



Giornale di filosofia
Filosofia Italiana

Etica senza uomo?
Considerazioni a partire dal saggio di F. S. Trincia
"Libertà e dignità, valori indisponibili"

di Alessandra Campo

Sommario: Questo articolo muove dal saggio concerne le questioni etiche aperte dallo sviluppo tecnico-scientifico del nostro tempo, in particolare l'eutanasia e l'ingegneria genetica. L'A. prende le mosse da uno scritto di F. S. Trincia sul tema del valore e ne propone un confronto con l'etica di H. Jonas, anch'essa sorta da tematiche connesse al progresso medico e tecnico-scientifico, cercando di mostrare come queste ultime, rendendo oggetto dell'etica le nozioni di "natura" e di "vita", introducano un *novum* che rende necessario una riflessione etica del tutto nuova. Sorge infatti l'interrogativo se le nostre attuali capacità di intervento sulla vita e sulla natura attraverso le moderne tecniche mediche e scientifiche non possano modificare radicalmente le condizioni stesse a cui è possibile parlare di esseri umani, e quindi di quell'essere capaci di volontà razionale autonoma di cui Trincia ribadisce l'essenzialità per la possibilità di un discorso etico. Sulla scorta del tentativo jonasiano di fondare ontologicamente l'etica, si può provocatoriamente mostrare che il nostro attuale agire, capace di modificare così radicalmente la natura, l'ambiente e la vita in generale (fino a mettere a repentaglio l'esistenza della vita umana sulla terra), pone un'ipoteca sulla possibilità stessa di presupporre l'esistenza dell'uomo. Lo stesso *factum* della ragione, il fatto che si dia per se stessa la coscienza della legge morale fondamentale, rischia di apparire un presupposto che non è più possibile dare per scontato. I nuovi interrogativi etici, connessi alla manipolazione genetica e tecnica della vita (e del confine vita-morte), impongono una riflessione etico-filosofica che rimetta in discussione i suoi stessi fondamenti, e rispetto a questa nuova situazione il tentativo di fondazione ontologica di Jonas, pur nella sua innegabile problematicità, può aiutare a trovare originali e importanti spunti di riflessione.

Etica senza uomo?

Considerazioni a partire dal saggio di F. S. Trincia

"Libertà e dignità, valori indisponibili"

di Alessandra Campo

Di fronte ai dibattiti etico-politici attuali, legati a questioni come quella dell'eutanasia o dell'ingegneria genetica, la contemporaneità sembra spesso essere impreparata e sprovvista degli strumenti concettuali adatti per affrontare sfide etiche e politiche di tale portata. La filosofia che voglia confrontarsi con questioni tanto urgenti può vantare una lunga tradizione di riflessione etica, dalla quale può ricavare importanti strumenti di indagine per una più profonda comprensione di questi problemi. Tuttavia, come si mostrerà, anch'essa deve fare i conti con l'insorgere di paradigmi del tutto nuovi e inaspettati, e deve quindi avere il coraggio di mettere in discussione il proprio pensiero, per renderlo capace di rispondere alle esigenze, non solo intellettuali e speculative, del nostro tempo.

Da questo punto di vista può essere interessante riandare ad una eredità fondamentale della riflessione etica occidentale, quella di Kant, e tentare di confrontarla con le questioni più attuali, mostrandone i limiti e tentando di porla in dialogo con prospettive ulteriori. Un progetto di tal fatta richiederebbe un intero lavoro monografico. Per provare a fornire alcuni spunti a questa riflessione, tuttavia, si vuole qui sfruttare l'occasione offerta da un saggio recente sull'argomento, nel quale sono chiaramente individuabili elementi kantiani. Da qui ci si arrischierà a sviluppare alcune riflessioni più autonome, tentando un confronto e un dialogo con un'impostazione etico-filosofica alquanto diversa e controversa, che proprio per la sua provocatorietà può essere un ottimo banco di prova. Ci si riferisce all'etica di Hans Jonas.

Il testo da cui si vuole partire è l'articolo di F. S. Trincia "Libertà e dignità, valori indisponibili"¹, in cui l'autore si interroga sullo statuto del valore della libertà, in particolare a partire dall'individuazione di due nozioni distinte e addirittura contrapposte di "indisponibilità del valore". Di fronte alla possibilità di intervenire tramite l'eutanasia passiva in casi, per esempio, di coma irreversibile - questo l'esempio concreto e scottante da cui muove Trincia - i sostenitori della sacralità della vita non riconoscono legittimo che «la datità naturale della vita morente, e i suoi processi lunghi ed inutilmente dolorosi, possano essere modificati» (p. 337). Tale posizione si basa sul riconoscere nella "vita" un valore, la cui indisponibilità avrebbe il proprio fondamento sulla datità naturale di essa. La vita, in questa prospettiva, sarebbe un valore intangibile in quanto, appunto, dato, *trovato*.

