che «non impedire un evento, che si ha l'obbligo giuridico di impedire, equivale a cagionarlo» e tale obbligo viene meno per i medici solo nel momento in cui si riconosce nel rifiuto delle cure (e solo in esso) l'esercizio di un diritto costituzionalmente garantito dal secondo comma dell'art. 32 della Costituzione. La polarizzazione fra fautori della disponibilità della vita e zelatori della sua indisponibilità può peraltro essere almeno in parte fluidificata anche – per così dire – dall'altra parte. Nella stessa prospettiva cristiana «la sacralità della vita umana non si fonda su un apprezzamento incondizionato per il fatto biologico della vita, ma sulla relazione d'amore con Dio che tale vita rende possibile e sulla sua capacità di anticipare simbolicamente la pienezza della vita eterna, che sola vale incondizionatamente»⁵. Con la conseguenza che «la vita del corpo nella sua condizione terrena non è un assoluto per il credente» e possono darsi circostanze estreme nelle quali «gli può essere richiesto di abbandonarla per un bene superiore»⁶.

Perfezionamento, uguaglianza, riconoscimento

È necessario, per affrontare i dilemmi della bioetica, assumere un atteggiamento strutturalmente *trasgressivo* nel senso etimologico del *transgredior*, cioè dell'andare oltre, del superare la rassicurante univocità dei principi, l'autoreferenzialità dei vocabolari e delle 'riserve' disciplinari. Ben sapendo che così facendo diventa più difficile, di fronte al conflitto, saltare alla conclusione che fra coloro che pensano diversamente c'è semplicemente qualcuno che pensa 'male'. La complessità aumenta quando si tratta di giudicare delle nostre responsabilità nei confronti della vita che nasce. L'aborto pone una questione che è in primo luogo di riconoscimento: l'autodeterminazione è rivendicata non semplicemente sul proprio corpo, ma all'interno di quella che si costituisce fin dall'inizio come una relazione dallo statuto particolarissimo, perché orientata alla possibilità completamente aperta e ancora completamente dipendente di un'esistenza libera. È un problema con il quale l'umanità si misura da sempre, se è vero che già il giuramento di Ippocrate stabiliva a questo proposito un divieto parallelo a quello di somministrare ad un paziente il

⁵ M. Reichlin, *L'etica e la buona morte*, Edizioni di Comunità, Torino 2002, p. 45.

⁶ *Evangelium vitae*, 47.

«farmaco che uccide». I successi della ricerca scientifica hanno però determinato in questi ultimi decenni un salto di qualità nel potere dell'uomo sulla vita. Molti dei dubbi sulla 'dignità del morire' sono la conseguenza proprio di tale potere, mentre con le tecniche di fecondazione assistita si è realizzata una vera e propria «rivoluzione riproduttiva»⁷. Ed è questa, probabilmente, la frontiera più esposta e frastagliata, lungo la quale è più interessante e insieme indispensabile verificare l'ipotesi che ho appena formulato dello stile della trasgressione, nonché la sua tenuta. Il fatto che anche dal punto di vista di una «eugenica liberale»⁸ alcuni interrogativi appaiano inevitabili vale anzi un invito a cercare proprio qui la nuova cartina di tornasole di alcuni dei temi più tradizionali e importanti della filosofia morale e politica, sostituendo alla meccanica del principio *pass-partout* l'elaborazione di griglie interpretative differenziate, nell'ambito delle quali possono legittimamente maturare opzioni multiple (per esempio: aborto sì, manipolazioni no).

