

# PROTESTANTESIMO

RIVISTA TRIMESTRALE  
PUBBLICATA DALLA FACOLTÀ VALDESE DI TEOLOGIA

## ESTRATTO

del Vol. 63: 1 - 2008



Jean-Louis Ska  
**Genesi 2 - 3: qualche domanda di fondo**

Daniele Garrone  
**«Questa, finalmente, è ossa delle mie ossa  
e carne della mia carne [...] e saranno una sola carne» (Gen. 2,23-24).  
Matrimonio come ordinamento della creazione?  
Alcune considerazioni esegetiche**

Eric Noffke  
**«Adamo, dove sei?». Il peccato e la responsabilità umana  
nel Tanak e nella letteratura mediogiudaica**

Elena Bein Ricco  
**Religioni e politica**

Maria Cristina Laurenzi  
**Libri scritti e oltre**

Luca Savarino  
***In Vineis veritas***

Giorgio Rochat  
**Lettera sulla prolusione di Paolo Ricca**

*Recensioni - Sintesi degli articoli - Libri ricevuti*

CLAUDIANA

## *In Vineis veritas\**

«Se siamo sufficientemente cautelati dalla china positivista, se cioè escludiamo di usare la conoscenze scientifiche per derivarne in modo indebito considerazioni morali, possiamo però ammettere che fa una differenza sapere – con tutti i limiti delle teorie scientifiche, che hanno il difetto di essere relative ma il pregio di essere verificabili – che i comportamenti umani o l'intelligenza non sono sostanzialmente dovuti ai geni ma all'ambiente. Attenzione: questa conoscenza non è sufficiente per implicare una certa decisione morale, ma è certamente necessaria, nel senso che non possiamo prescinderne». Quando c'è di mezzo la tecnica, buon senso e buona volontà non sono sufficienti per esercitare efficacemente la propria responsabilità: senza conoscere non è possibile scegliere. Nella quasi totalità delle questioni bioetiche, l'informazione scientifica diventa un contenuto essenziale della scelta morale. Il merito del libro di Paolo Vineis, *Equivoci bioetici*, è il tentativo di stabilire un canale di comunicazione «virtuoso» tra cultura scientifica e riflessione etico-filosofica, che consenta di fare un po' di ordine tra gli approcci oggi prevalenti in campo bioetico.

I limiti del modello bioetico dominante – la bioetica laica e liberale di stampo anglosassone, esemplificata dal cosiddetto «paradigma di Georgetown» che ha avuto grande successo nella biomedicina degli ultimi anni – derivano dall'aver accentuato in modo unilaterale l'aspetto della libertà decisionale dell'individuo. La tesi di Vineis è che, qualora l'analisi etica si limiti alla tutela della «violazione della libertà di scelta dell'individuo», essa non è più in grado di pensare il problema della cosiddetta *slippery slope*, la «china scivolosa» relativa alle tendenze generali dello sviluppo tecnico, né il problema del potere economico legato alle nuove tecnologie. Essa non pone, insomma, la questione decisiva: chi

controlla lo sviluppo tecnologico? Di qui un paradosso tale solo in apparenza: il pensiero liberale, che vuole difendere l'individuo dai soprusi dell'autorità umana, finisce per restare vittima dell'autorità, ben più temibile, dei processi impersonali di tecnica ed economia. La situazione non sembra del resto molto più felice se si guarda al fronte dei critici della tecnologia. Da un lato, quelle posizioni di matrice religiosa, in gran parte di stampo cattolico, che sembrano considerare la capacità di scelta degli individui come immatura o addirittura pericolosa». Dall'altro, coloro che fanno uso di argomentazioni non scientifiche, pensando di risolvere i problemi posti dalla tecnica con gli occhi rivolti al passato e non al futuro: propongono in altre parole l'idea di un'uscita non tecnica dalla civiltà della tecnica, un'idea che molto spesso si rivela un semplice mito reazionario.