Tale posizione considererebbe, dunque, la datità naturale superiore al riconoscimento etico razionale del valore. Ma una tale accezione di indisponibilità rende impensabile, sostiene Trincia, la nozione di autonomia della volontà razionale, che tuttavia, a sua volta, è la sola a garantire l'esistenza della libertà - senza la quale non vi sarebbe spazio per vere e proprie scelte morali. In altre parole, riconoscere alla

¹ F. S. Trincia, *Libertà e dignità, valori indisponibili*, in "Saperi umani e consulenza filosofica", V. G. Kurotschka e G. Cacciatore (a c. di), Meltemi, Roma 2007, pp. 337-346.

sola datità naturale, alla vita nella sua «cruda naturalità», il carattere di indisponibile vuol dire «sostituire ad un'etica del *volere razionalmente valori*, un'etica dell'accettazione del darsi di valori che ogni scelta razionale non può non accogliere, vietando a se stessa di collocarsi al posto di questa oggettività assiologica» (p. 338). Ciò mette in scacco l'autonomia razionale stessa con cui compiamo scelte morali e rende così impensabile la libertà. A questa concezione, Trincia contrappone un'altra nozione di indisponibilità del valore, e precisamente quella propria dei valori che «promanano da una volontà razionale autonoma» (p. 338), ovvero, ancora una volta, la libertà e la dignità umane. Non si tratta, se ben si comprende, di fondare l'indisponibilità del valore sul suo essere “voluto”, quanto sull'essere libera della volontà razionale. Perché una tale volontà ci sia, deve esistere una libertà che la renda possibile. O ancora, secondo una formulazione che assumerà la sua rilevanza nelle riflessioni che seguiranno: perché sia possibile un soggetto umano capace di volontà razionale autonoma, deve darsi la condizione che tale volontà possa esercitarsi. Ma questa condizione è la libertà medesima.

Prima ancora che una questione di carattere etico, si tratta quindi di un'esigenza teoretica. Recuperando le nozioni kantiane di autonomia e di “*factum* della ragione”, Trincia pensa l'indisponibilità della libertà e della dignità umana come trascendentale: queste acquistano il carattere di valori indisponibili, non perché date di fatto, *ma* in quanto condizioni stesse di possibilità dell'agire etico. La libertà non è disponibile al compromesso teorico e pratico perché trascendentale prima ancora che *trovata* nell'esperienza. O, ancora, poiché testimonia, ed anzi è, in quanto “*factum* della ragione”, la facoltà umana di determinare autonomamente, e quindi, appunto, a prescindere dai *fatti* e dai *dati* esteriori, la propria volontà e il proprio agire.

Il saggio si articola quindi attorno al «vero e proprio conflitto tra le due morali, quella del valore trovato e quella del valore del volere, e in parallelo a ciò, il conflitto non componibile tra due nozioni di “indisponibilità” assiologica, [che] discende direttamente dallo scontro teorico tra due diverse e incompatibili nozioni della “fattualità” del valore» (p. 339).

E' interessante notare come la contrapposizione proposta da Trincia non miri a rispondere ad una teoria della “sacralità della vita” con una messa in questione del concetto di valore in quanto tale o con un tentativo di una sua interpretazione storico-relativista. Al contrario, l'impegno di Trincia è quello di tutelare in maniera più rigorosa e teoreticamente fondata la nozione stessa di indisponibilità del valore. Come egli stesso esplicita, «rendere indisponibili, nel senso kantiano che qui difendiamo, libertà e dignità significa sottrarli alla consumazione storicistica» (p. 340). Questa operazione serve tra le altre cose a Trincia per rispondere nettamente ad ogni possibile deriva relativistica nell'ambito della questione del multiculturalismo, rispetto alla quale egli distingue tra piano etico e politico. Nel primo, lo statuto della libertà come indisponibile impedisce che essa diventi elemento della discussione, preservandola nel suo ruolo di garante della possibilità della discussione medesima. Di fronte alle diversità culturali, Trincia ricorda il pericolo relativistico insito nell'idea che ogni cultura debba essere difesa e difendibile in tutti gli aspetti che la connotano e che, di conseguenza, la fattualità della libertà kantiana valga tanto quanto la fattualità di ogni contenuto culturale, di ogni atteggiamento, persino di ogni scelta e decisione presenti in, e connotanti volta a volta in modo diverso, quelle “culture” che sono appunto diverse in quanto sono soltanto culture, modi del vivere» (p. 340). Nell'incontro tra culture, la libertà non può essere oggetto di compromesso, poiché la sua “fattualità” ha uno statuto diverso (appunto, trascendentale, e quindi indisponibile) rispetto al “fatto” delle diversità culturali, dati storico-empirici privi, come tali, del carattere fondante e fondativo della prima. E' compito della politica, invece, quello di «comporre le varietà morali delle culture dei gruppi umani e le insopprimibili scelte della propria individuale via alla felicità che ognuno compie, in modo da trovare un valore giuridico, una legge, in cui come su un terreno di inevitabile compromesso, ogni gruppo e ogni individuo trovi riparo e difesa della propria insopprimibile libertà» (p. 342).

