



Il principio responsabilità e la bioetica. Riflessioni sulle proposte di Hans Jonas

Fernando Pascual, L.C.

Introduzione

Tra le voci che hanno dato origine alle riflessioni bioetiche troviamo quella di Hans Jonas (1903-1993), grande intellettuale che ha saputo toccare con acutezza, sia temi del passato (con le sue ricerche sullo gnosticismo), sia temi di attualità, come le problematiche connesse con i moderni sviluppi tecnologici.

In questo articolo vogliamo fare una presentazione e diverse considerazioni su una delle opere più famose di Jonas, *Das Prinzip Verantwortung (Il principio responsabilità)*¹ pubblicata nel 1979, e continuamente citata nelle discussioni di bioetica.

Divideremo l'articolo in quattro tappe: inizialmente vedremo le riflessioni del nostro Autore sulla mutata natura dell'agire umano e sull'etica che sarebbe adeguata ad esso; dopo faremo una breve analisi della nuova etica della responsabilità; in terzo luogo considereremo il tentativo di fondare i nuovi doveri etici in una metafisica valida per tutti; infine offriremo alcune valutazioni conclusive sulle idee contenute in questa importante opera.

¹ Per i testi in italiano useremo H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (a cura di Pier Paolo Portinaro), Einaudi, Torino 2002³. L'opera sarà citata con la semplice indicazione, fra parentesi, del numero di pagina.

1. Punto di partenza: un nuovo agire esige una nuova etica

Il primo capitolo (*La mutata natura dell'agire umano*)² del libro di Jonas traccia le sue principali intuizioni e proposte. Possono essere riassunte in tre sentenze: la tecnologia moderna ha cambiato l'agire umano; le etiche del passato non sono in grado di affrontare le sfide sorte nella società tecnologica; abbiamo dunque bisogno di un'etica nuova, attenta soprattutto alla nostra responsabilità per quanto riguarda l'esistenza futura dell'essere umano sulla terra. Prima di vederle più in particolare, facciamo, con il nostro Autore, una riflessione previa su come veniva concepita l'etica nel mondo non dominato dalla tecnologia.

Jonas delinea un quadro utile per descrivere come l'uomo del «passato» (l'uomo che viveva prima dell'attuale mondo tecnologico) pensava il suo rapportarsi con la natura. Secondo questo quadro, l'uomo era convinto che il suo agire non riusciva né a «ferire», né a danneggiare profondamente l'ambito naturale dove hanno luogo i processi vitali. Esisteva, certamente, un agire tecnico dedicato a promuovere salute e vita: la medicina. Era presente anche una certa consapevolezza sulle possibilità umane di danneggiare e di uccidere esseri viventi, ma la natura, nel suo complesso, nelle sue immense capacità rigenerative, non veniva radicalmente ferita, ed era in grado di risanarsi in tempi relativamente brevi dei danni prodotti a causa dell'agire umano (5-7).

Le visioni etiche sorte nelle culture tradizionali avevano in comune, per quanto riguarda il nostro argomento, quattro caratteristiche:

- a. Il rapporto degli uomini con il mondo non umano era visto come neutro, senza valenza etica (tranne il caso della medicina). La tecnica non modificava né la natura (che si autorigenerava), né l'uomo (la cui vocazione si trovava non nella tecnica, ma altrove)³.

² Questo capitolo raccoglie con alcune modifiche una conferenza del 1972 pubblicata in una rivista nel 1973 e poi divenuta il primo capitolo di una raccolta di saggi: H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, traduzione di Giovanna Bettini dall'originale in inglese *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man* (1974), Il Mulino, Bologna 2001².

³ Jonas non rende esplicita quale sia stata la vocazione dell'uomo tradizionale, ma è evidente che allude al modo di pensare e di vivere nel mondo antico e medievale, dove il lavoro tecnico era visto come inferiore, mentre le cosiddette arti liberali e la vita dello spirito (inclusa la contemplazione filosofica oppure religiosa) erano le attività più apprezzate.

- b. L'etica rimaneva circoscritta all'ambito del rapporto dell'uomo con gli altri uomini e con se stesso; era un'etica fondamentalmente antropocentrica, che si viveva nell'ambito della «città» (cioè, nello spazio della socialità interumana).
- c. Si credeva che, al di là delle diverse scelte e azioni possibili, l'essenza dell'uomo rimanesse costante e non modificata: non era un oggetto plasmabile attraverso la *techne*.
- d. Il giudizio sul bene e sul male era applicato solo per quanto riguardava l'azione immediata, senza badare ad una pianificazione a distanza, in una prospettiva dove imperava la «prossimità dei fini» (per questi quattro punti, cf. 7-8)⁴.

Come si vede, l'agire umano in un contesto «pre-tecnico» era un agire che si muoveva nella prossimità e nell'immediatezza. Non esisteva, in altre parole, una progettualità a lungo termine, né l'etica considerava le possibili conseguenze che l'agire umano potrebbe avere per l'intero pianeta⁵. Le nozioni di bene e di male erano interamente stabilite «all'interno di questo contesto a breve termine» (9). Tale modo di concepire il proprio agire era basato sull'idea della limitatezza del sapere e del potere umano nel mondo pretecnologico, il che lasciava affidata la maggior parte del futuro «al destino e alla stabilità dell'ordine naturale», mentre l'attenzione «veniva a concentrarsi sul giusto adempimento di ciò che nel presente di volta in volta toccava fare» (153).

La situazione è interamente cambiata con l'aumento delle conoscenze e con gli enormi sviluppi tecnologici che avrebbero modificato, secondo Jonas, l'agire umano (10). Tale agire sarebbe adesso dotato di un potere smisurato, diventato autonomo (non controllato nemmeno dai suoi fautori), mentre le sue promesse si sarebbero convertite in minacce (181)⁶. Gli sviluppi tecnologici sarebbero la causa dei danni

⁴ Più avanti, Jonas presenta alcune visioni etiche che erano orientate verso il futuro, specialmente all'interno di una mentalità escatologica oppure come parte di un progetto politico che voleva garantire la propria continuità nel tempo. Ma per l'Autore, tali visioni sarebbero insufficienti di fronte alle sfide sorte dalla tecnologia moderna (cf. 18-21).

⁵ In fondo, si credeva che le condizioni generali del mondo rimanessero pressoché stabili, senza percepire grandi mutamenti che potessero essere imputati all'agire umano (cf. 148-149).

⁶ Nel quarto capitolo Jonas ribadisce questa sua tesi e la mette in rapporto con l'idea di responsabilità: «Il punto centrale di tutto ciò resta che la natura dell'agire umano si è modificata a tal punto da determinare, nell'ambito politico e quindi della morale politica, l'ingresso della responsabilità in un senso finora inusitato, con contenuti del tutto nuovi e con un'apertura temporale senza precedenti» (152). Più avanti si può leggere quest'affermazione:

subiti dalla natura e dei pericoli che minacciano la sopravvivenza futura degli esseri umani, oppure che minacciano la qualità della loro eventuale vita nell'avvenire. Allo stesso modo, la tecnica, prima rivolta soltanto (tranne il caso della medicina) al mondo esterno, viene sempre di più applicata all'essere umano, che si trova con «novità» e con possibilità immense: una vita più lunga, promesse di arrivare ad un maggior controllo e perfino a modificare la struttura biologica (ingegneria genetica) e psicologico-comportamentale (farmaci, altri interventi) di molti esseri umani (24-28).

La percezione di queste novità avrebbe fatto nascere una nuova disciplina, l'ecologia, interessata specialmente a conoscere e a promuovere la tutela dell'ambiente di fronte alle aggressioni degli esseri umani (10). Allo stesso tempo, avrebbe suscitato una nuova riflessione sulla pericolosità della moderna tecnologia e dello stesso uomo, che minaccia l'intera natura con il suo potere (177).

Dove risiede tale pericolosità? Nel carattere cumulativo della prassi tecnologica: «gli effetti si addizionano in modo tale che la condizione delle azioni e delle scelte successive non è più uguale a quella dell'agente iniziale, ma risulta diversa da essa in misura crescente e sempre di più un risultato di ciò che già è stato fatto» (11). Questo carattere cumulativo non era considerato dall'etica tradizionale, che vedeva come non cumulativo l'agire umano. Nella nuova situazione, invece, «l'accumulazione in quanto tale, non paga di trasformare le sue condizioni iniziali fino a renderle irriconoscibili, è in grado di erodere la base dell'intera serie, il suo stesso presupposto» (11).

