

*Contingenza, status morale e scelte procreative**1.1. Ridefinire i confini della contingenza*

È ormai un luogo comune nella letteratura su questioni di bioetica di inizio vita ritenere che gli sviluppi della nuova genetica umana e le applicazioni nella medicina della riproduzione abbiano contribuito ad ampliare i confini della contingenza, a mettere in discussione l'idea che la nascita sia un evento casuale, sottoposto alla buona o alla cattiva sorte. Da alcuni anni possiamo non solo decidere se e quando riprodurci, e con quali metodi farlo, ma anche selezionare quali caratteristiche qualitative avrà chi comincerà ad esistere in seguito ad una nostra scelta procreativa. Siamo in grado di controllare tecnicamente non solo la nostra attività riproduttiva, attraverso metodi diffusi quali la contraccezione e l'aborto, ma anche di selezionare quali tratti fenotipici — quali caratteristiche qualitative — possiederanno coloro la cui esistenza è logicamente dipendente da una nostra scelta procreativa.

Nelle società in cui non vi è controllo della riproduzione i bambini nascono come prodotti della necessità naturale: se, quando, e con quali caratteristiche comincino ad esistere, è un evento che rimane al di là del con-

trollo e della pianificazione umana, è un evento sottoposto alla casualità della natura, all'arbitrio del caso. Nelle società sviluppate, al contrario, i processi riproduttivi sono controllabili e l'inizio dell'esistenza di un nuovo individuo è *contingente*, nel senso che dipende logicamente da una previa scelta procreativa. Scelte di questo tipo riguardano la decisione se avere figli (esistenza), quanti averne (numero) ed, eventualmente, con quali caratteristiche qualitative (identità). La contingenza in questa accezione del termine, osserva David Heyd, «is derived from the 'choice' which give rise to the existence of a new individual» (Heyd 1997: 57). In quanto contrapposta alla necessità naturale, la contingenza rinvia dunque alla capacità di scegliere in merito ad esistenze future, al fatto che l'esistenza e l'identità di persone future dipenda da una scelta procreativa. Ciascuno di questi tre aspetti, esistenza, numero ed identità — in quanto connessi alla modalità della contingenza — riflette una particolare caratteristica delle scelte procreative e solleva altrettante questioni tra loro interconnesse: «dovremmo portare ad esistere una nuova persona (esistenza)?», «quante nuove persone dovremmo portare ad esistere (numero)?», e «con quali caratteristiche qualitative (identità)?». Ognuna di queste tre questioni è a sua volta connessa ad altrettanti quesiti pratici che possono avere a che fare con l'etica della riproduzione umana, rispettivamente: la moralità della pianificazione familiare, le politiche demografiche, le applicazioni della genetica umana nella medicina della riproduzione (Heyd, 1992, 95-96; Fotion 1997, 1-8).

Allo stesso tempo, questo ampliamento della contingenza come effetto delle scelte procreative solleva un quesito etico del tutto particolare relativo allo status morale di *persone future contingenti* (l'espressione «contingent future persons» è di Heyd 1997, 57), di coloro la cui esistenza ed identità dipendono logicamente da una nostra scelta procreativa. I paradossi che si materializzano non appena tentiamo di definire obblighi morali attuali (*present duties*) verso persone future (*future persons*), verso

coloro che non esistono attualmente ma esisteranno in un futuro prossimo in conseguenza di una nostra scelta procreativa, hanno suscitato uno tra i più appassionati dibattiti filosofici degli ultimi trent'anni noto come 'problema delle generazioni future' (Narveson 1967, Glover 1977, Parfit 1984, Pontara 1995). Poiché ci troviamo nella condizione di poter scegliere chi esiterà in futuro e con quali caratteristiche qualitative questo ampliamento della contingenza solleva anche un quesito normativo relativo alla responsabilità procreativa. È la natura stessa della scelta, in quanto mette in gioco l'esistenza e l'identità di persone future, che sembra implicare una forma di responsabilità.

Diverse restrizioni morali o giuridiche alle scelte procreative, nell'accesso alle tecniche di fecondazione assistita o ad altre forme di riproduzione umana, tra cui recentemente la clonazione umana riproduttiva, si basano su questi presupposti: sull'esigenza di proteggere gli interessi ed il benessere di chi esiterà in futuro, di chi comincerà ad esistere in conseguenza di una nostra scelta procreativa. Come è stato spesso sottolineato nella letteratura sull'etica della riproduzione umana, un'analisi delle scelte procreative non può che prendere le mosse dalla constatazione che lo status morale di persone future *nella nostra deliberazione* è moralmente controverso. Interrogarsi sullo status morale di persone future, sulla responsabilità verso chi portiamo ad esistere, significa anche assumere una posizione in merito alla natura stessa dei valori: sono i valori relativi alle persone (*person-affecting*), dipendenti dal modo in cui i soggetti valutano gli stati di cose del mondo, oppure i valori sono impersonali (*non person-affecting*), relativi agli stati di cose in quanto tali? Per alcuni autori che si sono cimentati con tali questioni, abbiamo obblighi morali verso persone future e questi debbono essere spiegati in riferimento a valori relativi alle persone (Roberts 1998), appellandosi al principio secondo il quale ciò che è giusto o sbagliato deve essere giusto o sbagliato per qualcuno. Per altri, al contrario, la natura dei nostri obblighi verso chi esisterà

in futuro non può che assumere una forma impersonale (Parfit 1989), facendo appello al principio secondo il quale un atto per essere giudicato giusto o sbagliato non deve necessariamente essere giusto o sbagliato per qualcuno. Per altri ancora è semplicemente insensato attribuire anche un minimo status morale a persone ancora inesistenti (Heyd 1992), dal momento che lo status di persone future contingenti non conta nella nostra deliberazione. Come vedremo nelle prossime pagine, l'interrogativo relativo allo status morale di persone future nella nostra deliberazione e, con questo, l'interrogativo relativo a quali obblighi morali abbiamo rispetto a chi portiamo ad esistere, si basa su di un confronto tra queste diverse concezioni dei valori. L'accettazione dell'una o dell'altra concezione dei valori alla base delle scelte procreative conduce inevitabilmente a fornire risposte normative differenti ai quesiti pratici connessi alla contingenza di persone future.

