

Paolo Becchi* e Roberto Franzini Tibaldeo**

HANS JONAS E IL TRAMONTO DELL'UOMO¹

1. Introduzione

È noto come a livello internazionale sia in corso un dibattito piuttosto acceso e controverso attorno a questioni quali lo «human enhancement», il «posthumanism» e il «transhumanism». ² È altresì noto come tale dibattito si sia sviluppato a partire dalla possibilità di impiegare la tecnologia per ridurre o contenere l'esposizione dell'essere umano ai rischi e alla vulne-

* paolo.becchi@unige.it, Università di Genova.

** roberto.franzini@uclouvain.be, Université Catholique de Louvain.

¹ La ricerca da cui nasce il presente articolo è stata condotta da Paolo Becchi e Roberto Franzini Tibaldeo ed è stata discussa e rivista congiuntamente dai due autori in ogni sua parte. In particolare, Paolo Becchi si è occupato della stesura dei §§ 4 e 5 e Roberto Franzini Tibaldeo della stesura dei §§ 1, 2, 3. Il testo riprende e sviluppa la riflessione da noi proposta in un contributo pubblicato sulla rivista telematica «Cosmopolis. Rivista di filosofia e teoria politica» (http://www.cosmopolis.globalist.it/Detail_News_Display?ID=90674&typeb=0&natura-natura-umana-transumano-il-contributo-di-hans-jonas).

² Benché non esista una definizione universalmente condivisa di questi termini, con l'espressione «human enhancement» ci si riferisce in genere a quel progresso scientifico e tecnologico «che amplia le possibilità dell'agire umano e ne riduce la dipendenza da fattori naturali o culturali predeterminati, permettendo con ciò che la condizione umana venga mutata per mezzo della scienza e della tecnologia. Rientrano nel novero dello "human enhancement" il potenziamento delle capacità cognitive e sensoriali, l'estensione dell'aspettativa di vita, il controllo dell'umore, così come lo sviluppo di nuove potenzialità di cui possono essere eventualmente dotati gli individui in salute» (F. Battaglia-A. Carnevale, *Epistemological and Moral Problems with Human Enhancement*, in «Humana.Mente» 26 (2014), p. V, http://www.humanamente.eu/PDF/Complete_Issue%2026.pdf); il termine «posthumanism» indica un approccio filosofico e culturale che intende rompere con la prospettiva antropocentrica e dualistica dell'umanesimo occidentale, che non tiene in sufficiente considerazione le sfere non umane e inorganiche dell'esistenza materiale (il manifesto postumanista più noto è quello di Donna Haraway: *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1995); infine il «transhumanism» è un'ideologia che intende rescindere il legame tra condizione umana e lo status di «essere vivente finito e organico» (B. Henry, *Human Enhancement and the Post-Human. The Converging and Diverging Pathways of Human, Hybrid and Artificial Anthropoids*, in «Humana.Mente» 26 (2014), pp. 62-64, http://www.humanamente.eu/PDF/Complete_Issue%2026.pdf) e ciò in vista dell'ampliamento del «potenziale umano al di là dei limiti imposti dall'invecchiamento, da deficienze cognitive, dalla sofferenza cui siamo soggetti e dalla biosfera del nostro pianeta» (*The Transhumanist Declaration*, 1998-2009, art. 1; cfr. anche G. Stock, *Redesigning Humans: Our Inevitable*

abilità della propria condizione esistenziale.³ E in effetti quelle espressioni sono accomunate da un analogo rinvio alla vulnerabilità in quanto esperienza fondamentale della condizione umana. Eppure, esse evidenziano al tempo stesso un approccio decisamente unilaterale e riduttivo alla questione, dal momento che proprio la vulnerabilità viene intesa come ciò che deve essere affrontato e sconfitto grazie all'impiego della tecnologia.⁴ In altre parole, specie il pensiero transumanistico e alcune tendenze inerenti al postumanismo e allo «human enhancement» sembrano condividere un generalizzato rifiuto della vulnerabilità in quanto carattere distintivo dell'essere umano. Gli ambiti nei quali viene ingaggiata la rivolta contro la vulnerabilità e mortalità umane sono ovviamente quelli della bioscienza e della biotecnologia, e tra le questioni più dibattute vi sono la manipolazione e l'ingegneria genetica, la clonazione umana, il prolungamento della vita e il controllo del comportamento. Per quel che riguarda il contesto italiano, tra le molte opere che trattano questi temi ci limitiamo qui a indicare due lavori molto ben documentati (indipendentemente dal giudizio che se ne può dare) di Roberto Marchesini: *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza* (con ampia bibliografia) e il più agile *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva transumanista*.⁵

Il proposito di questo articolo è duplice: da un lato, intendiamo proporre una riflessione critica a partire dal contributo filosofico di Hans Jonas, che già decenni or sono comprese la rilevanza e la delicatezza di queste tematiche per il futuro dell'umanità e propose riflessioni che a nostro

Genetic Future, Houghton Mifflin Company, Boston 2002; P. Singer, *Shopping at the Genetic Supermarket*, in *Asian Bioethics in the 21st Century*, a cura di S.Y. Song-Y.M. Koo-D.R.J. Macer, Eubios Ethics Institute, Tsukuba, 2003, pp. 143-156, <http://www.utilitarianism.net/singer/by/2003----.htm>; J. Hughes, *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigning Human of the Future*, Westview Press, Boulder 2004; N. Agar, *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement*, Blackwell, Malden 2004; R. Bailey, *Liberation Biology*, Prometheus, Amherst, 2005; R. Kurzweil, *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, Viking/Penguin, New York 2005; N. Bostrom-T. Ord, *The Reversal Test: Eliminating Status Quo Bias in Applied Ethics*, in «Ethics» 116 (July 2006), pp. 656-679; J. Harris, *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*, Princeton University Press, Princeton 2007).

³ Cfr. M. Coeckelbergh, *Human Being @ Risk. Enhancement, Technology, and the Evaluation of Vulnerability Transformations*, Springer, Dordrecht 2013.

⁴ Cfr. per esempio le posizioni più radicali dell'artista Stelarc (*Prosthetics, Robotics and Remote Existence: Postevolutionary Strategies*, in «Leonardo» 24, 5 (1991), pp. 591-595), del filosofo Nick Bostrom (*The Transhumanist FAQ: A General Introduction*, World Transhumanist Association, Los Angeles, 2003, <http://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>); *In difesa della dignità postumana*, in «Bioetica» 13, 4 (2005), pp. 33-46; *A History of Transhumanist Thought*, in «Journal of Evolution and Technology» 14, 1 (2005), pp. 1-25) o dell'inventore, computer scientist e saggista Ray Kurzweil (R. Kurzweil-T. Grossman, *Fantastic Voyage. Live Long Enough to Live Forever*, Rodale, Emmaus (PA) 2004).

⁵ R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati-Boringhieri, Torino 2002; Id., *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva transumanista*, Dedalo, Bari 2009.

avviso conservano intatta la propria validità; dall'altro lato, vorremmo evidenziare come proprio grazie al contributo jonasiano la ricerca attuale in ambito bioscientifico e biotecnologico, e le relative pratiche, potrebbero acquisire maggiore consapevolezza circa le proprie possibilità e i possibili rischi, così come dei significati e dei valori eventualmente in gioco.

Il percorso che a tal fine intendiamo seguire è il seguente: dapprima analizziamo il contributo jonasiano alla ridefinizione del concetto di natura; in secondo luogo cerchiamo di chiarire in che termini e con quali conseguenze ad avviso di Jonas la natura umana si collochi entro la complessiva revisione del concetto di natura; infine, proviamo a esplicitare quali conseguenze ne derivino per l'attuale dibattito su «human enhancement», «posthumanism» e «transhumanism».

