

In cerca di un'etica per la civiltà tecnologica

Cristian Fuschetto

L'etica tradizionale è inadeguata alla civiltà tecnologica. Per affrontare con saggezza l'ignoto è necessario ricorrere al "principio responsabilità", formulato dal filosofo tedesco Hans Jonas

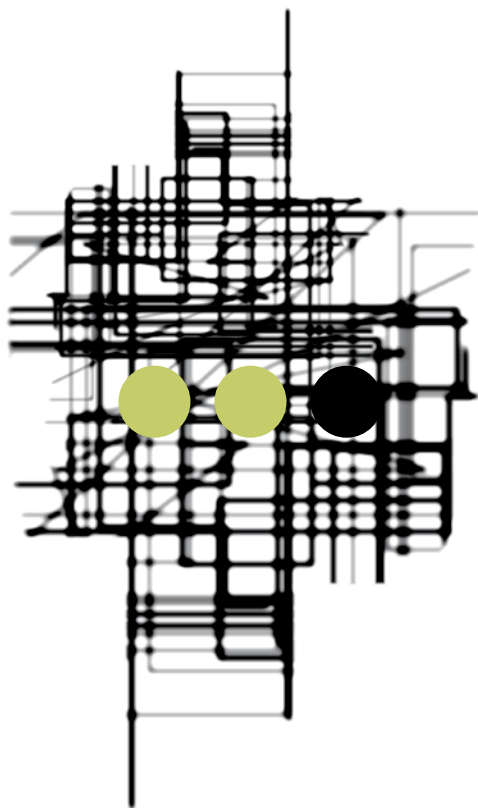
UN "CRITERIO-GUIDA" PER LA CIVILTÀ TECNOLOGICA

Per quanto differenti nelle tematiche, nella complessità e soprattutto nelle dimensioni delle problematiche discusse, si può dire che dalla Terza conferenza internazionale dei mari del nord (1990) fino alla recente assise sui cambiamenti climatici di Copenhagen (2009), i numerosi *summit* dedicati dalle diverse potenze mondiali allo stato di salute della Terra sono stati tutti animati da un unico principio di fondo. Indipendentemente dagli esiti, il più delle volte fallimentari, da alcuni decenni a questa parte la politica internazionale ha infatti cominciato a discutere su come affrontare e, eventualmente (molto eventualmente), a risolvere le ricorrenti emergenze ecologiche, ispirandosi quasi esclusivamente alla stella morale rappresentata dal cosiddetto "principio responsabilità". Formulato nell'omonimo testo del 1979 dal filosofo tedesco Hans Jonas, esso rappresenta uno dei pochissimi casi in cui un'etica argomentata in sede filosofica trova un'immediata recezione in sede politica e legislativa, per di più in ambito internazionale. Spesso citato sotto la forma di "principio di precauzione", il principio jonasiano è di fatto diventato il "criterio guida", come ha giustamente osservato Sergio Bartolommei, delle azioni politiche internazionali rivolte a proteggere l'ambiente. "Considerato come criterio-guida – ha scritto il filosofo del diritto italiano – di determinati comportamenti in situazioni di incertezza e di rischio, il principio di precauzione figura ampiamente nel discorso morale contemporaneo in particolare in quelle analisi del discorso morale che muovono dalla considerazione dei cambiamenti intervenuti nelle circostanze dell'azione umana a seguito degli sviluppi tecnologici e della vastità e intensità degli impatti che certe applicazioni possono avere sulla salute, la sicurezza e l'integrità della vita biologica (umana e non umana) sia nel tempo che nello spazio". Le parole di Bartolommei ci proiettano imme-

diatamente nel merito squisitamente bioetico circoscritto dalla questione del "principio responsabilità". Prima del formarsi e del diffondersi di una sensibilità realmente in grado di coniugare *ethos* e *bios*, infatti, non sarebbe stato possibile veder recepito nei trattati internazionali l'orientamento per cui, come stabilisce per esempio il documento finale della Conferenza di Rio de Janeiro (1992), "in caso di incertezza scientifica non ci si deve per questo astenere dall'attuare misure economicamente efficaci per prevenire il degrado ambientale". Il rovesciamento, in materia ambientale, del cosiddetto "onere della prova" è chiaramente figlio di un più profondo rovesciamento, quello appunto relativo alle attuali "circostanze dell'azione umana", vale a dire quello relativo ai tempi e allo spazio chiamati in causa dal potere trasformativo dell'età della tecnica. Il tempo e lo spazio sono cambiati, la potenza tecnologica dell'uomo li ha spaventosamente ampliati e ora non ci resta che formulare nuove regole valide per questi nuovi confini. Nell'argomentare intorno all'esigenza di un'etica pensata per una "civiltà tecnologica", Jonas è stato uno dei primi teorici a porre il pensiero contemporaneo di fronte all'amara presa d'atto dell'inservibilità del pensiero etico tradizionale, essenzialmente rivolto alle dimensioni dell'*hic et nunc*. Lo sviluppo tecnologico aumenta infatti a dismisura il margine di operatività dell'uomo e dunque aumenta a dismisura anche la sua responsabilità, che finisce per lambire confini spaziali e temporali dapprima neanche lontanamente considerati.