Più avanti possiamo leggere un testo dove Jonas esplicita i caratteri «nuovi» della tecnologia moderna:

la tecnologia assume una rilevanza etica in virtù della centralità ora occupata nella finalità umana soggettiva. La sua creazione cumulativa, ossia l'ambiente artificiale in espansione, potenzia retroattivamente le forze particolari che l'hanno prodotta, costringendole a un continuamente rinnovato impiego creativo in vista del mantenimento e dell'ulteriore sviluppo, e compensandole con

«la responsabilità è un correlato del potere, sicché la misura e il tipo di potere determinano la misura e il tipo di responsabilità» (159). Torneremo su questo ultimo testo alla fine delle nostre riflessioni.

accresciuto successo, il quale a sua volta torna a rafforzarne l'imperiosa pretesa (13)⁷.

La tecnologia procede, dunque, attraverso continui cambiamenti, i quali sono strettamente uniti all'idea di «progresso», cioè, al sogno di poter migliorare in modo continuo la condizione umana attraverso l'uso di nuove scoperte e di strumenti sempre più potenti⁸. Capire la moderna nozione di progresso diventa fondamentale nelle riflessioni di Jonas che non solo ad essa dedica buona parte dei capitoli quinto e sesto (nei quali si evidenziano le diversità e le somiglianze fra marxismo e capitalismo, e si offrono spunti critici sulle idee di Ernst Bloch e sul suo «principio speranza»), ma perfino l'Autore non esita a dire che «tutto il nostro libro tratta della problematica del progresso tecnico» (212).

Il progresso moderno è stato concepito secondo il pensiero di Bacon, cioè, come un «orientare il sapere verso il dominio della natura utilizzando quest'ultimo per migliorare il destino umano» (179). Tuttavia, è sempre presente il pericolo di una catastrofe dovuta alla mancanza di misura nella produzione e nel consumo delle società beneficate dal progresso (179, 237-243, 282-283)⁹. Di fronte a tale mancanza di misura, diventa urgente lavorare per «l'autolimitazione del dominio», cioè, per arrivare ad un potere sul potere moderno (il quale tende a liberarsi e perfino a controllare l'uomo che lo avrebbe inventato, 181), disciplinando così l'impulso tecnologico (185) attraverso un progresso basato sulla cautela e sulla moderazione (243-245, 282-283).

Il secondo capitolo (*Questioni relative ai fondamenti e ai metodi*) offre importanti precisazioni sull'agire nell'era tecnologica. L'agire

⁷ Cf. anche ciò che viene detto nel secondo capitolo sulla *dinamica cumulativa degli sviluppi tecnologici*, che acquistano sempre più autonomia, fino al punto «di trascendere la volontà e i piani degli attori» (41, cf. 181).

⁸ Come viene indicato in un altro momento della nostra opera, la caratteristica del mondo moderno sarebbe il vivere in un «cambiamento che si autogenera in permanenza e tende a creare costantemente qualcosa di effettivamente nuovo, mai esistito prima, in quanto suo prodotto "naturale"» (155).

⁹ Risulta opportuno ricordare come, nella filosofia di Platone, la mancanza di misura (di autocontrollo) e il desiderio del lusso erano viste come la fonte dei mali maggiori sia a livello personale sia a livello sociale. Cf. specialmente il *Gorgia*, la *Repubblica*, il *Politico*, il *Filebo* e le *Leggi*. La lode alla vita frugale si colloca in questa prospettiva, e su questo sono molto visibili le somiglianze fra il libro II della *Repubblica* platonica e alcune (prudenti e non esenti di critiche) riflessioni di Jonas sugli ideali morali e ascetici delle società marxiste (188-190, 194-200).

umano, specialmente nella modalità particolare del fare esperimenti, si muove sempre in un ambito di scommessa, cioè, in uno spazio d'incertezza dove il risultato buono (quello che normalmente viene perseguitato) non è garantito mai al cento per cento. Anzi, siamo consapevoli della possibilità di un gran numero di errori oppure di conseguenze negative dei nostri atti¹⁰. L'incertezza del nostro agire, tuttavia, veniva vista nel passato in modo non drammatico, perché gli errori avevano (così almeno si pensava) una portata relativamente piccola, e perché la natura era in grado di risistemare le cose nei lunghi periodi di tempo che sono caratteristici dei meccanismi evolutivi (39-40).

Il pericolo dell'errore, invece, acquista una valenza drammatica con gli importanti cambiamenti dell'agire umano nell'era tecnologica. In modo speciale, dobbiamo sottolineare due novità. La prima novità: l'aumento delle capacità e delle potenzialità del nostro agire implica un aumento sia dei benefici desiderabili (e non sempre acquisiti) sia degli eventuali danni (errori); cioè, i danni dovuti a errori vengono magnificati in proporzioni che possono essere catastrofiche. La seconda novità si riferisce alla riduzione dei tempi e all'aumento della «velocità»: i cambiamenti nell'era tecnologica sono sempre più veloci, e riducono i lunghi tempi che erano caratteristici del mondo classico e che permettevano di correggere i danni dovuti agli errori dell'agire umano; cioè, sempre abbiamo meno tempo a disposizione per correggere gli errori che si originino come conseguenza di una tecnologia sfrenata (39-41). Con un agire così modificato non stupisce il fatto che Jonas affermi nel capitolo quinto che «l'uomo è diventato un pericolo non soltanto per se stesso, ma per l'intera biosfera» (175).

Non sappiamo con precisione fino a dove ci possa portare il meccanismo della moderna tecnologia: l'incertezza diventa un elemento costante in tutte le nostre previsioni per il futuro (37), specialmente se parliamo di previsioni a lungo termine (43, 148-150). Sappiamo, invece, che nella nuova situazione le nostre scelte e le loro conseguenze «concernono lo stato complessivo della natura sul nostro pianeta e la specie delle creature che lo debbono o meno popolare» (29, cf. 176-177).

¹⁰ Un testo classico di Aristotele illustra molto bene l'incertezza che accompagna il nostro agire: l'errare è possibile in molti modi, mentre arrivare alla perfezione, all'atto veramente buono, è possibile solo in un unico modo. Cf. ARISTOTELE, *Etica nicomachea* II 6, 1106b28-33, con l'esempio del bersaglio che riprende ciò che lo Stagirita aveva detto prima sull'arciere (I 2, 1094a22-24).

L'agire in questo nuovo contesto non viene più controllato dal singolo, ma da un attore collettivo che è, in certo modo, trascinato dalla tecnica (14). Questo aspetto collettivo obbliga Jonas a sottolineare l'importanza di un'etica nuova, che sarà indirizzata soprattutto a chi esercita la funzione di politico (come vedremo più avanti).

Dunque, le nuove (e cumulative) potenzialità della tecnica obbligano a creare una «nuova etica» per il nuovo contesto e per le urgenze che abbiamo rispetto alle future generazioni. Nelle parole di Jonas, «il mutamento nella natura dell'agire umano esige anche un mutamento nell'etica» (3). O, come viene detto più avanti, «la novità del nostro agire esige un'etica nuova di estesa responsabilità, proporzionata alla portata del nostro potere» (29); «le nuove potenzialità dell'agire esigono nuove regole dell'etica e forse persino una nuova etica» (31). Questo vale non solo a livello individuale ma, come abbiamo appena detto, soprattutto a livello politico: «il mutamento di natura dell'agire umano modifica la natura stessa della politica» (14).

Il bisogno di tale nuova etica nasce dal fatto che le etiche classiche, come abbiamo già illustrato, non sarebbero in grado di affrontare le nuove sfide. Per quale motivo? Proprio per le nuove potenzialità tecnologiche e per l'incapacità di elaborare un sapere predittivo in grado di prospettare le conseguenze a lungo termine dell'agire umano sulla terra. Un testo di Jonas risulta sufficientemente chiaro:

Il divario tra la forza del sapere predittivo e il potere dell'azione genera un nuovo problema etico. Il riconoscimento dell'ignoranza diventerà allora l'altra faccia del dovere di sapere e quindi una componente dell'etica, a cui spetta il compito di istruire il sempre più necessario autocontrollo del nostro smisurato potere. Nessun'etica del passato doveva tener conto della condizione globale della vita umana e del futuro lontano, anzi della sopravvivenza della specie (12)¹¹.

¹¹ Sulla mancanza di saperi predittivi certi in ambito politico e sul riconoscimento del «primato del potere sul sapere» per quanto riguarda l'etica della responsabilità, cf. 147-152. Sul tema dell'autocontrollo (autolimitazione) o moderazione, cf. 105, 161, 244-245 e le continue critiche contro le utopie che sono il centro d'interesse del quinto capitolo. Ci sono interessanti parallelismi con il pensiero di Platone, specialmente con le riflessioni del *Carmide* sulla possibilità (e problematicità) di un sapere sul proprio sapere; cf. F. PASCUAL, «El *Cármides* de Platón: un ensalmo que exige preparación para el diálogo», en A. LOBATO (ed.), *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A., tomo IV: comunicaciones*, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, Córdoba 1999, 1789-1800.

