

La ragione rifugge da ogni unilateralità. Non sono io che porto la verità, ma la cerco insieme all'altro, ascoltando, interrogando, sperimentando.

K. JASPERS, *Ragione e antiragione nel nostro tempo*

Comunicazione e Bildung democratica

Per una ragione critica di sé, la dimensione comunicativa, dialogica, relazionale è diventata essenziale al *logos* in misura proporzionale a quanto essa ha imparato a comprendere dai propri scacchi con la storia. Il *logos*-padre, nel quale Aristotele celebrava la funzione razionale di dare la regola per condurre al proprio fine l'anima umana e la polis giusta, ha ricevuto una rettifica radicale. Non c'è *logos* laddove non ci sia anche *dia-logos*, laddove individui e gruppi non assumano nella comunicazione dialogica lo sforzo di ricercare le regole della giusta convivenza. La misura delle regole emerge da una socialità costitutiva che vincola ogni persona, da una tradizione culturale che interpreta e soddisfa bisogni e interessi, da una società-storia che li traduce progressivamente in principi e norme universali.

È come se quest'esercizio della ragione che comunica garantiscesse e immunizzasse da quella degenerazione che Jaspers individuava nella chiusura di un particolare punto di vista in "involucro", dove l'eticamente valido diventa sopruso, istinto di potenza, assimilazione, predominio; dove "tutto è chiaro, tutto ha la sua ragione"; dove il necessario e l'universalmente valido diventano "qualcosa di tranquillizzante", il temporale diventa "indifferente", l'immagine del mondo si chiude. Per evitare di irrigidirsi tanto in "involucro ingenuo" - quello nel quale sussiste solo il "ragionevole (il proprio esserci) e l'insensato (ciò che non si accorda con questo esserci)" - quanto in "involucro morto" - quel-

lo che pretende d'essere l'*unico vero* -, la ragione non deve tradire la sua illimitata volontà di comunicazione. Essa esige una disposizione infinita a comprendere, «una prontezza a discutere tutto, e il rifiuto di ogni tendenza a rifugiarsi nell'indiscutibile», una *comunicazione illimitata*¹.

In questa prospettiva, la comunicazione sembra essersi legata a un particolare processo di formazione. Una sorprendente connessione storica, tra emancipazione secolare dall'autorità e libero esercizio della critica, delegittima progressivamente l'ordine discriminatorio e ingiusto, distrugge le basi ontologiche della disuguaglianza e si trasforma in impegno egualitarista-universalista che conferisce ai principi della *Bildung* morale dell'illuminismo e della secolarizzazione una pretesa universale².

Universale assume, qui, un'accezione peculiare: non solo diffusione in società che non assumono i principi della democrazia come forma di organizzazione sociale e politica, bensì impegno che riguarda *ancora* società che li hanno storicamente assunti nella propria tradizione.

Così Marcuse vedeva nell'universale la modalità del pensiero di concettualizzare il materiale del mondo storico, sia alla luce delle possibilità di questo mondo conosciuto e sperimentato, sia anche alla luce della «limitazione, repressione e negazioni attuali» di quelle possibilità. Il concetto di libertà non comprende forse anche «tutta la libertà non ancora ottenuta»? (Marcuse 1967, pp. 225-226).

L'universalismo etico ed egualitario significa, dunque, che le libertà già conquistate non sono ancora tutte le libertà, che nuovi bisogni e nuove esigenze individuali e collettive devono ricevere il giusto riconoscimento entro la cornice di uno stato di diritto. Il rispetto della dignità, del diritto, dell'eguaglianza di ogni persona, devono essere ogni volta riconsiderati alla luce di una prassi sociale e politica tale da concretizzarsi tanto in forme che tutelano bisogni, convinzioni, pratiche, quanto in strumenti normativi e istituzionali per viverle e realizzarle liberamente. Avanzare verso nuovi assestamenti normativi significa promuovere anche l'abolizione di possibili e imprevedute forme di discriminazione.

Per verificare questa doppia contingenza di comunicazione e storia, il riferimento va alla modernità come il tempo storico che, pur nelle sue ambiguità e contraddizioni, ha posto le basi per l'*emancipazione del non identico*. Come punto rilevante di questo

poco discutibile progresso, si può far valere l'universalizzazione e moltiplicazione dei diritti. Bobbio indica in tre punti il modo in cui questo è potuto avvenire; citerò il più importante: «perché l'uomo stesso non è più stato considerato come ente generico, o uomo in astratto, ma è stato visto nella specificità o nella concretezza delle sue diverse maniere di essere nella società, come infante, come vecchio, come malato ecc.» (1997, p. 68). Il principio della differenza e della specificità di status della persona, riguardo a sesso, età, condizioni fisiche, ha consentito la moltiplicazione dei diritti sociali e la tutela delle differenze specifiche tra individuo e individuo nell'ambito del lavoro, della salute, dell'istruzione ecc. Mentre i diritti di libertà (personale, di pensiero, di riunione, di associazione) - fondandosi sull'eguaglianza del pari godimento di libertà - nascono per limitare il potere dello Stato, i diritti sociali richiedono, per la loro pratica attuazione, l'accrescimento dei poteri dello Stato (*ivi*, p. 72).