ADDIO ALL'ETICA TRADIZIONALE

Secondo Jonas le caratteristiche fondamentali dell'etica tradizionale sono oggi rese totalmente desuete dai poteri biotecnologici. In particolare sono quattro gli aspetti essenziali dell'etica tradizionale messi "fuori tempo" dalla civiltà tecnologica. Il primo sta nel fatto che nel mondo pre-moderno ogni rap-



porto con la dimensione extra-umana, cioè tutto ciò che si può far rientrare nella sfera della tecnica, era sostanzialmente neutrale dal punto di vista etico, sia in relazione all'oggetto che al soggetto dell'azione. In relazione all'oggetto l'azione tecnica era considerata in modo eticamente neutrale poiché ogni azione, per quanto portentosa e radicale, era comunque giudicata irrilevante riguardo alla capacità di intaccare l'ordine naturale nel suo insieme: "la capacità di autoconservazione delle cose

Il "principio responsabilità" è diventato un criterio guida per la politica internazionale

naturali – scrive Jonas – non era mai messa in questione dalla tecnica". In relazione al soggetto, l'opera trasformatrice dell'uomo non era giudicata eticamente rilevante poiché la tecnica era vista come un "tributo limitato alla necessità e non come progresso autogiustificantesi verso il fine primario dell'umanità".

Detto in altri termini, a differenza di quello attuale, l'uomo pre-moderno non figurava se stesso come il protagonista di una lotta di emancipazione dai limiti imposti dalla natura, e ciò non per mancanza di autostima, ma molto semplicemente per stima assai profonda nei confronti delle "necessità" irreversibili del mondo naturale. Il secondo aspetto dell'etica tradizionale sta nel fatto che essa era perimetrabile solo ed esclusivamente entro i confini dell'umano, non avendo alcun senso immaginare delle azioni eticamente significative al di fuori dei rapporti di un uomo con i suoi simili: per questo Jonas può dire che "ogni etica tradizionale è antropocentrica". Il terzo aspetto essenziale viene fatto risiedere nel presupposto per cui ogni azione plasmatrice non avrebbe mai potuto riferirsi all'uomo, in sé costante nella sua essenza. Infine, la quarta caratteristica fondamentale dell'etica del mondo pre-moderno sta nel fatto che alla sua luce il bene e il male si manifestavano *attualmente* nella prassi e, dunque, non erano mai oggetto di una ipotetica pianificazione: il comportamento giusto godeva cioè di criteri diretti. "Il lungo corso delle conseguenze – osserva il filosofo tedesco – era rimesso al caso, al destino oppure alla provvidenza. Perciò l'etica aveva a che fare con il qui

e con l'ora, con le occasioni quali si presentano fra gli uomini, con le situazioni ricorrenti e tipiche quali si presentano nella vita privata e pubblica. L'uomo buono era colui che affrontava con virtù e saggezza tali occasioni, coltivando in se stesso tale capacità e rassegnandosi per il resto all'ignoto".

Il fatto è che oggi l'ignoto ha smesso di essere una categoria eticamente neutrale. Oggi all'ignoto non ci si può più rassegnare, perché la potenza di fuoco della tecnica è tale da rendere imprevedibile la quasi totalità dei nostri progetti e, quindi, è tale da ricondurre all'ignoto l'esito di gran parte delle azioni umane. Nell'epoca della tecnica l'ignoto diventa la "situazione tipica" e, come tale, è l'ignoto a dover essere affrontato con virtù e saggezza.

Ma com'è possibile affrontare virtuosamente l'ignoto? Attraverso quella che Jonas definisce un'"euristica della paura", vale a dire un'etica dell'azione che abbia la necessaria contezza dei propri effetti e, quindi, il necessario timore e "orrore" delle proprie potenzialità. "Al principio speranza contrappoiamo il principio responsabilità e non il principio paura. Ma la paura – precisa Jonas – ancorché caduta in un certo discredito morale e psicologico, fa parte della responsabilità altrettanto quanto la speranza, e noi dobbiamo in questa sede perorarne ancora la causa, poiché 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. [...] Quando parliamo della paura che per natura fa parte della responsabilità, non intendiamo la paura che dissuade dall'azione, ma quella che esorta a compierla; intendiamo la paura per l'oggetto

dovrà guardar bene dall'affidare il nostro destino a chi non ritiene abbastanza decorosa per la condizione umana questa fonte dell'etica della responsabilità, "la paura e la trepidazione" – che naturalmente non è mai l'unica fonte, ma talvolta del tutto ragionevolmente quella dominante. Si dovranno apprendere nuovamente il rispetto e l'orrore per tutelarci dagli sbandamenti del nostro potere. 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".