2. La revisione del concetto di natura

L'obiettivo primario di Jonas, nella sua originalissima riflessione etica, è quello di mostrare come la libertà umana si radichi nell'ambito dell'essere inteso come vita.⁶ Natura ed etica, essere e dover essere non sono più separati, così Jonas chiudeva *The Phenomenon of Life*.⁷ Da qui sorge anche il suo secondo obiettivo: dimostrare come la libertà presenti in se stessa il dovere della responsabilità.

L'opera a partire da cui si tematizza esplicitamente la questione nei termini appena enunciati è *Das Prinzip Verantwortung*,⁸ la quale si colloca entro un più ampio ripensamento dell'etica tradizionale dinanzi ai pericoli e alle sfide suscitati, per un verso, dalla crisi ecologica e, per altro verso, dai progressi in campo biotecnologico. A costituire infatti un problema è

⁶ Cfr., tra gli altri, N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, De Boeck & Larcier, Bruxelles 2001; P. Becchi, *La vulnerabilità della vita. Contributi su Hans Jonas*, La scuola di Pitagora, Napoli, 2008; R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di «Organismo e libertà»*, Mimesis, Milano-Udine 2009; F. Michelini, *Il vivente e la mancanza. Scritti sulla teleologia*, Mimesis, Milano-Udine 2011; V. Chizzola, *Corpo, responsabilità e libertà. Percorsi di ricerca a partire da Hans Jonas*, Cleup, Padova 2012; F. Brancato, *La materia vivente: Dio, uomo e natura nel pensiero di Hans Jonas*, Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2013.

⁷ Cfr. H. Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Harper & Row, New York 1966, ed. ted. con variazioni *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973, ora in Id., *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, vol. I/1, a cura di H. Gronke, Rombach, Freiburg-Berlin-Wien 2010, pp. 1-359, trad. it. *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999, pp. 305-307.

⁸ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel, Frankfurt am Main 1979, ora in Id., *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, vol. I/2, a cura di D. Böhler-B. Herrmann, Rombach, Freiburg-Berlin-Wien 2015, pp. 1-420, trad. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 1990, 1993².

la natura qualitativamente nuova dell'agire tecnologico umano che ha dischiuso una nuova dimensione spazio-temporale dell'etica. Gli effetti delle nostre azioni non hanno più un ambito di incidenza limitato nel tempo e circoscritto nello spazio, ma diventano estremamente potenti e indefiniti, per non dire del carattere irreversibile, imprevedibile e cumulativo che li contraddistingue.⁹ Con quello che noi facciamo qui e ora possiamo influenzare la vita di altri esseri umani in altri luoghi e persino ipotecare il futuro di generazioni ancora inesistenti.¹⁰ Il cambiamento più importante del quadro tradizionale è dato dalla «*vulnerabilità* critica della natura davanti all'intervento tecnico dell'uomo – una vulnerabilità insospettata prima che cominciasse a manifestarsi in danni irrevocabili».¹¹ Tuttavia, a questo primo ordine di questioni se ne aggiunge un secondo di carattere ben più delicato, allorché il potere tecnologico si rivolge all'essere umano stesso, facendone uno dei propri oggetti di indagine, sperimentazione e manipolazione. Scrive a questo riguardo Jonas: «Questo compimento del potere umano, che può ben preannunciare il superamento dell'uomo, [...] lancia una sfida estrema al pensiero etico che, mai prima d'ora, s'era trovato a prendere in considerazione la scelta di alternative a quelli che erano considerati i dati definitivi della costituzione umana».¹²

Jonas ritiene che per rispondere a questa sfida sia necessario reperire un fondamento *ontologico* (il cui valore valga indipendentemente dalla religione) dell'agire umano nel mondo e pertanto della stessa etica;¹³ un fondamento in grado di giustificare la declinazione di quest'ultima nei termini di una teoria generale della responsabilità.¹⁴

Possiamo qui anticipare che Jonas individua siffatto fondamento in una

⁹ Cfr. N. Frogneux, voce *Responsabilité (philosophie)*, in *Dictionnaire de la pensée écologique*, a cura di D. Bourg-A. Papaux, Puf, Paris 2015, p. 873.

¹⁰ Cfr. D. Böhler, *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der Wende zur kommunikativen Ethik. Orientierung in der ökologischen Dauerkrise*, Alber, Freiburg-München 2014.

¹¹ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 10.

¹² *Ibidem*, p. 24.

¹³ Cfr. *ibidem*, p. 61. Cfr. anche Id., *Essere e dover essere. Come possiamo fondare indipendentemente dalla fede il nostro dovere nei confronti delle generazioni future e della terra?*, in «Micro-mega» 5 (2003), pp. 39-54.

¹⁴ Sulla novità della responsabilità in età contemporanea (entro cui la riflessione jonasiana occupa una posizione di primo piano), cfr. tra gli altri E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009; F. Miano, *Responsabilità*, Guida, Napoli 2009; E. Buddeberg, *Verantwortung im Diskurs: Grundlinien einer rekonstruktiv-hermeneutischen Konzeption moralischer Verantwortung im Anschluss an Hans Jonas, Karl-Otto Apel und Emmanuel Lévinas*, De Gruyter, Berlin-New York 2011; V. Franco, *Responsabilità. Figure e metamorfosi di un concetto*, Donzelli, Roma 2015; M. Vergani, *Responsabilità. Rispondere di sé, rispondere all'altro*, Cortina, Milano 2015; P. Becchi-R. Franzini Tibaldeo, voce *Responsabilità*, in *Enciclopedia di bioetica e scienza giuridica*, vol. 10, a cura di E. Sgreccia-A. Tarantino, Esi, Napoli 2016, pp. 916-944. Sul pensiero di Jonas, cfr. tra gli altri: *Ethik für die Zukunft: im Diskurs mit Hans Jonas*, a cura di D. Böhler, Beck, München 1994; N. Frogneux, *Hans Jonas ou*

metafisica dell'essere strutturata in senso teleologico, di ispirazione aristotelica.¹⁵ L'affermazione originaria dell'essere è infatti il suo tendere a uno scopo e il primo scopo dell'essere è quello di continuare a essere. Essere è meglio di non essere, aver scopi meglio di non averne e l'essere si autoafferma anzitutto nello scopo di continuare a esserci.¹⁶ È questa superiorità dell'aver-scopo sull'assenza di scopi, dell'essere sul non essere, a costituire l'assioma ontologico fondamentale che consente a Jonas di interpretare la finalità intrinseca all'essere, non solo come un dato di fatto, bensì anche come un valore. Se l'essere è preferibile al non essere, allora ciò vuol dire che lo scopo a cui l'essere di per sé tende, vale a dire la sua conservazione, è altresì un valore da salvaguardare. Ma che cosa è questo «essere»? Secondo Jonas è la *vita* stessa che, pur con la precarietà e l'incertezza che la contraddistinguono («La vita è mortale non anche se è vita, bensì perché è vita»),¹⁷ si manifesta in un florilegio di forme di *libertà* via via crescenti e articolate nelle piante, negli animali e negli esseri umani.¹⁸