Non si pretende in questa sede di ricostruire e approfondire nel dettaglio tutti gli aspetti della complessa argomentazione di Trincia. I temi in essa sollevati e le domande che essa apre richiederebbero uno studio che va ben oltre lo spazio di un articolo. Gli stimoli che, tuttavia, il saggio offre alla riflessione appaiono di notevole importanza. Essi meritano di essere accolti, poiché rispondono all'esigenza attuale di prendere in carico il compito, eminentemente etico-filosofico, di indagare questioni oggi profondamente urgenti, le cui implicazioni sono peraltro messe chiaramente in evidenza dal testo in esame.

A partire da esso si vogliono, qui, esplicitare alcuni interrogativi, che rappresentano, agli occhi di chi scrive, questioni centrali per una riflessione etica attuale e che meritano, quindi, di essere anche solo provocatoriamente messi in luce.

Il lavoro di Trincia offre degli strumenti teorici importanti, che permettono di pensare la nozione di valore, preservandola tanto da una sua riduzione relativistica, quanto da una sua fondazione dogmatica sulla base di una datità *sacralizzata*. In questo senso la distinzione operata dall'autore tra la *fattualità* dei diversi dati storici e culturali e la *fattualità* della libertà kantiana appare fondamentale, in particolare alla luce della nozione di indisponibilità attraverso la quale viene letta quest'ultima. Se si torna, però, all'inizio dell'argomentazione, non si può fare a meno di notare la peculiarità del *caso* a partire dal quale Trincia avvia il proprio discorso: l'esempio dell'eutanasia passiva (e il più ampio riferimento alla bioingegneria).

Questo riferimento non è né secondario né puramente accessorio. Chiamandolo in causa Trincia coglie una peculiarità essenziale per una riflessione etica attuale, rivolta al nostro presente. Tramite esso entrano in gioco elementi particolari: nello specifico la "vita" (nel suo darsi biologico e spirituale) e la "natura". Ora, se la specifica "fattualità" di queste ultime non può essere certamente ricondotta a quella del trascendentale (indisponibile) di cui si è detto, allo stesso modo esse non sembrano condividere la fattualità propria di ciò che Trincia chiama «contenuto culturale».

La comparsa nella sfera della scelta e dell'azione etica delle nozioni di "vita" e di "natura" rappresenta, in questo senso, una novità. Si tratta di un tipo di "fattualità" (per mantenere questa terminologia) peculiare, probabile indice di un elemento del tutto nuovo con cui una riflessione etica deve oggi fare i conti. E' vero, come scrive Trincia, che l'indisponibilità della libertà costituisce «il solo modo di dar conto razionalmente del peculiare *essere del loro* [degli esseri umani] *stesso fare, decidere, volere*» (p. 341). Viene da chiedersi, tuttavia, se le nostre attuali capacità di intervento sulla vita e sulla natura attraverso le moderne tecniche mediche e scientifiche non possano modificare radicalmente le condizioni stesse a cui è possibile parlare, appunto, di esseri umani, e quindi del loro stesso essere capaci di volontà razionale autonoma. L'esempio da cui muove il testo in esame, allora, non è e non può essere considerato casuale.

Ciò che ci si proporrà di fare è di introdurre nella riflessione fin qui portata avanti uno strumento nuovo, offerto da un possibile confronto con l'impostazione etica di Hans Jonas, molto diversa da quella kantiana, e di essa tuttavia debitrice, ma da cui si svincola nella misura in cui la ritiene insufficiente di fronte alle questioni etiche contemporanee. E' questo, infatti, un primo punto su cui l'etica jonasiana si dimostra particolarmente efficace: come si vedrà, Jonas parte dalla messa in luce dei caratteri del tutto nuovi che un'etica per la nostra epoca deve assumere e che la pongono in discontinuità con quella precedente.