1.1.1. Diritti, autonomia, scelte riproduttive

Diversi autori (Robertson 1986, Charlesworth 1993) descrivono questo fenomeno di ampliamento della contingenza nell'ottica di un'estensione dell'autonomia individuale, del diritto alla libertà di compiere scelte riproduttive. La libertà procreativa è intesa come espressione di un diritto negativo, come *liberta da* interferenze esterne nelle scelte procreative: si tratta della libertà negativa «di decidere se avere o meno dei figli e di controllare l'uso della propria capacità riproduttiva» rispetto alla quale ogni liberale dovrebbe attribuire «una priorità presuntiva in tutti i conflitti, con l'onere degli oppositori di ogni particolare tecnica di dimostrare che gli effetti dannosi della sua adozione giustificano la limitazione della scelta procreativa» (Robertson 1986, 16). Le componenti della libertà procreativa includono alcune scelte chiave. Siamo infatti in grado di scegliere se e quando riprodurre, con chi riprodurci e attraverso quali metodi farlo. Siamo in grado di scegliere se e quando procreare con-

trollando la riproduzione attraverso metodi contraccettivi efficaci. Possiamo scegliere quanti figli avere e con chi averli e pianificare così la nostra vita familiare. Ognuna di queste capacità è espressione del valore che viene attribuito all'autonomia individuale nelle scelte procreative, la quale affonda le sue radici sociali nelle lotte per l'autodeterminazione della donna, nella diffusione di tecniche contraccettive efficaci, nella libertà di decidere riguardo l'interruzione della gravidanza e l'accesso alle tecniche di fecondazione medicalmente assistita. Rispetto al dato dell'autonomia individuale, e alla centralità di essa nelle scelte procreative, ci troviamo tuttavia anche in un contesto etico differente in cui possiamo non solo esercitare scelte procreative autonome (ove questo sia possibile) ma anche selezionare chi esisterà e chi non esisterà in futuro e con quali caratteristiche qualitative. Questo allargamento della contingenza, in quanto implica un ampliamento della nostra capacità di scelta, solleva anche un quesito inedito che riguarda la nostra responsabilità verso persone future la cui l'esistenza e la cui identità siano logicamente dipendenti da una nostra scelta procreativa. Se, da un lato, il riconoscimento dell'autonomia procreativa, della libertà da vincoli esterni nella riproduzione, appare centrale per il riconoscimento di una responsabilità procreativa, dall'altro, il riconoscimento di una responsabilità procreativa accanto alla più immediata idea di autonomia individuale solleva quesiti etici e giuridici del tutto particolari.

1.1.2. Selezione della prole: scelta e decisione

A differenza della contraccezione e dell'aborto che sono connesse ai quesiti relativi all'esistenza e al numero delle persone che esisteranno in futuro, ci troviamo ora nella condizione di controllare le caratteristiche qualitative (l'identità) della prole. Attraverso le applicazioni della genetica umana alle tecniche di fecondazione in vitro (IVF) questo controllo sulla nostra discendenza diventa più evidente. Siamo in grado non solo di

decidere se avere o non avere figli e quanti averne ma di conoscere, già ad uno stadio precoce dello sviluppo embrionale, il *make up* del nascituro. In una tecnica di fecondazione in vitro (IVF) attraverso la diagnosi genetica preimpianto (PGD) è già possibile testare gli zigoti presenti in un *disco di Petri* e scegliere quali trasferire in utero e quali uccidere/lasciar morire o congelare (Flamigni 2002). Benché la PGD sia diretta a conoscere anomalie cromosomiche e limitare la trasmissione di difetti genetici ereditari, essa è di principio utilizzabile per selezionare anche caratteristiche non mediche che non hanno implicazioni per la salute della prole: dal sesso del nascituro, anche in assenza di una storia genealogica legata al cromosoma X, ad altre caratteristiche fenotipiche, quali il colore degli occhi e dei capelli. In futuro, inoltre, sarà forse possibile individuare predisposizioni genetiche a caratteristiche complesse, fisiche o psichiche, ritenute favorevoli.

A differenza di altre tecniche più consolidate, come la diagnosi genetica prenatale (PND) che da trent'anni è praticata con successo per evitare la trasmissione di malattie o difetti genetici alla prole, la PGD non implica una decisione relativa all'interruzione della gravidanza, ma una scelta in merito ad una pluralità di esistenze possibili (Holm 1999, 176-90). Laddove l'aborto rinvia al principio di autodeterminazione della donna per quanto concerne decisioni sul proprio corpo, e quindi al diritto della donna di decidere se continuare o non continuare una gravidanza, la selezione della prole, come suggerisce l'espressione stessa, implica una scelta nel senso più stringente del termine. Quando in una tecnica di fecondazione in vitro (IVF) vengono prodotti più embrioni di quelli necessari all'impianto, la donna, il medico, si trovano, in ragione della tecnica stessa, a compiere una scelta, nel senso letterale del termine, tra diversi ovuli fecondati presenti in provetta. È certamente vero che lo scopo di selezionare chi esisterà in futuro può essere efficacemente perseguito anche attraverso la PND, ma vi è una differenza. Nella PND la decisione di interrompere una gravidanza, quan-

do le caratteristiche qualitative di chi nascerà non sono quelle desiderate, non implica direttamente che la coppia intenda avere in seguito un altro bambino: essi potrebbero decidere di avere un altro bambino con le caratteristiche desiderate, ma questo non è implicito nella decisione di interrompere la gravidanza. Viceversa, nella PGD assistiamo propriamente ad un confronto e ad una scelta tra diverse persone possibili. Nel primo caso potenziali genitori prendono una 'decisione' (*What*), nel secondo compiono una 'scelta' (*Auswahl*) (Birnbacher 2004, Habermas 2002). La stessa differenza tra decisione e scelta si riflette anche in altri metodi di selezione della prole come, per esempio, nella selezione dei gameti per avere un figlio con la predisposizione a determinate caratteristiche piuttosto che altre. Anche in questo caso la coppia sceglie di avere un figlio con tratti ritenuti apprezzabili, ma la loro scelta sarebbe meglio descritta come una decisione in favore di determinati tratti piuttosto che come una selezione vera e propria. Inoltre, nella PGD la coppia è in grado, virtualmente, di scegliere qualsiasi caratteristica desideri, sia essa positiva o negativa, mentre lo scopo della PND è tradizionalmente indirizzato ad evitare la trasmissione di malattie e difetti genetici. Essa rinvia alla nozione di aborto terapeutico.