Il problema sollevato da Vineis è simile, per molti versi, a quello espresso da Jürgen Habermas in *Il futuro della natura umana*. I rischi di un'eugenetica liberale, le cui tesi vengono discusse nel capitolo finale del libro. Secondo Habermas, siamo di fronte a un'alternativa drastica: sfruttare i nuovi margini decisionali messi a disposizione dalle nuove tecnologie (in questo caso le tecniche genetiche) in maniera «autonoma» o farlo in maniera soggettivamente arbitraria. Arbitrario sarebbe un utilizzo regolato dalle preferenze individuali degli utenti del mercato, cioè dalla legge della domanda e dell'offerta. Al contrario, l'autonomia è definita dalla possibilità di pensare un limite e una disciplina, sul piano etico e legislativo, al fine di evitare che «una dinamica sistemica di scienza, tecnica ed economia» produca «fatti compiuti» non più discutibili sul piano normativo, perché non sottoposti a discussione nella sfera pubblica.

Questo il problema. L'aspetto più interessante del libro di Habermas consiste tuttavia nella soluzione, che prevede, da parte di un autorevole esponente della cultura laica e illuminista, il ricorso a categorie di origine religiosa - o meglio post-religiosa - per fondare un orizzonte normativo che il pluralismo valoriale liberale (il riferimento va a Rawls) non riuscirebbe adeguatamente a tutelare. Nella misura in cui l'etica post-metafisica si rassegna al pluralismo delle visioni del mondo, rinunciando a elaborare un modello di vita giusta, essa è in grado di giudicare il «come» ma non il «che cosa», la modalità ma non la direzione delle differenti forme di vita: richiede la coerenza formale interna dei vari progetti esistenziali, ma rinuncia a valutarli da un punto di vista esteriore. Allo scopo di recuperare una valenza normativa del discorso etico, l'A. si rivolge a Kierkegaard, sostenitore di una prospettiva post-metafisica, certo, ma che va parimenti reinterpretata in chiave post-religiosa. Habermas propone insomma di leggere il Dio di Kierkegaard in modo deflattivo, nel tentativo di elaborare una versione debole e proceduralista dell'Altro, inteso come linguaggio, come discorso entro cui siamo collocati e che ci trascende. Proprio questa versione secolarizzata del totalmente Altro definisce il limite normativo dell'etica: non è lecita alcuna azione che mette in pericolo l'auto-comprensione etica del genere umano come insieme di soggetti dotati di azione e discorso.

Le biotecnologie rendono possibile un nuovo tipo di interventi attraverso i quali ciò che si presentava come natura organica «data» ricade nella sfera della programmazione intenzionale. Nella misura in cui è possibile manipolare

il confine tradizionale tra «ciò che siamo e la natura di cui ci dotiamo». Determinati soggetti diventeranno responsabili di disposizioni biologiche iniziali della storia di vita di altri individui, disposizioni irreversibili (a differenza di quelle che dipendono dalla socializzazione) tali per cui esisterebbero persone adulte che «dipendono ciecamente dalla decisione di un'altra persona». Verrebbe in tal modo minato il presupposto fondamentale che sta alla base della nostra identità di esseri umani morali e normativi: non saremmo più gli autori della nostra storia di vita e persone che agiscono in maniera autonoma. È questo il motivo per cui, secondo Habermas, è necessario proibire la cosiddetta «genetica positiva», vale a dire con tutti quegli interventi genetici che non si limitano a scopi terapeutici, volti a «eliminare predisposizioni genetiche indesiderate, ma che si spingono a ottimizzare predisposizioni genetiche desiderabili».