I *rischi* paventati da Habermas non sono una scialuppa di salvataggio offerta ai nostalgici di visioni etiche compatte e comprensive, protesi ad arginare gli effetti del pluralismo, a *giudicare* stili e progetti di vita. Di fronte allo scarto qualitativo marcato dalla possibilità di considerare e trattare la stessa natura organica dell'uomo come qualcosa di 'prodotto' e non più semplicemente 'dato', la tradizionale alternativa fra disciplina della libertà sulla base di criteri normativi da giustificare ed eventualmente condividere e autorizzazione ad operare «in base alle proprie preferenze soggettive» non coglie il «problema di fondo»: in gioco c'è la radice del nostro modo di concepire la libertà, non valore e modi del suo concreto autodeterminarsi; in gioco, insomma, c'è «un prerequisito che non era mai stato tematizzato» e non poteva esserlo, perché solo ora «la decifrazione del genoma umano rende immaginabili interventi che gettano una luce inaspettata su una condizione spontanea della nostra autocomprensione normativa»⁹. La posizione di Habermas è nota. Accedendo all'idea di rendere appunto la *natura* di un individuo oggetto di «intenzioni di terze persone», irreversibili perché inchiodate nel codice della *sua* vita, si intacca la sua possibilità di «concepirsi come l'autore indiviso» di quest'ultima. Si stabilirebbe così una relazione che metterebbe a repentaglio il presupposto finora scontato della «autocomprensione morale di persone autonomamente agenti e giudicanti», ovvero «un ordinamento

⁷ Cfr. P. Singer e D. Wells, *The reproduction revolution. New ways of making babies*, Oxford University Press, Oxford 1984.

⁸ Cfr. J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001. Trad. it. *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002.

⁹ Ivi, trad. it. cit., p. 15.

egualitario dei rapporti interpersonali». Il caso e la natura generano continuamente differenze e anche crudeltà, ma tutto ciò avviene per così dire *prima* della relazione e non come suo risultato consapevole, voluto. Fosse anche a fin di bene, per una sorta di «paternalismo *sui generis*»¹⁰.

Non è possibile entrare adesso nel merito di questo argomento e delle prese di posizione che ha suscitato, variamente collocate nell'ampio orizzonte che si dispiega fra la difesa del «diritto al caso» come difesa della possibilità per ogni persona di «essere una sorpresa» per se stessa – per riprendere una fortunata espressione di Jonas¹¹ – e la declinazione talvolta decisamente provocatoria delle ragioni eudemonistiche di una 'antropotecnologia' finalmente capace di assicurare il passaggio dal «fatalismo della nascita» alla pianificazione dei caratteri distintivi dell'umanità¹². Quel che mi preme sottolineare è il nesso fra novità dell'orizzonte e novità della questione etico-politica che in esso si impone. La natura, intesa come la natura *prima* definita dal codice dal quale dipende l'organismo che siamo, è un elemento non fungibile, forse addirittura non manipolabile dei concetti di autonomia e giustizia. Questi ultimi non 'emergono' solo al livello dell'esperienza per ciascuno irripetibile e irriducibile della propria soggettività e delle dimensioni culturali, linguistiche e sociali di una natura *seconda* perché tipicamente umana. Con la necessità di affrontare due questioni finora semplicemente impensabili.

La prima è appunto quella dei limiti del *trade off* fra perfezionamento e uguaglianza. Non è trascorso semplicemente un secolo da quando Francis Galton lanciava il programma del miglioramento della razza «attraverso matrimoni precoci e salutare allevamento dei figli»¹³. Sono cambiati in senso 'epocale' i modi e quindi la portata dell'intervento. La natura può e sempre più potrà essere corretta *dall'interno* a tre livelli: a) per eliminare difetti macroscopici o evitare malattie; b) per migliorare la dotazione di qualità e talenti dell'individuo che poi farà comunque la *sua* corsa nella

¹⁰ Ivi, pp. 64-65.

¹¹ Cfr. rispettivamente F. Izzo (ed.), *Il diritto al caso. Diagnosi genetica: le conoscenze e le scelte*, Sellerio, Palermo 1992 e H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997, p. 149.