In altre parole, di fronte alle nuove sfide, e con la constatazione dell'insufficienza delle etiche precedenti, risulta urgente costruire una nuova etica, perché solo una nuova etica sarebbe in grado di offrire un insegnamento all'altezza della situazione: quello dell'umiltà di chi riconosce i pericoli legati ad un agire che non è in grado di prevedere (né di impedire) i rischi derivati dalla propria azione (29-30)¹². Rimane, comunque, un forte desiderio di fare grandi conquiste; ma, come viene indicato in una formula assai stimolante, dobbiamo attribuire, «in materia di eventualità capitali, un peso maggiore alla minaccia che non alla promessa, evitando le prospettive apocalittiche persino al prezzo di lasciarsi sfuggire le realizzazioni escatologiche» (40)¹³.

Quale sarebbe, allora, l'oggetto nuovo della nuova etica? Si tratterebbe di salvaguardare le condizioni del pianeta in ordine a garantire l'esistenza futura degli esseri umani. Risulta un oggetto nuovo perché le etiche classiche non erano mai state orientate a questo scopo, in quanto si credeva che l'esistenza di future generazioni era scontata e garantita dal normale svolgimento degli eventi (14-15). Risulta nuovo perché il centro della considerazione etica non è più limitato alla prossimità e all'immediatezza, ma dà un valore di primo ordine all'attenzione verso il futuro. Risulta nuovo perché si orienta più alla vita politica che all'agire individuale.

I vecchi imperativi etici non sono sufficienti di fronte alla nuova situazione e devono essere sostituiti dai nuovi imperativi. Jonas riformula il classico imperativo kantiano, «agisci in modo che anche tu possa volere che la tua massima diventi legge universale» (15) con nuove proposte: «“Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla

¹² Risulta opportuno segnalare i parallelismi fra questa riflessione di Jonas e ciò che era stato proposto, qualche anno prima, dal coniatore del termine «bioetica», Van Rensselaer Potter. Nel suo famoso libro *Bioethics, Bridge to the Future* (del 1971) Potter aveva elaborato la nozione di «conoscenza pericolosa» e aveva proposto il bisogno di possedere la sufficiente umiltà per riconoscere la nostra incapacità di arrivare a un sapere predittivo perfetto. Cf. V.R. POTTER, *Bioetica, ponte verso il futuro*, traduzione di R. Ricciardi, Sicania, Messina 2000, 47-50, 59, 114-115. Torneremo su questo parallelismo più avanti.

¹³ In parole diverse, per Jonas sono di grande valore le profezie di sventura, in quanto fatte «per scongiurare che si verifichi quanto è temuto» (150). Grazie ad esse siamo più consapevoli del fatto che il trionfo della tecnologia può portare non verso il compimento, ma verso la distruzione, cioè, verso una «catastrofe universale» (159, 179). Una delle minacce apocalittiche che segnala Jonas è quella della esplosione demografica, che elimina vecchi equilibri e che può provocare «una catastrofe umana e naturale di proporzione gigantesche» (180, cf. 238-239, 244-245). Di fronte a tale «minaccia» Jonas mostra la sua simpatia all'idea di arrivare al più presto alla crescita zero (244), idea che si trovava anche al centro delle proposte bioetiche di Potter.

terra”, oppure, tradotto in negativo: “Agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita”, oppure, semplicemente: “Non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell’umanità sulla terra”, o ancora, tradotto nuovamente in positivo: “Include nella tua scelta attuale l’integrità futura dell’uomo come oggetto della tua volontà”» (16)¹⁴.

In queste formule rimane sempre un punto interrogativo, nel senso che il futuro non dipende interamente dalle nostre scelte, ma è il risultato di fattori che interagiscono e che permettono molte diverse possibilità finali. L’importante è lavorare perché, nella misura permessa dalle nostre previsioni, rimanga realizzabile (ipoteticamente) la continuità nel futuro della specie umana (135); o, come minimo, si deve lavorare per dire «no» alla distruzione dell’essere, per dire «no» al «non-essere», perché rimanga aperto «l’orizzonte delle *possibilità* che, nel caso dell’uomo, è dato con l’esistenza stessa della specie» (179). «Quindi il *no al non essere* -e in primo luogo a quello dell’uomo- è al momento e fino a prova contraria la prima cosa in cui un’etica dell’emergenza per il futuro minacciato deve tradurre in azione collettiva il *si all’essere*, reclamato dall’uomo in nome della totalità delle cose» (179). Come si vede, si tratta di un *no* per un *si*, o, in altre parole, si tratta di arrivare a un potere sul potere che ci liberi dalla «tirannica autonomizzazione» del potere (181-182)¹⁵.

I nuovi imperativi valgono, lo sottolinea Jonas, specialmente per la politica, perché si riferiscono non solo alle azioni dell’individuo (come nell’etica kantiana), ma soprattutto a quelle della collettività (17-18, 160); e perché si tratta di introdurre nella politica una dimensione assolutamente nuova: quella di prendere in considerazione l’interesse e i «diritti» di esseri umani non ancora esistenti, esseri che rimangono nell’ambito della possibilità. Jonas evidenzia quanto sia difficile portare il futuro nel presente, ma diventa necessario elaborare

¹⁴ Più avanti troviamo un’altra formulazione del primo imperativo (non ipotetico, ma categorico) della nuova etica: «*che* ci sia un’umanità, nella misura in cui si tratta soltanto dell’uomo» (54). Questo «primo comandamento» fonda tutti gli altri, specialmente quello che si riferisce all’impegno per garantire la qualità della vita, il vivere bene, delle generazioni future (126).

¹⁵ Alla luce di questa idea si comprende la presentazione che Jonas elabora sul pensiero marxista nel quinto capitolo, dove si discute se esso sia in grado di evitare il pericolo mondiale. Infatti, il marxismo è orientato di per sé verso il futuro e lavora con piani molto precisi e centralizzati, benché non esenti da rischi e perfino da gravi errori dovuti alla burocrazia e ad altri fattori. Il capitalismo, invece, non sarebbe in grado di elaborare un progetto globale, perché punta molto sul profitto e sui vantaggi dell’iniziativa privata e su un certo ottimismo nei successi della tecnica (182, 185-188).

un tentativo che sia in grado di farlo in modo adeguato (30). Tale tentativo costituisce il centro delle proposte del nostro Autore: elaborare il «principio responsabilità», e fondare ontologicamente il dover essere nell'essere. Vediamo, allora, questi due momenti della nostra opera.

2. La nuova etica della responsabilità

Una volta segnalate le novità dell'agire umano nel contesto della moderna tecnologia, una volta messo in luce lo scopo centrale della nuova etica, Jonas inizia un lungo cammino per giustificare e dare contenuti convincenti alle sue proposte¹⁶. L'emergenza nella quale vive l'umanità sarebbe, secondo il nostro Autore, una spinta ulteriore per iniziare ad applicare, in modo immediato, il nuovo programma etico, superando gli errori di coloro che ritengono non necessario né «obbligante» l'aver presente l'interesse delle eventuali generazioni future nelle scelte che oggi configurano il nostro agire¹⁷.

Per elaborare la nuova etica, Jonas stabilisce un continuo dialogo con alcune forme di pensiero che, secondo lui, hanno più presente il futuro: le utopie. Ad esse sono state dedicate la parte finale del primo capitolo (18-24), parti del quarto capitolo e il quinto e sesto capitolo. Secondo Jonas, le utopie moderne, specialmente quella marxista, sostengono che l'etica per il presente sarebbe soltanto un mezzo per arrivare ad una situazione futura ideale e perfetta, nella quale l'etica transitoria sparirebbe (22-24). In realtà, secondo le critiche del nostro Autore, il sogno marxista (e tutti i sogni utopici) non hanno capito né il potere della tecnica moderna né i rischi che essa racchiude¹⁸; anzi, il marxismo è basato sul modello baconiano, cioè, sull'idea che la tecnica porterà importanti benefici fino al raggiungimento di un'umanità

¹⁶ Secondo Jonas, le difficoltà per riuscire in tale impresa sono enormi, soprattutto perché siamo abituati a pensare al bene prossimo e immediato, e perché non è facile convincere la gente sull'esistenza di doveri nel presente verso le generazioni future (33-34).