Le tesi di Habermas ricordano da vicino quelle espresse alla fine degli anni Settanta da Michel Foucault in un corso al Collège de France, recentemente tradotto in italiano con il titolo *Nascita della biopolitica*. Secondo Foucault, l'eugenetica liberale è figlia dell'interazione di sviluppo tecnologico e di una determinata concezione antropologica, tipica del neoliberalismo americano. Quando una comunità comprende se stessa e i propri membri in termini di capitale umano - di attitudini e competenze che rendono il soggetto-lavoratore capace di produrre reddito - si pone il problema di come tale capitale possa essere costituito e accumulato. Foucault si riferiva a una serie di problemi «attualmente allo stato di emulsione»: in un futuro più o meno prossimo, scriveva, la genetica permetterà di stabilire la probabilità di contrarre certe malattie piuttosto che altre, diventerà possibile riconoscere gli individui a rischio e il tipo di rischio che essi corrono. Non è difficile ipotizzare che gli individui a basso rischio diventeranno qualcosa di raro e potranno entrare nel circuito economico delle scelte alternative. «È evidente che noi non dobbiamo pagare per avere il corpo che abbiamo, o per avere il patrimonio genetico che è il nostro. Esso non costa niente», almeno finché la tecnologia non lo renderà possibile e la logica economica desiderabile. Per questo motivo, gli sviluppi della genetica non destano inquietudine nei termini tradizionali di una genetica di stampo razziale, ma vanno compresi su un piano differente: l'intera problematica dell'ereditarietà è passibile di intreccio con una logica economica sulla base del presupposto della scarsità del buon patrimonio genetico. L'uomo e il suo corpo, questa la sua conclusione, sono diventati un investimento economico: una politica del capitale umano è una politica della vita.

Uno dei principali «equivoci bioetici» che danno il titolo al libro di Vineis - equivoco molto diffuso tra i critici della genetica positiva, Habermas in testa - è il cosiddetto «determinismo genetico», che conduce il filosofo tedesco a sovravalutare il ruolo del Dna nella formazione dell'identità individuale. Il libro di Vineis contiene una confutazione di quella «santificazione del gene» che deriva dall'identificare la nozione di «ereditabilità» con quella di «meccanismo genetico»: i più recenti sviluppi della genetica dimostrano, al contrario, come nella formazione del patrimonio di caratteristiche ereditate giochi un ruolo fondamentale la componente ambientale. Vineis propone di leggere il rapporto tra genotipo e fenotipo attraverso un paradigma di tipo estetico, come rapporto tra un testo e la sua interpretazione. È



testo ed esecuzione è molto complesso e l'interpretazione molto libera e scarsamente legata al testo. Essa rappresenta, in altri termini, un vero e proprio «incredimento d'essere» rispetto all'opera da cui trae origine. In maniera analoga, il fenotipo è il prodotto di un'interpretazione di quel copione che è il Dna, un'interpretazione che si svolge secondo i diversi meccanismi dell'*alternative splicing*, della metilazione come trasmissione di uno «stile interpretativo», delle mutazioni come trascrizioni cartacee di particolari esecuzioni di un brano. La polemica di Habermas contro l'eugenetica liberale sarebbe dunque in gran parte il prodotto di una sopravvalutazione del «peso» del genotipo nella formazione del fenotipo: se quest'ultimo va pensato come figlio di una storia, vale a dire di una serie di interpretazioni storicamente connotate di un messaggio testuale contenuto nel Dna, si ridimensiona la pretesa (o il pericolo) di fondare la selezione della specie sulla base di pochi caratteri fissi facilmente determinabili. «Le reali possibilità di interferire con lo sviluppo degli organismi umani attraverso manipolazioni geniche sono limitate, e lo sviluppo si gioca essenzialmente nella dimensione epigenetica. Pertanto, sopravvalutato è anche il fatto che le scelte eugenetiche dei genitori possano costituire una violazione del principio del consenso informato, condizionando il futuro dei figli "ingegnerizzati"». L'equazione «trasmesso dal Dna»-ereditabile non è valida: il libro di Vineis trae le conseguenze di una decostruzione dall'interno della genetica, che è figlia di un percorso interno alla scienza, e non una norma che le viene imposta a partire da un qualche ideale elaborato da filosofi o giuristi.