la vie dans le monde, cit.; *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, a cura di D. Böhler-J. P. Brune, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004; P. Becchi, *La vulnerabilità della vita*, cit.; *Mensch - Gott - Welt. Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*, a cura di D. Böhler-H. Gronke-B. Herrmann, Rombach, Freiburg 2008; *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*, a cura di H. Tirosh-Samuels-Ch. Wiese, Brill, Leiden-Boston 2008; C. Bonaldi, *Jonas*, Carocci, Roma 2009; R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas*, cit.; P. Becchi, *Hans Jonas. Un profilo*, Morcelliana, Brescia 2010; *Naturphilosophie als Grundlage der Naturetik. Zur Aktualität von Hans Jonas*, a cura di G. Hartung-K. Köchy-J. C. Schmidt-G. Hofmeister, Alber, Freiburg-München 2013; *Global Ethics and Moral Responsibility: Hans Jonas and his Critics*, a cura di J.-S. Gordon-H. Burckhart, Ashgate, Farnham 2014; M. Hauskeller, *The Ontological Ethics of Hans Jonas, in Medicine and Society. New Perspectives in Continental Philosophy*, a cura di D. Meacham, Springer, Dordrecht 2015, pp. 39-55; P. Becchi-R. Franzini Tibaldeo, *The Vulnerability of Life in the Philosophy of Hans Jonas*, in *Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights. Interdisciplinary Perspectives*, a cura di A. Masferrer-E. García, Springer, Dordrecht 2016, pp. 81-120; *Hans Jonas. Zur Diskussion seiner Denkwege*, a cura di J. Nielsen-Sikora-J.S. Gordon, Logos Verlag, Berlin 2017.

¹⁵ Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 65-99.

¹⁶ «Nella capacità di avere scopi in generale possiamo scorgere un bene-in-sé, la cui infinita superiorità rispetto a ogni assenza di scopo dell'essere è intuitivamente certa» (*ibidem*, p. 102).

¹⁷ H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 12.

¹⁸ Cfr. *ibidem*, p. 147. Tali forme di libertà sono invero essenziali a definire la vita non solo in senso autoconservativo, ma in quanto dotata di un'intima tendenza ad andare «costantemente al di là dello stato di cose dato» (H. Jonas, *Biological Foundations of Individuality*, in «International Philosophical Quarterly» 8 (1968), pp. 231-251, poi in Id., *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1974, trad. it. *I fondamenti biologici dell'individualità*, in Id., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, a cura di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna 1991, p. 291), manifestandosi in differenze e discontinuità qualitative. La libertà fondamentale del vivente si articola dunque in forme specifiche di libertà, distinte a seconda della complessità dell'organismo che le impiega per sopravvivere. Questo significa che i vari «mezzi» di sopravvivenza, quali metabolismo, percezione, motilità, sentimento, immaginazione, capacità raffigurativa, linguaggio e riflessione, «non vanno mai giudicati solamente in quanto mezzi, bensì anche come qualità della vita stessa che va conservata e quindi come aspetti del fine della conservazione. È uno dei paradossi della vita che essa usi mezzi che modificano il fine divenendo essi stessi parti del medesimo» (H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 147).

Il recupero della specificità della vita è però solo il primo passo di un cammino più impegnativo che, affrontando la questione della posizione dell'uomo nel cosmo, vuole rendere ragione del fatto che l'essere umano è, sì, un essere vivente e un organismo tra gli altri, essendo però al tempo stesso dotato di un'irriducibile specificità (a questo proposito Jonas parlerà addirittura di uno «iato metafisico»).19

3. *Natura e immagine dell'uomo*

Il punto decisivo è dunque quello di procedere a una rifondazione della specificità umana senza rimanere intrappolati nelle maglie del dualismo psicofisico e ontologico. A questo riguardo, è inevitabile che il pensiero jonasiano si imbatta nell'evoluzionismo darwiniano, i cui risvolti filosofici determinarono il definitivo tramonto della prospettiva dualistica cartesiana a mezzo però di una ridefinizione riduttiva dell'umano in senso monistico.²⁰

Al di là delle puntuali critiche rivolte agli aspetti filosofici del darwinismo,²¹ la biologia filosofica jonasiana analizza attentamente le istanze evoluzionistiche, non ultima quella che postula la rilevanza dell'animale per la comprensione dell'umano. Ad avviso di Jonas, infatti, l'attenta considerazione dell'animale (specie nelle sue manifestazioni «superiori») consente di comprendere in che senso animale e essere umano si differenzino, pur rimanendo in un qualche rapporto di contiguità.²² A questo riguardo, Jonas osserva che l'essere umano evidenzia una forma di libertà «eidetica» (vale a dire legata alla capacità di produrre immagini interiori) non strettamente biologica, il cui versante esteriore è il peculiare controllo che l'uomo ha del suo corpo, «cioè l'attività muscolare comandata non da schemi fissi di stimolo-risposta, bensì da una forma liberamente scelta, interiormente immaginata e intenzionalmente proiettata».²³

È significativo che tirando le fila del proprio ragionamento Jonas non esiti a interpretare questa peculiare «mediatezza» della libertà umana in termini connotati *eticamente*, dal momento che l'immagine non solo ac-

¹⁹ H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 223.

²⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 52-74 e 95-129.

²¹ Cfr. *ibidem*, pp. 62 ss. Per le critiche avanzate da Jonas nei confronti degli aspetti filosofici del darwinismo, cfr. tra gli altri R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas*, cit., pp. 243-255; V. Chizzola, op. cit.; P. Becchi-R. Franzini Tibaldeo, *Né darwinismo né Intelligent Design. Un confronto tra Hans Jonas e Joseph Ratzinger*, in «Annuario Filosofico» 29 (2014), pp. 242-275; A. Aguti, *Caso, finalità, progetto: il fenomeno della vita nella prospettiva della filosofia della religione*, in «Philosophical News» 11 (2015), pp. 22-33.

²² Cfr. H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., pp. 137-148.

²³ *Ibidem*, p. 220.

compagna ogni pensiero e attività umani mostrando ciò che c'è, ma in qualche modo apre anche a ciò che ancora non c'è, indicando come dovrebbe essere. In particolare, Jonas si riferisce all'*immagine complessiva dell'uomo*, che nel cosmo in evoluzione contraddistingue l'avvento dell'«uomo in senso pieno» e che diventa riflessivamente rilevante allorché ciascuno si interroga circa il proprio posto e la propria parte nel «progetto delle cose».²⁴

Quando poi all'inizio di *Das Prinzip Verantwortung* Jonas espone le ragioni che lo spingono a cercare «un'etica per la civiltà tecnologica», non è un caso che egli – coerentemente con quanto sostenuto in *The Phenomenon of Life* – riprenda la centralità dell'«immagine dell'uomo» e ne ipotizzi la rilevanza ai fini di una fondazione ontologica dell'etica:

«Soltanto il previsto stravolgimento dell'uomo ci aiuta a cogliere il concetto di umanità che va preservato da quel pericolo. Sappiamo *ciò* che è in gioco soltanto se sappiamo *che* esso è in gioco. Poiché qui non si tratta soltanto del destino umano, ma anche dell'immagine dell'uomo, non soltanto di sopravvivenza fisica, ma anche di integrità dell'essere, l'etica che ha la funzione di salvaguardarle entrambe dev'essere, al di là della dimensione della prudenza, quella del rispetto».²⁵

Siamo arrivati a uno snodo fondamentale della riflessione jonasiana, il cui obiettivo è quello di rendere ragione della specificità dell'essere umano senza ricadere in soluzioni dualistiche, da un lato, o meramente monistico-immanentistiche, dall'altro. A suo avviso, questo obiettivo può essere conseguito proprio tramite una riflessione sull'immagine dell'uomo. Vediamo come.