¹⁷ Nelle sue riflessioni sul marxismo, Jonas non nasconde la sua simpatia verso le opportunità che potrebbero nascere se fosse attuato il suo programma in governi quasi tirannici (188, 192), oppure in un'élite «in grado di assumersi dal punto di vista etico ed intellettuale la responsabilità verso il futuro» (188), la cui creazione tuttavia risulta alquanto difficile. Tale simpatia non è per niente lontana da quanto già aveva detto Platone sia nella *Repubblica* sia nella *Lettera VII* (se si possa ritenere questo secondo testo come originale di Platone).

¹⁸ Occorre aver presente che il marxismo è anche una forma di «progressivismo» [sic], cioè, è orientato verso il «migliorismo» dell'uomo sulla terra, un'idea tipica della modernità (182). Profonde critiche all'idea di utopia e al suo rapporto con l'idea di progresso sono presentate più avanti (205-213, 282-283).

nuova (182-185). Si potrebbe parlare, perfino, di autentico «culto della tecnica» nel marxismo (197).

Diventa necessario, allora, prendere in considerazione il futuro in una nuova prospettiva (assente anche nel marxismo), attraverso un nuovo sapere che guardi verso il futuro che toccherà al mondo e all'umanità secondo le decisioni che prenderemo nel nostro presente (34)¹⁹.

Le argomentazioni, a questo punto dell'opera, acquistano un alto livello di complessità. Stabilito, secondo Jonas, che il nostro agire è cambiato, accettato il carattere cumulativo dello sviluppo tecnologico, consapevoli dei rischi per il futuro, la nuova etica della responsabilità, attraverso un'«euristica della paura» (34-35, cf. 245, 284-286)²⁰, stabilisce una serie di tappe preliminari che permettono poi di arrivare ad una nuova direzione delle scelte umane.

La prima tappa consiste nell'affermare l'esistenza di un dovere di acquistare un'idea sugli effetti a lungo termine del nostro agire, il che non risulta per niente facile. Infatti, l'etica (quella comune e tradizionale, a portata di tutti), scopre il valore del bene da conservare e da promuovere di fronte al male (che è continuamente di fronte ai nostri occhi) da evitare. L'etica nuova, invece, non ha e non può avere una esperienza dei massimi mali futuri che possono essere originati come conseguenza dell'agire tecnico. La mancanza di tale esperienza diventa un handicap per promuovere la nuova etica. Proprio per questo si *deve* suscitare nelle menti un'idea sul male futuro possibile; cioè dobbiamo immaginare i danni immensi che minacciano la nostra biosfera fino al punto di impedire la continuazione della vita umana su di essa, oppure di danneggiare enormemente la qualità della vita delle generazioni future (35-36, 175, 237-243)²¹.

¹⁹ Nel quarto capitolo possiamo leggere la seguente affermazione: «oggi un investimento di gran lunga maggiore di sapere teoretico proiettato su un orizzonte temporale molto più ampio fa da supporto alla guida delle sorti collettive -e lo deve fare in base al principio di responsabilità- assai più di quanto in passato l'arte di governo potesse figurarsi» (142).

²⁰ Nelle pagine 284-286 Jonas sottolinea come nella nuova etica al principio speranza proprio delle utopie non viene opposto il principio paura, ma il principio responsabilità. Tuttavia, la paura ha una sua funzione all'interno del principio responsabilità, perché «la paura è oggi più necessaria che in qualsiasi altra epoca in cui, animati dalla fiducia nel buon andamento delle cose umane, si poteva considerarla con sufficienza una debolezza dei pusillanimi e dei nevrotici» (284).

²¹ Soprattutto nel quinto capitolo vengono segnalati i principali pericoli che incombono sull'umanità se si mantiene l'attuale modello di sviluppo. Dalla presentazione di tali pericoli e dal desiderio di promuovere uno sviluppo prudentiale nasce l'importanza della «cautela» nella nuova visione etica proposta da Jonas (243-244, 283). La cautela, tuttavia, non è esente di

L'immaginazione di tali danni dipende proprio dall'incertezza, che diventa un sapere (una specie di sapere di non sapere) che ha una valenza centrale nella nuova etica (37-38), ma che risulta molto debole (poco presentabile) quando si tratta di elaborare proposte politiche per gli uomini del proprio tempo (38-39). Grazie a questo sapere saremo in grado di ricordare continuamente che alcune delle opere della moderna tecnologia «*possono* mettere radicalmente in pericolo o l'esistenza o l'essenza dell'uomo futuro» (46, corsivo nel testo)²².

La seconda tappa (Jonas la chiama anche dovere) consiste nel mobilitare il «sentimento adeguato a ciò che viene immaginato» (35). Si tratta, cioè, di suscitare un timore²³, non di tipo patologico, ma originato attraverso la considerazione circa il benessere e la sventura, «soltanto immaginati, delle generazioni future» (36). Più avanti è indicato con più precisione che questo sentimento è il senso oppure il sentimento della responsabilità, che vincola un soggetto determinato con un oggetto determinato, in un modo assai differente alle proposte di Kant sul sentimento di rispetto (108-115)²⁴. Occorre sottolineare, come viene ribadito alla fine dell'opera, che timore e paura non sono un invito a non agire, ma un invito a vivere e ad assumere i propri doveri di responsabilità di fronte a ciò che possa capitare alle generazioni future (285-286).

Il momento più complesso nell'ideazione della nuova etica consiste nell'elaborare una giustificazione teorica in grado di capire se ci sia e come possa esserci un dovere delle generazioni presenti nei confronti delle generazioni future (sulla cui esistenza nemmeno possiamo essere sicuri). Tale giustificazione può essere elaborata attraverso una riflessione sul tema della reciprocità insita nel mondo dei diritti-

problemi e qualche volta potrebbe essere un «cattivo affare», come aveva segnalato l'Autore in un altro contesto (parlando della responsabilità in rapporto all'imputabilità, 116-117).

²² L'idea viene riformulata in seguito con queste parole: «non si deve mai fare dell'esistenza o dell'essenza dell'uomo globalmente inteso una posta in gioco nelle scommesse dell'agire» (47).

²³ Sottolineiamo di nuovo il parallelismo con le idee espresse da V.R. Potter. Per Potter, la saggezza inizia con l'umiltà e con il *timore del Signore*, timore che nasce dal costatare la «nostra limitata capacità di comprendere tutte le ripercussioni della nostra arroganza tecnologica», perché l'uomo non sarebbe in grado di arrivare ad una conoscenza piena della natura, il che porta ad «ammettere la possibilità che forze naturali possano eludere i nostri tentativi di costruire quel tipo di Utopia che possiamo immaginare» (V.R. POTTER, *Bioetica, ponte verso il futuro*, 47 e 49).

²⁴ Come sottolinea Jonas, il sentimento di rispetto, più di qualsiasi altro sentimento, è in grado di «poter suscitare in noi la disponibilità a favorire mediante il nostro agire il diritto di esistenza dell'oggetto» (115).

doveri, e sul paradigma della paternità, perfino procedendo al di là di questi modelli (49-57).

Jonas constata quanto sia facile parlare di diritti e di doveri di fronte all'esistente concreto. «Ogni vita solleva la pretesa alla vita e questo è forse un diritto che va rispettato» (49). Risulta, invece, problematico impostare il tema dei nostri doveri verso le generazioni future in questa prospettiva, secondo la logica della reciprocità (la quale presuppone sempre la simultaneità temporale). Per questo motivo, il principio responsabilità sarebbe indipendente da ogni idea di diritto, da ogni reciprocità. O, almeno, sarebbe problematico, perché il non esistente non ha ancora diritti e, per questo, non può far nascere doveri nei suoi confronti (49).

Esiste, comunque, un paradigma che può servire per stabilire un quadro teoretico capace di giustificare il nuovo principio etico: quello della paternità. I genitori hanno diversi doveri nei confronti dei figli, senza che questi abbiano doveri verso i genitori (almeno secondo l'idea di reciprocità che suppone la condizione giuridica delle persone). Dove si fondano tali doveri? Nell'ideale altruista, che sarebbe «l'archetipo di ogni agire responsabile» (50). Questo ideale, comunque, vale in quanto riferito a esseri esistenti (figli già nati oppure almeno concepiti); non vale, invece, per quanto riguarda i figli non esistenti (non esiste nessun diritto dei non concepiti ad essere concepiti..., 50)²⁵.

Applicate queste considerazioni al tema delle generazioni future, rimane chiaro che la loro esistenza non è scontata, e neanche la modalità (l'essenza, la qualità) del loro essere. Può risultare facile dedurre che la loro essenza (il loro «essere-così») dipende in grande misura dal nostro agire. Ma proprio per questo dovremmo supporre che il nostro operato sia in grado di mettere a rischio non solo l'essenza, ma perfino l'esistenza futura di esseri umani (51-52). In altre parole, non avrebbe senso preoccuparci di quale sarà la qualità di vita delle generazioni future se prima non ci preoccupiamo veramente di assicurare che ci siano generazioni future alle quali offrire un ambiente sufficientemente consono alla loro dignità (54).