Questa capacità tecnica di intervenire sulla contingenza della nostra origine, sulla causalità della nascita, porta con sé anche interrogativi etici in parte nuovi che non sembrano completamente riconducibili al trentennale dibattito sull'aborto conclusosi a favore del riconoscimento dell'autonomia individuale della donna nelle scelte procreative. Certamente, interventi di selezione delle caratteristiche qualitative implicano, analogamente all'aborto su indicazione, che si uccida/si lasci morire l'embrione/feto e perciò da una prospettiva etica centrata sulla sacralità della vita umana essi potrebbero risultare moralmente discutibili. Dico potrebbero, poiché non è escluso che chi condivida il principio della sacralità della vita umana (in qualcuna delle sue diverse varianti indicate in Kuhse 1987) non riconosca anche delle ecce-

zioni al principio del non uccidere. Si dà il caso che sia molto comune tra i sostenitori di questo principio riconoscere che vi sono casi in cui il 'bene dell'embrione/feto' sia bilanciabile di principio con altri interessi. Questi sono rappresentati classicamente dal rischio di morte per la donna incinta, dalla gravidanza a seguito di violenza sessuale, e dal rischio di una nascita in condizioni di gravi malconformazioni. Ma è chiaro che laddove l'aborto lasci un ragionevole spazio alla presunzione che la donna non vi incappi volontariamente ma *per caso*, nel tentativo di evitare una gravidanza non desiderata, nella selezione delle caratteristiche qualitative questa presunzione a favore dell'involontarietà viene meno. È la scelta stessa di affidarsi alle tecnologie riproduttive che implica l'intenzione di uccidere/lasciar morire l'embrione/feto nel caso in cui non corrisponda agli standard desiderati. Per questa ragione si ritiene generalmente che le scelte procreative sulle caratteristiche qualitative della prole (identità) non siano riconducibili, in tutto o in parte, alle decisioni relative all'aborto (esistenza, numero). Ma se come società siamo disposti ad accordare autonomia individuale nelle scelte abortive poiché si ritiene che il bilanciamento tra il 'bene dell'embrione/feto' e la libertà individuale debba essere deciso a favore di quest'ultima, non si vede perché la libertà di compiere scelte sull'identità di chi esisterà in futuro non sia da decidersi sulla base di un analogo bilanciamento tra beni differenti. Nello specifico della PGD, inoltre, l'intervento di selezione degli embrioni avviene ai primissimi stadi dello sviluppo cellulare quando non ci troviamo ancora in presenza di un organismo individuale. Anche se la questione appare a molti controversa. E non mancano anche decise opposizioni a questa concezione, come quella espressa dal legislatore nella legge italiana 40/2004 sulla procreazione medicalmente assistita che attribuisce all'embrione umano la qualifica di 'concepito', prospettandone una tutela giuridica. A molti la soppressione della vita umana prenatale ai primissimi stadi del suo sviluppo appare tuttavia meno problematica della sua soppressione ad uno

stadio più avanzato, quando per esempio siano già presenti i rudimenti di un sistema nervoso centrale: vi è un senso secondo il quale l'investimento di valore nella vita umana prenatale dipende dal grado di sviluppo dell'organismo (Dworkin 2002). Non sembra dunque appropriata l'obiezione contro la selezione della prole sulla base dell'argomento che questa implica la soppressione dell'embrione, perlomeno nell'ottica di un bilanciamento degli interessi che si intendono proteggere.

1.2. Giustizia intergenerazionale

L'idea di poter selezionare le caratteristiche qualitative della prole suscita, d'altra parte, atteggiamenti contrastanti che non sono riconducibili in tutto o in parte al dibattito sull'aborto e sulla rilevanza etica dell'embrione/feto (Habermas 2002). Certamente, per chi ritenga che la vita umana prenatale, in quanto vita umana, sia sempre indisponibile vi sarà anche un'obiezione estremamente forte contro l'aborto e la selezione di embrioni, in modo tale che non sarà mai permesso sopprimere la vita umana prenatale. Una discussione sulle scelte procreative alla luce delle attuali tecnologie riproduttive richiede pertanto che sia accetti per lo meno che queste scelte, per quanto possano apparire moralmente problematiche, siano comunque negoziabili. Le obiezioni sollevate contro le tecniche selettive rinviano comunque ad un più generale dibattito sui valori e sarebbe sbagliato ritenere che la dignità dell'embrione/feto sia l'unico motivo per cui si rifiuta di principio qualsiasi selezione. Molto spesso a risultare moralmente problematica è l'idea stessa di selezione, il fatto che si scelga in merito a chi esisterà e chi non esisterà in futuro. Nei confronti di questi interventi sussiste ancora una forma diffusa di tabù sociale che si riflette nel dibattito pubblico (Birnbacher e Lunshof 2004; Costa 2004a). Diversi critici della selezione delle caratteristiche qualitative della prole trovano l'idea stessa di poter scegliere chi nascerà moralmente sospetta. Essi contendono che eliminando alla radice la casualità della nascita ci mettia-

mo su di un terreno scivoloso che ci porterà verso una selezione eugenetica. Lo spettro dell'eugenetica, della modellazione di bambini, incombe su queste tecnologie poiché rimettono all'arbitrio individuale o, peggio, all'arbitrio della società la scelta su 'chi è degno e chi non è degno di esistere'. Non si tratta solo della trentennale questione della personalità del feto, si tratta piuttosto del timore che la scelta sulle caratteristiche qualitative configuri una sorta di dominio dell'uomo sull'uomo, mettendo in discussione quella casualità che da sempre caratterizza il nostro venire al mondo, intervenendo su ciò che da sempre è dato per natura. Viene allora spontaneo, per questi critici, declinare l'idea di responsabilità nei termini di una teoria del limite della libertà individuale nelle scelte procreative. Probabilmente, l'obiezione più comunemente diffusa è che la selezione della prole implichi una forma di eugenetica. Ed in effetti questa critica coglie nel segno poiché ciò che esattamente implica una selezione è una scelta tra persone possibili. Ma questo significa anche che la selezione della prole sia paragonabile all'eugenetica classica? Probabilmente, per chi ritenga che l'embrione/feto sia uno di noi, nel senso di essere una persona con diritto alla vita, sarebbe coerente ritenere che la selezione della prole configuri una forma di eugenetica, nel senso di una decisione in merito a chi è degno e chi non è degno di esistere.

Recentemente gli autori di *From Chance to Choice* hanno argomentato a favore di un'estesa diffusione delle tecniche di screening genetico nell'ambito della riproduzione umana. Essi ritengono che il controllo che singoli individui possono esercitare nelle loro scelte procreative debba riflettersi anche a livello sociale. Come ha osservato Allen Buchanan (2000, 61-103), gli sviluppi della nuova genetica umana e le sue applicazioni nella medicina della riproduzione rappresentano una sfida per le concezioni liberali della giustizia. Si apre difatti uno scenario del tutto nuovo rappresentato dalla capacità dell'intervento umano di allargare i consueti e naturali confini della giustizia, per estenderli fino ad includervi non solo la distribuzione di quei beni sociali che una teoria egualitaria

della giustizia considera come primari, ma anche quelle caratteristiche naturali che sono beni per tutti gli scopi. Ciò porta, secondo Buchanan, le teorie liberali ad abbandonare la visione egualitaria della giustizia come processo di «ridistribuzione di beni tra gli individui la cui identità è data indipendentemente dal processo di distribuzione» (Ibidem). Egli osserva a questo proposito:

Il limite tra il naturale e il sociale, e tra il regno della fortuna e quello della giustizia, non è statico. Quello che abbiamo considerato progresso morale è spesso consistito nel respingere le frontiere del naturale, nel riportare all'interno della sfera del controllo sociale, e quindi all'interno del dominio della giustizia, ciò che era prima considerato come il naturale, e quindi come mera questione di buona o cattiva sorte. (Buchanan 2000, 83)

