

L'euristica della paura di Hans Jonas dinanzi alle sfide dell'ingegneria genetica

di *Luisella Battaglia*

Fin dove può arrivare la capacità trasformativa e manipolativa della nostra specie? Occorre determinare i limiti a priori, di ordine teologico o etico, alla ricerca applicata sul vivente o dobbiamo ordinare le pratiche di intervento al miglioramento della vita umana, in tutte le sue dimensioni?

Due possibili risposte mi sembrano egualmente rovinose: quella *prometeica* – ispirata all'ideologia dello scientismo trionfante – e quella *primitivistica* – fieramente avversa al sapere tecnico-scientifico. Chi non crede che il destino dell'uomo sia infallibilmente garantito dal progresso tecnologico e, d'altra parte, non intende seguire gli *apocalittici* nella denuncia indiscriminata di tutte le strutture del sapere, mi sembra debba impegnarsi nella difficile via di un'*etica della responsabilità*.

In una celebre pagina de *Il lavoro intellettuale come professione*, Max Weber scrive che ogni agire, orientato in senso etico, può oscillare tra due massime radicalmente diverse e inconciliabilmente opposte: può, cioè, essere orientato secondo l'*etica della convinzione* – la cui massima, in termini religiosi, suona: «Il cristiano opera il giusto e rimette l'esito nelle mani di Dio» – oppure secondo l'*etica della responsabilità*, secondo la quale bisogna rispondere delle conseguenze, prevedibili, delle proprie azioni.

L'etica della responsabilità sembra, dunque, caratterizzata principalmente da due considerazioni: la riflessione sulle conseguenze delle decisioni prese e il calcolo dei processi che, con tali decisioni, vengono innescati.

Per avviare la discussione e sostanziarla di precisi riferimenti teorici, mi sembra utile esaminare il contributo, in relazione al tema della responsabilità, di un filosofo come Hans Jonas¹ che può considerarsi tra i

¹ Hans Jonas (1903-1993), allievo di Husserl, di Heidegger e di Bultmann, è considerato uno dei massimi specialisti dello gnosticismo. Emigrato nel 1933 in Inghilterra, e poi in Palestina, a partire dal 1949, ha insegnato in diverse Università nordamericane, dedicandosi a studi di filosofia della natura e, in seguito, interessandosi a temi di bioetica. Tra le sue opere principali *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston 1958, 1972 (4°ed.), trad. it. *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1958, 1991 (2°ed.); *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Vandenhöck & Ruprecht, Göttingen 1963, tr. it. *Tra il nulla e l'eternità*, Gallio, Ferrara 1992; *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer*

massimi protagonisti del dibattito bioetico contemporaneo. Prenderò in esame alcuni nodi problematici essenziali del suo pensiero, cercando di “metterli in situazione” sullo sfondo della problematica bioetica, e di “porli in questione”, attirando l’attenzione su taluni problemi teorici e pratici, a mio avviso non considerati o insufficientemente approfonditi.

Hans Jonas è da annoverarsi tra gli esponenti del rinnovamento contemporaneo dell’etica, indotto dallo sviluppo della scienza e della tecnologia. Si tratta infatti di uno studioso particolarmente sensibile alle questioni bioetiche, da lui affrontate in maniera autenticamente filosofica, senza timore di andare fino al cuore dei problemi e di assumersi i rischi teorici, ma anche pratici, associati alle conseguenze di un discorso calato sul piano dell’azione. Forte è la sua convinzione che ciò che realmente è in gioco, nel dibattito odierno, è l’*eticità*: il valore dell’etica, le sue condizioni di possibilità e i suoi criteri di validità. Globalmente, la questione filosofica più urgente che si pone può così formularsi: è legittimo limitare a priori lo sviluppo delle tecnoscienze e, se sì, in nome di che? E ancora, come regolamentare un potere non simbolico (quello della tecnologia) in nome del simbolico (l’etica)?

Jonas colloca, come Heidegger, la questione della tecnologia nel prolungamento della storia della metafisica, nel quadro di una riflessione sull’ontologia occidentale. Ma egli va oltre il suo maestro, in relazione al progetto fondazionale. Heidegger aveva scritto:

«Ciò che è veramente inquietante non è che il mondo divenga un mondo completamente tecnico. Ben più inquietante è il fatto che l’uomo non è preparato a questa trasformazione del mondo. Ben più inquietante è che non siamo in grado di raggiungere, attraverso un pensiero meditativo, un confronto all’altezza di quel che sta per accadere alla nostra epoca». Per Jonas, invece, «rispondere alle sfide della tecnologia è compito dell’etica per la novità assoluta di alcune di tali sfide, cui nessuna etica precedente ci aveva preparato. Ciò implica la ricerca di principi che ci mettano in grado di occuparci di questioni di cui l’umanità non si era mai occupata prima»².

In tal modo, egli ha il merito di attirare l’attenzione sul carattere nuovo della tecnica moderna, sul cambiamento strutturale che impone alla riflessione filosofica. Di contro al fatalismo heideggeriano, cerca di individuare la possibilità di orientare, secondo una prospettiva etica, la “grande marcia tecnologica” dell’umanità. Ne consegue il superamento dell’orizzonte tradizionale in direzione di una *macroetica* – come sola

philosophischen Biologie, Vandenhöck & Ruprecht, Göttingen 1973, (ivi) *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*, trad. it. come *Epilogo de Lo gnosticismo* (cit.); *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago U. p., Chicago 1974, trad. it. *Dalla fede antica all’uomo tecnologico. Saggi filosofici*, Il Mulino, Bologna 1991; *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel, Frankfurt 1979, trad. it., *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990; *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp, Frankfurt 1987 (2°ed.), trad. it., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova 1990; *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Vandenhöck & Ruprecht, Göttingen 1987, trad. it., *Scienza come esperienza personale*, Morcelliana, Brescia 1992.