²⁵ Nel quarto capitolo il paradigma della paternità trova il suo corrispondente nell'archetipo del bimbo lattante, appena nato: di fronte alla sua esistenza si scopre la responsabilità dei genitori e, in certo modo, della famiglia umana, di assisterlo e di sostenerlo fintanto che non raggiunga lo stato di autarchia (cf. 162-168).

L'insufficienza di questi due approcci (quello della reciprocità dei diritti-doveri e quello della paternità) ci porta a cercare un nuovo modo di fondare il dovere nell'essere, cioè, di escogitare una metafisica in grado di fondare la nuova etica (56-57). Questo implica superare due pregiudizi del pensiero moderno: pensare che non ci sarebbe nessuna metafisica, e dire che non sarebbe possibile fondare l'etica nell'essere. In realtà, come constata Jonas, ogni etica si fonda su una certa metafisica; l'utilitarismo, per esempio, ha come base una metafisica di tipo materialista (55-56). Dunque, cercare il fondamento ontologico della nuova etica risulta pienamente legittimo e necessario, e tocca adesso, come tappa fondamentale per elaborare la nuova etica, studiare come il nostro Autore pensi di poter arrivare a questa difficile meta.

3. Il dover essere e l'essere

I rapporti fra l'essere e il dovere, fra il dovere e l'essere, sono complessi, come viene evidenziato alla fine del secondo capitolo. Da una parte, Jonas si rende conto che esiste un dovere per quanto riguarda l'essere. Dall'altra parte, il dover essere dell'essere non può che trovare un suo fondamento non in modo cieco oppure volontaristico, ma in una visione giusta sull'essere in quanto bene.

La domanda centrale per fondare la nuova etica diventa ineludibile: «l'uomo deve essere?» (58). La risposta si costruisce con una riflessione sul dover essere: perché sarebbe un bene e un dovere che ci sia l'uomo?

Rispondere implica aver presente che dire che qualcosa debba essere è possibile quando si pensa che l'esserci di essa sia migliore rispetto all'esserci di un'altra cosa diversa (rispetto a un'alternativa). La domanda sul perché debba esistere una realtà invece di un'altra si fa più radicale se vengono confrontati l'essere e il nulla. In tale confronto, diventa chiaro che l'essere può essere qualificato con un certo livello di bontà, mentre il nulla è carente di qualsiasi connotazione (di qualsiasi bontà). Questo fatto spiega perché l'essere, l'esserci, debba «essere preferito al suo opposto contraddittorio (non “contrario”）」 (58), in quanto l'essere ha una «assoluta priorità» se viene paragonato col nulla.

La riflessione precedente non vale sempre per i singoli (un individuo non dovrebbe amare la propria vita fino al punto di mettere a ri-

schio valori superiori, come la patria oppure l'esistenza stessa dell'umanità), ma invece si vale per l'intera specie umana: è bene che continui ad esistere l'umanità (59).

Nascono doveri di fronte all'essere quando l'essere dipende da un agire facoltativo (libero); si evidenzia così il collegamento fra libertà, essere e dovere (61). Non esiste, invece, nessun dovere di fronte all'essere se non esiste chi, tramite la sua intelligenza e la sua volontà, sia in grado di percepire la bontà dell'essere (101, un testo che citeremo più avanti).

In questo modo, secondo le riflessioni di Jonas, l'essere è dotato di valore, un valore che spiega la sua superiorità rispetto al nulla (61). Anzi: l'essere fonda la capacità di avere valore: diventa, in questo senso, «il valore di tutti i valori, e così perfino la capacità di disvalore» (61). Tale valore ha bisogno di venir capito in modo giusto, il che spiega il lavoro che viene fatto nei capitoli terzo e quarto dell'opera di Jonas.

Il percorso argomentativo di questi capitoli non risulta di facile comprensione per la profondità degli argomenti e per la complessità di alcune delle riflessioni offerteci. Jonas tenta di mostrare l'esistenza di fini nella natura e la possibilità dell'uomo di accettare tali fini oppure di orientare la propria vita prescindendo dei fini e dei valori che sono ritrovabili nella natura e nel mondo. Ma questa possibilità diventa problematica, specialmente perché dobbiamo saper distinguere fra valori oggettivi e valori soggettivi. Il terzo capitolo gira intorno a tali problemi, ed elabora a questo scopo una teoria sulle finalità e sulla loro posizione nell'essere.

Il quarto capitolo, da parte sua, focalizza il suo interesse sui rapporti fra bene, essere e dover essere. Risulta chiaro che se il bene oppure il valore vengono fondati nel desiderio, nella scelta o nel bisogno, non ci sarebbe un fondamento stabile per essi: dipenderebbero pienamente dal soggetto. La situazione diventa radicalmente distinta se il bene o il valore lo sono in sé e per sé²⁶. In questo caso, la loro possibilità «include l'esigenza della sua [loro] realtà, diventando così un dover essere, posto che ci sia una volontà in grado di percepire e di tradurre in atto quell'esigenza» (101). In altre parole, dal riconosci-

²⁶ Per Jonas sarebbe necessario aver presente la distinzione fra bene e valore: il bene, in quanto essere-in-sé, non dipende né dalle opinioni né dai desideri degli uomini. Il valore, invece, indica il rapporto di qualcosa verso qualcuno, un qualcuno che desidera una realtà in quanto «vale» per lui, in quanto voluta come scopo che, una volta raggiunto, produce una certa soddisfazione (cf. 106-107).

mento del bene nasce un imperativo che non dipende semplicemente da una volontà che comanda, «ma anche dalla pretesa immanente di un bene-in-sé alla propria realtà» (101, cf. 106-107).

Una riflessione successiva sugli scopi, sui fini che sono presenti negli esseri, mostra come negli scopi l'essere si *autoafferma*, pone se stesso «*in senso assoluto* come migliore rispetto al non essere» (103). In questo modo, l'essere diventa il primo dei valori, «il valore fondamentale di tutti i valori» (103). Si evidenzia così il collegamento che esiste fra essere e valore tramite la scoperta degli scopi (studiati in modo approfondito, come abbiamo già detto, nel terzo capitolo).

Il vivente è considerato come il miglior paradigma dell'autoaffermazione del valore dell'essere. Ogni vivente lavora continuamente per il proprio autoricambio, ponendosi così in contrapposizione alla morte, nella quale smette di esistere in quanto vivente²⁷. Lavorando per la propria conservazione, il vivente mostra quale sia il suo fine più profondo: se stesso. «In questo senso, ogni essere che sente e ambisce non è soltanto uno scopo della natura, ma è anche un fine in se stesso, e cioè il proprio fine» (104).

L'uomo, anche lui un vivente, accoglie questo finalismo in modo particolare, attraverso l'esercizio della propria libertà, della sua volontà. Ha ricevuto, così, un potere speciale (derivato dalla sua conoscenza), col quale può contribuire alla conservazione oppure alla distruzione di sé e delle altre forme di vita (cf. 104-105, 177 e tutto quanto abbiamo visto sulla pericolosità dell'agire umano nel mondo tecnologico). Agisce sempre secondo il suo desiderio (che dovrebbe essere orientato alla ricerca del proprio bene), ma non sempre i beni autentici vengono scelti come tali. Anzi, spesso l'uomo sceglie ciò gli appare come bene senza che l'oggetto di scelta sia veramente radicato nell'essere, nell'oggettività (107). Tuttavia, diventa possibile capire che esiste un dover tendere verso il vero bene, un dover cercarlo e realizzarlo nella misura delle proprie possibilità, unendo il potere alla ragione, cioè, vivendo secondo responsabilità (177).

Qui si colloca l'importante idea del senso (sentimento) di responsabilità, secondo il quale possiamo legare il nostro volere a oggetti reali, e scegliere (volere) la loro esistenza in sé, indipendentemente dai

²⁷ La complessità delle nozioni di vivente e di vita è stata evidenziata di recente da P. RAMELLINI, *Il corpo vivo. La vita tra biologia e filosofia*, Cantagalli, Siena 2006. Tali nozioni risultano centrali per l'elaborazione di qualsiasi bioetica e, secondo quanto stiamo vedendo, per costruire un'etica in grado di accogliere il principio responsabilità.

nostri desideri soggettivi e capricciosi. Tale sentimento può allora «suscitare in noi la disponibilità a favorire mediante il nostro agire il diritto di esistere dell'oggetto» (115).