Da Platone fino ai giorni nostri la riflessione sulla giustizia è stata un tipo di riflessione relegata ad un dato assodato e fondamentale: la nascita è un evento sottoposto alle leggi necessarie del caso rispetto alle quali le teorie della giustizia non possono che prenderne atto. Tutte le teorie della giustizia si fermano al riconoscimento dell'esistenza di disuguaglianze naturali tra gli individui per poi rispondere in modi diversi alle esigenze di giustizia. Da Platone in poi le disuguaglianze naturali rappresentano il dato di partenza delle teorie della giustizia, nel senso che le differenze fisiche o intellettuali tra gli individui si riflettono all'interno dell'organizzazione della società. Per le teorie liberali ed egualitarie del novecento, per esempio per la teoria dworkiniana della giustizia, al contrario le differenze tra gli individui che sono effetto della cattiva sorte (*bad luck*) richiedono di essere ricompensate da una redistribuzione dei beni. Oggi tuttavia l'idea che i confini del giusto, e con essi i confini della morale e del diritto, debbano attenersi a questo dato fondamentale della nascita come evento sottoposto alla buona o alla cattiva sorte (a quella che i teorici dell'egualianza liberale chiamano la «lotteria naturale»), non è

più pienamente sostenibile: oggi esercitiamo un controllo sempre più diffuso sulla vita umana prenatale e possiamo scegliere chi nascerà e con quali caratteristiche.

D'altra parte, a livello di scelte individuali l'ampliamento della capacità di compiere scelte procreative solleva un differente quesito teorico. Ci troviamo in una posizione tale per cui possiamo decidere in merito alle caratteristiche qualitative di chi esisterà in futuro. Esso ha a che vedere con la responsabilità, con l'estensione della capacità di controllare la nostra discendenza. A livello di scelte individuali la questione assume tuttavia connotati differenti: sono libere le nostre scelte riproduttive ovvero esse rispondono a criteri di obbligatorietà, alla logica del giusto o dello sbagliato? Possiamo convenire con Buchanan che le nuove tecnologie riproduttive hanno esteso i confini della giustizia oltre limiti un tempo sconosciuti ed apprezzare l'idea che le nuove tecnologie riproduttive siano proponibili in una logica egualitaria e migliorativa della società. Ma ad un livello diverso di analisi, quello che risponde delle scelte individuali e si incentra sulla responsabilità individuale, dovremmo porre la questione in modo diverso: abbiamo obblighi morali verso chi esisterà in seguito ad una nostra scelta procreativa? Dovremmo limitare la libertà di riprodursi di esseri umani?

1.2.1. Artificiale e naturale

Certamente gli strumenti giuridici e politici messi in atto per limitare la libertà procreativa hanno assunto singolarmente una natura del tutto differente dal dibattito che saremmo interessati a portare avanti centrato sugli interessi e sul benessere di chi inizierà ad esistere in conseguenza di una nostra scelta procreativa. A dispetto delle certezze che gli autori di *From Chance to Choice* ripongono nella condivisione di valori comuni, e segnatamente nell'ideale liberale della giustizia come equità, l'idea che possiamo intervenire sulla sorte di persone future è quasi ovunque contestata. Gli aspetti simbolici della procreazione umana pervadono quasi ovunque il dibattito pubblico.

Quasi ovunque gli argomenti sfruttati dai detrattori della procreazione artificiale si appuntano sui rischi per la società che le scelte sulle caratteristiche qualitative della prole implicherebbero. Non è inappropriato ritenere che ci troviamo ad assistere al passaggio tra una forma di procreazione naturale, centrata sulla causalità del nascere, ad una forma di riproduzione artificiale centrata sulle scelte delle caratteristiche qualitative di chi esisterà in futuro. L'artificialità in quanto contrapposta alla naturalità, la scelta in quanto contrapposta al caso, rappresentano gli elementi di un dibattito in cui si confondono in modo spesso ambiguo argomenti razionali con argomenti espressivi, centrati, questi ultimi, sui sentimenti contrastanti che le tecniche di fecondazione medicalmente assistita suscitano. Fintanto che la procreazione rimane un evento casuale sottoposto all'arbitrio della natura rimane anche un evento al di là di considerazioni di giustizia. Non appena però questo processo può essere controllato si materializzano obiezioni da ogni dove.

Recentemente Jürgen Habermas (2002) ha dato voce alle paure che la selezione della prole suscita. Egli ritiene che la scelta in merito a chi esisterà e chi non esisterà in futuro, la scelta in quanto contrapposta al caso, sollevi di per sé un problema morale. La ragione sarebbe che la selezione della prole configura una sorta di strumentalizzazione della vita umana:

L'applicazione delle tecniche di preimpianto solleva un problema normativo. Ci chiediamo 'se sia compatibile con la dignità della vita umana il fatto di essere generato con riserva, di essere giudicato degno di vita e di sviluppo in base all'esito di un test genetico'. Possiamo disporre liberamente della vita umana per fini di selezione? (Habermas 2002, 23)

Questo genere di obiezioni solleva però un'altra questione: in che senso è moralmente preferibile il caso alla scelta? È forse la naturalità della nascita in sé un bene che deve essere preservato? Piuttosto che richiedere un bando indiscriminato delle tecniche di selezione della prole

dovremmo forse chiederci se esse implicino concretamente che qualcuno che non esiterà mai, in nessun corso di azioni, possa logicamente essere giudicato degno o non degno di esistere. Ha senso ritenere di qualcuno che non esisterà mai in nessun possibile corso d'azioni che sia giudicato non degno di esistere?. Nella nostra comune concezione dei diritti umani sono le persone a possedere una dignità. Sono le persone che possono essere trattate in modo giusto o ingiusto, nel rispetto della loro dignità di persone o in modo contrario alla loro dignità. In che modo accada che l'artificialità della nascita in quanto contrapposta alla casualità della nascita violi i diritti di qualcuno è un tema che andrebbe approfondito. Sembra però che non abbia molto senso dire che la scelta tra persone possibili implichi anche il giudizio che chi non comincia ad esistere sia stato trattato con meno rispetto di quello che gli sarebbe dovuto.

1.2.2. Principio di precauzione e diritto al caso

Il principio di precauzione, l'altro volto del principio di responsabilità, diventa allora un potente strumento al servizio dei timori più diversi. Il modello di ragionamento sotteso a questi timori è però sempre il medesimo. Non si intende mettere in discussione le tecniche di fecondazione medicalmente assistita in quanto tali, esse potrebbero avere, come si dice, anche una finalità terapeutica, né vengono messe in discussione le finalità diagnostiche della medicina predittiva.