Jonas comincia con il ribadire come l'«immagine dell'uomo» sia soggetta a continue riappropriazioni e trasformazioni storiche: ogni «privata oggettività del sé è [...] in costante rapporto con l'immagine pubblica dell'uomo e contribuisce attraverso la propria esteriorizzazione alla continua trasformazione di essa [...]. In completo adeguamento esso può farsi assorbire dal modello generale; in dissidenza sconfitta può ritrarsi nella propria solitudine; in rari casi di grandezza può affermarsi in modo tanto potente da porsi come nuova immagine dell'uomo, imponendosi alla società al posto di quella dominante».²⁶ Tuttavia, nell'immagine dell'uomo storicamente esistente è possibile intravedere una dimensione ulteriore ed essenziale, che da ultimo coincide con la libertà, in quanto dotata di rilevanza ontologica:

²⁴ *Ibidem*, p. 235.

²⁵ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. XXVII-XXVIII.

²⁶ *Id.*, *Organismo e libertà*, cit., p. 236.

«La ricerca dell'essenza dell'uomo deve però imboccare la sua strada attraverso gli incontri dell'uomo con l'essere. In tali incontri questa essenza non solo appare, ma si realizza decidendosi ogni volta in essi. La facoltà stessa d'incontro è tuttavia l'essenza fondamentale dell'uomo: questa è quindi la libertà e la sua sede è la storia, la quale da parte sua è possibile solo attraverso quella fondamentale essenza transtorica del soggetto. Ogni immagine della realtà che scaturisce da un incontro storico include un'immagine dell'io e conformemente a questa l'uomo esiste, sin tanto che l'immagine è la sua verità. La condizione insita nell'uomo della possibilità della storia – la sua libertà, appunto – non è però essa stessa storica, bensì ontologica; e diviene essa stessa, se scoperta, il fatto centrale nell'evidenza da cui deve attingere ogni dottrina dell'essere».²⁷

In altre parole, ogni mutevole immagine dell'uomo che fa la sua comparsa sulla scena storica del mondo vive del rapporto con un'immagine essenziale dell'uomo come sua condizione di possibilità. Obiettivo di Jonas è quello di recuperare il senso di quest'essenza che vive in condizioni contingenti, di questa dimensione universale, trans-storica e trascendente che si vive in condizioni particolari, storiche e immanenti, e del valore correlato a tale dimensione che è vissuto pienamente nello spazio e nel tempo. All'origine dell'etica jonasiana «della conservazione, della salvaguardia, della prevenzione e non del progresso e della perfezione»²⁸ vi è dunque la volontà di rinsaldare il rapporto dell'essere umano con la propria essenza. Ciò è tanto più urgente in un'epoca come la presente, in cui l'impiego massiccio e acritico della tecnologia rischia proprio di mettere a repentaglio quel rapporto fondamentale:

«Ma quel che conta adesso non è perpetuare o produrre una determinata immagine dell'uomo, ma innanzitutto lasciare aperto l'orizzonte delle *possibilità* che, nel caso dell'uomo, è dato con l'esistenza stessa della specie e che, – se dobbiamo credere alla promessa dell'«*imago Dei*» – è destinato a offrire all'essenza umana sempre nuove opportunità. 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 *sì all'essere*, reclamato dall'uomo in nome della totalità delle cose».²⁹

La libertà umana deve dunque garantire che l'essenza dell'uomo che traluce nell'orizzonte complessivo delle possibilità continui a manifestarsi e a fiorire. E a questo riguardo, il compito senz'altro più impellente riguar-

²⁷ *Ibidem*, p. 237 (il passo citato non compare in *The Phenomenon of Life*, ma viene aggiunto nell'edizione tedesca di *Organismus und Freiheit*, 1973). Cfr. altresì H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., pp. 259-260.

²⁸ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 178.

²⁹ *Ibidem*, p. 179.

da la filosofia, come quella conoscenza la cui possibilità richiede e la cui «realtà testimonia una “trascendenza” nell'uomo stesso come condizione necessaria».³⁰ È in virtù di questa «libertà al di là delle necessità» che l'essere umano può (e: se può, dunque deve) interrogarsi circa i propri fini³¹ senza delegare interamente la questione del bene alla «meccanica autoregolantesi del gioco alterno di scienza e tecnica».³² Infatti, per Jonas lo specifico dell'uomo è tale per cui l'esercizio (auto-)riflessivo ed eidetico della libertà si caratterizza in quanto capace di responsabilità.

Possiamo così tornare all'affermazione secondo cui, per comprendere appieno l'ancoraggio ontologico di questo «nuovo obbligo», che costituisce il nocciolo della teoria jonasiana della responsabilità, occorre fare riferimento alle riflessioni jonasiane circa la teleologia organica, la sua libertà e l'evolversi progressivo del fenomeno della vita, e ampliarle fino a che riguardino l'essere in quanto tale, che pertanto finisce per venire inteso in senso complessivamente teleologico (cioè permeato di «scopi» immanenti) e dunque dotato di «valore».³³ È questa premessa ontologica che consente a Jonas di fondare il «bene» nell'essere e di affermare che è un bene in sé che la vita nel suo complesso esista.³⁴ Ma se è un bene che questa vita ci sia, allora è anche un nostro dovere fare in modo che essa continui a esserci. Chi può farsi carico dell'essere, garantendo che possa continuare a esserci? L'uomo, soltanto l'uomo: egli è l'unico essere che può assumersi questo compito perché è l'unico essere la cui libertà può assumere la forma dell'agire responsabile. La comparsa dell'uomo sulla terra non costituisce dunque soltanto un aspetto ulteriore del già variegato mondo dell'essere, perché nella sua natura si rivela qualcosa di qualitativamente diverso: l'essere capace di responsabilità. In ciò consiste in definitiva la sua costituzione ontologica, che – come abbiamo visto – si caratterizza per la propria natura «transanimale» e per un'inedita forma di libertà.³⁵ Il dover-essere dell'essere è dunque affidato agli esseri umani, perché soltanto loro possono essere

³⁰ H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 262.

³¹ Questo infatti equivale a porsi «la questione di quale tipo di vita si addica all'uomo» (*ibidem*, p. 261).

³² *Ibidem*, p. 260.

³³ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 96.

³⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 101-173.

³⁵ Cfr. H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 234; Id., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel, Frankfurt am Main 1992, trad. it. *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, a cura di A. Campo, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 34-49. Cfr. anche E. Spinelli, «Dalla parte di Eraclito»... *Hans Jonas e la questione dei «diritti» degli animali*, in «Paradigmi» 12, 66 (2004), pp. 351-365; R. Franzini Tibaldeo, *Animale, «transanimale» e umano nel pensiero di Hans Jonas*, in «Pensando – Revista de Filosofia» 6, 11 (2015), pp. 415-435, <http://www.ojs.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/3606>; N. Frogneux, *Le syndrome animal chez Hans Jonas*, in *Phénoménologie de la vie animale*, a cura di F. Burgat-C. Ciocan, Zeta Books, Bucharest 2015, pp. 233-257.

soggetti responsabili e questa capacità obbliga l'essere umano a garantire condizioni di vita che non provochino la sua scomparsa dal mondo e che preservino lo statuto autenticamente umano della vita da proteggere.³⁶

A ben vedere dunque la responsabilità, prima ancora che essere esercitata nei confronti delle generazioni passate, presenti o future che siano, dovrebbe essere volta a tutelare quella immagine dell'uomo che – si è visto – da sempre ci accompagna.³⁷ Ed è una supposizione ulteriore di Jonas che il carattere metafisico di questa immagine dell'uomo oltrepassi l'etica e persino la metafisica.³⁸ Non riusciamo a pensarla appieno – afferma Jonas – se non aprendo le porta alla trascendenza. È infatti Dio che creandoci «a sua immagine e somiglianza» ci ha collocati in una posizione del tutto speciale nella natura, conferendoci in tal modo una *dignitas* trascendente.³⁹ Questo però significa anche che «il destino dell'avventura divina è posto nelle nostre mani malsicure» e che «sulle nostre spalle grava questa responsabilità»,⁴⁰ quella di rispettare, con Dio o senza Dio, il nostro essere «a sua immagine».