In questa prospettiva si parla ormai di un succedersi di generazioni di diritti. I diritti di libertà e i successivi diritti politici fanno parte della prima generazione di diritti; quelli sociali della seconda generazione. Si parla poi di terza, quarta e quinta generazione di diritti, allo sviluppo, alla qualità della vita, a un ambiente non inquinato, all'integrità del patrimonio genetico, così come si è anche pronunciata la Carta dei diritti fondamentali dell'unione Europea (Bovero 2000)³.

Non sembri banale considerare come questa straordinaria proliferazione sia stata sollecitata da una riflessione etica sempre più fluida e attenta ai mutamenti sociali, a interpretarli e giustificarli; dalla diffusione di una critica capace di esautorare autorità e tradizioni; da una sfera pubblica democratica che fa circolare temi, contributi, argomenti su questioni di rilevanza generale. La sfera pubblica rappresenta il luogo dell'interazione comunicativa dove emergono dissenso e critica, convinzioni e orientamenti, bisogni e interessi, che si condensano in un potenziale del quale i detentori del potere *devono tenere conto*. Autori come Arendt e Habermas hanno conferito un rilievo peculiare alla libera comunicazione come fonte di libertà che genera potere: «ogni potere politico nasce dal potere comunicativo dei cittadini» (Habermas 1996, p. 202)⁴. In società democratiche complesse, il pluralismo politico garantito dai parlamenti rappresentativi è stato così integrato da una "formazione informale dell'opinione e della volontà"

aperta a tutti i cittadini. In questo modo, il sistema dei diritti assicura a ciascuno le stesse possibilità di partecipare ai processi di produzione giuridica.

Questi processi, infatti, pur nella loro complessità e nel bisogno di specialismi e competenze, traggono la loro fonte di legittimità dagli stessi cittadini, perché è da questi che nasce la materia di *bisogni* sempre nuovi che occorre trasformare in norme. E questa fonte è direttamente esprimibile solo attraverso il *dibattito pubblico*, che si esercita nei parlamenti rappresentativi dove è finalizzato direttamente alla deliberazione, e nella sfera dell'opinione pubblica informata che tematizza ed esprime i problemi e che funge da istanza di controllo del corpo parlamentare. In uno stato di diritto, democratico e laico, il potere legislativo distruggerebbe la base stessa del proprio funzionamento se non facesse parlare la sfera pubblica autonoma e si rendesse impermeabile a temi e contributi liberamente fluttuanti in essa. La figura della «cassa di risonanza», usata da Habermas per descrivere la sfera pubblica, chiarisce bene la capacità ch'essa deve avere di percepire e identificare i problemi, farne sentire il peso, esplicitarli in modo comprensibile ed efficace, affinché siano recepiti, elaborati e risolti dal sistema politico.

Ora, la soglia percettiva di democraticità che la sfera pubblica raggiunge si analizza in funzione tanto della sua ampiezza e inclusione, quanto della *qualità* del dibattito, dell'elaborazione *ragionevole* di proposte, informazioni e ragioni. "Anticamera" del complesso parlamentare, la sfera pubblica è anche «periferia che generando impulsi impone limiti insormontabili al centro politico» (*ivi*, p. 524).

Se, dunque, uno dei tratti rilevanti di una legittima produzione di norme è indicato dal diritto dei cittadini di esercitare la loro libertà di comunicazione, se l'esercizio di questa libertà implica *il pluralismo delle ragioni e degli argomenti*, se tale libertà si esercita in maniera sempre più democratica in una sfera pubblica *non manipolata*, allora ogni volta che questo processo è bloccato, sono in gioco il pieno esercizio e la vitalità della sovranità popolare. Senza considerare che il diritto positivo potrebbe rischiare di perdere forza legittimante ogni volta che non riesce a funzionare come risorsa di giustizia⁵.

Nella prospettiva di quest'interpretazione teorico-normativa

della democrazia dibattimentale, possiamo adesso proporre alcune considerazioni critiche rispetto alla situazione in cui si è venuta a trovare la sfera pubblica italiana a proposito del dissenso e del dibattito suscitati dalla legge n. 40\2004⁶ e dai relativi referendum.