Ad essere preoccupante per costoro è l'allargamento della contingenza, la percezione del rischio che la capacità di scegliere e di controllare l'esistenza di futuri individui implica. Hans Jonas (1990), che più di altri ha saputo interpretare la centralità nella riflessione etica della nozione di responsabilità, individua, accanto ad una responsabilità individuale, una responsabilità collettiva. Ma la sua concezione della responsabilità è prima di tutto centrata sulla prospettazione del rischio, sull'incombere di un pessimismo razionale verso il futuro, sulla paura in

quanto strumento euristico per la definizione della nozione di responsabilità. Per Jonas la responsabilità è prima di tutto rappresentata dal rischio che la scelta in quanto contrapposta al caso implica per l'umanità. Ma il principio di precauzione che si trova a fondamento di molti dibattiti di etica configura qualcosa di diverso, in definitiva, dalla semplice richiesta dell'astensione, del non far nulla in vista di un ipotetico rischio?

Per coloro che riprendono la visione di Jonas la responsabilità procreativa si qualifica, in primo luogo, come «diritto al caso», ad un patrimonio genetico non manipolato, a non nascere in base ad un orientamento di valore di terzi e dunque alle preferenze espresse di avere un figlio con determinate caratteristiche piuttosto che altre. Il tema dell'allargamento della contingenza è dunque in Jonas il motivo per l'affermazione della responsabilità in quanto la nozione di obbligo morale non è più in grado di rendere conto di questo allargamento del rischio che le scelte comportano. Il comportamento responsabile è pertanto quel comportamento che si attiene all'ordine naturale e non intende sovvertirlo o modificarlo. In questa accezione della nozione di responsabilità non vi è naturalmente posto per l'idea di responsabilità procreativa, essa si qualifica semplicemente come un divieto a mettere in atto procedimenti tecnologici che possano compromettere la natura umana. La versione della responsabilità fornita da Jonas si qualifica in questo senso come una teoria del limite delle azioni umane, essa è, in un'accezione forse un po' desueta, conservativa dello *status quo*. In quest'ottica solo l'astensione illimitata dal mettere in atto comportamenti che violino il «diritto al caso», come paradigma della riproduzione naturale in quanto contrapposta all'artificiale, è indice di responsabilità.

1.3. *Responsabilità, scelte procreative, status morale*

Si è più volte sostenuto che la centralità della nozione di responsabilità nell'etica risponde all'esigenza di rilegge-

re in chiave contemporanea la tradizionale nozione di obbligo morale. Di fronte all'emergere di nuovi quesiti pratici, dettati nel nostro caso dagli sviluppi della nuova genetica umana e dalle sue applicazioni nella medicina della riproduzione, la nozione di obbligo morale si traduce in quella di responsabilità. La domanda che intendiamo porci è dunque la seguente: ci sono ragioni derivanti dalla considerazione degli interessi e del benessere di chi comincerà ad esistere a seguito di una nostra deliberazione per limitare la libertà di riprodursi? Abbiamo obblighi morali verso persone future contingenti?

Poiché siamo nella condizione di esercitare un controllo sulla riproduzione umana, di scegliere chi esisterà e chi non esisterà in futuro e con quali caratteristiche, sembra che il benessere e gli interessi di persone future, la cui esistenza dipenda da una nostra deliberazione, entrino a far parte della nostra esperienza morale. Fintanto che i figli nascevano per un necessità naturale, semplicemente le caratteristiche con cui venivano al mondo erano legate alla buona o alla cattiva sorte, a quel fenomeno che i filosofi politici identificano nella lotteria naturale (Buchanan et al. 2000). Da alcuni anni però esercitiamo un controllo sulla lotteria naturale, sapendo anticipatamente chi esisterà e chi non esisterà in futuro e con quali caratteristiche. Qual'è la novità morale implicita in questo allargamento della contingenza? Esso implica anche un ampliamento dei confini del giusto e dell'ingiusto?

Intendiamo dunque chiederci: abbiamo obblighi morali verso la nostra discendenza e, qualora questi obblighi fossero identificabili, come sembrerebbe inferirsi dalle pratiche procreative, come sarebbero definibili obblighi di questo tipo? Hanno persone future, coloro la cui esistenza dipenda da una nostra deliberazione, uno *status morale*, nel senso di possedere diritti e titoli che vincolino le nostre azioni attuali, oppure persone future non hanno che un «debole status morale», «a weak moral status», per cui non avrebbe senso ritenere che possiamo beneficiarne o danneggiarle? Il fatto che qualcuno non esista attualmente,

ma esisterà in un tempo successivo, pone un vincolo morale alle nostre azioni attuali?

1.3.1. Persone future e persone meramente possibili

Occorre inizialmente precisare che con l'espressione 'persone future' si intende denotare coloro che esisteranno in futuro, le persone future sono dunque entità concettualmente differenti dalle persone 'meramente possibili', vale a dire da coloro che per definizione potrebbero esistere in un possibile corso d'azioni ma che di fatto non esisteranno mai.

La tesi che sosterrò è che rispetto a persone possibili, a coloro che potrebbero esistere se si realizzasse un possibile corso di eventi, non abbiamo vincoli di sorta, esse non sono altro che meri costrutti concettuali. Non avrebbe infatti senso attribuire diritti o ritenere che vi siano obblighi morali nei confronti di chi non diverrà mai reale. Diversi autori ritengono che questa tesi sia controversa. Essi ritengono che la potenzialità di divenire una persona cresciuta sia una ragione sufficiente per ritenere che non dovremmo frustrare questa potenzialità. Richard Mervin Hare ha espresso in modo chiaro questa tesi, secondo Hare:

La potenzialità dell'embrione di svilupparsi in qualcuno che può godere di una lista di benefici (diciamo in breve 'di svilupparsi in una persona cresciuta') è importante perché, se ciò accade, la persona cresciuta ne beneficerà. Il beneficio non riguarda l'embrione. Né riguarda il feto o perfino il neonato. La preservazione di embrioni, feti e neonati, è importante in quanto se essi vengono preservati essi si svilupperanno in una persona cresciuta che beneficerà dell'esistenza. (Hare 1997, 10)

La tesi che qui condivido si basa sulla considerazione che qualcuno potrebbe beneficiare della propria esistenza se cominciasse ad esistere non segue che questa sia una buona ragione per portarlo ad esistere. Secondo questo

approccio le persone possibili (o come ora potremmo dire, seguendo la terminologia di Hare, 'le persone potenziali'), coloro che potrebbero esistere, non possiedono diritti di sorta e tanto meno un diritto morale all'esistenza futura. Il fatto è che per avere un diritto di questo tipo è necessario perlomeno esistere:

Esseri potenziali, in quanto tali, non sono il genere di entità nei confronti dei quali è possibile avere degli obblighi morali. La nozione stessa di agire in modo sbagliato nei confronti di una persona meramente potenziale, vale a dire di uno che mai diventerà una persona, è una nozione incoerente. Infatti, chi mai è trattato ingiustamente allorché viene impedito che una persona potenziale divenga una persona? Assolutamente nessuno. (Warren 1978, 19)