4. *La hybris transumana, ovvero la rivolta contro la mortalità dell'uomo*

Jonas è scomparso all'inizio degli anni Novanta del secolo scorso e le opere jonasiene fin qui discusse risalgono a molti decenni fa. Se ne potrebbe inferire che siano in qualche modo datate e sostanzialmente inadeguate a comprendere il presente, e tanto meno a illuminare il futuro. Che così non sia, è ciò che ci proponiamo di evidenziare in questo paragrafo. Riteniamo infatti che le meditazioni jonasiene precedentemente illustrate non solo conservino intatte il loro valore, ma fungano da pungolo critico e riflesso per interpretare il presente e immaginare il futuro.⁴¹

In un passaggio del suo *opus magnum* Jonas, riassumendone l'intento complessivo, individua nella divergenza tra etica e tecnologia il *punctum*

³⁶ Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 51; P. Ricœur, *Etica e filosofia della biologia in Hans Jonas*, in K.-O. Apel-P. Becchi-P. Ricœur, *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, a cura di C. Bonaldi, Albo Versorio, Milano 2004, p. 66.

³⁷ Cfr. P. Becchi, *Our Responsibility Towards Future Generations*, in *Efficiency, Sustainability, and Justice to Future Generations*, a cura di K. Mathis, Springer, Dordrecht 2011, pp. 77-96.

³⁸ H. Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, trad. it. *Materia, spirito e creazione. Reperto cosmologico e supposizione cosmogonica*, a cura di P. Becchi-R. Franzini Tibaldeo, Morcelliana, Brescia 2012; *Mensch - Gott - Welt*, cit.

³⁹ Per il peculiare significato della nozione di «creazione» riferita al Dio autonegantesi, impotente e vulnerabile di Jonas, cfr. H. Jonas, *Materia, spirito e creazione*, cit.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 89.

⁴¹ Cfr. P. Becchi, *Homo sapiens, homo cyber, postorganico. Derive o approdi?*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica» 45, 2 (2015), pp. 587-596.

dolens della nostra civiltà. In particolare, poi, dopo aver richiamato il proprio punto di vista al riguardo, evidenzia un rischio, che ci pare particolarmente attuale:

«Ci soffermeremo in seguito più diffusamente sulla gratitudine, la *pietas*, il timore reverenziale quali componenti di un'etica che nella burrasca tecnologica deve salvaguardare il futuro e non lo può fare senza il passato. Ora la sola cosa importante è constatare che fra la posta in gioco si trova un dato di fatto, malgrado ogni origine fisica, metafisico, un assoluto che, in quanto supremo e vulnerabile bene fiduciario, ci impone il dovere supremo della conservazione. Questo dovere sovrasta senza confronto tutti gli imperativi e i desideri di miglioramento in ambiti esterni: ovunque è coinvolto, non si tratta più della valutazione di opportunità finite di guadagno e di perdita ma del pericolo, che non si può più sottoporre ad alcuna considerazione, di una perdita infinita contro le *chances* di guadagni finiti. Quindi per questo fenomeno cardine della nostra umanità, che va mantenuto a qualunque prezzo nella sua integrità e non deve attendere da alcun futuro la propria salvezza, essendo già "integro" nella propria natura, la previsione di sventura sufficientemente fondata risulta in effetti più decisiva della previsione di salvezza che forse non è meno evidente, ma si riferisce a un livello essenzialmente inferiore. Al rimprovero di "pessimismo" contro una simile presa di posizione a favore della "profezia di sventura" si può obiettare che una dose maggiore di pessimismo è dalla parte di coloro che ritengono ciò che è dato troppo cattivo o privo di valore per assumersi il rischio di un possibile miglioramento».⁴²

Quale migliore preannuncio del dibattito odierno riguardante il possibile miglioramento della natura umana, che – come anticipato in apertura di articolo – sul versante degli innovatori vede i sostenitori dello «human enhancement», del «posthumanism» e del «transhumanism»? Al netto dei dovuti distinguo e delle reciproche differenze, l'obiettivo esplicito dei più radicali di costoro non è più conservare ma migliorare, non preservare ma perfezionare, fino a un punto di non ritorno in cui, proprio come annunciato secoli or sono da Francis Bacon, si arrivi all'«Accrescimento della forza e dell'attività», alla «Mutazione di corpi in corpi differenti» e alla «Fabbricazione di nuove specie».⁴³

All'Istituto Italiano di Tecnologia di Genova hanno costruito iCub, un robot umanoide dai tratti dolci di un bambino,⁴⁴ che collabora nei lavori domestici e forse riuscirà anche a prendersi cura degli anziani: un umanoide ricoperto di una pelle artificiale dotata di recettori tattili, e in grado di

⁴² H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 42-43.

⁴³ F. Bacon, *Le grandi opere della natura soprattutto in rapporto agli usi umani* (1626), trad. it. in *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Utet, Torino 1999, p. 870.

⁴⁴ Cfr. il sito internet ufficiale del progetto: www.icub.org. Per un inquadramento teorico del progetto, cfr. R. Cingolani-G. Metta, *Umani e umanoidi. Vivere con i robot*, il Mulino, Bologna 2015.

sentire, vedere e agire come un essere umano. L'équipe che lo ha costruito non ha dubbi sulla sua docilità.⁴⁵ E, al momento, probabilmente ha ragione, ma con grande lungimiranza Stephen Hawking, il celebre fisico costretto sulla sedia a rotelle da una grave sindrome degenerativa simile alla sclerosi laterale amiotrofica, presentando il nuovo sistema da lui utilizzato per parlare, leggere e scrivere, ha messo in guardia contro un'accelerazione troppo rapida della tecnologia. Infatti, lo sviluppo dell'intelligenza artificiale potrebbe creare qualcosa in grado di eguagliare o addirittura superare gli esseri umani. L'evoluzione biologica umana è molto più lenta di quella delle macchine e queste ultime potrebbero da sole soppiantare il genere umano.⁴⁶ L'intelligenza artificiale potrebbe in fin dei conti rivelarsi più pericolosa della bomba atomica. Se infatti le ricerche continuassero al ritmo attuale, tra qualche decennio – afferma Louis Del Monte – l'uomo (ammesso che esista ancora) non sarà più la specie dominante sul pianeta. Le macchine dotate di intelligenza artificiale saranno in grado di compiere quello che oggi sembra ancora un sorpasso impensabile.⁴⁷ Le macchine si trasformeranno in corpi cibernetici e i corpi in macchine viventi.⁴⁸

Si tratta invero di qualcosa di molto diverso dall'*homme-machine* di La Mettrie e d'Holbach. Quell'uomo-macchina settecentesco era ancora troppo umano, ancora assoggettato a una costituzione organica; altro non era che il prodotto di una natura interpretata in senso meccanicistico. L'uomo-macchina odierno va oltre. Ha barattato la morte di Dio con una tecnologia che lo ha reso onnipotente, potenzialmente libero dalla caducità, fragilità e mortalità degli organismi biologici. L'uomo-macchina oggi va oltre la condizione biologica verso una dimensione digitalica, è un'entità mutante, un *software* in continuo aggiornamento che ricrea in modo inde-

⁴⁵ Di iCub si dice infatti quanto segue: «Un'ulteriore capacità del robot – resa possibile dall'uso combinato dei dati sensoriali forniti dalle telecamere e dalla pelle artificiale – è quella di cercare di evitare il contatto con gli esseri umani. Questo per evitare che, anche accidentalmente, possa fare male all'uomo: iCub, in altre parole, è costruito per rispettare, almeno in parte, la prima legge della robotica di Asimov» (R. Graziosi-A. Parlangei, *iCub, il robot bambino*, progetto multimediale abbinato a «Focus» 64 (2014), con sezione dedicata a *iCub, il robot che impara*, pp. 46-55, <http://icub.focus.it/>). La prima legge della robotica venne formulata dallo scrittore Isaac Asimov nel 1950 e recita: «Un robot non può recare danno a un essere umano, né può permettere che, a causa del proprio mancato intervento, un essere umano riceva danno» (I. Asimov, *Io, Robot*, trad. it. Mondadori, Milano, 2003).