Alla luce di una legge che sembra rivelarsi troppo restrittiva rispetto all'autodeterminazione responsabile, alla salute delle donne, all'accesso più aperto alle tecniche di procreazione assistita, alla libertà dello scienziato; ma soprattutto alla luce degli esiti della recente campagna referendaria, subito condizionata dal richiamo all'astensione, e che avrebbe dovuto invece far circolare e rendere pubbliche una varietà di riflessioni morali capaci di stimolare una maggiore attenzione del cittadino verso questi temi, in direzione dei quali era stato chiamato a esprimersi (e non a non esprimersi), rimangono aperte alcune questioni. Ci si può chiedere, seguendo il modello habermasiano, se si è trattato di una manipolazione della sfera pubblica da parte di poteri non ideologicamente imparziali o, viceversa, data la qualità degli argomenti dibattuti, di un'ingerenza o di una colonizzazione del pubblico nel privato (e persino nel più intimo delle intenzioni soggettive). Ci si può chiedere, infine, se la scarsa partecipazione e comunicazione non dipendano dalle conseguenze di un altro tipo di colonizzazione, quelle che Bauman scorge in una «modernità liquida» nella quale la sfera pubblica, colonizzata da un privato superfluo, si trasforma in palcoscenico di rappresentazione dei problemi privati di figure pubbliche, con la conseguenza che la politica, invece «di convertire i problemi privati in questioni pubbliche (e viceversa)», espunge dalla scena l'interesse per la buona società, la giustizia sociale o la responsabilità collettiva per il benessere individuale (Bauman 2002, p. 71 ss.).

Tra detto e non detto

Comunicazione sistematicamente distorta, disinteresse per il pubblico o consenso disinformato o coatto, sono interpretazioni diverse di uno stesso fenomeno, quello che ha visto scivolare o deviare il dibattito su questioni che avevano ben poca rilevanza rispetto alle delicate materie sulle quali occorreva esprimersi. Da una parte si è assistito a un sistematico occultamento del pluralismo etico, al quale si sono volute apporre le vesti più suasive del relativismo, dall'altra, quasi come premessa e inevitabile conse-

guenza, si è implicitamente diffuso un atteggiamento scettico nei confronti della ragione e della cultura moderna in genere, senza il quale non si comprenderebbe l'irrazionalità di un tale arresto della giustizia sociale.

Relativismo o pluralismo?

Non sembri banale sottolineare come la visione cumulativa e autocorrettiva del sapere, di un sapere che quanto più si autocorregge più si fa cumulativo e accrescitivo, ha radici più profonde della teorizzazione e consapevolezza del fallibilismo e relativismo epistemologici, essendo aspetto che si radica in quel pluralismo e in quella «pluralità di percorsi» nei quali Mill vedeva tutto «lo sviluppo progressivo e multiforme» dell'Europa (2002, p. 64). Se il relativismo non conosce nulla di definitivo che possa darsi in una formulazione della verità su cui non ci sarebbe più nulla da dire, e per questo il suo contrario è assoluto, c'è qualcosa di definitivo nella sua sostanza, definitivo è il pluralismo, definitivo è questo fatto che la ragione umana ha solo da pochi secoli riconosciuto: «non l'Uomo, ma gli uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra» (Arendt 1987, p. 99). Il suo contrario, che è il singolare, gli è già essenziale per attingere alla sua definizione.

I percorsi sono plurali, infatti, se l'individuo può esercitare la propria libertà di giudizio, libertà che si nutre del principio critico di ragione e su cui nessuna autorità può interferire. Una libertà che è autonomia, capacità di darsi la legge giusta, e di scegliere, nella propria esistenza, la via del bene che realizza la persona. Nelle società pluralistiche che hanno interiorizzato il pluralismo come valore e non solo come fatto, come conquista della secolarizzazione e della laicità dello Stato, il diritto garantisce la libertà di pratiche e di progetti di vita demandandoli alla consapevole e responsabile scelta dell'individuo. Scelte private e intime nelle quali si esprime la propria differenza, alle quali lo stato non impone nessuna etica; dove lo Stato non è padre ma garante della libertà e della differenza. Sul piano teorico si tratta di tutte quelle scelte che implicano concezioni della vita e modalità del vivere rispetto alle quali non è possibile trovare *un'unica risposta giusta*. e che sono tuttavia legittime, private ma non costrette al segreto, espressioni d'individualità che si autopresentano nel pubblico secondo la propria modalità di esistenza, e pretendono da esso

riconoscimento, non necessariamente condivisione. Si evoca la *toleranza*, la quale però, come virtù civica, comincia solo «nel momento in cui ci siamo lasciati alle spalle le discriminazioni» (Habermas 2003, p. 318), e come virtù morale, richiede di riconoscere «il fatto elementare che ci possiamo riconoscere tutti come egualmente competenti a definire *in modi diversi* vite umane» (Veca 1997, pp. 218-219).