Confutati Habermas e Foucault? Non esattamente. Dopo aver dissipato gli equivoci, l'intento di Vineis è quello di comprenderli. E comprenderli significa essenzialmente riportarli, in polemica con quella parte del mondo scientifico che tratta le preoccupazioni dei critici alla stregua di pregiudizi, al contesto entro cui essi nascono. Un contesto, quello delle società occidentali, che in parte spiega la «resistenza» simbolica nei confronti della tecnica: l'ideologia neoliberista, interamente protesa verso l'ideale di una crescita orientata al breve periodo, e indifferente ai problemi del rapporto tra sviluppo tecnologico, economia e potere, contribuisce alla perdita di senso da parte di coloro che hanno la sensazione di vivere all'interno di «una grande fabbrica volta a produrre prodotti di consumo attraverso ogni sorta di manipolazioni». Vineis riconosce che le preoccupazioni di Habermas, sebbene non rigorose sul piano scientifico, sono però rilevanti sul «piano simbolico», dal momento che hanno da fare con qualcosa come il «senso» dell'esistenza umana.

«Si può pensare di sostituire allora alla cultura dell'utile e del benessere una cultura del bello (idealisticamente) o del sacro (teologicamente)?». L'aspetto più interessante, e problematico, del libro è precisamente il ricorso, che accomuna Vineis ad altri esponenti della cultura laica e illuminista, come Habermas e Dworkin, a un discorso sul sacro. Un discorso post-metafisico (e post-religioso) che rifiuta l'idea di un fondamento ontologico assoluto, troppo spesso legato a prospettive etiche autoritarie che mettono in discussione l'autonomia dell'individuo. Uno dei punti di riferimento, a questo proposito, è la tesi di Dworkin secondo cui è sacro tutto ciò che non è riproducibile o rimpiazzabile, al modo in cui il valore di un'opera d'arte è legato alla sua unicità e la rende non negoziabile. Un argomento molto simile alla confutazione habermasiana dell'eugene-

antropologica fondamentale, il «sentimento di fragilità della condizione umana legato all'impossibilità di condizionare le caratteristiche del nostro patrimonio genetico». Nei confronti delle nuove tecnologie, conclude Vineis, i due atteggiamenti possibili sono la *creatività* e la *gratitudine*. Potremmo ritradurli con *creatività* e *creaturalità*: da un lato il mito prometeico di un'umanità che ha la pretesa di auto-prodursi, dall'altro il riconoscimento della precarietà umana, da cui discendono «tre componenti chiave del nostro sentire morale, l'umiltà, la responsabilità e la solidarietà, derivanti dalla più o meno confusa consapevolezza che "la vita è un dono, anche se da un donatore ignoto"».

Vineis ci invita a essere consapevoli della costitutiva ambivalenza e dialetticità di questi due atteggiamenti fondamentali, ben conscio, del resto, di essere con ciò ritornato al punto di partenza del libro. Di fronte alla sua proposta di un'etica normativa laica e «debole» non ci si può limitare semplicemente a far notare come non tutte le etiche religiose siano metafisiche e fondate su un'ontologia «forte», cosa che l'A. riconosce quando ricorda che le posizioni di una parte del mondo protestante non sono riducibili a quelle della chiesa cattolica e distingue tra «due tendenze delle chiese, una più aperta ed ecumenica, che riconosce le ampie aree di sovrapposizione tra diverse religioni monoteistiche». Né è utile ricordare come il recupero del discorso sul Sacro, da parte della cultura laica, il più delle volte mascheri il tentativo, strumentale, di reperire un fondamento per ovviare al problema della «volontà etica», vale a dire del movimento necessario a convertire nella prassi i giudizi morali. L'aspetto fondamentale della questione posta da Vineis, che richiederebbe un sovrappiù di approfondimento e discussione, è invece un altro: qual è lo statuto veritativo di ciò che viene definito «piano simbolico» e, a ciò connesso, quale il suo effettivo valore normativo? Vineis sembra propendere per una teoria evoluzionistica, riveduta e corretta in senso non riduzionista, che fa della comunicazione simbolica uno dei fattori fondamentali dello sviluppo evolutivo della specie umana, fattore che va dunque tenuto in seria considerazione. Ma, si potrebbe obiettare, la resistenza simbolica al mutamento tecnologico non è forse un fenomeno di ogni tempo? E il progresso tecnico-scientifico non è avvenuto a spese di una domanda di senso che, in determinate epoche e in certi contesti, era certamente giustificata e umanamente comprensibile, ma di cui, per molte buone ragioni, non si è tenuto conto?