⁴⁶ Cfr. S. Hawking, *Interview with Rory Cellan-Jones*, 2 dicembre 2014, www.bbc.com/news/technology-30299992.

⁴⁷ Cfr. L. A. Del Monte, *The Artificial Intelligence Revolution: Will Artificial Intelligence Serve Us or Replace Us?*, Minnetonka (MN), 2013; S. Altman, *Machine intelligence*, 2015, <http://blog.samaltman.com/machine-intelligence-part-1> e <http://blog.samaltman.com/machine-intelligence-part-2>.

⁴⁸ Cfr. G. Deleuze-F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. Castelvecchi-Lit, Roma 2014, pp. 246-253.

finito una propria non-natura. Nel robot umanoide la differenza tra uomo e macchina collassa in un'unica unità indifferenziata.⁴⁹

Ma anche queste entità ibride, frutto incestuoso tra la macchina e l'uomo, sono solo una stazione di passaggio verso l'abolizione dell'essere umano. Il fine o meglio la fine dell'evoluzione sarà infatti il superamento della specie. L'umanità, il suo *hardware* biologico, non riesce più a contenere la «spinta informativa», come scrive Stelarc in *Prosthetics, Robotics and Remote Existence: Postevolutionary Strategies*:

«È tempo di discutere se un corpo bipede che respira, con una visione binoculare e un cervello di 1400 centimetri cubici sia una forma biologica adeguata. In fin dei conti, questo corpo non può affrontare la quantità, complessità e qualità di informazioni che esso stesso ha accumulato [...]. L'informazione plasma le forme e le funzioni del corpo postevolutivo [...]. L'evoluzione finisce quando la tecnologia invade il corpo. Quando la tecnologia fornisce a un individuo la possibilità di progredire individualmente nel proprio sviluppo, la coesione della specie non è più importante».⁵⁰

Siamo dunque entrati nella terza rivoluzione tecnologica, la *Software revolution*: certo, non possiamo fermarla, ma abbiamo il dovere di controllarla o quanto meno – suggerisce Jonas – di valutarne i rischi e le opportunità, oltretutto di smascherare eventuali automatismi del pensiero o della prassi a essa connesse.⁵¹ Il superamento dell'umano avanza a ritmo sostenuto proprio grazie allo sviluppo dell'intelligenza artificiale e della biologia di sintesi. La filosofia postumanista e transumanista esiste già e compare non solo nei romanzi di fantascienza ma in opere scientifiche. Si potrebbero citare molti esempi, a partire da John Harris per il quale la manipolazione genetica è il futuro dell'uomo⁵² o Peter Sloterdijk per il quale presto non sarà più possibile sottrarsi all'idea di una «riforma genetica delle proprietà delle specie»,⁵³ per venire fino alle prospettive più radicalmente miglioriste sostenute dal già citato Nick Bostrom o dall'ente no profit internazionale «Humanity+».⁵⁴ Come sempre, in questi casi controversi, esistono anche posizioni radicalmente contrarie: gli esempi forse più

⁴⁹ Cfr. Idd., *L'Anti-Edipo. Capitalismo e democrazia*, trad. it. Einaudi, Torino 2002, pp. 324-325.

⁵⁰ Stelarc, op. cit., pp. 591-594.

⁵¹ Cfr. H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., pp. 256-262.

⁵² Cfr. J. Harris, *Wonderwoman e Superman. Manipolazione genetica e futuro dell'uomo*, trad. it. Baldini & Castoldi, Milano 1997.

⁵³ P. Sloterdijk, *Regole per il parco umano. Una replica alla lettera di Heidegger sull'umanità*, in «aut aut» 301-302 (2001), pp. 120-139. Va peraltro detto che proprio nel punto più spesso citato Sloterdijk si limita a richiamare l'attenzione sui problemi che si vengono a creare nel processo evolutivo della specie attraverso le nuove biotecnologie.

⁵⁴ Cfr. <http://humanityplus.org/>.

noti sono Francis Fukuyama⁵⁵ e, con riferimento alle polemiche sollevate da Sloterdijk, Jürgen Habermas.⁵⁶ C'è un modo per frenare la deriva verso questi nuovi modelli di esistenza? E per quale ragione dovremmo frenarli e non piuttosto lasciarci travolgere da essi?

Jonas è stato il primo a confrontarsi – negli anni Settanta – con queste domande e a pubblicare una raccolta di saggi filosofici dal sottotitolo emblematico: *From Ancient Creed to Technological Man*.⁵⁷ Alcuni di questi saggi sono stati poi inseriti in un contesto più ampio e ripubblicati in *Technik, Medizin und Ethik*,⁵⁸ un volume che nelle intenzioni di Jonas andava a completare la sua opera più nota con una «prassi del principio responsabilità». ⁵⁹ Nel paragrafo conclusivo intitolato «creazione e morale» di un saggio dedicato all'ingegneria genetica Jonas scrive:

«a conclusione e in riferimento all'intero campo della manipolazione biologica, voglio ritornare alla più seria argomentazione morale: azioni su altri, di cui non si debba rendere loro conto, sono ingiuste. Il dilemma morale di ogni manipolazione biologica sull'uomo che vada al di là del fatto puramente negativo di preservare da difetti ereditari è proprio questo: che la possibile accusa del discendente contro colui che l'ha creato non trovi più nessuno che sia in grado di rispondere e pagare e nessun mezzo di risarcimento». ⁶⁰

Le nuove creature transumane, insomma, non saprebbero neppure a chi rivolgere eventualmente il loro atto d'accusa per aver distrutto la specie umana, dal momento che questa sarebbe estinta. La libertà riproduttiva portata all'estremo, la libertà cioè di creare una nuova specie transumana, potrebbe dunque implicare una sorta di nostra tirannia, capace di mettere a repentaglio la libertà delle generazioni future. Ancora Jonas: «Ma di chi è questo potere, e su chi e che cosa? Chiaramente è il potere dei viventi sui posterì, che sono gli oggetti inermi di decisioni prese in anticipo da chi pianifica oggi. L'altra faccia dell'odierno potere è la futura schia-

⁵⁵ Cfr. F. Fukuyama, *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, trad. it. Mondadori, Milano 2002.

⁵⁶ Cfr. J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, trad. it. Einaudi, Torino 2002.

⁵⁷ H. Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit.

⁵⁸ Id., *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Insel, Frankfurt am Main 1985, trad. it. *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1997.