¹² Cfr. P. Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999. Questa conferenza, tenuta in Baviera, suscitò una violenta polemica, alla quale Sloterdijk replicò ribadendo che non c'è uomo senza tecnica e che è solo grazie a quest'ultima che si è definito e si definisce l'orizzonte della nostra vita, lo stacco fra essa e il preumano. Ecco perché gli uomini «non fanno nulla di perverso o di contrastante con la loro natura, se si trasformano in modo autotecnico» (*Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001, p. 225). *Wonderwoman e Superman*, per citare il titolo del volume pubblicato nel 1997 da J. Harris sull'«etica della biotecnologia umana».

¹³ F. Galton, *Memories of my life*, Methuen, s.l. 1908, p. 323.

vita; c) per programmarlo direttamente nel modo giudicato più idoneo a garantire la sua felicità e quella altrui. È evidente che si pongono dubbi di difficoltà crescente. Proprio il testo di Habermas invita però a considerare anche un'altra prospettiva, incentrata più sulla nozione di possesso di sé che su quella del riconoscimento fra uguali. La natura dell'uomo non coincide con la sua *materia*, perché è essenzialmente potenzialità di essere *chi* si deciderà di essere. Per alcuni interpreti questa precisazione legittima lo spostamento del limite del manipolabile al livello di quel che davvero comprometterebbe la capacità del soggetto di 'prendere in mano' la sua esistenza con una libertà che sia e possa sentire solo sua. È del tutto ovvio che questa libertà imploderebbe se ad essere de-formata fosse per esempio la base del desiderio¹⁴. Che dire però del colore degli occhi? Anche su questo punto, in realtà, la conclusione di Habermas è chiara: alla persona «programmata» è comunque «tolta la consapevolezza della *contingenza* delle sue iniziali condizioni biografiche di partenza» e viene così meno «un prerequisito mentale che dev'essere invece soddisfatto, se essa deve retrospettivamente assumere la responsabilità *esclusiva* della sua vita»¹⁵. Di fronte alla tesi di questa esclusività c'è quella di un allentamento del legame fra responsabilità e contingenza, che poggia sulla constatazione del carattere necessariamente inclusivo e analogante del processo di costruzione della soggettività sul piano culturale. Resteremo comunque individui educati *da altri* in un linguaggio e in una tradizione e sarebbe dunque astratta la pretesa di enucleare in modo così rigido dalla dimensione della relazione lo strato biologico e materiale dell'identità. Ma l'educazione non è mai produzione. Rimane una discontinuità, tolta la quale potrebbe comunque essere più difficile contenere la tentazione di considerare lecito e realizzare tutto ciò che, tecnicamente, si può.

Già queste rapide puntualizzazioni illustrano la complessità dei valori in gioco. Si può, *come in altri casi*, decidere infine in un senso o nell'altro, ma ciò non toglie la specificità delle situazioni e dei problemi. Nelle decisioni che coinvolgono i diritti e i doveri nei confronti della vita umana che nasce vanno distinte, ovviamente con qualche grado di approssimazione, almeno tre grandi famiglie di questioni. In quella direttamente connessa alle nuove tecniche manipolative del genoma si evidenzia in particolare il tema del rispetto dell'autonomia dell'individuo che sarà uno di noi, che è già stato accettato come un uomo o una donna che 'verrà al mondo', almeno per quel che è in nostro potere. A rischio, per chi chiede limiti rigorosi o addirittura il vincolo netto della proibizione,

¹⁴ Cfr. R. Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali. Confronto con la bioetica*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 368.

¹⁵ J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, cit., p. 82.

zione, non c'è insomma il diritto alla vita in quanto tale. Siamo semmai sulla linea del confronto che si è aperto intorno alle conseguenze delle diverse tecniche di fecondazione assistita, che pongono interrogativi non solo sulla liceità di vere e proprie procedure di selezione del migliore e/o del preferito, ma anche sulla rete di relazioni affettive nella quale il bambino sarà poi inserito ed educato (coppia tradizionale eterosessuale, coppia omosessuale, genitore single, ecc...).