La radice del principio responsabilità si trova proprio qui: gli esseri umani hanno un potere causale (grazie alla tecnologia moderna) sulle realtà del mondo, che può mettere a rischio l'esistenza (e l'essenza) futura di esseri umani (e perfino l'esistenza dell'intera natura), oppure garantirla attraverso scelte orientate a questo scopo. Tale potere è esercitato in un ambito di libertà che ci consente di scegliere una strada piuttosto che un'altra. Siamo, così, imputabili e responsabili dei percorsi stabiliti da noi, i quali sono anche decisivi per le modalità di esistenza delle generazioni future.

Alla luce di alcune nozioni di diritto penale e di diritto civile, l'idea di responsabilità viene spiegata e approfondita nelle sue diverse dimensioni, specialmente come condizione di possibilità dell'agire morale (115-124, 159-160). Se le diverse possibilità che gli uomini trovano di fronte a loro (le quali dipendono dall'enorme potere che la tecnica offre al mondo moderno) implicano il benessere generale, e perfino l'esistenza di altri esseri, risulta allora necessario riconoscere i doveri che esistono verso gli altri (anche gli altri discendenti), secondo il principio di responsabilità che mette in relazione volontà e dover essere (161). Jonas evidenzia così come «ciò che unisce la volontà e il dover essere, e cioè il *potere*, è la medesima cosa che pone la responsabilità al centro della morale» (161). Una responsabilità che non si limita, come in passato, ai rapporti interumani, ma che deve vegliare sull'intera biosfera e sulla sopravvivenza futura dell'umanità (177). Le ultime righe dell'opera evidenziano in modo chiaro il contenuto essenziale di questa responsabilità: «Conservare intatta quell'eredità [ricevuta dal passato] attraverso i pericoli dei tempi, anzi, contro l'agire stesso dell'uomo, non è un fine utopico, ma il fine, non poi così modesto, della responsabilità per il futuro dell'uomo» (287).

Esiste un'altra dimensione della responsabilità che viene spiegata da Jonas. Essa nasce di fronte alla vulnerabilità, all'indigenza, che caratterizza ogni essere umano, in quanto nessuno di noi è autosufficiente²⁸, e che in certo modo si estende verso le altre forme di vita. «Sol-

²⁸ Nel mondo greco, Platone e Aristotele avevano sottolineato la non-autosufficienza che è propria del modo di vivere di ogni essere umano. Nella *Repubblica*, per esempio, Platone aveva teorizzato come ebbe inizio la vita sociale dal fatto che nessuno fosse in grado di soddisfare da solo i propri bisogni (cf. *Repubblica* 369bc).

tanto ciò che è vivente, nella sua costitutiva indigenza e vulnerabilità, può essere oggetto di responsabilità» (125). Più avanti concretizza ancora di più come intendere la responsabilità: «non è altro che il complemento morale alla costituzione ontologica della nostra *temporalità*» (135).

Jonas torna, a questo punto, su alcune riflessioni che abbiamo presentato in un altro contesto, attraverso due paradigmi che aiutano a capire la sua proposta sulla responsabilità: il paradigma della paternità e il paradigma dell'autorità politica (120-135). Ci sono, certamente, importanti differenze fra questi due modelli, soprattutto per quanto riguarda il bene del figlio (paradigma della paternità) e del popolo (paradigma dell'uomo di Stato o politico), ma senza negare che esista un elemento comune in questi due modi di vivere la responsabilità, elemento che «può essere sintetizzato nei tre concetti di “totalità”, “continuità” e “futuro”» (124). Il problema centrale in ambito politico, come abbiamo già indicato precedentemente, è quello della non corrispondenza fra potere causale e sapere predittivo. Di fronte a questo fatto, il politico dovrebbe «non fare nulla che impedisca l'ulteriore comparsa dei suoi simili, non ostruendo quindi la fonte indispensabile, anche se incalcolabile, della spontaneità del collettivo da cui si debbono reclutare i futuri uomini di Stato, e non producendo, nella meta e neppure *nella via verso di essa*, una condizione in cui i candidati potenziali ad assumere il ruolo dell'attuale politico siano diventati lacché o robot» (147).

In questo modo, Jonas arriva alle sue conclusioni: di fronte ai rischi di un agire che non è pienamente controllabile, di fronte alle gravi minacce della moderna tecnologia, di fronte a un orizzonte incerto nel quale non solo possa essere distrutto un mondo ereditato da secoli di storia naturale, ma perfino la permanenza (oppure l'essenza) degli uomini in esso, il principio responsabilità, centro della nuova etica, ci costringe a un ripensamento globale in grado di orientare tutte le nostre scelte in tutti gli ambiti, per garantire che rimanga aperta la possibilità dell'esserci umano nell'avvenire.

4. Alcune riflessioni conclusive

Vorremo adesso fare alcune riflessioni sul contributo che Jonas ha lasciato con un'opera spesso citata ma non sempre analizzata in tutta la sua ricchezza e complessità.

I punti positivi sono, per quanto ci sembra, numerosi, alcuni perfino di grande valore nell'attuale panorama filosofico e bioetico. Jonas voleva rompere con tutta una corrente della filosofia contemporanea che pretendeva (e pretende tuttora) di bandire la metafisica dall'orizzonte speculativo, e che nega, arbitrariamente, qualsiasi legame fra i doveri e l'essere. In realtà, l'etica non può non essere costruita saldamente se non attraverso una riflessione approfondita sulla natura umana e sul dinamismo che esiste fra l'intelletto e la volontà nelle scelte, senza dimenticare (un aspetto giustamente presente negli autori contemporanei) i molti condizionamenti psicologici e sociali che influiscono nell'agire umano. Ma tali condizionamenti non sono in grado di distruggere né la volontà né, pertanto, la responsabilità morale. Jonas è diventato, così, un pensatore veramente controcorrente, che riprendeva un modo di elaborare l'etica che conserva la sua virtualità specialmente di fronte alle urgenze del presente ma con lo sguardo nel futuro, verso il quale l'umanità dell'oggi ha importanti doveri positivi (il futuro dipende in una grande misura da noi)²⁹.

Un altro aspetto positivo consiste nelle continue critiche alle utopie e ai sogni moderni nel progresso. Tali sogni si sono rivelati fatui, sia per chi difendeva (e ancora difende) un capitalismo selvaggio, sia per chi difendeva (e tuttora difende) un marxismo che non soltanto ha negato valori fondamentali dell'essere umano, ma che perfino ha mostrato quanto fosse insensibile alle urgenze ambientali del nostro mondo.

Ugualmente risulta di grande valore per la bioetica il continuo richiamo a lavorare perché possa esistere un ambiente naturale in grado di permettere non soltanto la continuità biologica dell'uomo nel mondo, ma una qualità ecologica in grado di conservare il patrimonio genetico ereditato da milioni di anni di vita nel nostro pianeta, oggi gravemente minacciato da uno sviluppo tecnologico che mette a rischio valori essenziali per mantenere la continuità di tale patrimonio.

Un punto centrale e molto profondo delle riflessioni di Jonas consiste nel mostrare la peculiarità umana. Di fronte al patrimonio della vita che ha permesso il vivere di un essere peculiare, dotato di un in-

²⁹ Vorrei riportare qui un passo veramente profondo di Jonas nel quale viene illustrato il collegamento fra responsabilità e amore: «Se vi si aggiunge l'amore, la responsabilità viene elevata dalla dedizione della persona che impara a temere per la sorte di chi è degno di esistere e di essere amato» (118). In questo modo l'etica della responsabilità esibisce la sua ricchezza materiale e mostra quanto sia lontana da un'idea puramente formale di responsabilità (*ibid.*).

telletto e di una volontà che gli permette di impadronirsi in grande misura della superficie terrestre, nasce il bisogno di una responsabilità in grado di impegnare, a livello personale e nei diversi livelli sociali (locale, statale, internazionale, globale) tutti nella ricerca di conservare e, perfino, «perfezionare» (in modo, ovviamente, prudentiale e con enorme cautela), il patrimonio ricevuto. Questo solo è possibile, come ben sottolinea Jonas, perché esiste nell'uomo un modo di conoscere e di scegliere improntato dalla libertà e secondo livelli di potere che dipendono da diversi fattori. L'elevato sviluppo della tecnica ha fatto sì che in molti luoghi del pianeta il potere di essa sia in grado di minacciare sia l'esistenza sia l'essenza futura dell'umanità, il che esige uno sforzo globale per mettere sotto controllo lo sviluppo tecnologico secondo un modello come quello della paternità (con le dovute modifiche) che ci apra verso l'essere delle generazioni future.