Sopprimere un embrione/feto che potrebbe diventare una persona non significa perciò frustrare gli interessi di nessuno, poiché non esiste nessuno che abbia interessi a continuare nella propria esistenza e nel proprio sviluppo. Il fatto che un organismo sia teleologicamente diretto a diventare persona non significa infatti che gli siano attribuibili diritti per la caratteristica che possiede di essere un organismo «teleologicamente orientato verso» (Mori, 1995). Questa considerazione dà la misura della ragione per cui la selezione della prole non ponga significativi quesiti morali. È del tutto logico e coerente ritenere che se concordiamo che l'embrione/feto, almeno ai suoi primi stadi di sviluppo, non è persona nel senso morale del termine allora non abbiamo alcun obbligo nei suoi confronti ed in particolare non abbiamo l'obbligo, che abbiamo verso le persone, di non ucciderlo/lasciarlo morire. Pertanto, le scelte procreative che implicano la soppressione dell'embrione/feto sono, almeno in quest'ottica, *prima facie* legittime. Esse non frustano l'interesse all'esistenza dell'embrione/feto poiché esso non ha un significativo interesse ad esistere, né frustano l'interesse ad esistere di una persona possibile, poiché fintanto che qualcuno

non esiste non avrebbe senso attribuirgli diritti di sorta, nemmeno un debole interesse all'esistenza. Impedendo che qualcuno cominci ad esistere non si violano i diritti di nessuno, non si commettono ingiustizie, né si priva qualcuno di un bene del quale avrebbe potuto godere qualora avesse cominciato ad esistere, poiché non esiste qualcuno che sarebbe potuto esistere. Il fatto che qualcuno non esisterà mai in futuro non fa dunque alcuna differenza morale. Per questa ragione è perfettamente sensato decidere se avere figli o non averne, quando averli, e se averne con determinate caratteristiche piuttosto che altre.

L'aspetto che è importante mettere in rilievo è che in una scelta procreativa ciò che conta è che una persona esisterà in futuro a seguito di una nostra decisione. Il fatto che una persona sarebbe potuta esistere ma non esisterà mai in futuro, il fatto che resterà una persona meramente possibile, una mera costruzione concettuale, *sembra* dunque non avere significato dal punto di vista morale.

1.3.2. Le persone future hanno interessi

Le 'persone future' non sono, in quest'ottica, le stesse entità concettuali delle 'persone meramente possibili'. La tesi contraria a questa consisterebbe nel sostenere che abbiamo l'obbligo morale di mettere al mondo una persona se sappiamo, per ipotesi, che questa persona avrà una vita che sarà per lui di beneficio. A sua volta, questa tesi dipende dall'aver rigettato la tesi della potenzialità secondo la quale, nelle sue diverse versioni, le persone potenziali, coloro che non sono persone e forse non lo saranno mai, hanno diritti analoghi a quelli che possiedono le persone.

D'altra parte, l'idea che abbiamo obblighi morali verso persone future non è un'idea necessariamente controversa. Questa idea è alla base di molte teorie ambientaliste, secondo le quali abbiamo l'obbligo di preservare le risorse naturali per rendere possibile la sussistenza di

persone future. Vi è un senso secondo il quale la lontananza nel tempo è analoga alla lontananza nello spazio. Derek Parfit (1989) si serve, a questo proposito, di un esempio per illustrare la concezione secondo cui abbiamo obblighi verso persone future ma non verso persone meramente possibili. Supponiamo che qualcuno seppellisca dei vetri nel sottobosco e, alcuni anni dopo, un bambino frugando nel sottobosco si ferisca con quei vetri. È perfettamente sensato ritenere che se quella persona anni prima non avesse seppellito imprudentemente i vetri nel sottobosco quel particolare bambino non si sarebbe mai ferito, anche se nel momento in cui quella persona ha seppellito i vetri non esisteva ancora quel particolare bambino che con essi si sarebbe ferito: «Dal punto di vista morale, fa differenza il fatto che adesso quel bambino non esista?» (Parfit 1989, 454):

la lontananza nel tempo, in sé, non significa niente di più della lontananza nello spazio. Supponiamo che io lanci una freccia fino in un bosco lontanissimo, dove essa ferisce una persona. Se sapevo che laggiù poteva esserci qualcuno, io sono colpevole di negligenza grave. Poiché quella persona è molto lontana, non posso saper nulla della sua identità. Ma questo fatto non costituisce una scusante, come non la costituisce la lontananza della persona che ferisco. Lo stesso dicasi degli effetti che investono persone lontane nel tempo. (Parfit 1989, 455).

Secondo Derek Parfit, le tesi che negano l'accessibilità epistemica a persone future — sia in base al presupposto che non abbiamo relazioni dirette con esse, la «lontananza nel tempo», sia in base al presupposto che non ne conosciamo l'identità, il non «saper nulla della sua identità» — non reggono alla constatazione che influiamo su di esse. Joel Feinberg (1992) sfrutta un esempio analogo per chiarire uno stesso concetto. Supponiamo che un terrorista nasconda delle bombe in un asilo dotandole di uno speciale marchingegno che permetta di programmarle in modo tale che esplodano

alcuni anni dopo. Cinque anni dopo le bombe esplodono e lasciano sul terreno diversi bambini feriti. È perfettamente sensato asserire che il terrorista ha causato il ferimento di quei bambini anche se essi non erano ancora nati (e non erano persone) nel momento in cui furono piazzate le bombe.

C'è un senso per cui secondo Parfit e secondo Feinberg è perfettamente sensato ritenere che persone future contino dal punto di vista morale in quanto attraverso azioni attuali influiamo su di esse beneficiandole o danneggiandole, ma ciò non implica che persone potenziali, persone meramente possibili, abbiano diritti di sorta. Il fatto che qualcuno non esista nel momento attuale non implica dunque che la sua esistenza futura non ponga dei limiti alle nostre azioni:

Future people do not by virtue of their not yet existing have any lesser moral status than do people who already exist. The fact of future people, like the fact of existing people, thus constrains our conduct now. And a future person's claim to our good behaviour is strong as is any existing person's. (Roberts 1998, 11)

1.3.3. *Persone future e problema della non-identità*

Questa descrizione dei nostri obblighi verso persone future difficilmente renderebbe tuttavia conto dei nostri obblighi verso *persone future contingenti*, vale a dire degli obblighi che abbiamo supposto vi siano nei confronti di coloro la cui esistenza dipenda da una nostra scelta procreativa.

Il problema che si pone per chiunque affronti il tema delle scelte procreative è di definire lo status morale di persone future in relazione alle nostre scelte procreative. E la dipendenza dell'esistenza di persone future dalla nostra scelta che, *prima facie*, rende problematica la definizione del loro status morale.