La società-storia laica e pluralista con i suoi principi riconosce un pluralismo di punti di vista e di valori che conduce a porre come prioritaria la coesistenza di tutti e perciò a evitare di porre divieti in materie sulle quali non sussiste un ricercato e ragionevole accordo morale, non riconducibili dunque a un'unica concezione del bene.

Si fa un gran parlare del rispetto della differenza, e si assume come differenza solo quella culturale, cioè la differenza altrà, e non si considera la persona autonoma nella sua differenza di giudizio, scelta, azione, o gli stili di vita come differenze. Si teorizza la differenza come qualcosa che sta fuori dai nostri confini e culture, e non come qualcosa che è *tra noi*. Tra noi ci sono le coppie sterili o portatrici di malattie genetiche, ci sono laici non credenti e credenti; credenti relativi e assoluti. E poi ci sono gli scienziati. Ci sono coppie sterili che decidono di adottare un figlio, e quelle che invece non vogliono rinunciare al diritto/desiderio, alla libertà procreativa⁷. Ci sono genitori che allevano figli malati di gravi malattie genetiche e per i quali la scienza e la sua riproduzione tecnica conservano un senso salvifico. Rispetto a questo proliferare di differenza di valori, credenze, condizioni esistenziali, materiali e biologiche, ci si attende, parafrasando Marcuse, che si realizzi tutta la giustizia non ancora realizzata.

Si è invece occultata la questione, ritenendo la scelta *diversa* di chi intende affidarsi alla procreazione medicalmente assistita come una scelta che deve essere vincolata da un principio assoluto, il principio della tutela morale e giuridica dell'embrione. Su una questione così delicata, sulla quale non c'è accordo, tra una visione religiosa che evoca la sacralità della vita umana prepersonale e una visione scientifica che propone un più largo ventaglio d'ipotesi, ci sono altre interpretazioni della questione a cui ognuno contribuisce con i propri valori e principi, c'è in sostanza una pluralità di punti di vista che sono stati ignorati o occultati, a favore di un insindacabile principio religioso o metafisico o naturalisti-

co che si fa prevalere su tutti gli altri. A questi “altri” la legge non ha nulla da dire dal momento che li ritiene illegittimi.

A sostegno di quest’opera di occultamento del pluralismo etico si sono evocati i rischi, gli scivolamenti, le derive che potrebbero conseguire se non si pongono freni alla *Bildung* moderna, i cui molteplici esiti negativi vengono rintracciati nel *relativismo dei valori*, nel pluralismo relativistico, nella debolezza dei valori laici, incapaci come sarebbero di arginare le tendenze di “derive eugenetiche”, di porre limiti alla *hybris* dell’uomo moderno: slogan offensivi e indicativi di una sfiducia verso coloro ai quali sono implicitamente diretti.

La libertà, l’eguaglianza, la solidarietà, la giustizia, la cittadinanza sono invece principi forti e non relativi. Nascono da “un’idea generale”, quella della dignità umana, da un “programma diffuso” che attraversa tutta la storia dell’occidente e che ha consentito la lenta evoluzione dall’*individuo* alla *persona* e da questa al *cittadino*; un’idea che si è instaurata in modo “irreversibile” nella mente umana generando istituzioni corrispondenti (Boudon 2003, p. 75 ss.)⁸.

Idea a sostegno della quale la scienza-tecnologia ha contribuito con il suo principio d’osservazione e sperimentazione, operando concretamente nella creazione di migliori condizioni materiali (lavoro, benessere, salute, istruzione, sicurezza); in questo senso le possibilità che essa offre all’umanità devono sempre essere condizionate e vincolate dall’evoluzione di quell’idea.

Quei principi allora, *mutatis mutandis*, hanno contribuito alla formazione dello stato democratico di diritto, di quello stato che tratta diritti e democrazia come fenomeni reciprocamente interdipendenti, perché solo coloro che *esercitano il diritto* possono anche stabilire in maniera *cooperativa* i suoi *vincoli*. Principi che traggono la loro forza dalla loro *laicità*, e che sono laici e promotori di *giustizia* solo finché sia possibile concepirli e difenderli come espressione della libertà e dell’eguaglianza di tutti, a prescindere da fedi e appartenenze. E per questo, l’etica da cui questi principi derivano è un’etica autonoma, perché riguarda tutti.