² H. Jonas, *Premessa a Dalla fede antica*, cit., p.34.

adeguata alla macroazione tecnologica – al cui centro campeggia il *principio responsabilità*.

«In passato la *techne* costituiva un misurato tributo alla necessità, non la via che conduceva l'umanità a perseguire l'obiettivo che si era scelta – uno strumento scarsamente adeguato al perseguimento di fini immediati ben precisi. Oggi la *techne*, nella forma della moderna tecnologia, si è trasformata in una spinta in avanti inesauribile della specie, nella sua impresa più significativa: il suo progresso illimitato, in direzione di mete sempre più elevate, tende ad essere identificato con la vocazione dell'uomo, e la sua conquista di un controllo totale sulle cose e sull'uomo stesso appare come il compimento del suo destino»³.

Jonas ritiene, in conformità a una visione che resta nel profondo religiosa, che l'uomo è fatto «a immagine di Dio». La conservazione di tale immagine costituisce il primo imperativo: l'uomo non ha il diritto di modificare col suo sapere, mediante l'ingegneria genetica, l'evoluzione naturale.

L'uomo è sì creatore ma è, innanzitutto, *creato*: è produttore ma è innanzitutto *prodotto*; pertanto, non può interferire in ciò che lo ha prodotto e continuerà a produrlo, ossia la natura. Creatore, in senso forte, l'uomo può esserlo solo *simbolicamente*: non può, pertanto, intervenire sulla sua essenza ontologica.

L'«utopia tecnicistica»(Jonas la chiama così perché trasforma in progetti tecnici realizzabili gli antichi sogni degli utopisti) realizza il progetto baconiano di dominio sulla natura e di trasformazione dell'uomo:

«Dati il genere e la portata dei suoi effetti a catena, il potere tecnologico ci spinge in direzione di un tipo di obiettivi che in passato erano peculiari alle Utopie. In altri termini, il potere tecnologico ha trasformato quelli che solitamente erano, e dovrebbero essere, giochi sperimentali, forse illuminanti, della ragione speculativa, facendone dei progetti in concorrenza tra loro, e quando scegliamo tra gli uni e gli altri, scegliamo tra i casi estremi di conseguenze remote»⁴.

Il filosofo tedesco critica assai severamente gli obiettivi che si prefigge la tecnologia contemporanea, assumendo l'uomo come oggetto:

³ H. Jonas, *Tecnologia e responsabilità*, ivi, p. 51.

⁴ Ivi, p. 60. La critica dell'ideale utopico poggia sull'idea fondamentale che l'uomo "autentico", pur nell'ambiguità e finitezza della sua natura, non deve essere realizzato poiché «è già da sempre esistito». Secondo Jonas, l'utopismo occidentale ha assunto due forme principali: quella baconiana e quella marxista. Quest'ultima integra l'originario modello di dominio della natura col progetto di trasformazione della società. La critica jonasiana del marxismo riguarda di fatto l'utopia tecnicistica racchiusa nell'utopismo politico-ideologico che serve, a suo avviso, da maschera umanistica alla "volontà di potenza" tecno-scientifica. A questo proposito, D. Janicaud, nel saggio *L'adieu critique aux utopies*, rileva che la critica di Jonas alle ideologie utopistiche non coglie la dinamica tecno-scientifica effettiva, la quale non è più utopica né ideologica. Di conseguenza «il progetto (positivo) di una politica responsabile non permette di dire addio all'estremismo tecnologico perché la dinamica tecno-scientifica è così avanzata che nessun uomo politico, nessun gruppo, nessuna nazione, nessuna autorità sovranazionale può fermarla» (cfr. J. Hottois, éd., *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. t. Engelhardt*, Paris Vrin 1993).

tra questi, il prolungamento indefinito della vita, il controllo del comportamento, le manipolazioni genetiche. È la prima volta nella storia, egli osserva, che l'umanità, nella sua universalità planetaria, è implicata in un processo irreversibile di trasformazione della natura e di se stessa.

«L'uomo vorrebbe acquistare il controllo della propria evoluzione, non solo allo scopo di preservare l'integrità della specie, ma anche di modificarla, perfezionando il proprio disegno. Se abbiamo il diritto di farlo, se abbiamo i requisiti necessari per assumere questo ruolo creativo, è la questione più seria che possa porsi a un uomo che si trovi improvvisamente a disporre di tali faticose capacità. Chi creerà le nuove immagini? Con quali criteri? Sulla base di quale conoscenza? Inoltre, deve essere affrontata la questione del diritto morale di compiere esperimenti sui futuri esseri umani»⁵.

Jonas è ben consapevole che la rappresentazione cartesiana e baconiana della natura che guida il nostro pensiero e il nostro agire è parziale e pericolosa. La filosofia moderna ha rinunciato a occuparsi della natura, considerata come un *non ens*, abbandonandola alla scienza; per converso, ha concentrato la sua attenzione sul soggetto umano, divenuto protagonista assoluto.

Occorre, a suo avviso, correggere tale visione in modo sostanziale, nella direzione di una filosofia che superi «la separazione di io e mondo, l'alienazione dell'uomo dalla natura, la svalutazione metafisica di quest'ultima, la solitudine cosmica dello spirito»⁶.

Da questa consapevolezza trae origine una nuova relazione fondata sulla *responsabilità*, che trova la sua radice nella solidarietà ontologica dell'essere umano e della natura. Jonas – che si muove in una prospettiva *ontologica* lontanissima da ogni visione sia pure indirettamente utilitaristica – sviluppa la sua critica nel senso di una filosofia integrale del vivente.