Diverso è il caso dell'aborto, che parrebbe il più vicino al paradigma della contrapposizione *pro choice/pro life*. Non è un caso, però, che la gran parte delle legislazioni che lo consentono puntino piuttosto a valorizzare la logica del bilanciamento, secondo l'esempio formalizzato in Italia dalla citatissima sentenza n. 27 del 18 febbraio 1975, con la quale la Corte costituzionale riconosceva il fondamento del principio della tutela del concepito e, al tempo stesso, l'impossibilità di garantire ad esso «una prevalenza totale ed assoluta» rispetto alla volontà e agli interessi di chi è già persona e non solo lo diventerà: la madre. La logica del bilanciamento rappresenta un'evidente smentita di quella del *passerpartout*. E la stessa legge 194 considera l'interruzione volontaria della gravidanza un evento del quale occorre prevenire e superare le cause (art. 2, comma d), con ciò assumendo implicitamente il primato della libertà come libertà *per la vita* e dunque *dall'aborto*.

Il tema della sperimentazione e della ricerca sugli embrioni apre un ulteriore scenario. La leva principale delle posizioni che si confrontano è sempre quella del riconoscimento. L'embrione non è ancora pienamente la persona che pure *sarà*: deve o no «essere trattato come una persona», secondo quanto chiede il Catechismo della Chiesa cattolica, deve o no «essere difeso nella sua integrità, curato e guarito, per quanto è possibile, come ogni altro essere umano»? In questione non c'è però semplicemente il dovere di lasciare almeno che la vita umana sia, ma anche quello di non usarla mai deliberatamente come mezzo. Ed è per questo che le valutazioni si dispongono, incrociandoli in vario modo, lungo due assi argomentativi. Uno è quello della tensione fra le tesi del personalismo ontologico e del funzionalismo: il primo fermo alla coincidenza fra la dignità della persona e l'*essere* umano nella coordinazione, continuità e gradualità del suo sviluppo a partire dal concepimento; il secondo orientato alla distinzione fra la dimensione biografica e quella meramente biologica della vita, con il riconoscimento solo nella prima di quelle qualità (razionalità, libertà, linguaggio) che configurano la sfera di appartenenza di una dignità davvero inviolabile. Altrettanto importante diventa però, anche per chi consideri superate le obiezioni che già valgono per l'aborto, interrogarsi sul fine che può giustificare la riduzione della vita umana a mezzo. Il sacrificio di quest'ultima è possibile per alcuni solo a fronte di

finalità particolarmente importanti, come la speranza di guarire alcune fra le malattie più gravi che flagellano l'umanità. Per altri, schierati con le versioni più forti del funzionalismo, il problema semplicemente non esiste. Quella 'terapeutica', d'altronde, rimane in ogni caso solo una delle possibili applicazioni della ridefinizione della generazione in termini di produzione, sebbene sia anche quella che più facilmente smorza le inquietudini e guadagna consenso. Ma è proprio per questo che occorre non perdere di vista altri 'effetti'.