I punti che qui si affronteranno, allora, saranno i seguenti:

1. la questione del sorgere di un *novum* etico, peculiare della nostra epoca;
2. il problema della contrapposizione tra valore "trovato" e valore "del volere" riletto nella prospettiva del confronto tra una fondazione trascendentale ed una ontologica dell'etica.

Si leggano le righe con cui Trincia apre il suo articolo:

Non si creda, così sostengono i difensori religiosi o laici della "sacralità" della vita, che la vita stessa possa essere resa disponibile ad interventi correttivi e spesso curativi del processo naturale. Anche nel caso in cui questi interventi servano a ridurre sofferenze inutili, tali da indurre chi cura e chi assiste un malato terminale, ad esempio, a chiedere che venga ammessa la legittimità della eutanasia passiva, la nozione di "indisponibilità" si erge a vietare anche il solo pensiero che la datità naturale della vita morente, e i suoi processi lunghi ed inutilmente dolorosi, possano essere modificati. La sola circostanza che si possa parlare di sofferenze "inutili", come quelle di un malato terminale in coma irreversibile da anni, viene considerato come un abile *escamotage* laico e razionalistico per sostituire alla "indisponibilità" della vita umana in sé sacra nella sua qualsiasi condizione naturale un diverso valore, quello della "dignità" della persona, ad esempio. Questo valore viene visto come inferiore a quello della vita presa nella sua elementare ed assoluta naturalità (p. 337).

Come già accennato, non è un caso che l'articolo prenda le mosse dal problema dell'eutanasia. E' significativo che il confronto-scontro tra la concezione sacrale della vita come valore trovato e la libertà-dignità umana come valore "del volere" si faccia peculiarmente evidente in casi come questo. Tale passaggio mette molto bene in luce come la questione qui si apra attorno alle nozioni di "vita" e di "natura".

Prima di proseguire è doveroso a questo punto un breve chiarimento terminologico. Quando qui si adopererà il termine "natura", se ne farà un uso, per così dire, "ampio", intendendo con essa sia la totalità degli esseri viventi, sia la loro struttura fisica - e psico-fisica nel caso degli uomini - sia l'insieme dei processi fisici, chimici e biologici che governano il nostro pianeta. Allo stesso modo la "vita" andrà intesa sia come insieme dei processi bio-chimici che caratterizzano la natura organica a livello individuale e di specie, sia il fenomeno stesso del *darsi* di organismi viventi, sia, ancora, il *modo* di questo darsi (processuale e intrinsecamente finito).

In un certo senso, dunque, è come se, con l'introduzione di una nozione di vita, comprendente in modo peculiare la sua dimensione biologica, venisse qui introdotto un "terzo", tra il dato storico-culturale su cui poggia «la movenza metafisica dell'atteggiamento empiristico» (p. 343) e il "fatto della ragione": il *fatto* della vita, non riconducibile a nessuno degli altri due. Ora, è proprio l'agire contemporaneo, reso possibile dal progresso medico e tecnico-scientifico, a mostrare il darsi di questo elemento *terzo*. La possibilità di agire su e di modificare questo *fatto* ha, come si vedrà, il potere di mettere in questione non solo la fattualità storico-culturale, ma anche quella, per così dire, razionale e trascendentale, poiché può mettere in forse la "fattualità" dell'uomo - è cioè dell'attore etico stesso.