«In virtù della continuità tra mente e organismo e tra organismo e natura, l'etica diventa parte della filosofia della natura. Solo un'etica le cui radici affondino nella globalità dell'essere e non meramente nella singolarità o peculiarità dell'uomo, può avere importanza nell'ordine delle cose. Questo avverrà se l'uomo sarà in grado di

⁵ H. Jonas, *Tecnologia e responsabilità*, cit., pp. 59-60. Jonas ritiene che il futuro che si prospetta all'uomo tecnologico abbia una sua specificità, perché mette in gioco la stessa immagine dell'uomo e pone dinanzi alla necessità di salvaguardare l'integrità dell'essere. In uno studio assai penetrante sull'etica di Jonas, Hans Jonas, *Un'etica per la civiltà tecnologica*, M. c. Pievatolo individua in tale affermazione una grave contraddizione: «infatti è possibile sostenere che il mutare della situazione richiede una nuova etica soltanto col presupposto di una antropologia radicalmente storicistica in base alla quale non esista, al di là della condizione umana, un'immagine perenne dell'uomo. Da questo punto di vista, il dovere di salvaguardare l'immagine dell'uomo è senza oggetto. Se poi per immagine dell'uomo non si intendesse un'idea ontologica ma un modello assiologico, si dovrebbe anche riconoscere che questo modello è sempre stato in pericolo: l'ingegneria genetica è soltanto una nuova tecnica più raffinata, e di effetti più duraturi, che può venire impiegata per una strumentalizzazione e manipolazione dell'uomo da parte dell'uomo antica quanto l'umanità stessa» (cfr. "Il Politico", LV, n. 2/1990, p. 342).

⁶ H. Jonas, *Premessa* cit., p. 36.

comprendere tale globalità, ciò che apprenderemo interpretando la realtà come un tutto unico»⁷.

Nel quadro di un'antropologia filosofica radicalmente pessimistica, in cui l'*homo sapiens* rischia di essere soggiogato dall'*homo faber*, la critica all' «euforia del sogno faustiano della modernità» si traduce in un'*euristica della paura* ovvero nella necessità di apprendere proprio dalle minacce che incombono sulla nostra civiltà.

«Se dunque la nuova natura del nostro agire esige una nuova etica della responsabilità – una responsabilità ampia, che arriva fin dove arrivano le nostre capacità – essa esige anche, in nome di quella stessa responsabilità, un nuovo genere di umiltà – un'umiltà che, a differenza di quella precedente, non è dovuta alla limitatezza, ma all'ampiezza eccessiva delle nostre capacità, cioè alla preminenza della nostra capacità di agire su quella di prevedere, valutare e giudicare»⁸.

Ma in che senso Jonas parla della paura come di un dovere e di una nozione positiva, dal momento che essa di solito è vissuta negativamente come difetto o vizio? Sappiamo bene che la paura può essere paralizzante, indurre al silenzio o alla rinuncia, dissuadere dall'azione: perché, dunque, nell'era tecnologica diventa una virtù?

Innanzitutto la paura cui ci si riferisce è di segno positivo, è un sentimento attivo, un'assunzione di responsabilità anticipata per l'ignoto, davanti all'incertezza finale della speranza. Nasce dalla convinzione che nessun futuro è predeterminato, ma tutte le scelte rientrano nell'ambito umano, né possiamo rinunciare a pronunciarci perché le sfide dell'avvenire ci inquietano per la loro complessità. Si tratta, quindi, di una paura *fondata*, giacché muove da una prefigurazione dei pericoli possibili, pur sapendo trarre dalle previsioni del negativo il positivo. E, ancora, è una paura *altruistica* poiché si traduce in un atteggiamento di *cura* che

⁷ Il brano tratto da *The phenomenon of Life* è citato in *Dalla fede antica* p. 35. Come osserva F. Tinland nel saggio *L'exigence d'une nouvelle philosophie de la nature*, Jonas, nella sua critica dell'approccio tecno-scientifico della natura, riscopre in essa delle finalità che si radicano originariamente nel valore assoluto dell'essere stesso come bene in sé e che si riverberano sul valore supremo dell'uomo come ente in cui la finalità culmina. Il male, il pericolo assoluto, starebbero nell'illusione di una autonomizzazione illimitata della volontà umana che giunga fino alla negazione della sua condizione ontologica. In tale quadro, «la responsabilità è innanzitutto sentimento di essere responsabile di ciò che si ha la capacità di mettere in questione» cfr. J. Hottois, éd., *Aux fondements d'une éthique contemporaine* cit., p.70.

⁸ H. Jonas, *Tecnologia e responsabilità* cit., p. 61. «Si dovranno nuovamente apprendere il rispetto e l'orrore – ribadisce il filosofo ne *Il principio responsabilità*, cit. – per tutelarci dagli sbandamenti del nostro potere (ad es., dagli esperimenti sulla natura umana). il paradosso della nostra situazione consiste nella necessità di recuperare dall'orrore il rispetto perduto, dalla previsione del negativo il positivo: il rispetto per ciò che l'uomo era ed è, dall'orrore dinanzi a ciò che egli potrebbe diventare, dinanzi a quella possibilità che ci si svela inesorabile non appena cerchiamo di prevedere il futuro. Soltanto il rispetto, rivelandoci “qualcosa di sacro”, cioè di inviolabile in qualsiasi circostanza (il che risulta percepibile persino senza religione positiva), ci preserverà anche dal profanare il presente in vista del futuro, dal voler comprare quest'ultimo al prezzo del primo» p. 286.

testimonia l'apprensione per la vulnerabilità e la fragilità di altri esseri, la preoccupazione per la loro esistenza minacciata⁹.

Il potere della tecnologia ha alterato qualitativamente la natura dell'attività umana: le nostre azioni hanno una portata causale senza eguali, nel tempo come nello spazio e i loro effetti sono, almeno tendenzialmente, ubiquitari.

«L'universo dell'etica è costituito dai contemporanei e il suo orizzonte, volto al futuro, è limitato dall'arco prevedibile delle loro vite. Altrettanto limitato è l'orizzonte del luogo in cui colui che agisce e l'altro s'incontrano come prossimo, amico o nemico, come superiore o sottoposto, come più debole e più forte e in tutti gli altri ruoli in cui gli esseri umani interagiscono tra loro. Tutta la moralità era conformata a questo campo d'azione immediato»¹⁰.