La logica del mercato e l'eccedenza del cyborg

Stephen Post, nell'*Introduzione* alla terza edizione della *Encyclopedia of Bioethics*, pubblicata nel 2003, sottolinea il rilievo crescente della questione post-umanistica e dell'innesto della logica del *business* sul tema della tutela della salute, da tempo riconosciuto come uno dei parametri fondamentali della cittadinanza. Si tratta effettivamente di due 'luoghi' cruciali per la verifica della tesi che sulla bioetica e in particolare sulle tecniche di controllo del codice della vita convergono linee di valore, di conflitto e di interesse che non si lasciano ricomporre facilmente all'interno di un tradizionale approccio normativo. Al secondo di essi si riferisce esplicitamente il quarto articolo della *Dichiarazione universale sul genoma umano e i diritti dell'uomo*, adottata all'unanimità dalla Conferenza generale dell'Unesco nel novembre del 1997. Esso stabilisce senza margini di equivoco che «il genoma umano nel suo stato naturale non può dar luogo a profitto» e proprio in quanto elemento essenziale della dimensione universale e vincolante della dignità: «Il genoma umano sottende l'unità fondamentale di tutti i membri della famiglia umana [...] In senso simbolico, esso è patrimonio dell'umanità» (art. 1). Fra i 'rischi' dell'eugenetica andrebbe insomma annoverato anche questo del profitto, oltre a quelli elencati nel Capo IV della *Convenzione sui diritti dell'uomo e la biomedicina* del Consiglio d'Europa, meglio nota come Convenzione di Oviedo: la discriminazione delle persone in ragione appunto del loro patrimonio genetico; l'utilizzazione a fini diversi da quelli medici e senza una «consulenza appropriata» dei test predittivi che identificano i geni responsabili di una malattia o la predisposizione ad essa; la manipolazione sganciata dall'obiettivo terapeutico e realizzata con l'obiettivo «di introdurre una modifica nel genoma dei discendenti»; la selezione del sesso del nascituro, quando non sia motivata dal desiderio di evitare una malattia ad esso legata¹⁶.

¹⁶ Le pratiche eugenetiche «aventi come scopo la selezione delle persone» sono esplicitamente vietate anche dall'art. 3 della *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione*

È facile cogliere come la prospettiva si allarghi, pur includendo ovviamente la preoccupazione liberale e democratica per l'autonomia e l'uguaglianza di ogni individuo, paradigmi 'indisponibili' della sua dignità. I test predittivi, per esempio, potrebbero diventare uno strumento efficace ed efficiente di politica sanitaria, tanto più in una fase nella quale più stringente si fa l'esigenza di scelte anche traumatiche in materia di macro- e microallocazione delle risorse. Per questo sono fonte di particolare inquietudine. Non si può escludere che si generino delle pressioni culturali e ambientali più o meno esplicitamente finalizzate ad 'orientare' l'utilizzo dei risultati degli accertamenti diagnostici prenatali. Accogliere l'ipotesi di campagne di *screening* della popolazione per 'mirare' più efficacemente l'azione di prevenzione di determinate patologie potrebbe rendere più difficile contenere la tentazione di trasformare senz'altro quello genetico in una voce del 'patrimonio' complessivo dell'individuo, come tale misurabile, quantificabile e infine monetizzabile al pari di tutte le altre. Che si tratti delle condizioni che determinano l'importo di un premio di assicurazione piuttosto che dei requisiti per ottenere un posto di lavoro è certamente questo uno dei pendii più insidiosi della discriminazione. Va poi messa in conto tutta la portata 'simbolica', per riprendere la bella espressione della *Dichiarazione* dell'Unesco, dell'estensione a questo ambito di una logica in senso lato 'contrattualistica'. Oggi, effettivamente, è diventato possibile anche *nascere per contratto*, come suggerisce il titolo della traduzione italiana del volume pubblicato nel 1989 da Carmel Shalev: la razionalità e dunque libertà del procreare si guadagnerebbero affrancando la donna dal vincolo naturale e affettivo della procreazione, interfaccia privata di un destino di soggezione¹⁷. Il tramonto dell'antico paradigma paternalistico ha aperto da tempo la strada alla tipizzazione del rapporto fra medico e paziente secondo il modello del contratto di prestazione. Non può non porsi, a questo punto, l'interrogativo su cosa agisca come effettivo fattore di 'liberazione' dell'umano nella complessità e integrazione delle sue dimensioni. Anche e forse soprattutto nel *potere* della bioingegneria si verificano modi e obiettivi della dinamica del desiderio, sempre più incapsulata nell'idea della medicina come levatrice della felicità, capace di plasmare l'esistenza in un campo indefinitamente aperto di bisogni dove tutto si consuma e dunque, semplicemente, si scambia: «Durata, resistenza del corpo, benessere dell'anima, bellezza, giovinezza, fascino»¹⁸.

europa (Carta di Nizza), così come la riduzione del corpo umano a fonte di lucro e la clonazione riproduttiva degli esseri umani.