Tornando al caso dell'eutanasia, se in una prospettiva laica e razionalistica, per mantenere la terminologia della citazione, il valore della dignità autorizza ad un'azione *sulla dimensione biologico-corporea*, in questo caso del malato terminale, atta a porre fine a sofferenze "inutili", nell'ottica dei «difensori religiosi o laici della "sacralità" della vita» la *natura* medesima del soggetto in questione vieta come tale un intervento estraneo che possa accelerare, per esempio, il processo di morte già in atto, per quanto irreversibile esso sia. A ben guardare, allora, la questione che qui si apre investe in via secondaria - per quanto centrale - la distinzione tra l'indisponibilità del valore dato e quella del valore in senso trascendentale. Il problema sorge piuttosto già a partire dal confronto con i concetti di vita e natura. Ancora, ad aprire lo spazio problematico che si sta qui indagando non sono solo questi concetti in sé, quanto, piuttosto, ciò che ad essi accade di fronte alle possibilità curative e tecniche attuali, capaci addirittura di mantener in vita per tempo indeterminato soggetti in coma irreversibile. L'interrogativo va quindi "spostato all'indietro" e deve essere rivolto alle potenzialità di azione dell'uomo e del suo strumentario tecnico-scientifico, sulla natura e sulla vita in generale. Al fatto stesso, cioè, che l'uomo è oramai in grado di modificare integralmente natura e processi naturali (si pensi all'ingegneria genetica). Ci troviamo davanti a *luoghi* etici del tutto nuovi: le moderne possibilità medico-scientifiche offerte dalle tecnologie aprono domande essenziali e in termini che non sembrano avere precedenti. L'inizio e la fine della vita (biologica e spirituale); lo statuto "umano" e "personale" dell'embrione; il diritto della donna sul proprio corpo: sono solo alcuni dei problemi che si aprono in virtù della capacità umana di intervenire su questi ambiti e trasformarli profondamente.

Le contrapposizioni tra etica del "valore trovato" e del valore "della volontà" riflettono, in realtà, diversi atteggiamenti e modi di interpretare il rapporto con la natura in quanto tale. L'agire umano "fa problema" e diventa, oggi, oggetto di dibattito etico nel suo rapporto con la natura, anche quella extraumana, ed è comunque non più limitato alla sfera delle relazioni umane in senso classico. Proprio qui Hans Jonas individua il primo elemento di discontinuità tra l'etica tradizionale e quella contemporanea. Ne consegue (seconda differenza) che se l'etica è sempre stata antropocentrica, oggi deve fare i conti con una dimensione che trascende quella dell'umano - e in questo caso interroga il *bios*, la vita in tutte le sue espressioni, anche non umane. Ancora, dovendo fare i conti con le conseguenze del proprio agire tecnicamente potenziato, l'uomo contemporaneo deve interrogarsi sui suoi effetti a lungo termine (si pensi alla questione ambientale) e quindi sulle implicazioni che le scelte di oggi avranno per il mondo, la natura, e gli esseri viventi di domani. Da ultimo, ma fondamentale, l'etica tradizionale aveva come oggetto un'entità uomo considerata costante nella propria essenza. Proprio questa "costanza" sembra oggi posta sotto l'ipoteca del dubbio.

Ecco, allora, il nodo cruciale della questione: gli interrogativi sul valore della vita, presa nella sua più nuda naturalità, nel suo essere processo biologico, nascondono la domanda ancora più radicale sulla possibilità di parlare di qualcosa come di una sua “essenza”, della natura e dell’uomo. Ancora di più: la possibilità attuale di trasformare fin dalle sue origini genetiche un essere umano solleva la domanda sull’uomo in quanto tale, e, a partire da essa, l’interrogativo morale sulla possibilità di intervenire sulla sua “natura” (domanda che poi può estendersi alla natura in generale).

In una prospettiva rigorosamente etico-filosofica, lasciando quindi da parte le questioni di carattere religioso, chi, laico o credente, afferma l’illegittimità di “staccare la spina” in virtù della sacralità della vita, non lo fa (o non dovrebbe farlo) sulla base del semplice dato *trovato* della vita stessa. Qui entra in gioco qualcos’altro, e, precisamente, la possibilità di pensare quel “dato trovato” in senso ontologico e fondativo. Si tratta di chiedersi, in altri termini, se esiste qualcosa nella e della natura rispetto a cui stabilire i confini di un possibile e legittimo agire umano su di essa. Il punto di vista kantiano, essenziale per garantire l’autonomia e la razionalità della ragione morale e quindi, con un gioco di parole che in realtà non è tale, l’assoluta purezza della ragion pratica, deve tuttavia presupporre che i soggetti umani in quanto tali abbiano (almeno la possibilità di) una coscienza della legge morale - o che quantomeno questa consapevolezza sia trascendentalmente fondata. Ma di fronte alla possibilità di disporre di natura, vita e uomo nei modi sopra indicati questa presupposizione non sembra bastare: in particolare il formalismo dell’impostazione kantiana appare insufficiente. Proprio i casi particolari qui in esame, il confronto tra i valori cui Trincia giustamente fa riferimento richiamano l’urgenza di una riflessione etica, per così dire, “materiale”, che sappia dare un contenuto alla presupposizione formale offerta da Kant.