Ora invece questa dimensione della prossimità viene trascesa a causa della mutata dimensione dei problemi e delle crescenti interrelazioni e interdipendenze tra generazioni.

«Un imperativo adeguato al nuovo tipo di agire umano e diretto al nuovo tipo di soggetto agente, potrebbe suonare così: “Agisci in modo tale che gli effetti della tua azione siano compatibili con la continuazione di una vita autenticamente umana” oppure, tradotto in negativo, “Agisci in modo tale che gli effetti della tua azione non distruggano la possibilità futura di una vita siffatta”; oppure, semplicemente, “Non compromettere le condizioni di una permanenza illimitata dell'umanità sulla terra”; oppure, più in generale, “Nelle tue scelte attuali includi la futura integrità dell'Uomo tra gli oggetti della tua volontà”»¹¹.

Poiché l'uomo è diventato un pericolo per se stesso e per l'intera biosfera, paura e trepidazione – come si è detto – devono costituire la fonte dell'etica della responsabilità. Non solo dobbiamo imparare il rispetto e l'orrore per tutelarci dagli sbandamenti del nostro potere ma, come si legge in un saggio significativamente intitolato *Creazioni dell'uomo*: «il nostro mondo, così totalmente dissacrato, deve darsi nuovi tabù per far fronte alle nuove forme di potenza»¹².

⁹ Ne *Il principio responsabilità* si legge: «la responsabilità è la cura per un altro essere quando venga riconosciuta come dovere, diventando “apprensione” nel caso in cui venga minacciata la vulnerabilità di quell'essere», p. 285. A proposito del ruolo di “custode” dell'uomo, scrive D. De Witte, nel saggio *La refutation du nihilisme. Réflexions sur les fondements métaphysiques de l'éthique de la responsabilité*, «s'instaura tra Dio e l'uomo una relazione in cui l'essere umano è responsabile dell'avventura cosmica: non ne è solo il prodotto né il protagonista ma il curatore o l'intendente» in J. Hottois, *Aux fondements d'une éthique contemporaine* cit., p. 81.

¹⁰ H. Jonas, *Tecnologia e responsabilità*, cit., p. 47.

¹¹ Ivi, p. 54. «La nostra tesi – scrive Jonas ne *Il principio responsabilità* – è che le nuove forme e le nuove dimensioni dell'agire esigono un'etica della previsione e della responsabilità in qualche modo proporzionale, altrettanto nuova quanto le eventualità con cui ha a che fare», p. 24.

¹² H. Jonas, *Creazioni dell'uomo*, “Il Mulino”, XXXVI, n.312, luglio-agosto 1987. È possibile registrare, tuttavia, talune oscillazioni nel pensiero di Jonas. Si veda, ad es., quanto scrive in *Scienza come esperienza personale*: «L'angoscia per l'uomo non deve portare all'ostilità verso quella fonte dei suoi pericoli rappresentata dalla scienza e dalla

Convinto che il timore dinanzi all'ordine naturale sia divenuto sempre più estraneo alla mentalità occidentale e che non vi sia speranza di controllare «l'impulso prometeico», Jonas perviene a una valutazione sostanzialmente negativa degli stessi processi di ingegneria genetica che hanno una finalità solo correttiva e terapeutica. A suo avviso, infatti, la medicina che desidera aiutare l'umanità non si limiterà più a quelle sole possibilità di «riparazione» che appaiono legittime a breve termine. Poiché ogni potere acquisito una prima volta si è poi dimostrato incontrollabile, non rimane altro che consigliare alla scienza di non spingersi oltre: di qui la proposta di un blocco delle ricerche relative alle nuove tecnologie.

«Il controllo biologico dell'uomo, specialmente il controllo genetico, solleva questioni etiche di genere completamente nuovo, al quale né la prassi né la teoria precedenti ci hanno preparato. Poiché sono in discussione nientemeno che la natura e l'immagine dell'uomo, la prudenza diventa il nostro primo dovere etico»¹³.

Possiamo a questo punto chiederci se l'etica della responsabilità di H. Jonas sia effettivamente in grado di mantenere le sue promesse e di rispondere alle attese che suscita. In particolare, l'«euristica della paura» può considerarsi un modello praticabile ed efficace, in grado di andare oltre il piano delle dichiarazioni edificanti, per indicare criteri precisi all'agire umano?

«Ciò che mi ha fatto ritornare alla responsabilità pubblica – ha dichiarato Jonas – è stata la crescente consapevolezza dei pericoli intrinseci alla tecnologia in quanto tale – non dei suoi rischi immediati ma di quelli di lungo periodo, non delle sue minacce incombenti ma di quelle future, non del suo cattivo uso che, con un po' di attenzione si può sperare di tenere sotto controllo ma delle sue utilizzazioni più buone e legittime, che sono la vera essenza del suo attivo dominio»¹⁴.

In Jonas vi è un'ontologia dell'accettazione della finitudine. Tutto avviene, nel suo sistema filosofico – si è rilevato – come se Dio, essendosi

tecnica. Deve consigliare prudenza nell'uso del nostro potere, non rinuncia ad esso. Infatti solo se legata alla scienza e alla tecnica, che pure appartengono alla causa dell'umanità, a ragione morale può servire tale causa» cit., p.33. ciò ha consentito a taluni studiosi – come G. Fornero – di sostenere che la denuncia dei poteri tecnologici «non equivale in ogni caso a un ripudio della tecnica in quanto tale e non comporta esiti irrazionalistici». Cfr. *Jonas: la responsabilità verso le generazioni future* in N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. 4, II. *La filosofia contemporanea* di G. Fornero, F. Restaino e D. Antiseri, Torino, Utet, 1994, p. 502.