¹⁷ Cfr. C. Shalev, *Birth power: the case for surrogacy*, Yale University Press, New Haven 1989. Trad. it. *Nascere per contratto*, Giuffrè, Milano 1992.

¹⁸ L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 113.

Alle viste c'è già, in questo modo, anche uno dei volti (probabilmente il più accattivante) della sfida post-umanistica. Il corpo non è semplicemente lo strumento attraverso il quale l'interno (la libertà) agisce sull'esterno. Ma è ormai divenuta insufficiente anche la fondamentale acquisizione della fenomenologia per la quale il corpo proprio è presupposto di ogni operazione razionale ed espressiva dell'uomo, qualcosa dunque che si è, nel senso di una «comunicazione» incessante fra interno ed esterno: ogni percezione è «una comunione, la ripresa o il compimento da parte nostra di una intenzione estranea, o viceversa è la realizzazione all'esterno delle nostre potenze percettive e come un accoppiamento del nostro corpo con le cose»¹⁹. Questa comunicazione ha infatti assunto il carattere inusitato e inquietante della contaminazione e della infinita ricombinabilità. Integrità e identità sono scritte in un codice, che la scienza decifra, consentendo alla tecnica di entrare *nel* corpo non solo per prevenire e curare, ma anche per sperimentare la friabilità e forse addirittura l'inconsistenza della stessa frontiera fra l'umano e l'artificiale. Menti, corpi e vite migliori: questa la promessa nella quale Post indica una nuova, difficile frontiera della bioetica e che Fukuyama, in un articolo pubblicato nel numero di settembre-ottobre 2004 di «Foreign Policy», denuncia senza mezzi termini come la minaccia più grave per l'umanità. È l'altro volto della bio-fabbrica. Le chimere, il cyborg sono l'icona di una nuova paura, che ha la voce di uno dei personaggi di *Ghost in the Shell II*, il film di animazione di Mamoru Oshii: la natura è conquistata e proprio da ciò si genera l'incubo, il dubbio «che quello che sembra vivo non sia vivo» e possano esserlo al contrario proprio le cose senza vita, le bambole tanto più belle degli uomini. L'ibridazione di cibernetico ed organico crea una sporgenza del possibile, un'eccedenza – come la definisce Donna Haraway – che sembra chiedere come prezzo proprio la sparizione del corpo, la sua incondizionata messa a disposizione: «Il cyborg non si distingue dalla tessitura dei codici del processo planetario, dalla trama pluricodica che lo produce, non è altro dalla rete dei linguaggi plurimi che lo costruiscono e lo decostruiscono, dai saperi biotecnologici a quelli psicoanalitici e socio-antropologici, alle tecnologie dell'informazione e della comunicazione, alle teorie immunologiche e così via, secondo una prospettiva che non ammette corrispondenze o facili analogie tra codici, ma che ne assume tutto il campo di estrema mobilitazione»²⁰. Non si tratta allora di sollecitare facili emozioni evocando la 'sindrome di Frankenstein', quanto piuttosto di riconoscere il carattere non semplicemente

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, il Saggiatore, Milano 1965, p. 418.

²⁰ M. Fimiani, *Antropologia filosofica*, Editori Riuniti, Roma 2005, p. 89.

ideologico, non semplicemente edificante della distinzione fra mezzo e fine, che rende pensabile e praticabile la decisione anche di non volere qualcosa che pure si potrebbe ottenere e fare. La mobilitazione illimitata rende infine impossibile la stessa trasgressione. Per questo il suo esito può apparire come l'entropia e non il potenziamento della libertà.