Etica autonoma significa *libera dal principio d’autorità* e rimessa alla libertà responsabile dei cittadini, libera cioè da divieti assoluti e promotrice di diritti-doveri attenti alla qualità della vita, al benessere, al rispetto dell’autonomia e delle scelte personali. E a chi controbatte che questo discorso indebolisce l’eti-

ca, c'è chi risponde «ciò che si indebolisce è solo l'etica della legge. Mentre si rafforza il senso di responsabilità delle persone» (Mori in Gnoli 1998).

Scetticismo della ragione e critica della modernità

Se assumiamo che nelle società moderne, laiche e pluraliste, la libertà comunicativa si è trasformata in una seconda natura, chi blocca la comunicazione, chi usa le parole per mettere a tacere, per interrompere la costruzione del "mondo morale universale", desta un fondato sospetto. Che ci si sta inoltrando su un terreno paradossale, che la ragione, prima compagna del dubbio quale misura dei propri limiti, e poi del dialogo quale misura della verità e della giustizia, stia cedendo il passo alla paradossale metamorfosi di uno scetticismo verso la ragione e il *logos*-dialogico.

Avendo bisogno di un criterio, assumiamo allora che la ragione dialogica si afferma nel pubblico: le ragioni, gli argomenti, i motivi devono essere detti, esplicitati, fondati. Motivi nascosti non sono ragioni, perché le ragioni ricevono la loro forza dalla critica di altri. Fondare non significa individuare il fondamento con il quale "si chiude il conto", ma lasciar aperta la critica vicendevole come risorsa e criterio che consente di comprendere quando si deraglia dalla ragione. E cercare un ragionevole consenso.

Potremmo definirlo un bisogno kantiano di ragione, se non si rievocasse con ciò la spinosa questione dell'illuminismo e dell'antilluminismo, di una critica alla ragione che sembra aver raggiunto vertici eccessivi, di una critica che è stata autocritica di un'intera tradizione che non avrebbe più ormai dentro di sé le motivazioni e i potenziali per generare principi e vincoli a cui ispirarsi per orientare l'agire pratico nella costruzione di una storia che abbia senso e vada costruendo il meglio, e perciò il vero e il giusto⁹.

Il discorso è noto, muove una critica alla modernità che è ormai satura di sé, una critica che vede nel processo storico e filosofico, che ha posto le basi della mentalità moderna, un'immensa perdita di senso tesa a svuotare il mondo di ogni principio superiore e ad affidarsi a una scienza profana che con le sue verità continuamente cangianti è incapace di assicurare gli intelletti e le anime. Critica del capitalismo, dell'individualismo borghese, dell'industria culturale, della cultura di massa, hanno reso più articolato questo scenario autocritico.

Tuttavia, tale scenario non sembra ancora deciso se si assume, d'accordo con Habermas, l'impossibilità di parlare della modernità disincantata sia *solo* in termini di un'interpretazione ottimismo-progressiva, che ha sostituito all'incanto mitico-religioso i criteri razionali superiori della scienza e della tecnica, sia in quelli di un'interpretazione decadente di una modernità smarrita, per la quale la mentalità moderna avrebbe definitivamente esautorato i poteri frenanti di ambiti esterni alla razionalità scientifica, come quelli dell'etica o della religione (Habermas 2002, p. 101).

Questi poteri esistono e invocano il senso del limite e della misura, il principio di precauzione, un'attenta valutazione dei rischi, un'imparziale, e perciò morale, considerazione delle soggettività coinvolte. Sono poteri che nascono da quella stessa autocritica e che per essere consapevoli di sé non hanno bisogno di alcun principio di autorità che serva a imporli nella prassi e nella legge. E infatti, nel riprendere ogni volta le fila della genesi sociale e culturale della modernità, occorre tener ferma e non smarrire la forza emancipativa di una *Bildung* che può farsi ogni volta riflessiva a partire dalla sua sostanza normativa¹⁰ e che tende a individuare, attingendo alle risorse di una società-storia laica e pluralista, nuovi vincoli normativi ai quali la tradizione, nell'emergere di nuove istanze di emancipazione, non sempre può rispondere.

Ma questa *Bildung* sembra stia subendo un freno nella misura in cui non si riesce a trovare il giusto equilibrio tra il diritto/desiderio alla libertà procreativa e l'"inevitabile scivolamento verso il peggio"; tra tutela dell'embrione e ricerca scientifica, tra embrione e genitore, tra embrione e sofferenza umana, un equilibrio che è possibile raggiungere solo se si rimane in prossimità dei continui mutamenti storici, scientifici e culturali, se si assumono le parti coinvolte in una logica della relazione, e si considerano, per dirla con Habermas, oltre agli interessi e i bisogni di tutti, anche le conseguenze che potrebbero derivare su di essi dall'applicazione della norma in questione. Una legge che invece esprime solo una parte delle convinzioni delle persone, mette a tacere i bisogni e gli interessi di altre, non valuta con sufficiente attenzione tutto lo spettro delle possibili e prevedibili conseguenze (conflitti costituzionali tra il principio della personalità dell'embrione e quello della salute della donna sono già in atto), ci fa capire che siamo fuori della ragione, che la voce di qualcuno non è stata ascoltata, che è stata occultata, ignorata.