DALL'"ONTOLOGIA DELLA VITA" ALL'"ONTOLOGIA DELLA MORTE"

Nel dibattito contemporaneo si è discusso e si discute molto intorno all'opportunità di interpretare il principio di Jonas e la sua "euristica della paura" in senso più o meno radicale, perché è chiaro che una responsabilità così ampia può facilmente degenerare da principio normativo adeguato al "Prometeo scatenato" dei tempi moderni a una sorta di vincolo alla non-azione. A tal proposito Anna Meldolesi ha sottolineato che "l'apparente buon senso nasconde alcuni tranelli, perché questo principio lascia campo libero all'arbitrarietà più assoluta. Mentre dimostrare che una tecnologia può causare dei danni è possibile, dimostrare che non comporterà mai alcun rischio è praticamente impossibile". Ciò detto va chiarito che la riflessione jonasiana abbraccia la più ampia questione dell'"esserci dell'umanità futura" fino a ricomprendere la questione dei possibili criteri di indirizzio, per l'umanità presente, al fine di salvaguardare la prosecuzione della vita per le generazioni a venire. Anzi, ancora più nello specifico, si può dire che l'estensione dei confini della responsabilità umana operata da Jonas attraverso l'introduzione dell'"euristica della paura" non nasce solo da una preoccupazione per l'"esserci dell'umanità" ma anche da una riconsiderazione dell'essere stesso. Nasce cioè da una originale rilettura di quella che i filosofi chiamano la questione ontologica.

Per Jonas a essere messa in questione non è soltanto la capacità di fuoco della moderna tecnologia, ma anche la (scarsa) capacità del pensiero moderno di interpretare e "apprezzare" la natura e la vita; a essere messa in

 **Nella società della tecnica non si può più trascurare l'ignoto, come ha fatto finora l'antropocentrica etica tradizionale**

della responsabilità". L'"euristica della paura" è dunque un corollario del "principio responsabilità", perché oggi non è immaginabile declinare alcuna responsabilità senza recuperare la cognizione di questo sentimento, così come non è immaginabile pensare di affidare alcuna responsabilità a chi non ne abbia il dovuto rispetto: "Ci si

questione è quindi l' "ontologia della morte" restituitaci dalla scienza, nata sulla logica cartesiana e la fisica galileiana. In una delle più importanti opere di filosofia della biologia degli ultimi anni, "Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica", Jonas ha illustrato come la soglia da cui prende il via il pensiero moderno possa essere fatta corrispondere al passaggio da un pensiero panvitalistico a un pensiero panmeccanicistico. Per lunghissimo tempo l'interpretazione dell'essere è stata segnata dall'evidenza, a noi oggi tutt'altro che familiare, secondo cui tutto ciò che è è per ciò stesso anche vivo. Per l'uomo primitivo, sovrastato dalle forze naturali, la vita non rappresentava un'eccezione, ma la regola. A costituire scandalo era piuttosto la morte, e ciò non solo nei termini di un'istintiva repulsione nei confronti di un corpo divenuto cadavere, ma innanzitutto in termini che si potrebbero definire logici: la morte appare come una palese contraddizione in un universo in cui domina la vita. In una tale cornice la vita è naturale e comprensibile, mentre la morte è innaturale e incomprensibile. Il fatto che l'essere fosse comprensibile solo attraverso la vita è il motivo fondamentale dell'importanza che il culto tombale ha certamente avuto agli inizi della civiltà: la morte viene interpretata, e nel contempo immediatamente negata, nella credenza di una vita che la supera. L'enigma della morte poteva così superare i limiti della sua incomprensibilità.

Il pensiero moderno è in netta antitesi con tutto questo. Almeno a partire da Cartesio l'essere è fatto coincidere con estensione e movimento, insomma con l'inerte - inteso come non vitale, materia morta - tanto da far apparire la morte come ciò che è comprensibile e naturale, a fronte dell'innaturale e inspiegabile realtà della vita. La scienza moderna ha assimilato ciò che della natura è realmente conoscibile, cioè le qualità dell'estensione, a ciò che in essa è veramente reale: l'inerte diviene la realtà vera, la regola, mentre la vita una enigmatica eccezione. Nel nuovo contesto teoretico il primato ontologico appartiene all'inerte e ogni fenomeno organico non può che essere interpretato in termini meccanicistici. A proposito della interpretazione della vita a partire da ciò che alla vita si oppone, oltre che alla nota figura dell'*homme machine*, si pensi anche al processo per cui, come ci ha spiegato Michel Foucault, la nascita della clinica si fonda sull'anatomia patologica, cioè si accompagna a una crescente perizia nella dissezione dei cadaveri, per cui la morte diventa "strumento per far presa sulla ve-