Supponiamo, a titolo d'esempio, (seguendo un suggerimento di Roberts 1998) di modificare l'esempio pre-

cedente di Parfit — dell'uomo che nasconde i vetri nel sottobosco con cui si ferisce qualche anno dopo il bambino che all'epoca in cui furono seppelliti i vetri non esisteva ancora — in modo tale che l'azione dell'uomo di nascondere i vetri nel sottobosco sia casualmente connessa alla creazione di una nuova persona. Supponiamo inoltre che si verifichino le seguenti condizioni:

(a) se l'uomo non avesse seppellito i vetri nel sottobosco quel particolare bambino non sarebbe *mai esistito*, per la ragione che l'esistenza di quel bambino è, *ex ipotesi*, causalmente connessa all'azione dell'uomo di seppellire i vetri;

e (b) se l'uomo non seppellisse i vetri nel sottobosco comincerà ad esistere un *diverso* bambino che non si ferirà con i vetri.

Modificando l'esempio precedente, in modo forse un po' artificioso ma non impossibile, otteniamo quello che Derek Parfit chiama «problema della non-identità». L'espressione 'non identità' deriva dalla considerazione che il bambino che si ferisce coi vetri e quello che non si ferisce coi vetri non sono lo stesso bambino. Se l'uomo non seppellisse i vetri nel sottobosco non comincerebbe dunque ad esistere il bambino che si ferirà coi vetri, mentre esisterebbe un altro bambino che non si ferirà coi vetri. Sembra dunque che all'uomo si presentino due alternative: far cominciare ad esistere il bambino che si ferirà coi vetri o far cominciare ad esistere un *diverso* bambino che, proprio perché diverso, non si ferirà coi vetri.

Si è detto che è moralmente preferibile una teoria morale che non implichi obblighi verso persone meramente possibili, poiché se avessimo obblighi di questo tipo dovremmo avanzare serie obiezioni all'aborto. Qui si assume pertanto che non vi siano obblighi di portare ad esistere chicchessia. Se l'uomo dunque non seppellisce i vetri nel sottobosco il bambino che si ferirà coi vetri non esisterà mai, non diventerà mai reale (rimarrà una mera possibilità

concettuale) ma esisterà comunque un bambino *diverso* che non si ferirà coi vetri.

Possiamo immaginare questa situazione in termini di mondi possibili accessibili all'agente. Vi è un mondo possibile accessibile all'agente (l'uomo che seppellisce i vetri) in cui il bambino si ferisce coi vetri e vi è un altro mondo possibile accessibile all'agente in cui non esiste il bambino che si ferisce coi vetri ma esiste un *diverso* bambino che non si ferisce coi vetri. Ora, osserva Parfit, saremmo portati a ritenere che l'alternativa in cui il bambino non si ferisce coi vetri sia preferibile a quella in cui si ferisce coi vetri. Ne segue che se l'uomo che intendeva seppellire i vetri nel sottobosco di fatto non seppellisce i vetri egli sembra beneficiare il bambino che non si ferirà coi vetri.

Il problema che sorge, e che è alla base delle scelte procreative tra persone possibili, è che se l'uomo decide di seppellire i vetri nel sottobosco e quindi di far cominciare ad esistere il bambino che si ferirà coi vetri non abbiamo apparentemente ragione di ritenere che egli abbia commesso un errore morale. Se infatti non riteniamo un bene che il bambino si ferisca coi vetri ed avremmo preferito certamente che non si ferisse coi vetri, non avrebbe però senso dire che per quel bambino una volta che sia venuto al mondo sarebbe stato meglio non esistere piuttosto che ferirsi coi vetri, dal momento che se l'uomo non avesse seppellito i vetri sarebbe esistito un *diverso* bambino. Il prezzo da pagare per la propria esistenza, nel nostro esempio, è dunque quello di ferirsi coi vetri, quel particolare bambino infatti non sarebbe mai esistito se l'uomo non avesse seppellito i vetri. Così sembra che la scelta tra le due alternative sia moralmente neutra. Nessuna delle due azioni è migliore o peggiore per il bambino che esisterà dal momento che in futuro esisteranno bambini diversi.

Per questa ragione, alcuni autori, tra cui Peter Singer ritengono che a contare moralmente nel ragionamento morale siano solo le persone che «esistono già, prima della decisione che stiamo prendendo, o che almeno esisteranno *indipendentemente* da quella decisione» (1993, 103-105), a

differenza di persone future la cui esistenza *dipende* logicamente da una nostra scelta procreativa.

Sembra allora che se accettiamo il problema della non-identità venga meno la possibilità di sostenere che abbiamo obblighi verso persone future la cui esistenza dipenda da una nostra previa scelta procreativa, mentre rimane vero che abbiamo obblighi verso le persone che esisteranno in futuro indipendentemente dalla nostra scelta procreativa. Questa almeno è la conclusione cui perviene Singer. Una spia di ciò è che egli distingue correttamente tra persone che esisteranno in futuro indipendentemente dalla nostra scelta procreativa (le persone che di seguito chiamiamo *persone future*) e le persone che esisteranno a seguito della nostra scelta procreativa (le persone che di seguito chiamiamo *persone future contingenti*).

Sembra allora che *causare l'esistenza* di una persona debba essere considerato *un caso speciale* differente da quello in cui le nostre azioni hanno effetti su persone future ma la cui esistenza non dipenda da una nostra scelta procreativa. *L'esempio non modificato di Parfit* mostra infatti che è chiaramente logico e coerente ritenere che persone attualmente esistenti abbiano obblighi verso persone future: se l'uomo, nell'esempio non modificato, non avesse seppellito i vetri quel bambino non si sarebbe ferito. Dunque l'uomo è responsabile e colpevole di aver causato il ferimento del bambino. Egli avrebbe dovuto prevedere i rischi che la sua azione avrebbe comportato anche se nel momento in cui seppelliva i vetri non esisteva ancora la persona che avrebbe ferito. Se seppellisco una mina antiuomo nel giardino di casa posso prevedere che prima o poi quella mina esploderà e probabilmente ucciderà qualcuno o lo lascerà mutilato. Anche se la persona che pagherà le conseguenze della mia azione poteva per ipotesi non esistere ancora nel momento in cui seppellivo la mina sono comunque colpevole della mia azione.