Le altre ragioni

Non si può ignorare, allora, quanto è mancata la misura: proibire la ricerca scientifica impedisce di dettare *regole* capaci di garantirne la libertà entro la trasparenza dei suoi rischi e delle sue straordinarie potenzialità. Vedere nella tecnica solo una degenerazione dell'umano fa smarrire il suo non secondario senso, essere un prodotto dell'umano finalizzato all'umano, finalizzato, come ha sostenuto Rusconi, alla possibilità di *riorientare una natura senza più orientamento*, non di sostituirsi a essa o di manipolarla.

Così, nel parlare della diagnosi di preimpianto, non si sono sottolineate abbastanza le potenzialità di una pratica finalizzata alla salute dell'individuo futuro e non alla presunta selezione del patrimonio genetico o del sesso, di pratiche eugenetiche o migliorative della specie, tra l'altro espressamente vietate in altri punti dalla stessa legge.

C'è dunque qualcosa di irrazionale nella priorità quasi assoluta conferita all'embrione in una legge che invece coinvolge più soggetti, e ragionevolmente si è parlato di «dittatura dell'embrione» (Rodotà 2005). Una priorità che si scontra non solo con l'estensione del diritto/desiderio alla libertà procreativa, non solo con la possibilità di fare nascere una vita, bensì anche con la possibilità di farla nascere sana, e quindi con il suo stesso diritto alla salute.

C'è qualcosa di irrazionale tra la tutela incondizionata dell'embrione e l'aborto terapeutico, tra l'immoralità conferita alla selezione degli embrioni malati e la legalità dell'aborto, una situazione, quest'ultima, che invece la diagnosi potrebbe evitare, sfuggendo all'interruzione di una relazione affettiva in atto, che con l'embrione non si ha.

C'è qualcosa di irrazionale nel vietare per legge alle coppie portatrici di malattie ereditarie, ma non sterili, di ricorrere alla procreazione medicalmente assistita.

Perché non riconoscere il loro desiderio di avere un figlio sano? Perché crediamo che in questo desiderio s'insinui un'intenzione eugenetica, una volontà di selezionare la specie? Un desiderio egoistico e narcisistico di fare figli solo a condizione che siano sani? Si è giunti così a sollevare la questione delle *intenzioni* che guidano un genitore a procreare, lasciando cadere invece le più ampie ragioni morali e culturali, ragioni che con molta sobrietà Lecaldano non considera affatto differenti da quelle che guidano le scelte

responsabili di coppie che possono procreare naturalmente (Lecaldano 1999, p. 186 ss.). Qualcosa di paradossale ha sostenuto la confusione tra percezione, anticipazione e prevenzione di possibili rischi e il tentativo di assumere i rischi come criterio per entrare nel giudizio delle intenzioni del cittadino¹¹.

Insieme alla libertà dello scienziato, la quale come tutte le libertà non è affatto incondizionata, richiedendo norme e vincoli precisi, si è messa a tacere la diffusa attenzione della scienza a un'etica della natura umana pre-natale. L'etica non ispira solo il divieto di ricerca sulle cellule staminali embrionali in base al principio di persona allo stadio di pre-impianto, spingendo a tutelare la specie alla sua fonte, nei primi livelli di vita; ma si attiva anche in un diritto a tale ricerca che inserisce il dovuto rispetto all'embrione entro una logica di solidarietà in chiave terapeutica, con le speranze che possono derivare dalla ricerca per migliorare le condizioni delle persone malate (Consulta Laica di Bioetica di Torino). Un'etica della specie o della *cura della natura umana*, dunque, quale principio che vincola la libertà dello scienziato.

Analogamente si è messa a tacere quella solidale partecipazione e attenzione per la *sofferenza* umana che si è ormai ampiamente diffusa grazie all'affermazione del diritto alla salute e a una vita piena e libera. Così, nel divieto di ricerca sugli embrioni soprannumerari, destinati a non essere inizio di nessuna vita, non si è solo posto un limite alla libertà dello scienziato, ma anche alla possibilità di corrispondere responsabilmente a questa solidarietà. La ricerca su embrioni soprannumerari destinati alla morte può crearci un certo imbarazzo, ma non può crearci dolore. Solo nel caso di persone, di esseri umani che soffrono per malattie che rendono loro la vita insopportabile, possiamo parlare di dolore. Chi cerca una risposta sulla verità dell'umano, non deve forse anche entrare nel suo dolore? Esiste un limite alla sofferenza accettabile o una responsabilità sobria e pacata dovrebbe fornire risposte precise al valore della cura?