⁵⁹ Così suona infatti il sottotitolo di *Technik, Medizin und Ethik*. Tra i contributi che sondano la rilevanza del pensiero di Jonas per questioni quali lo sviluppo biotecnologico, il transumanesimo e lo «human enhancement», cfr. S. Gammel, *Achtung und Verachtung der Natur. Hans Jonas' Denken zwischen Transhumanismus und Biokonservativismus*, in *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik*, cit., pp. 239-267; M. Hauskeller, op. cit.

⁶⁰ H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, cit., pp. 153-154.

vitù dei vivi nei confronti dei morti». ⁶¹ Come è noto, Habermas ha ripreso in senso favorevole queste riflessioni jonasiane, che avrebbero il merito di «sottolineare i peculiari caratteri di autoriferimento e di irreversibilità di una sperimentazione che – intervenendo su eventi complessi e autoregolantesi – produce effetti in larga misura incontrollabili». ⁶² Ad avviso di Habermas, poi, Jonas ha il merito di collegare «l'ingegneria genetica a una "dialettica dell'illuminismo" che distruttivamente rovescia il dominio della natura in una decadenza naturale del genere». ⁶³

Entrambi gli autori citati vengono sottoposti a critica da uno dei più autorevoli sostenitori della prospettiva «transumanista»: Nick Bostrom. Secondo Bostrom, se per qualche misterioso motivo gli «uomini nuovi» volessero tornare indietro e diventare meno intelligenti, meno in buona salute, meno longevi «non difetterebbero dei mezzi per realizzare questi obiettivi e per rovinare i nostri piani». ⁶⁴ Insomma noi, è vero, li abbiamo modificati senza chiedere preventivamente il loro consenso (del resto come si poteva fare?), ma se quelle modifiche non sono di gradimento, liberissimi di tornare come prima. Il problema che Bostrom sembra non voler vedere è che questa possibilità di tornare indietro in questo caso non c'è. Egli presuppone che le modifiche apportate non siano definitive: come noi oggi possiamo creare una specie molto migliore di quella attuale o persino nuove specie, così questa specie migliore, queste nuove specie potranno a loro volta decidere liberamente sul loro futuro. Il transumano – proprio nel senso della dialettica dell'illuminismo di Horkheimer e Adorno – è soltanto il risultato, finalmente conseguito, del controllo totale dell'uomo sulla sua natura: dopo aver colonizzato la natura esterna egli è giunto a colonizzare se stesso, creando qualcosa che lo supera. Quello che però Bostrom non considera è che l'ingegneria genetica non è paragonabile all'ingegneria tradizionale. Una volta che siamo intervenuti nel processo organico, quell'intervento diventa irreversibile e non siamo neppure in grado di prevederne tutte le conseguenze. Il potere una volta esercitato può sfuggirci completamente di mano, un po' come recentemente ha sostenuto anche Hawking con riguardo alla nuova macchina che gli consente di parlare e scrivere. La critica di Bostrom non tiene dunque conto di uno degli aspetti più rilevanti dell'argomentazione jonasiana. E tuttavia restano degli interrogativi aperti. Per quale motivo non rischiare di mettere completamente

⁶¹ *Ibidem*, p. 127.

⁶² J. Habermas, op. cit., p. 49.

⁶³ *Ibidem*, p. 50. Per un'analisi del contributo offerto da Hans Jonas e Jürgen Habermas al dibattito attuale circa le promesse e le sfide della biotecnologia, cfr. S. Kampowski, *Una libertà più grande, l'amore e il destino umano. Un dialogo con Hans Jonas e Jürgen Habermas*, Cantagalli, Siena 2010.

⁶⁴ N. Bostrom, *In difesa della dignità postumana*, cit., p. 43.

a repentaglio il processo evolutivo con i nostri interventi? Anche ammesso che la posta in gioco – cioè il superamento della specie umana – sia molto elevata, perché non tentare? Per quale motivo in fin dei conti l'essere umano in quanto tale deve esserci e deve evitare di provocare la propria scomparsa dal mondo?

Da un punto di vista filosofico crediamo che la risposta più convincente a questi interrogativi l'abbia data proprio Jonas, quando sottolinea che l'uomo è l'unico essere a noi noto che può avere responsabilità per le conseguenze delle proprie azioni. Ne consegue che, affinché continuino a esserci esseri responsabili, è necessario che ci siano degli esseri umani. In altre parole, la responsabilità obbliga a garantirne la permanenza nel mondo. E poiché la responsabilità contraddistingue l'essere umano, il primo comandamento etico consiste nella difesa della sua esistenza fisica contro qualsiasi tentativo di metterla a repentaglio. Questo ragionamento – non c'è dubbio – presuppone che l'esistenza di esseri responsabili sulla terra sia un bene in sé, il che a sua volta presuppone che l'essere sia migliore del non essere. Si può contestare questa argomentazione solo partendo dalla prospettiva esattamente opposta, vale a dire che il non essere sia superiore all'essere. Si tratta di opzioni metafisiche di fondo, oltre le quali non possiamo andare. Resta però il fatto che, entro una prospettiva – qual è quella che mutuiamo da Jonas – in cui l'essere è migliore del non essere, l'uomo si distingue dagli altri viventi per una specifica costituzione ontologica, per un'essenza; un'essenza, certo, vulnerabile, fragile, precaria e mortale, ma pur sempre un'essenza, cui Jonas si riferisce con la locuzione «immagine dell'uomo». È questa essenza a costituire la sua natura, al di là di tutta la sua storia. Ma è proprio questo che, a ben vedere, negano tutti coloro che vorrebbero creare l'uomo nuovo o addirittura qualcosa di meglio dell'uomo. Alla purezza essenzialistica che dovrebbe caratterizzare la costituzione dell'uomo si contrappone l'idea che l'essere umano altro non sia darwinamente che il prodotto della «evoluzione creatrice» e che ora – grazie alle biotecnologie – possa diventare egli stesso «creatore dell'evoluzione».⁶⁵

Beninteso, non intendiamo certo negare il dato scientifico dell'evoluzione. Quello che piuttosto con Jonas contestiamo è che a partire da quel dato si pretenda di interpretare la presenza dell'uomo sulla terra come un semplice risultato dello sviluppo della materia, un suo epifenomeno. Questa non è più una tesi scientifica, ma un'interpretazione filosofica che riduce, per dirla in termini jonasiani,⁶⁶ lo spirito «alla materia», quando inve-

⁶⁵ M. Serres, *Le temps humain: de l'évolution créatrice au créateur d'évolution*, in P. Picq-M. Serres-J.-D. Vincent, *Qu'est-ce que l'humain?*, Le Pommier, Paris 2003, pp. 69-105.

⁶⁶ Cfr. in particolare H. Jonas, *Materia, spirito e creazione*, cit. Sul punto si veda, con ampia bibliografia, P. Becchi-R. Franzini Tibaldeo, *Né darwinismo né Intelligent Design*, cit.

ce l'autentico interrogativo da porsi sarebbe per quale motivo la «materia» sia stata dotata sin dall'inizio della possibilità di realizzare lo «spirito». Insomma, anche ammettendo che l'uomo discenda da antenati non umani, una volta che si è manifestato nel processo evolutivo ha rappresentato un salto ontologico che la scienza naturale in quanto tale non è in grado di spiegare e quando pretende di farlo si trasforma essa medesima in filosofia, e precisamente in una filosofia che pretende di ridurre tutto allo sviluppo caotico della materia. È solo sulla base di questa premessa, la quale – ripetiamo con Jonas – non ha a che fare con il riconoscimento del dato evolutivo in sé, bensì con l'interpretazione filosofica di esso, che si può giungere a concludere che l'uomo sia privo di qualsivoglia essenza costitutiva.⁶⁷ Privato della sua essenza è evidente che non esiste alcun freno in grado di bloccare la deriva verso nuove forme di esistenza nelle quali l'essere umano sarà sempre più contaminato da tutto ciò che non è umano, una realtà ibrida destinata alla fine a scomparire dalla faccia della terra, «rottamata» come qualsiasi altra specie in via d'estinzione. È evidente che se vogliamo scongiurare questa deriva e al tempo stesso preservare la nostra capacità di valutare criticamente i cambiamenti, non possiamo fare a meno di rendere indisponibile la natura umana.