¹³ H. Jonas, *L'ingegneria biologica: una previsione* in *Dalla fede antica* cit., p. 221. «Se qualunque delle implicazioni pratiche dei miei ragionamenti sembra determinare un rallentamento del progresso – aggiunge Jonas – ciò non dovrebbe suscitare troppo sgomento. Non dimentichiamo che il progresso è una scelta non un imperativo incondizionato», ivi, p. 207.

¹⁴ H. Jonas, *Premessa*, cit., p.33. L'approdo finale di Jonas alla filosofia pratica è il risultato – come ricorda egli stesso – oltre che della consapevolezza della «crisi interna dell'ideale baconiano», dello shock provocato dalla potenzialità distruttiva della tecnica e dal timore di un disastro planetario. «Di fronte alla fede epistemologica e scettica del nostro tempo, l'impresa sembra e può essere di fatto donchisciottesca ma questa è la mia ultima chiamata alle armi...», p. 34.

ritirato dal mondo, ne avesse abbandonato all'umanità tutta la responsabilità¹⁵. Ma questo peso enorme, che proviene da una concezione di Dio ispirata alla mistica ebraica, rischia di indurre a una totale rassegnazione. Il carico immenso della responsabilità attribuita all'essere umano lo spinge a considerare l'avvenire e la propria azione a partire dall'*euristica della paura* e quindi a perdere ogni fiducia nella sua immaginazione creatrice, ad abbandonare quasi ogni speranza¹⁶.

Ciò che è da preservare incondizionatamente, in tale visione, è l'umano come "apertura al nuovo". Al pari di Hannah Arendt, Jonas conferisce un senso ontologico al concetto di *natalità*: è il venire imprevedibile al mondo di nuovi individui a garantire, infatti, questa "apertura".

Ogni tentativo di determinare il patrimonio genetico dell'uomo è dunque condannabile perché mette fine all'ambivalenza propria di ogni essere. Per tale via si giunge, quindi, a rivalutare il *caso* – capace del meglio, come del peggio – come fonte di libertà, riaffermando, insieme, quale diritto umano fondamentale, il *diritto all'ignoranza*, intesa come ignoranza relativa a chi si è, che sola rende possibile l'esistenza come autoscoperta, esperienza di sé.

L'impressione che si ricava da una lettura dei testi è che Jonas offra una diagnosi generalmente corretta dei problemi ma non sia altrettanto convincente sul piano della prognosi. Egli coglie certo la portata della tecnologia contemporanea ma ne percepisce – come si è visto – solo l'aspetto negativo, se non apocalittico. Inoltre, limitando drasticamente la possibilità di intervento dell'uomo su se stesso – in nome di valori quali l'"apertura al nuovo" e l'"ambivalenza" – rischia precisamente di mettere in gioco quei valori che intende salvaguardare. L'uomo, nella sua visione, sembra paralizzato dalla paura, non arrischia, non tenta il nuovo, si interdice l'esperimento. Il suo pessimismo azzerava quasi sul negativo non solo l'ambivalenza di un essere capace del bene e del male (che diviene, in ultima analisi, capace solo del male) ma anche l'ambivalenza del progresso

¹⁵ Come ha sottolineato, tra gli altri, W. E. Müller in *Der Brief der Verantwortung*, Frankfurt, Athenäum, 1988, è sulla base di una concezione specifica di Dio, ispirata alla mistica ebraica, che Jonas investe la responsabilità umana di un peso smisurato, suscettibile di condurre a terribili illusioni e a nuove rassegnazioni. Concentrando sull'essere umano la totalità della responsabilità per il futuro del mondo – rileva, a sua volta, D. Müller nel saggio *L'horizon temporel de l'éthique*, «Jonas fa inconsapevolmente dell'uomo un quasi-Dio, mentre la sua intenzione, al contrario, è di preservare la finitezza della condizione umana» – Cfr. J. Hottois, éd., *Aux fondements d'une éthique contemporaine*, cit., p. 233. Tale paradosso emerge, in tutta la sua drammaticità, ne *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, in cui Jonas – «uno che, secondo la sua definizione, doveva vivere il resto dei suoi giorni sotto il segno di Auschwitz» – afferma la necessità di abbandonare la tradizione che attribuisce a Dio il carattere di assoluta onnipotenza. In realtà, concedendo all'uomo la libertà, Dio ha rinunciato alla potenza: «la creazione fu l'atto di assoluta sovranità con cui la divinità ha consentito a non essere più, per lungo tempo, assoluta – un'opzione radicale a tutto vantaggio dell'esistenza di un essere finito capace di autodeterminare se stesso». p. 37.

¹⁶ Dinanzi agli esiti rinunciatari dell'etica di Jonas, D. Müller sottolinea a ragione, nello scritto ricordato, come la pienezza della responsabilità richieda una rivalutazione del nostro rapporto con l'avvenire e quindi una nuova visione della dimensione utopica. «Piuttosto che fondare il principio responsabilità su un'euristica della paura e su una confutazione globalizzante di ogni *Principio Speranza*, non sarebbe meglio recuperare il senso positivo dell'utopia, intesa non come volontà di realizzare l'uomo nuovo, ma come immaginazione creatrice e come fiducia critica nelle possibilità dell'essere umano?», p. 234.

tecnico-scientifico. Certo, l'uomo deve preservare la sua essenza ma Jonas non sembra avvedersi che è la sua ambivalenza stessa a porlo al di fuori di ogni essenza, di ogni immagine definitiva, di ogni condizione prefissata.