Infine, si è parlato dei rischi, che sono molti, si è parlato di vita, si è detto che la vita non è questione che possa essere rimessa al voto e non si è parlato del *desiderio* che accoglie la vita e senza il quale non c'è vita umana. Desiderio della donna di essere madre, di riconciliarsi con un sé che sente mancante. Impossibile parlare dell'embrione senza parlare della madre, senza un corpo-psiche-spirito che lo accoglie; significherebbe ridurre la vita a dato biolo-

gico e separare ciò che non può essere separato. Se è vero che le tecniche di fecondazione artificiale separano il concepimento dal corpo umano, è anche vero che solo *nel corpo l'umano si fa umano* e perciò questo corpo andrebbe tenuto in altissima considerazione, nella sua dignità di corpo.

Lo slogan "la vita non è una questione che può essere rimessa al voto popolare" con il quale si è invitato il cittadino all'astensione, può essere assunto a simbolo del principio di discriminazione che caratterizza la legge italiana su questa materia: discriminazione tra chi può dire e chi non può dire, tra chi può decidere e chi non può decidere cosa sia vita umana, come se la conoscenza e istruzione su cosa è vita dovessero rimanere costrette entro la casta di quei pochi che sanno.

Dietro questo slogan sta una particolare concezione etica che evoca il presupposto della non disponibilità della nascita considerata un principio normativo di natura dal quale le tecniche procreative devierebbero, come devierebbero dal principio della famiglia biologica giuridicamente tutelata. Assistiamo così alla palese contraddizione tra norma e società, all'imposizione normativa di un *ethos* su altri *ethos*, dove invece la scissione tra dimensione unitivo-affettiva e dimensione procreativa dell'atto sessuale è già avvenuta, dove la famiglia è già cambiata, prima con la legge sul divorzio, oggi con le nuove tecniche di fecondazione assistita omologa ed eterologa che in altre parti del mondo, in stati democratici che hanno legiferato con maggiore rispetto del pluralismo etico, sono considerate l'unica risposta giusta per andare incontro a uomini e donne che altrimenti non potrebbero crearsi una famiglia. La famiglia continuerà a trasformarsi, anche contro l'oggettività dell'etica dello Stato, e il fenomeno non potrà essere evitato con una legge che vieta alla famiglia di trasformarsi.

Occorreva, dunque, disciplinare questa controversa materia con norme più attente alla sensibilità e responsabilità delle persone, anziché con imposizione di divieti che si rivelano troppo semplici rispetto all'articolazione e complessità della realtà; con norme misurate e ragionevoli, rispettose di quelle che Rawls definisce «dottrine comprensive» e che sono a loro volta ragionevoli se ognuna di esse non pretende di essere l'unica vera. Queste, invece di rimanere fuori dal dibattito pubblico, devono potervi entrare in modo tale che chi non le condivide non sia limitato nel suo diritto.

note

¹ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Göttingen, Heidelberg 1954 (4a ed.), pp. 307 ss., 170-171, 325; tr. it. *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950, pp. 357 ss., 199-200, 377.

² Sulla rilevanza socio-evolutiva della comunicazione caratterizzata dalla razionalità dell'intesa è ben nota la riflessione habermasiana la quale, tuttavia, puntando sul registro formale-universale delle regole della comunicazione, non riconosce alla rilevanza di queste regole e di questa prassi una connotazione culturale. Un'integrazione a cui ha contribuito invece l'importante studio di S. Benhabib (1986, p. 306)

³ Cfr. M. Bovero (2004, pp. 3-31) e AA.VV., *Riscrivere i diritti in Europa. La Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*, il Mulino, Bologna 2001.

⁴ Per ciò che segue cfr. Habermas, 1996: 203 ss., 350 ss., 426 ss.

⁵ «Il diritto conserva forza legittimante solo finché può funzionare come risorsa di giustizia» (Habermas 1996, p. 173).

⁶ Ci si riferisce alla Legge 19 febbraio 2004, n. 40, *Norme in materia di procreazione medicalmente assistita*, pubblicata nella "Gazzetta Ufficiale" n. 45 del 24 febbraio 2004. Per un'analisi fortemente critica della legge nei suoi aspetti morali e giuridici e nel confronto con le più recenti normative vigenti nei paesi europei, mi limito a segnalare il contributo di V. Franco (2005).