È esattamente questo che cerca di fare Habermas nell'opera che abbiamo richiamato, in cui per l'appunto paventando i rischi di una «genetica liberale» sostiene «l'indisponibilità dei fondamenti genetici della nostra esistenza corporea».⁶⁸ Il problema filosofico tuttavia è come fondare questa «indisponibilità» (*Unverfügbarkeit*) e Habermas, per la verità, non sembra aggiungere nulla di nuovo rispetto a quanto sostenuto a suo tempo da Jonas. Dire che l'autotrasformazione della specie mette «a repentaglio l'autocomprensione normativa di persone che conducono la loro vita portandosi mutuo ed eguale rispetto»,⁶⁹ non è, nella sostanza, molto diverso dal dire che non possiamo rischiare di cancellare dalla terra «l'unico essere a noi noto che può avere responsabilità».⁷⁰

E tuttavia una differenza tra i due autori c'è. Habermas ritiene che questa risposta sia sufficiente, Jonas no. Habermas sembra convinto che il problema sollevato dalle biotecnologie applicate all'uomo sia risolvibile senza far entrare in gioco alcun presunto fondamento metafisico, mentre abbiamo visto come in questo contesto Jonas consideri l'apertura alla metafisica inevitabile. Queste differenze si colgono immediatamente dalla di-

⁶⁷ Cfr. al riguardo C. Fuschetto, *Darwin teorico del postumano, Natura, artificio, bioetica*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

⁶⁸ J. Habermas, op. cit., p. 25.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 31.

⁷⁰ H. Jonas, *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, cit., p. 141.

stinzione che Habermas introduce tra «indisponibilità» e «inviolabilità». La distinzione gli serve per evitare il ricorso a qualsiasi fondamento metafisico: non vi è alcuna essenza umana da dichiarare inviolabile, la natura umana è però indisponibile, dal momento che ciascun essere umano ha diritto di costruirsi da sé, a partire da un nucleo naturale non manipolato. In questo modo Habermas sposta tutta l'attenzione sul tema dei diritti: si potrebbero attribuire dei diritti anche a qualcosa (qualcuno?) che non possiede ancora lo statuto di persona giuridica. Così si potrebbe tutelare il diritto a un patrimonio genetico non modificato da interventi artificiali, e ciò senza fare alcun riferimento alla costituzione ontologica dell'uomo. Non ci sarebbe neppure alcun bisogno di tirare in ballo la dignità: qualcosa potrebbe essere sottratto alla nostra «disponibilità» per motivi morali, senza tuttavia essere «inviolabile» nel senso – incondizionato e assoluto – generalmente posseduto da questa parola, allorché viene connessa alla dignità umana.⁷¹ Eppure se c'è qualcosa che dovrebbe essere inviolabile più di qualsiasi altra cosa non è proprio l'essere umano in quanto tale? E perché mai la nostra natura dovrebbe essere inviolabile se non vedessimo in essa qualcosa di più del mero dato biologico? Vale a dire che l'uomo rappresenta qualcosa di unico nel processo evolutivo ed è per questa ragione che ci sentiamo obbligati – per riprendere il pensiero di Jonas – a custodire l'integrità della sua immagine e ad agire con cautela, circospezione, moderazione e rispetto:

«Soltanto il rispetto – conclude Jonas –, rivelandoci “qualcosa di sacro”, cioè d'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 [...]. La sua [dell'identità umana, cioè dell'immagine dell'uomo; *N.d.R.*] integrità non è altro che l'*apertura* verso quella sempre smisurata *pretesa* – che induce all'umiltà –, rivolta al suo portatore strutturalmente inadeguato. Conservare intatta quell'eredità 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».⁷²

⁷¹ Così Habermas: «Io vorrei dimostrare come la “dignità umana”, intesa in senso strettamente morale e giuridico, rimandi proprio a questa simmetria delle relazioni [umane]. Non è una qualità che si possiede per natura, come l'intelligenza o il colore degli occhi. Essa caratterizza piuttosto quella “inviolabilità” cui soltanto rapporti interpersonali di reciproco ed egualitario riconoscimento possono dare un significato. Dunque il termine “inviolabilità” non ha per me lo stesso significato di “indisponibilità”» (J. Habermas, op. cit., p. 35).

⁷² H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 286-287.

5. Conclusioni

Alla luce delle precedenti riflessioni ci sembra di poter concludere che il contributo jonasiano abbia ancora molto da offrire al dibattito attuale specie sotto due profili: infatti, per un verso Jonas indica come sia proprio l'immagine dell'uomo, che è la sua autentica essenza, a impedirci di imboccare la strada verso nuovi modelli di esistenza che, con il loro rifiuto preconcetto del peso e della benedizione della mortalità,⁷³ finiscono per ridurre l'essere umano a una specie in via d'estinzione;⁷⁴ per altro verso però egli non si stanca di richiamare come il linguaggio dei diritti e della morale qui da solo non basti. Pensare di modificare intenzionalmente la natura umana comporta una rottura metafisica con l'essenza dell'uomo. E la risposta a questa rottura non può che essere di natura metafisica: solo quest'ultima può indicarci perché l'essere dell'uomo è meglio del non essere e solo su di essa è possibile fondare il primo dovere assoluto e incondizionato: «*che ci siano degli uomini*».⁷⁵ Il principio di unità diventa in questo contesto fondamentale, proprio perché esso oltrepassa quello dell'autonomia individuale. Un'autotrasformazione genetica della specie sotto un certo profilo potrebbe addirittura implicare l'accrescimento dell'autonomia individuale, ma lo farebbe mettendo a repentaglio ciò che contraddistingue l'umano e che gli conferisce dignità. Attraverso la sua natura, che deve restare indisponibile, riluce insomma l'*imago Dei*, vale a dire un'immagine, un'idea trascendente e in un certo senso invariabile, che ci fa tremare all'idea della sua distruzione.

Abstract

The article deals with present day challenges related to the employ of technology in order to reduce the exposition of the human being to the risks and vulnerability of his or her existential condition. According to certain trans-humanist and posthumanist thinkers, as well as some supporters of human enhancement, essential features of the human being, such as vulnerability and mortality, ought to be thoroughly overcome. The aim of this article is twofold: on the one hand, we wish to carry out an enquiry into the ontological and ethical thinking of Hans Jonas, who was among the first to address

⁷³ Cfr. Id., *Tecnica, medicina ed etica*, cit., pp. 206-221.

⁷⁴ Cfr. *Verantwortung für das Menschliche. Hans Jonas und die Ethik in der Medizin* (Hans-Jonas-Gedenkvorlesung), a cura di D. Böhler, Palm & Enke, Erlangen-Jena 1998.

⁷⁵ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 55.

these very issues with great critical insight; on the other hand, we endeavour to highlight the relevance of Jonas' reflections to current challenges related to bioscience and biotechnological progress. In this regard, we believe that the transcendent and metaphysical relevance of the «image of man» introduced by Jonas is of paramount importance to understand his criticism against those attempts to ameliorate the human being by endangering his or her essence.

Keywords: Human nature, Image of man, Human enhancement, Transhumanism.