Nel nostro esempio modificato dell'uomo imprudente di Parfit, a differenza di quanto accade nell'esempio non modificato, l'azione dell'uomo è invece connessa casualmente all'esistenza del bambino. Se l'uomo non

fosse stato imprudente, se non avesse seppellito i vetri, quel particolare bambino non sarebbe mai esistito. Dunque l'imprudenza è la causa *diretta* dell'esistenza del bambino. C'è un senso secondo il quale l'azione dell'uomo non è scusabile nel caso dell'esempio *non modificato*, infatti egli causa un danno al bambino. Non sembra però altrettanto chiaro che l'uomo dell'*esempio modificato* abbia fatto qualcosa di sbagliato. Certamente in futuro vi sarà in ambedue i casi un bambino ferito, ma nel secondo caso la ferita è in qualche modo il 'prezzo da pagare' in cambio della propria esistenza. Certamente l'uomo avrebbe potuto non seppellire i vetri nel qual caso, abbiamo supposto, fare ciò avrebbe implicato che in futuro sarebbe esistito un *diverso* bambino che non si sarebbe ferito coi vetri. Ma i due bambini non sono lo stesso bambino, evitando di fare del male al secondo non abbiamo propriamente evitato di fare del male al primo, abbiamo evitato che cominciasse ad esistere, la qual cosa non è né un bene né un male.

1.3.4. *Quale status morale per persone future?*

Ora, la questione che intendo porre nelle pagine seguenti è questa: *il problema della non-identità fa una differenza morale?* Molti autori che accettano il problema della non-identità ritengono che dovremmo abbandonare l'idea che persone attualmente esistenti abbiano obblighi morali verso chi esisterà in futuro a seguito di una nostra scelta procreative. La ragione è che poiché la nostra scelta procreativa avrà effetti su chi esisterà in futuro, sulle sue caratteristiche qualitative (sulla sua identità), non c'è una base logica per sostenere che abbiamo obblighi morali verso chi portiamo ad esistere. A causa del fenomenomeno che Kavka (1981, 93) descrive nei termini della 'precariousness of existence' ogni minimo evento che preceda l'inizio dell'esistenza di ciascuno di noi e che sia ad esso causalmente connesso avrebbe potuto far sì che rimanessimo meramente possibili. Sembra allora che se agissimo in vista del benessere di persone future inevitabilmente faremmo

sì che in futuro esistano persone differenti da quelle che sarebbero esistite se non avessimo agito affatto. Questo argomento suffraga l'idea che il 'lassaiz faire' non sia né meglio né peggio del nostro attivo investimento per il benessere delle persone future. Il nostro fare o non fare sarebbe indifferente.

Alcuni filosofi ritengono esattamente questo: che non abbia senso alcuno considerare il benessere di persone future contingenti poiché esse non posseggono uno status morale di alcun tipo. David Heyd nella sua influente monografia sui problemi morali connessi alla creazione delle persone, sembra accettare le implicazioni del problema della non-identità. Egli ritiene che poiché il problema della non-identità offre una descrizione corretta degli effetti che azioni attuali hanno sull'identità di persone future, dovremmo concludere che persone future contingenti, coloro la cui esistenza dipende da una nostra previa scelta procreativa, non hanno alcun status morale, neppure un debole status morale: «no moral status of any kind, not even a weak one» (Heyd 1992, 99). Relativamente a chi ne controlla l'esistenza, le persone future non sono che 'persone meramente possibili', 'persone potenziali':

Only people have moral standing, that is, rights, claims to being morally considerable, a status of belonging to the moral community, or to the class of those whose welfare or utility is to be taken into account. Potential people have no such standing. (Heyd 1992, 106)

Esattamente perché Heyd relativizza il concetto di persona futura a quello di un agente (che ne controlla l'esistenza) sembra che l'appello alle *persons-affecting reasons*, l'appello alle intuizioni che tengono conto degli effetti che le nostre azioni hanno sulle persone, non siano in grado di rendere conto dei nostri obblighi verso persone future. Questa conclusione tuttavia, per quanto muova da premesse certe, risulta sufficientemente contro-intuitiva. Intuiamo che abbiamo una responsabilità verso chi

portiamo ad esistere ed il problema semmai è quello di rendere coerenti le nostre intuizioni morali, fornendo un resoconto giustificativo dell'etica delle scelte procreative. Inoltre, poiché Heyd relativizza il concetto di persona possibile a quello dell'agente che ne controlla l'esistenza, incappiamo nella contraddizione di ritenere che non abbiamo nessuna responsabilità verso coloro la cui esistenza dipenda da una nostra decisione (coloro che sono logicamente dipendenti da noi) mentre potremmo avere, e certamente in molti casi abbiamo di fatto, una responsabilità verso persone future la cui esistenza non dipenda logicamente da noi. Semplicemente: se abbiamo l'obbligo di non inquinare i mari e i fiumi perché coloro che verranno dopo di noi hanno 'diritto' a vivere in un ambiente non inquinato, le nostre azioni di oggi sono vincolate dagli effetti che avranno su chi esisterà domani.

Come vedremo nelle prossime pagine alcuni autori ritengono che per risolvere il problema della non-identità e fornire così una risposta riguardo i nostri obblighi verso persone future contingenti sia necessario abbandonare il presupposto che questi possano essere spiegati in riferimento a «ciò che è bene o male per le persone» (Parfit 1989), in riferimento a quelle *person-affecting reasons* che costituiscono l'ossatura delle nostre relazioni morali. Altri autori ritengono che i nostri obblighi morali verso persone future siano spiegabili in termini di ci che è bene o male per le persone che esisteranno in futuro (Roberts 1998). Poiché tali quesiti sono al centro della questione relativa alla responsabilità procreativa, vale a dire a quella responsabilità che esercitiamo nelle scelte riguardo al se portare ad esistere qualcuno e con quali caratteristiche, esse costituiranno l'oggetto di prossimi capitoli.

Prima di tutto tuttavia occorre risolvere un altro quesito all'origine della nozione di responsabilità procreativa. Intendo infatti chiedermi se, in alcuni casi, la nascita rappresenti un male tale che la non-esistenza sarebbe stata l'alternativa preferibile. Ha senso ritenere che qual-

cuno possa subire un danno giuridicamente sanzionabile dall'essere stato portato ad esistere? Vi sono casi in cui portare ad esistere qualcuno possa significare fargli un danno giuridicamente imputabile?

Tradizionalmente, la nascita è considerata un bene per chi nasce, ma questo vale in tutti i casi e se in alcuni casi riteniamo che sarebbe stato preferibile non cominciare ad esistere ha senso sostenere che la non-esistenza sarebbe stata una condizione migliore? Tali questioni sollevate per la prima volta nelle cause per danno da procreazione (*wrongful life law suites*) sono l'oggetto del prossimo capitolo. La prima questione che intendo pormi è dunque se il diritto, penale o civile, debba sanzionare atti od omissioni che portano ad esistere persone in una condizione così penosa che la non esistenza sarebbe stata l'alternativa preferibile. Come vedremo vi sono casi in cui la nostra responsabilità procreativa consiste proprio nell'evitare che qualcuno cominci ad esistere. Dopo aver svolto questa considerazione, nei prossimi capitoli tornerò ad occuparmi delle scelte procreative tra persone possibili e con ciò del problema dei nostri obblighi morali, e non più solo giuridici, verso persone future contingenti.