«Oggi l'imminente controllo dell'uomo sulla propria evoluzione è salutato come il trionfo finale del suo potere [...] Ma da chi è esercitato questo potere? Chiaramente, dai viventi sui poster, più esattamente dagli uomini contemporanei sugli uomini futuri, che sono gli oggetti indifesi di scelte precedenti, fatte dai pianificatori di oggi. [...] Il potere agente è qui del tutto unilaterale e di pochi, né coloro che lo subiscono hanno la possibilità di esercitare un contro-potere di compensazione, poiché essi sono i risultati e qualunque cosa facciano metteranno in atto la legge imposta alla loro esistenza dal potere che ha governato il loro ingresso nel mondo. [...] Quale *diritto* ha qualcuno di predeterminare in questo modo gli uomini futuri; e supponendo che tale diritto sia riconosciuto, quale *sapere* lo autorizza ad esercitare tale diritto? Quali sono i suoi intenti? Sicuramente, non creare l'uomo – infatti esiste già. Forse creare uomini migliori? Ma che cosa vuol dire migliori? Uomini meglio adattati? Ma meglio adattati a che cosa? Superuomini? Ma come possiamo sapere che cosa è "super"? Non appena decidiamo di cimentarci nella creazione dell'uomo, ci imbattiamo in questioni ultime e tutte convergono in un'unica domanda: in quale immagine?»¹⁷.

In tal modo, l'*euristica della paura* induce alla preservazione/conservazione dell'uomo naturale, enfatizzando la dimensione statica del *limite*, come termine invalicabile.

«L'obiettivo del miglioramento è, in un certo senso, ingiustificato [...] I nostri discendenti hanno il diritto di vivere su un pianeta non saccheggiato, non quello di disporre di cure miracolose. [...] Saremo colpevoli nei loro confronti se avremo distrutto con la nostra opera la loro eredità, ciò che si sta rapidamente verificando; non lo saremo se, quando arriveranno, l'artrite non sarà ancora stata sconfitta (a meno che ciò non sia dovuto a pura e semplice negligenza)».¹⁸

Ma è davvero dar prova di un *senso reale di responsabilità* abbandonare l'avvenire dell'umanità al caso dell'evoluzione, dandosi come solo dovere quello della conservazione e della preservazione?

Più che un'etica della responsabilità, in senso weberiano, quella di Jonas sembra, in ultima istanza, un'etica della *convinzione* mascherata¹⁹.

¹⁷ H. Jonas, *Dalla fede antica*, cit., p. 227.

¹⁸ Ivi, p. 189. Sulla duplice accezione – statica e dinamica – del *limite*, rinvio al mio saggio *Potere, responsabilità, ragione. Le frontiere dell'ingegneria genetica* in G. Sinaccio e E. Robert, a cura di, *Corso di aggiornamento in bioetica*, Genova, IST, 1994.

¹⁹ A tale riguardo M. Weyembergh ha osservato: «Ciò che colpisce quando si legge *Il principio responsabilità* è la scarsa considerazione che si presta all'etica della responsabilità di Weber. Credo di capire perché. Weber è il rappresentante tipo di quel che Jonas combatte: pensa in un quadro nominalista e non essenzialista, è il difensore per eccellenza della separazione essere/dover essere [...], è convinto che i valori sono il prodotto dell'attività del soggetto e che, se si sviluppa la loro logica interna, si riveleranno almeno potenzialmente conflittuali [...]». Cfr. *Before and after Virtue* in J. Hottois, éd.,

Il riferimento alla paura è, certo, uno dei tratti più originali del suo pensiero. Ogni paura è scatenata da una minaccia che rinvia, a sua volta, a un male effettivo: ma siamo poi in grado di valutare correttamente le minacce? Secondo il filosofo tedesco, molti dei mali che ci sovrastano non sono ancora ben percepibili; in particolare, le promesse della tecnologia ne dissimulano i pericoli, facendoci sottovalutare i rischi di un potere che nessuno può, a suo avviso, controllare o dominare.

Jonas insiste lungamente sul “paradosso della tecnologia”, che si potrebbe così formulare: non è solo il cattivo uso del potere tecnologico, ma il suo buon uso stesso a celare il danno più pericoloso. «Sono proprio – scrive – i benefici della tecnica che minacciano di cambiarsi in maledizioni e questo tanto più quanto ne abbiamo bisogno». Il bene procurato dalla tecnica è dunque a doppio taglio e il lato negativo è nascosto. Ciò che dovrebbe far paura non è temuto; al contrario, la dinamica straordinaria della tecnica produce una fiducia illimitata, che si aggiunge a questo dinamismo e contribuisce a renderlo ancora più inarrestabile.

La paura diviene quindi uno strumento di conoscenza, a una vera e propria portata euristica, in quanto ci rivela il valore di ciò che è minacciato e il nostro attaccamento a esso. «Solo la previsione della deformazione dell'uomo ci fornisce il concetto dell'uomo che ci consente di premunirci». Soltanto quando un certo elemento della definizione di umanità è rimesso in causa dal progresso tecnico, scopriamo sia il valore che esso possiede sia la necessità di preservarlo. La possibilità di clonazione, ad esempio, ci fa scoprire, per reazione, il valore della sorpresa, della novità che ogni essere incarna: la possibilità di replicare un essere ci fa cogliere la sua insostituibilità; del pari, il prolungamento indefinito della vita ci fa riscoprire il significato della morte.

«Se non ci fosse la menzogna – spiega ancora Jonas – ignoreremmo il valore della verità».

Accanto al significato euristico della paura se ne dà uno cognitivo e pratico che dovrebbe, da un lato, rivelarci i veri valori, dall'altro, orientare l'agire nel senso della loro salvaguardia.

«Mentre non mi facevo illusioni circa la forza della ragione nella gestione degli affari umani – ricorda Jonas – attribuisco un'enorme importanza, col vecchio Hobbes, alla forza salutare della nuda paura»²⁰.