E precisamente questa è l’obiezione di Jonas all’etica kantiana: le potenzialità distruttive che il progresso tecnologico ha assunto (basti richiamare la questione del surriscaldamento atmosferico); la possibilità di modificare geneticamente gli esseri viventi; la possibilità di agire sulla linea di confine tra morte e vita; tutto ciò, in virtù dei problemi concreti, sociali e umani, che solleva, invita a chiederci se non siano questa stessa natura su cui agiamo, i confini stessi della vita su cui interveniamo a dettare qualcosa come dei valori. Si tratta, ancora, di individuare il confine tra il necessario e legittimo accadere storico, che inevitabilmente modifica e trasforma, e la messa in mora della possibilità stessa di un tale accadere. Bisogna chiederci, cioè, con Jonas, se un’etica non debba cercare oggi un fondamento ontologico, perché come egli ci suggerisce «soltanto il previsto stravolgimento dell’uomo ci aiuta a formulare il relativo concetto di umanità da salvaguardare; abbiamo bisogno della minaccia dell’identità umana [...] per accertarci di essere angosciati della reale identità dell’uomo [...] Sappiamo che cosa è in gioco soltanto se sappiamo che è in gioco» (PR, 35). E che oggi tutto questo sia in gioco appare evidente. Di qui si giunge al secondo punto dell’argomentazione.

Nella trattazione di Trincia, come si è visto, la libertà è considerata indisponibile in quanto condizione di possibilità di una volontà razionale autonoma. Intaccare la libertà così intesa vorrebbe dire intaccare la libertà dell’uomo e quindi la sua *dignità* di soggetto razionale capace di un volere, appunto, autonomo. In questo modo Trincia mostra la connessione che lega libertà e dignità, e riconosce, così, al soggetto umano uno statuto che lo pone al riparo da qualsiasi arbitrio psicologico o culturale: nessun compromesso culturale o politico è autorizzato spingersi fino a mettere in discussione la sfera indisponibile della libertà e della dignità umane.

Tuttavia, i casi concreti presi in esame e il *novum* che introducono nella riflessione etica permettono di individuare un livello di ulteriore radicalità della questione, rispetto al quale davvero una posizione rigorosamente ed esclusivamente trascendentale non sembra più del tutto soddisfacente. Ci troviamo oggi di fronte alla possibilità di modificare la natura stessa dell’uomo.

Di fronte a questo, lo stesso *factum* della ragione, il fatto che si dia per se stessa la coscienza della legge morale fondamentale, rischia di apparire un presupposto che non è più possibile dare per scontato. Non sembra più possibile assumere la legge morale come fondata, poiché, sotto la minaccia delle potenzialità distruttive del fare tecnico-scientifico, è a rischio proprio l’essere razionale capace di volontà morale.

Ciò consente a sua volta una ulteriore radicalizzazione della questione. Perché, di fronte a coloro che, vuoi per credo religioso, vuoi per ideale o per semplice convinzione umana personale, assumono la

difesa dell'inviolabilità "sacrale" della vita, o di contro a chi, in una prospettiva del tutto laica, si richiama al vincolo della legge morale "dentro di me" è pur sempre possibile rispondere con la domanda sul perché, al di là di un convincimento personale e soggettivo, dovrebbe darsi un'etica in generale. La questione va ben oltre la fondabilità etica di un valore o di un dato come valore. Va ben oltre il fatto se sia giusto o no "staccare" il respiratore che soltanto mantiene in vita un individuo, se sia legittimo o no interrompere una gravidanza o manipolare geneticamente degli organismi. Senza una fondazione che non dia per scontato l'esistenza di qualcosa come una legge morale, ma che ne cerchi il fondamento, fenomeni come la potenziale distruzione della vita sulla terra a causa dell'inquinamento atmosferico o la possibilità di modificare geneticamente l'essere umano, se da un lato potranno sollevare pretese morali, dall'altro potrebbero suscitare la questione paradossale: e perché dovrei preoccuparmene? Perché dovrei tutelare qualcosa come l'essere umano, la natura e la vita? Fino a radicalizzarsi nell'interrogativo sul perché di un'etica in quanto tale.

Raggiunta la possibilità di modificare la natura in generale, e la natura dell'uomo in particolare, si tratta di verificare se il vincolo e il dovere etico non vadano per caso ricercati in questa stessa natura. Se, in altri termini, l'etica non sia fondabile ontologicamente. Ed è questo il tentativo di Jonas.

Si tratta quindi di verificare se si dia la possibilità di pensare il valore che Trincia chiama "dato" o "trovato" in modo da non ridurlo a mero fatto empirico od oggetto di credo. Solo così sarebbe possibile riconoscergli uno statuto fondativo che, altrimenti, come lo stesso Trincia dimostra, andrebbe inevitabilmente perso.