rità della vita e della natura del suo male". Ovviamente il passaggio da un monismo, quello dell'ontologia della vita, all'altro, quello dell'ontologia della morte, conosce un anello di congiunzione: il dualismo. Il pensiero dualistico svolge un ruolo storico impareggiabile nello sviluppo del pensiero occidentale, consentendo di superare il primitivo panvitalismo attraverso la progressiva attribuzione del motivo della morte a un universo inanimato e, inversamente, del motivo della vita all'interno di un'anima interiore esclusivamente umana (orfismo, cristianesimo, gnosi). All'iniziale scissione religiosa tra spirito e natura fa da *pendant*, in età moderna, la divaricazione tra scienze della natura e scienze dello spirito, le une dedite alla fisica dell'estensione e le altre alla fenomenologia della coscienza. Contrariamente a quanto si possa istintivamente ritenere, la divaricazione tra questi due differenti ambiti del sapere non ha affatto favorito né una comprensione né un apprezzamento del fenomeno vita.

Non solo le scienze della natura ma anche le scienze dello spirito sanciscono il primato dell'ontologia della morte, riducendo così la nozione di vita a nient'altro che a una pura astrazione descrittiva. E ciò perché entrambe non fanno i conti con la concreta realtà del corpo organico. È questo il punto decisivo: nonostante la sua attenzione venga rivolta all'interiorità, e cioè a quanto di più lontano dalla inerte e morta materia possa esserci, anche l'atteggiamento idealistico misconosce la vita. Ma la mera interiorità dello spirito non è forse *più viva* della mera exteriorità della materia? A tal proposito l'osservazione di Jonas è stringente: "La coscienza pura è tanto poco viva quanto la materia pura che le sta di fronte, in



La paura fa parte della responsabilità: preoccuparsi degli effetti delle azioni umane serve per affrontare l'ignoto

compenso anche altrettanto poco mortale". Dunque il dualismo non comporta un incremento di vita per mezzo della concentrazione dei tratti vitali in uno dei due domini dell'essere, ma implica l'incomprensione della vita; anzi, la sua rimozione per mezzo dello smembramento di quel concreto centro vitale che ogni volta

esperiamo: il singolo corpo organico. La modernità, spiega Jonas, ha difficoltà a comprendere la vita e, insieme a essa, quell'insieme di discontinuità qualitative che fanno della vita una sorta di "nuovo inizio" in un'ipotetica storia della materia. Per quanto semplice, sottolinea Jonas, ogni organismo vivente è assolutamente incommensurabile anche al più complesso aggregato di materia inerte, e ciò perché ogni organismo vivente svolge un'attività metabolica. Come ha giustamente osservato Armando Del Giudice, per Jonas "il metabolismo costituisce a livello ontologico una emancipazione, si potrebbe anche dire una liberazione, della forma dall'identità immediata con la materia. Il metabolismo, in quanto scambio continuo e costante di materia con l'ambiente, ci mostra che l'identità di un organismo è per così dire fluida". L'organismo, solo per il fatto di essere vivo, esce fuori di sé e si apre al mondo: "la vita è già sempre ciò che sarà e ciò che è in procinto di diventare", dice Jonas. La natura vivente costituisce allora quella particolare dimensione dell'essere che permette di aprire al futuro, ed è sostanzialmente su questa discontinuità qualitativa della vita rispetto all'inerte che Jonas fonda il "principio responsabilità". Detto in altri termini, è la scoperta dell'"imminenza di futuro" iscritta nella vita, in ogni vita, a rappresentare per Jonas la precondizione di ogni etica "ontologicamente" aggiornata. È solo da questa ri-scoperta del *bios* che può nascere la possibilità di un'etica rispettosa sia delle attuali condizioni dell'essere sia, a maggior ragione, di quelle future.

Riferimenti bibliografici

Sergio Bartolommei, *Sul valore morale del principio di precauzione: norma assoluta o regola procedurale?*, in «Zadig», www.zadig.it/speciali/regge/new-1.htm, 2001.

Armando Del Giudice, *Hans Jonas: La bioetica come problema di storia della filosofia*, Giannini Editore, Napoli 2007.

Michel Foucault, *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico* (1963), Einaudi, Torino 1998.

Hans Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), Einaudi, Torino 1993.

Hans Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica* (1994), Einaudi, Torino 1999.

Anna Meldolesi, *Organismi geneticamente modificati. Storia di un dibattito truccato*, Einaudi, Torino 2001.