Senonché tale ruolo appare, a mio avviso, assai dubbio: si tratta, come abbiamo visto, di suscitare la paura a proposito di conseguenze *possibili*, ma non, propriamente parlando, *prevedibili* e *senza analogia* coi rischi e i pericoli di cui avremmo già esperienza. Ora, è proprio questa dilatazione del concetto a rendere paradossalmente più debole – nonostante le dichiarate intenzioni di Jonas – il significato cognitivo della paura. Com'è possibile, infatti, nutrire timore di minacce anticipate, di mali inediti e inauditi? Dubito si possa anticipare una minaccia

Aux fondements d'une éthique contemporaine, p. 190. Weber è, in effetti, una figura di punta di quel “nichilismo” che è l'obiettivo critico più costante di Hans Jonas.

²⁰ H. Jonas, *Dalla fede antica*, cit., p. 33. Sulle differenze tra le due concezioni della paura in Hobbes e Jonas, rinvio alla approfondita analisi di B. Sève, *La peur comme procédé heuristique et comme instrument de persuasion*, in J. Hottot, éd., *Aux fondements d'une éthique contemporaine*, pp.114-120.

assolutamente inimmaginabile: l'idea stessa di anticipazione implica un ancoraggio nell'esperienza reale o per derivazione causale o per figurazione analogica. Senza tale ancoraggio, l'anticipazione rischia di essere arbitraria e fantasmatica, non merita, quindi, di essere presa in considerazione.

Curiosamente Jonas, col riferimento a Hobbes, non sembra avvedersi delle differenze essenziali che separano il suo concetto di paura da quello del pensatore inglese. Per entrambi, certo, occorre salvarsi dal "male supremo" ma mentre per Hobbes esso è – in senso *definito* – la perdita della vita (in particolare, della *mia* vita), per Jonas è tutto ciò – in senso *indefinito* – che renderebbe impossibile «una permanenza illimitata dell'umanità sulla terra» (come recita l'imperativo dell'*etica della responsabilità*). E ancora se in Hobbes, la paura è un *istinto* vitale ed egoistico, che attiva il realismo della riflessione e la scelta razionale, in Jonas è una *virtù* che dev'essere salvaguardata, dato il suo carattere altruistico e positivo. Da qui anche la diversa "razionalità" della paura che spinge l'uomo hobbesiano al patto sociale e quindi lo fa accedere alla dimensione politica e induce l'uomo di Jonas alla rinuncia e al rifugio nel "sacro".

In conclusione, la responsabilità, ispirata dalle anticipazioni sistematicamente pessimistiche, rischia di condurre, nell'etica di Jonas, all'interdizione di ogni innovazione e all'impossibilità di ogni valutazione complessa e articolata dei pericoli che incombono sulla società contemporanea poiché, trattandosi dell'essenza e dell'esistenza dell'umanità, il filosofo tedesco ritiene non si debba correre alcun rischio.

«E' sbagliato fare agli altri qualcosa di cui nessuno è responsabile. Il dilemma morale nell'intero campo della manipolazione biologica umana [...] è questo: che l'accusa potenziale delle generazioni future contro i loro creatori non potrà essere rivolta ad alcun responsabile, né potrà esserci alcun rimedio».

Ma tale imperativo, a mio avviso, è troppo esigente. L'appello alla paura sembra, in fondo, la conseguenza di uno scacco della ragione argomentativa: verrebbe quasi da chiedersi se è perché non si possono convincere razionalmente gli individui ad autolimitare i loro desideri e a controllare il loro sfruttamento della natura, che occorre "far loro paura"²¹.

²¹ H. Jonas, *L'ingegneria biologica: una previsione*, in *Dalla fede antica*, cit., p. 255. Dinanzi all'interrogativo se sia possibile porre un freno, attraverso la paura, agli aspetti più distruttivi dell'agire tecnologico, Carlo Galli, nell'articolo *Modernità della paura. Jonas e la responsabilità*, risponde che «tale freno che ristabilirebbe il ciclo moderno paura/ragione/utilità, solo nella tecnica potrebbe trovare i propri strumenti. E' infatti evidente che solo la tecnica ha le risorse per salvare la natura, per riequilibrare le sorti del pianeta, che solo ad un impiego più sofisticato delle risorse e delle fonti energetiche è affidabile una ragionevole soluzione della questione ecologica, che solo una logica utilitaristica "estesa" può essere credibilmente responsabile non solo dell'umanità futura ma anche di quella larga parte dell'umanità presente, che della modernità conosce solo, finora, i lati negativi, gli aspetti di asservimento». s'impone, tuttavia, la necessità che il ciclo paura/ragione/utilità sia completato dalla *politica*, «dimensione in cui un "utilitarismo bene inteso" – cioè consapevole della propria intrinseca eticità, del proprio immanente umanesimo – a si fa forza, comando razionale». Cfr. "Il Mulino" 2/ 1991, marzo-aprile, p. 192.

Stupisce, in effetti, che il *principio responsabilità* riservi così scarso spazio alla *ragione argomentativa*. A ben riflettere, ciò che fonda, in ultima analisi tale principio, è l'intuizione del *sacro*. Il quale è legato a credenze che sono molteplici e diverse, inconciliabili e dunque prive di forza dimostrativa universale. Non v'è qualcosa che s'imponga a tutti gli uomini di buona volontà come "sacro", così come Jonas sembra suggerire: i dibattiti di bioetica lo attestano a sufficienza.

In realtà, il riferimento al sacro rischia di bloccare la discussione etica: il sacro non ha infatti né il valore né la portata di un argomento. Di più, v'è il timore che conduca, da un lato, all'immobilismo e al conservatorismo, dall'altro, che accresca l'intolleranza e il fanatismo. Attraverso l'*euristica della paura* – che fa appello sistematicamente all'immaginazione del peggio – Jonas vede dovunque minacce e pericoli che occorre prevenire immediatamente, sostenendo che potrebbero condurre, nelle loro conseguenze lontane e imprevedibili, al pericolo assoluto ovvero alla minaccia all'esistenza e all'essenza dell'umanità. Senonché, si potrebbe obiettare, l'*euristica della paura*, anziché riproporre i temi del controllo razionale, proprio della grande tradizione dell'umanesimo europeo, finisce col recuperare una memoria sacrale del limite dagli esiti paralizzanti²².