Ma si possono fare anche diverse osservazioni critiche ad alcune delle riflessioni e delle proposte di Jonas, non per distruggere la validità dell'intuizione centrale della sua etica della responsabilità, ma per poter arrivare ad un fondamento più solido di essa.

La prima riflessione critica ha di mira proprio l'idea di una nuova etica. Che la tecnologia abbia aperto possibilità e rischi nuovi è un fatto fuori discussione. Ciò che invece non sembra essere tanto chiaro è se e come l'enorme progresso tecnologico abbia modificato l'agire umano fino al punto di esigere una nuova etica. Certamente, in passato era normale non credere alla «pericolosità» dell'uomo di fronte a un pianeta che sembrava poter andare avanti in modo indefinito. Ma il non pensare a certi pericoli non implica che l'agire umano non sia in grado, già con tecnologie di diversi secoli fa, di interferire concretamente sui fenomeni globali del pianeta. Basterebbe pensare, ad esempio, agli effetti che ha avuto per tante regioni del pianeta il disboscamento che durante i secoli scorsi fu una prassi normale in molte economie basate sulle attività agricole e sul bestiame.

I rischi nel mondo industriale hanno una portata indubbiamente maggiore che in passato. Ma allora la considerazione su di essi non porta verso l'affermazione di un cambiamento radicale dell'agire, ma su una maggiore consapevolezza che l'agire umano, che è sempre lo stesso, ha incrementato il proprio potere e, così, anche i danni e i pericoli per la presente generazione e per le future generazioni. Chi ha vissuto da piccolo in alcune grandi città del nostro pianeta non deve immaginare situazioni apocalittiche nell'avvenire: basta che ricordi

come era contaminata l'atmosfera locale e come i fiumi presentavano una situazione veramente drammatica. Ma tali effetti non sono dovuti a un agire «nuovo», modificato dalla tecnica, ma allo stesso agire di sempre, sebbene potenziato quantitativamente nelle sue possibilità ambivalenti.

Perciò, pensiamo che l'idea dell'incapacità delle etiche «classiche» risulta forzata. In una riflessione etica «classica» i principi etici hanno valore per tutti, non soltanto per alcuni contesti sociali, culturali e storici. Cambiando i contesti e i tempi, gli stessi principi si applicano secondo le nuove esigenze e forse anche in nuove modalità, senza però che sia necessario «cambiare» etica.

Risulta, comunque, giusto capire che Jonas elabora il suo richiamo alla prudenza basato sulla paura in un contesto concreto, forse non privo di esagerazioni. Sono ormai diversi decenni che un gruppo importante di pensatori e di specialisti in diversi ambiti continua a parlare delle urgenze ambientali, causate per colpa dell'uomo, nelle quali si troverebbe l'intero pianeta. Abbiamo già accennato come l'opera di V.R. Potter, con la quale s'iniziò ad usare il termine «bioetica», si collocava all'interno di questa visione, e come ci sono parallelismi non irrilevanti fra le idee di Potter e quelle di Jonas. Ma tale visione, come esamineremo più avanti nel parlare dell'euristica della paura, non deve chiudere gli occhi a possibilità di miglioramenti che, come è già successo in alcune parti del pianeta, sono molto più di un sogno, sia in città conosciute nel passato per la loro cattiva situazione ambientale e che oggi hanno conquistato un'aria molto più pulita, sia in zone che si sono ripopolate di boschi e di prati.

Al di là di quella che potrebbe essere definita come un'esagerazione di Jonas dovuta a una mentalità pessimistica, rimane il fatto che le nuove potenzialità esigono una maggiore dose di consapevolezza etica, e su questo è giusto concordare con il nostro Autore, specialmente con la sua dichiarazione che abbiamo riportato precedentemente: «la responsabilità è un correlato del potere, sicché la misura e il tipo di potere determinano la misura e il tipo di responsabilità» (159). Tuttavia, non è necessario per questo creare un'etica nuova, bensì attingere da quell'unica etica che richiede, oggi come in passato, la ricerca del bene secondo le circostanze e secondo le capacità cognitive delle persone e dei popoli. In altre parole, non abbiamo bisogno di una nuova etica, ma di un modo nuovo di vivere la vera etica che è caratteristica dell'essere umano in quanto capace di scoprire le leggi morali

naturali che devono regolare non solo l'agire personale ma anche quello sociale e quello sul mondo esteriore³⁰.

Una seconda riflessione critica riguarda lo stesso principio di responsabilità, considerato da Jonas come il criterio base per l'agire etico. La nozione di responsabilità non è nuova: ha segnato la storia dell'etica e del diritto in molti popoli e culture. La filosofia morale, in genere, non ha tralasciato l'attenzione dovuta a questa dimensione dell'agire umano, che deve essere attento non solo alla «regola» o principio etico che si rapporta con un singolo atto, ma anche all'orizzonte di bene nel quale s'iscrive ogni scelta. Anzi, slegare le regole dal bene è uno dei gravi errori di certe etiche che non hanno capito la vera natura dell'agire dell'uomo. Occorre ricordare che l'orizzonte di bene che deve illuminare ogni normativa etica non è semplicemente quello soggettivo (e su questo siamo d'accordo con Jonas), perché implica sia l'agente morale sia le altre persone che in modo più o meno diretto possono essere coinvolte nelle conseguenze che nascono da un percorso d'azione, conseguenze che, in quanto prevedibili, giustificano che si dia un giudizio etico su ciò che si debba fare o su ciò che non debba essere fatto.

L'etica classica ha considerato, tuttavia, che esistono anche rischi nel dare un'eccessiva importanza a tutte le conseguenze (quasi infinite, molte imprevedibili) che possano venir fuori da una scelta concreta. Per ricordare soltanto due argomenti presenti in alcuni «vecchi» manuali di etica, possiamo menzionare le nozioni di «volontario in causa» e il «principio di duplice effetto»³¹. In un modo sintetico, tali nozioni aprono uno spazio naturale all'agire in quanto mostrano che è giusto scegliere nel presente, per motivi validi, dei beni concreti e dei percorsi di azione, anche accettando alcune conseguenze non desiderate solo se il danno che ne deriva è inferiore al bene ottenuto. Certamente, ci sono percorsi di azione che provocano conseguenze veramente gravi e non previste, ma su di esse non è imputabile il soggetto,

³⁰ Sotto questo profilo, l'etica cosiddetta «classica», cioè quell'etica di matrice platonico-aristotelico-tomista, conserva la sua validità e, perfino, mostra con le sue intuizioni più saggezza che non altre etiche (utilitarista, kantiana, marxista, soggettivista-libertaria, ecc.) che misconoscono importanti aspetti della natura umana e che hanno dimenticato regole fondamentali che servono per indirizzare in modo giusto l'agire (la «prassi» in senso aristotelico) e il produrre (la «poiesi» aristotelica) umani. Come saggio pieno di intuizioni e di ricchezza su quest'etica «classica», cf. J. DE FINANCE, *Etica generale*, PUG, Roma 1997².

³¹ Su queste tematiche la bibliografia è molto abbondante. Ricordiamo un titolo che può servire come punto di riferimento: G.M. MIGLIETTA, *Teologia morale contemporanea. Il principio del duplice effetto*, Urbaniana University Press, Roma 1997.

tranne in casi dove il dubbio su tali conseguenze dovrebbe fermarci prima di agire (e su questo possiamo essere d'accordo con Jonas).

Questo «fermarci», tuttavia, non deve arrivare ad un blocco totale della nostra libertà. Infatti, dare un'eccessiva importanza a *tutte* le conseguenze, volute e non volute, prevedibili e imprevedibili, dell'agire umano nel mondo tecnologico potrebbe portare a una conseguenza veramente paradossale: quella di bloccare il soggetto, impaurito di fronte alle conseguenze che qualsiasi scelta possa avere in tempi eccessivamente lunghi, provocando così anche una catena di conseguenze dovute alla «non-azione», che sono pure imputabili al soggetto, e che, in certe situazioni, possono essere origine di mali superiori ai beni che potrebbero sorgere da alcuni usi benefici della tecnologia. Sotto questo profilo, l'euristica della paura e il continuo richiamo alle sventure future, alle volte con toni eccessivi e volutamente orientati a creare tale paura³², non è un argomento convincente, perché, e Jonas lo sa, non solo il male futuro dipende dagli atti presenti, ma anche da molti altri fattori e perfino dalle molte omissioni della nostra generazione.