⁷ Lecaldano (1999, p. 137 ss.) invita a distinguere questa libertà da un diritto vero e proprio che richiederebbe forti doveri da parte di uomini e istituzioni, e un'ingerenza dello Stato con leggi che potrebbero limitare i diritti negativi. Perciò il diritto alla libertà procreativa deve essere interpretato come un diritto morale di chi sceglie quando, quante volte e se procreare, scelta affidata alla responsabilità morale personale e a una disponibilità sui processi della nascita, con un intervento minimo della legge e una maggiore attenzione alle scelte delle persone, alle loro ragioni morali.

⁸ Questa confusione/equazione tra relativismo-scetticismo-crisi dei valori diffusa persistentemente da intellettuali, politici e mass media, è stata smontata dalle analisi del sociologo Boudon, il quale dati alla mano ha mostrato come, soprattutto tra la popolazione giovanile europea con un maggiore livello d'istruzione, sono diffusi "valori" tutt'altro che relativi. La consapevolezza della libertà e dell'eguaglianza, l'impegno politico, la fiducia nelle riforme graduali, un atteggiamento più critico nei confronti dei divieti e dei precetti religiosi, una maggiore tolleranza per le differenze di tipo morale, sono trend indicativi per comprendere l'iperbole di teorie che proclamano la cosiddetta "crisi dei valori", la discontinuità tra modernità e postmodernità, la spoliticizzazione dei cittadini.

⁹ Cfr. a questo proposito il recente G. Jervis (2005) dove si argomenta il peso ideologico che l'autocritica della modernità ha avuto nel generare atteggiamenti scettico-relativistici anche nei confronti della scienza.

¹⁰ È questa la storica posizione di Habermas (1992), che cerca di tenere il passo a un'autocritica della ragione che non voglia sperperarsi e perdere di vista le conquiste della ragione.

¹¹ Persino un illuminista come Habermas si è chiesto, facendo leva sulle intenzioni di chi si trova a scegliere l'embrione più sano da impiantare, se le procedure

della diagnosi di preimpianto non promuovano o diffondano atteggiamenti che favoriscono uno scivolamento verso l'eugenetica: mirando a scegliere l'essere vivente più sano, l'azione si lascerebbe guidare da un atteggiamento di ottimizzazione genetica e in ciò si manifesterebbe un'intenzione di miglioramento. Certo Habermas riconosce pure la presenza di un atteggiamento clinico, volto a tutelare la vita dell'embrione attraverso un suo presupposto anticipato *no*. Ma questo atteggiamento di un *no* anticipato potrebbe «sottrarsi al sospetto di volere coprire con pretesti altruistici l'egocentrismo di un desiderio pregiudizialmente condizionato da una riserva?». Nella contraddizione tra desiderio di avere un figlio sano (generazione con riserva) e distruzione dell'embrione non sano per il suo stesso interesse, si sarebbe già formata la situazione di genitori che dispongono a loro piacimento della vita umana pre-personale (2002, pp. 96-97).

riferimenti bibliografici

- Arendt H. 1978, *La vita della mente*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1987.
- Bauman Z. 2000, *Modernità liquida*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 2002.
- Benhabib S. 1986, *Critique, norm and utopia, a study of the foundations of critical theory*, Columbia University Press, New York.
- Bobbio N. 1997, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino.
- Boudon R. 2002, *Declino della morale? Declino dei valori?*, tr. it. Il Mulino, Bologna 2003.
- Bovero M. (a cura di) 2004, *Quale libertà. Dizionario minimo contro i falsi liberali*, Laterza, Roma-Bari.
- Franco V. 2005, *Bioetica e procreazione assistita. Le politiche della vita tra libertà e responsabilità*, Donzelli, Roma.
- Gnoli A., *L'etica del futuro non si fonda sul "no"*, in "La Repubblica", 30/12/1998.
- Habermas J. 1985, *Il discorso filosofico della modernità*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1991.
- Habermas J. 1992-1994, *Fatti e norme. Contributi ad una teoria del diritto e della democrazia*, tr. it. Guerini e Associati, Milano 1996.
- Habermas J. 2001, *Fede e Sapere*, in *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, tr. it. Einaudi, Torino 2002.
- Habermas J. 2003, *Dalla tolleranza alla democrazia*, in "Micromega", 5, 311-328.
- Jaspers K. 1954, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Göttingen, Heidelberg, tr. it. *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950.
- Jervis G. 2005, *Contro il relativismo*, Laterza, Roma-Bari.
- Lecaldano E. 1999, *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma-Bari.
- Marcuse H. 1964, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, tr. it. Einaudi, Torino 1967.
- Mill J.S. 1858, *Saggio sulla libertà*, tr. it. Net, Milano 2002.
- Rodotà S. 2005, *Embrione. Dove comincia la vera vita?*, in "La Repubblica", 13.05.2005.
- Veca S. 1997, *Dell'incertezza*, Feltrinelli, Milano.