La richiesta di nuovi *tabù* – termine che evoca il timore panico del primitivo dinanzi a ciò che è oscuro e temibile – non può, a mio parere, che ridurre ulteriormente lo spazio, già esiguo, di una ragione che ha trovato i suoi titoli di merito nello sfidare i tabù e nell'interrogarsi sul sacro, ovvero su ciò che, per definizione, è sottratto a ogni discussione. Se è vero, come afferma Jonas, che l'avventura della tecnologia, con le sue imprese arrischiate fino all'estremo esige una riflessione spinta all'estremo, per dominare il nostro stesso progetto di dominio, occorre riattrezzarci intellettualmente, imparando a pensare la complessità anziché contrastare con nuovi sacri il processo di *desacralizzazione* innescato dal progresso scientifico²³.

Non si può, infine, non rilevare come l'estensione del paradigma della *responsabilità parentale* all'etica pubblica e alla sfera politica, abbia come esito il paternalismo, se non il dispotismo illuminato. Si potrebbero avanzare non poche obiezioni alla continuità instaurata tra le due sfere in considerazione della diversa responsabilità, dei genitori verso i figli (di tipo *paterno*) e dei governanti verso i cittadini (di tipo *politico*).

²² Su questo punto dissento dall'opinione espressa da G. Fornero, nel saggio citato, secondo cui «il principio responsabilità di Jonas intende mantenersi nel solco del razionalismo occidentale e fungere, come è stato osservato, da sorta di "terza via" fra l'eccesso di speranza, simboleggiato dal *Prinzip-Hoffnung* di Bloch e l'eccesso di disperazione presente in alcune opere di Anders e degli odierni profeti di sventura», p. 509.

²³ Alessandro Dal Lago sottolinea giustamente che tale visione della responsabilità, concepita analogamente a quella del padre di famiglia, in termini di educazione, di scelta e limitazione degli obiettivi, costituisce l'aspetto più problematico del pensiero di Jonas: «Come infatti può essere immaginata una responsabilità collettiva dell'umanità? Il sistema politico-economico occidentale, a causa della sua natura intrinseca concorrenziale e democratica, sembra francamente incapace di un'autoregolamentazione che contrasterebbe con le sue stesse premesse [...] Eppoi, *chi* sarebbe chiamato a esercitare tale responsabilità e soprattutto le decisioni che ne derivano? Il problema non consiste tanto nella prospettiva di un governo mondiale [...] ma nel fatto che a un governo mondiale siano assegnati dei compiti *etici* ». Cfr. *Introduzione a Dalla fede antica*, p. 24.

Ben nota, del resto, è la sfiducia del filosofo tedesco nei confronti dei regimi democratici, incapaci, a suo dire, di dare risposte efficaci alle sfide della tecnoscienza.²⁴

«Vale la pena di ricordare un altro aspetto della nuova etica della responsabilità per un futuro lontano: l'incapacità del governo rappresentativo è di far fronte alle nuove esigenze sulla base del suo funzionamento e dei suoi principi normali. Secondo questi ultimi, solo gli interessi *attuali* fanno udire la loro voce e sentire il loro peso, esigendo considerazione. [...] Il *futuro* non è rappresentato, non è una forza che possa giocare un ruolo determinante. Ciò che non esiste non ha una *lobby* e coloro che non sono ancora nati non hanno alcun potere. [...] Ciò ripropone in termini radicali l'antica questione del potere del saggio, ovvero della forza delle idee libere dall'interesse personale nel corpo politico»²⁵.

Una tale filosofia politica non crede che la democrazia costituisca un sistema in grado di gestirne i rischi: solo un'*élite* illuminata potrà assumere decisioni responsabili per tutti, evitando l'apocalisse.

Ma questo costituisce, sul piano della politica, un altro aspetto dello scacco della ragione argomentativa già segnalato. Nulla, in effetti, nel *Principio responsabilità* fa pensare alla razionalità propria della democrazia rappresentativa e pluralistica. Resta pertanto da chiedersi, ancora una volta, se la sopravvalutazione del potere politico della paura – e il conseguente appello a un'aristocrazia di sapienti – non si colleghi a un'ambiguità costitutiva sullo statuto della ragione in generale.

²⁴ E' convinzione di Jonas che non si potrà fare affidamento su una umanità matura e su una coscienza collettiva evoluta. Come si legge ne *Il principio responsabilità*: «Soltanto un'*élite* è in grado di assumersi, dal punto di vista etico e intellettuale, la responsabilità verso il futuro da noi prospettata», p. 188. A tale riguardo, Joachim Landkammer ha rilevato: «L'idea di una congiura elitaria a favore del bene, la giustificazione della 'nobile menzogna' platonica e l'evocazione di un nuovo Machiavelli esoterico scaturiscono sicuramente da una liquidazione troppo sbrigativa delle potenzialità della democrazia». Cfr. *Le domande estreme e le risposte evanescenti di Hans Jonas*, in "Filosofia Politica", IV, n.2, dicembre 1990, p. 428.

²⁵ H. Jonas, *Tecnologia e responsabilità*, cit., p. 61. In un'analisi critica della filosofia politica jonasiana, Franco Volpi si chiede se il filosofo non sottovaluti troppo le capacità di autoregolazione dei sistemi democratici e non sopravvaluti troppo il potere di controllo dei sistemi totalitari. «Tanto più che, come l'ha mostrato la storia, questi non hanno potuto imporre la rinuncia ascetica al benessere. Non vi sarebbe il rischio che il pericolo *fiat justitia, pereat mundus* si rovesci nel pericolo opposto *fiat mundus, pereat justitia* oppure *fiat natura, pereat libertas* ?». Cfr. *Le paradigme perdu: l'éthique contemporaine face à la technique* in J. Hottot, éd., *Aux fondements d'une éthique contemporaine*, p. 177.