Prima di esplicitare la proposta jonasiana, è opportuno ribadire la consapevolezza della problematicità di essa: qui non la si presenta come risolutiva e definitiva, quanto, piuttosto, come uno spunto per avviare una riflessione approfondita, a partire dalle possibilità che essa stessa apre. Come è noto l'etica di Jonas ha per oggetto principale la fondazione del «Principio Responsabilità». L'esigenza di esso si mostra a partire dal riconoscimento di quel *novum* etico di cui si è detto. L'uomo dell'età tecnologica non può che confrontarsi con le possibili conseguenze del proprio agire (tecnico), conseguenze che hanno ripercussioni a breve e lungo termine sia sull'uomo medesimo che sulla natura e sulla vita in generale. Nella sua sfera d'azione, allora, come si è visto, entra in gioco anche l'ambito extraumano. Jonas sottolinea in particolare le potenzialità distruttive del progresso tecnico, la possibilità, cioè, che la vita sul nostro pianeta possa estinguersi - per esempio come conseguenza di una catastrofe climatica e ambientale. L'ampliamento degli effetti del nostro agire, allora, in senso spaziale quanto temporale, ci pone di fronte alla questione del nostro (eventuale) rapporto etico con la vita non solo umana e, inoltre, con la vita delle generazioni a venire, degli esseri umani, cioè, a cui lasceremo in eredità il pianeta. La questione etica radicale posta sopra (perché, in generale, un'etica?) si traduce allora nell'interrogativo sul perché dovremmo preoccuparci che la vita non si estingua. Il che, ovviamente, riguarda anche la vita dell'uomo. Con le parole di Jonas: si pone oggi il «problema metafisico, con il quale l'etica non si è mai confrontata in precedenza[:] se e perché debba esistere una umanità; perché dunque l'uomo debba mantenersi così come l'evoluzione l'ha portato ad essere [...] perché addirittura debba esserci vita» (TME, 33). Per quanto riguarda la vita dell'essere umano, come ben emerge da questa citazione, la persistenza dell'esistenza dell'umanità va intesa in una doppia accezione: il *fatto* che l'umanità si dia - che continui ad *esservi*; il *modo* in cui l'uomo esiste. Preservare l'umanità vuol dire non solo garantirne la sopravvivenza, ma curarsi che essa rimanga quale è (quale l'evoluzione naturale l'ha resa). Questo significa, allora, interrogarsi non solo sulle conseguenze distruttive di un certo sviluppo tecnologico sulla condizione della biosfera, ma anche chiedersi in quale misura l'azione tecnica a livello genetico, la possibilità di intervenire sulla struttura biologica fondamentale dell'uomo, sul suo processo vitale, dalla nascita alla morte, possano mettere a rischio l'esistenza dell'uomo, nella seconda accezione considerata, ovvero i *modi* di esistenza dell'uomo in quanto tale. Una vita, cioè, che possa dirsi autenticamente *umana*.

Lo sforzo di Jonas è quello di trovare un fondamento al dovere etico che sorge dalle condizioni e dalle potenzialità proprie dell'età tecnologica e che egli sintetizza nel suo imperativo categorico: «agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di una autentica vita umana sulla terra» (PR, 16). Appare evidente, quindi, che l'interrogativo etico si intreccia qui alla domanda sulla "costituzione ontologica dell'uomo" e, in generale, della vita. Jonas non ha paura, allora, di

richiamarsi esplicitamente ad una “dottrina dell’essere”: per dimostrare il perché del dovere di tutelare l’esistenza della vita e dell’umanità, presenti e future, bisogna fondare il dovere etico nell’essere stesso. Su questo punto Jonas chiama in causa il richiamo alla vita, quella stessa vita oggi minacciata nel suo essere tecnicamente controllata: l’essere (la vita e la natura, così come esistono sulla terra) è intrinsecamente finalistico. L’“avere-un-fine” rappresenta, quindi, un valore in sé, in grado di vincolare e orientare eticamente il nostro stesso agire, che assume, così, come proprio scopo la sopravvivenza dell’umanità e della vita futura. Ma il fine che la vita dimostra avere è quello di perpetuare se stessa:

La vita è la confrontazione esplicita dell’essere con il non-essere [...] la vita esperisce la possibilità del non-essere quale sua antitesi costantemente presente, ossia come implicita minaccia (PR, 104).