L'uomo è un essere che non può non agire. Nel mondo tecnologico, certamente, diventa necessaria una maggiore attenzione ai rischi umanamente prevedibili e fino a tempi più o meno ragionevoli. Ma tale attenzione non deve essere motivo per una «scelta» suicida che blocchi il soggetto (e l'umanità moderna) fino al punto di portare tutti alla sparizione per mancanza di scelte concrete... Arrivare a questa situazione paradossale sarebbe proprio l'opposto del tentativo di Jonas, impegnato sinceramente nello sforzo per aprire la possibilità di un futuro per l'essere e per l'essenza di nuove generazioni umane.

Una terza riflessione critica scaturisce da un tema centrale nell'opera di Jonas: il tentativo di provare come possa esistere un dovere di fronte alle generazioni future. Lo sforzo di Jonas di fondare il valore nell'essere, come abbiamo già detto, diventa prezioso, ma sembra che il suo cammino argomentativo non arrivi alla radicalità della domanda sull'origine dell'essere, sulla causa che spiega veramente la bontà profonda degli esistenti. La complessità delle sue riflessioni par-

³² Tale modalità di argomentare è molto presente in molti autori attuali, che ripetono ancora oggi in buona parte le minacce esemplificate nel sesto capitolo della nostra opera. Un'analisi degli errori e degli eccessi di alcuni «profeti di sventura» di certa corrente ambientalista può essere letta in A.R. CASCIOLI - A. GASPARI, *Le bugie degli ambientalisti. I falsi allarmismi dei movimenti ecologisti*, vol. 1 e 2, Piemme, Casale Monferrato 2004, 2006.

te da quello che, per lui, è un fatto: la religione³³ e l'idea di creazione non sarebbero strade valide per mostrare a tutti la bontà radicale dell'essere. In realtà, il fatto che un'argomentazione non possa risultare convincente per alcuni (saranno molti a non accettare l'argomentazione puramente razionale di Jonas) non mostra la falsità oppure l'insufficienza dell'argomentazione in sé, ma la difficoltà umana di capire verità fondamentali sull'origine dell'essere e della vita³⁴.

Pensiamo che il percorso metafisico classico mostra come l'essere del mondo contingente sia il risultato di un atto creativo di Dio, e questo permette di fondare la bontà dell'essere, in quanto radicato in un Essere buono e intelligente, che nel creare e nel sostenere il creato giustifica la bontà costitutiva della multiforme bellezza del mondo e della vita. Questa prospettiva, che può essere dimostrata in modo razionale³⁵ risulta molto più ricca per guardare l'essere dei viventi e l'ambiente che risulta confacente con la loro vita, e per arrivare a promuovere la responsabilità e un profondo atteggiamento di stima e di rispetto nei confronti di un mondo che porta in sé una bontà derivata e ancorata nel volere di un Dio creatore, intelligente e buono.

Attraverso il percorso metafisico classico si evitano tentativi di fondazione insufficienti, come quelli offerti da Jonas. Dire, per esempio, che noi siamo generati dalla natura (con la complessità che il termine «natura» racchiude) e che, per questo motivo, siamo debitori «verso la totalità a noi prossima delle sue creature» (175) sembra un modo inadeguato di esprimere un fatto vero: che il nostro esistere non è risultato del caso e che abbiamo dei doveri di fronte a un mondo che ha la stessa origine dell'uomo: Dio.

Una quarta riflessione riguarda la visione antropologica di Jonas. Da una parte, il nostro Autore riconosce nell'essere umano dimensioni

³³ In un modo che ci sembra erroneo, Jonas afferma che la categoria del sacro sarebbe stata distrutta «nel modo più radicale dall'illuminismo scientifico» (31): non avrebbe senso lo sforzo per ristabilirla. Allo stesso tempo, sembra vedere la fede e la religione come un fatto troppo particolare per essere in grado di stabilire qualche collegamento con la razionalità comune a tutti gli uomini (57). In realtà, solo se si riscopre il sacro (molto presente in milioni di esseri umani e accessibile in linea di principio a tutti tramite il rapporto stretto e non antagonista che esiste tra fede e ragione) siamo in grado di elaborare un'etica veramente vincolante per tutti gli esseri umani, capace di affrontare le urgenti sfide sorte dal progresso tecnologico.

³⁴ Sono state già formulate in passato diverse critiche sulla modalità tentata da Jonas per fondare il dovere nell'essere. Cf. P.P. PORTINARO, *Introduzione* a H. JONAS, *Il principio responsabilità...*, XXII-XXIII.

³⁵ Fra le molte opere che possono essere citate, menziono una classica: M. GRISON, *Teologia naturale o teodicea*, Paideia, Brescia 1967.

particolari che lo fanno protagonista eccezionale della storia umana e planetaria. Dall'altra parte, critica quelle impostazioni etiche che possano essere antropocentriche in modo smisurato, come nella tradizione «ellenistico-ebraico-cristiana» (57), pur riconoscendo che tutti gli esseri viventi vivono in certo modo sotto la legge dell'egoismo della specie (176), e, sotto questo profilo, sembra anche normale che l'uomo cerchi sempre il proprio bene.

Ma non viene mai fatta una riflessione approfondita sulla spiritualità dell'uomo, quella che permette di capire perché questo essere vivente ha fatto così grandi progressi tecnologici, perché può chiedersi se essi siano buoni o cattivi, perché esistono dei valori, perché l'uomo è (drammaticamente) libero di fronte a tali valori nelle singole scelte. L'uomo non è un semplice prodotto della natura, sebbene molto singolare; è, piuttosto, un essere che supera i limiti delle leggi fisiche e biologiche, per il fatto di avere in sé un'anima spirituale³⁶. Soltanto a questa luce si comprende come l'uomo ha delle responsabilità non solo per un patrimonio temporale e caduco (non esisteva prima, e un giorno può non esistere più) come quello delle forme di vita della pianeta terra, ma per la propria esistenza e per quella esistenza ultraterrena degli altri esseri umani.

Solo nel riconoscimento, ontologicamente fondato, della spiritualità umana è possibile una salda elaborazione dell'etica e della bioetica, e un impegno vincolante per custodire, nella misura delle proprie forze, un mondo che sia veramente casa e preparazione per esistenze destinate alla vita eterna. Questa spiritualità va collegata con il tema del rapporto diretto e tutto particolare che esiste fra ogni essere umano e Dio, rapporto che giustifica la dignità profonda e il valore che è insito in ogni vita umana, in un modo che ci sembra più radicale e convincente che non attraverso le complesse argomentazioni di Jonas per mostrare la superiorità assiologica dell'essere (specialmente dell'essere umano) sul non essere prescindendo da ogni riferimento a Dio.

Vorrei concludere con una riflessione offerta da Jonas alla fine del secondo capitolo. «Io credo, assieme ad altri evoluzionisti contemporanei, che il destino ultimo della razza umana sia sconosciuto e non possa essere predetto e che nessuna strada possa essere scelta con

³⁶ Sotto questo profilo, la lettura di un autore pagano, Platone, ci porta verso riflessioni sulla spiritualità umana che conservano una capacità perenne di illuminare lo specifico dell'uomo.

la massima certezza di successo. Tutto ciò in cui possiamo sperare è di mantenere il nostro sentiero aperto in modo tale da poter seguire più corsi» (76). Tale riflessione vale in buona parte per l'esistenza terrena, di fronte alla quale siamo come degli «amministratori» che collaborano a un disegno che ci supera infinitamente, ma che esige il meglio dei nostri sforzi perché il tempo della vita possa continuare fintanto che serva a promuovere il vivere etico di milioni di nuovi esseri umani. Ma è insufficiente, perché il destino ultimo e pieno della razza umana è molto più profondo e impegnativo di quanto possiamo oggi intravedere. Ognuno di noi, infatti, è chiamato a una vita eterna che offre una luce decisiva per giustificare l'etica e la bioetica di cui il mondo tecnologico ha bisogno di fronte ai molti errori del passato e alle potenzialità enormi dell'era tecnologica, con i rischi connessi alla tecnica ma anche con le sue possibilità di umanizzare l'esistenza di milioni di persone che sperano ancora un po' di giustizia e un aiuto per migliorare la loro condizione temporale.

***Sommario:** The present article offers some of the basic ideas of one of Hans Jonas' works, Das Prinzip Verantwortung, and evaluates them. His reflexions on the changed nature of human activity and on the corresponding ethics, which would be adequate to it, are firstly studied. Then a brief analysis of the new ethic of responsibility is presented and thirdly Jonas' attempt to found some new ethical duties on a metaphysics valid for all is considered. The article ends with some conclusive evaluations.*

Parole chiave: Hans Jonas, responsabilità, bioetica, tecnologia, ambiente.

Key words: Hans Jonas, responsibility, bioethics, technology, environment.