In questo costante confronto, la vita dimostra la sua intrinseca tensione a riaffermare sempre di nuovo se stessa: il suo fine è proprio quello di avere se stessa come scopo. Essa, quindi, è vita, non per il solo fatto che *si dà*, ma poiché esiste *in quanto* costante processo di superamento della morte e riproduzione dell’essere di fronte alla possibilità di non-essere (la morte, appunto). Sul piano antropologico ciò si traduce immediatamente nel Principio Responsabilità: come parte dell’essere, anche l’uomo è ontologicamente orientato al fine, sia come individuo che come specie, e tale fine non è altro che la vita medesima. Il *fatto* che la vita si dia. Egli è quindi essenzialmente aperto all’altro, perfino l’altro che deve ancora venire, l’uomo futuro, nei confronti del quale egli è responsabile. Abbiamo il dovere della responsabilità perché siamo ontologicamente capaci di responsabilità. Perché la tensione finalistica alla vita è l’essenza stessa dell’essere, di cui l’uomo è una parte. Il Principio Responsabilità è questo dire “sì” alla vita, nel *fatto* e nei *modi* di darsi della vita medesima.

In particolare, allora, deve esistere un’“idea di uomo” che ne rappresenti l’intrinseca finalità e rispetto alla quale la nostra azione sulla vita e sull’umano ha il dovere di mantenere una coerenza. Il “regno dei fini” di cui parlerebbe Kant assume, qui, connotati ontologici.

Di fronte al caso a partire dal quale Trincia apre il suo saggio, quello dell’eutanasia passiva (e con esso di tutte le questioni connesse alla bioingegneria) alla domanda sull’alternativa tra valore “dato” e valore “del volere”, si può (e forse deve) affiancarsi quella sullo statuto della datità della vita e della natura. La *materia* stessa degli interrogativi etici attuali, come si è tentato di mostrare con Jonas, mette in luce la possibilità di una indicazione essenziale, ontologicamente fondata, che individui il valore della vita e della vita umana in particolare, non solo nella fattualità del suo darsi, ma anche nel *come* del suo esistere.

In questa prospettiva, i problemi che si connettono alla possibilità di intervenire sui processi genetici e biologici dell’uomo - e della natura tutta - non sono interpretabili soltanto attraverso la contrapposizione tra una morale religiosa o “devota” (come sempre più spesso accade di sentire) ed una laica. Vi è in gioco la possibilità di parlare di Uomo, in un modo che non lo relativizzi in senso puramente storicistico, senza tuttavia cadere, al contempo, nel dogmatismo, sempre inficiato dal pericolo fondamentalista, del credo religioso che voglia imporsi a livello sociale e politico.

Pur non mettendo a tema la questione dell’uomo, in questo senso, il saggio di Trincia offre elementi fondamentali per pensare integralmente la libertà dell’uomo senza sganciarla dalla sua dignità, e quindi al riparo da una riduzione relativistica. Allo stesso tempo Trincia mostra proprio in questi elementi un vincolo essenziale per garantire la possibilità di un dialogo etico e di un incontro politico tra culture (e “moralì”) diverse che non cada sotto il ricatto del riduzionismo psicologista e culturale. In questo senso le sue suggestioni meriterebbero ulteriori approfondimenti sul fronte del rapporto tra etica e politica.

Qui si è cercato di raccogliere le sollecitazioni relative ad una riflessione sulla nozione di valore e su quella di vita, così come emergono, in chiave problematica, dalla lettura dell’articolo in questione.

Non è stato ovviamente possibile sviscerare in tutta la loro complessità i problemi, inevitabilmente aperti, che si pongono allorché si tenti un confronto costruttivo tra un’etica di tipo trascendentale ed una ontologica. E tuttavia non si può far a meno di sottolineare l’importanza che un impegno filosofico, come quello presente nel saggio analizzato, rivesta oggi, non solo in ambito intellettuale e speculativo, ma anche umano e sociale.

La scelta di proporre un confronto con Hans Jonas è animata dalla convinzione che una riflessione sul pensatore tedesco, così ridotta in Italia, potrebbe essere importante, proprio per il suo sforzo di pensare queste problematiche al di fuori di una prospettiva religiosa o di fede, senza appiattirsi, tuttavia, su quella deriva relativistica di stampo psicologistico e culturalista (ma aggiungerei anche storicistico) contro cui lo stesso Trincia mette in guardia.

Testi citati:

PR H. Jonas, *Il principio responsabilità*, Torino, Einaudi 2002

TME H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Torino, Einaudi 2006

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di [Giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net), a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofiaitaliana.it", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofiaitaliana.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.