

*Luca Pantaleone\**

## **La cura oltre la responsabilità: limiti dell'approccio jonasiano all'idea di sostenibilità**

### **Abstract**

The concept of responsibility elaborated by Hans Jonas is at the basis of a precise idea of sustainability, centered on the scientific ability to make predictions and on the fear of the consequences that human actions can have on life.

The purpose of the article is to investigate the limits of this approach, highlighting how the idea of a care connected to this kind of responsibility can limit individual freedoms and dangerously exclude the truth from the field of moral action.

In particular, attention is given to the legitimacy of Jonas's principle of responsibility, to its foundation and to the path he followed to set up an ethics of ends that is respectful of man's duty to preserve life.

### **Keywords**

Jonas; Responsibility; Care; Sustainability; Ethics

Il concetto di "sostenibilità" è diventato oggi estremamente pervasivo, a qualsiasi livello: sociologico, economico, etico, politico e filosofico.

Esso passa sostanzialmente attraverso due livelli di lettura tra loro interconnessi. Il primo ha a che fare con la capacità di mantenere un certo stato di cose come inalterato, un certo "progresso" che si ritiene oggi come acquisito e divenuto un autentico "bene" da preservare. Quest'idea è strettamente connessa alla dottrina positivista e considera la scienza come l'unico sistema di conoscenze in grado di consentire l'evoluzione di idee utili al benessere dell'umanità.

Tale sistema di conoscenze ha l'onere, perciò, di mantenere l'attuale stato di "avanzamento" dell'umanità, o addirittura farlo ulteriormente progredire, stando attento però alla sua relazione con l'ambiente, al suo "impatto" con l'esterno. Il secondo livello di lettura nasce quindi

\* Consulta di Bioetica.

dalla necessità di dover pensare alla sostenibilità come la capacità di soddisfare le esigenze del presente senza compromettere il futuro delle generazioni e del pianeta.

Una sfida che fu colta a livello filosofico da tanti pensatori del secolo scorso, tra cui Hans Jonas, che nel suo *Das Prinzip Verantwortung (Il principio responsabilità, 1979)* affronta proprio la questione del rapporto tra l'evoluzione tecnologica e l'impatto sulla natura e sul futuro dell'umanità.

Con l'impennata di sviluppo della tecnica che si è avuta dopo la Seconda Guerra Mondiale per Jonas ad essere mutata è la natura umana. Essa non può più essere data per definitiva nei suoi tratti fondamentali, con la conseguenza che risulta ormai impossibile determinare un qualcosa come il "bene" umano. Inoltre, se per l'etica tradizionale la portata e la responsabilità dell'agire risultavano sempre circoscritte all'azione morale<sup>2</sup>, ora esse hanno una portata più ampia, arrivando ad incidere non più unicamente nella sfera del presente ma anche in quella del futuro.

Jonas avverte dunque la necessità di ripensare l'etica nella sua essenza, per consentire che: a) la tecnica cessi di essere considerata come neutrale sotto il profilo etico, b) si abbandoni l'antropocentrismo, c) si smetta di concepire l'entità "uomo" come costante e sempre dominante, dal momento che anch'essa può diventare oggetto della tecnica, d) il bene e il male diventino oggetti di pianificazione a distanza, facendo decadere l'idea che il comportamento sia giusto o sbagliato solo in relazione al suo effetto immediato<sup>3</sup>.

Ciò porta ovviamente a un ripensamento integrale della nozione di "responsabilità" e all'allargamento del campo di azione morale alla natura, che la scienza per troppo tempo ha ritenuto come priva di interesse morale perché priva di teleologia.

Per Jonas l'uomo per troppo tempo si è creduto l'unico ente in grado di creare fini, non avvedendosi del finalismo intrinseco che è invece sempre presente nella natura e negli organismi che ne fanno parte. Nella natura è quindi insito uno scopo, che è quello della conservazione della vita, e questo scopo rappresenta una "priorità ontologica", un primo dovere (un "dovere dell'essere"), un vincolo necessario e obbligante dal punto di vista morale<sup>4</sup>. In questo senso, una morale sostenibile è una morale vincolata a un dovere originario (ontologico), che è quello di consentire alla vita di continuare a potersi porre il suo scopo ultimo, cioè la continuazione della vita stessa.

Questo primo dovere non viene tenuto in considerazione però dall'i-

<sup>2</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (1979), tr. it. di P.P. Portinaro, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 2009, p. 3.

<sup>3</sup> Ivi, p. 8.

<sup>4</sup> Ivi, p. 40.

nerzia dell'evoluzione tecnologica. Le scienze, infatti, non si pongono affatto il problema del valore o della bontà delle proprie azioni: il loro unico scopo è quello di "dominare tecnicamente la vita", senza domandarsi se ciò abbia un senso<sup>5</sup> o se sia indispensabile.

Jonas chiama questo fenomeno *Drift*, "spinta" della tecnica moderna. Esso ci rende inconsapevoli delle conseguenze perché responsabile di un utopismo non voluto, intrinseco ed automatico<sup>6</sup>, dovuto al fatto che la tecnica tende a voler sanare i suoi errori esclusivamente con l'impiego di una tecnica ulteriormente avanzata. In altre parole: il progresso della tecnica diventa necessario per sconfiggere i suoi effetti<sup>7</sup>.

Di fronte a questa marcata inconsapevolezza di fondo l'uomo deve tornare ad assumere come proprio un elemento che la tradizione cristiana ha per lungo tempo posto in rilievo nelle scelte: quello della colpa.

Nella filosofia di Jonas la colpa assume le caratteristiche del "timore reverenziale", e dev'essere accompagnata da *pietas* e gratitudine. Sono questi gli elementi che dovrebbero costituire le basi di un'etica capace di guardare al futuro delle nuove generazioni, di sopperire alla colpevole leggerezza con la quale l'uomo tecnologico tende a mettere in gioco non il proprio, ma ciò che è altrui, trattandolo come proprio<sup>8</sup>.

Il limite di questo approccio però sta nella fondazione del principio che ne è alla base, quello che Jonas chiama "principio responsabilità". Tale principio vuole salvaguardare principalmente un dovere incondizionato, quello dell'umanità ad esserci<sup>9</sup>, che non vuol dire poi altro che conservare l'altro dovere ontologico fondamentale di matrice teleologica, quello della natura a conservare la vita.

Come sanno bene gli "analitici", per fondare un principio, o più in generale un "valore", occorre evitare di incappare in contraddizione, occorre dunque evitare il paradosso, l'aporia. Il ragionamento di Jonas procede però in modo diverso. Esso non punta a fondare direttamente il principio responsabilità, ma a considerare come certo ciò che è possibile, a immaginare conseguenze per poi poterle assumere come movente morale.

Siamo di fronte a un'operazione del tutto inusuale per i canoni della logica filosofica, a un "capovolgimento del dubbio cartesiano"<sup>10</sup>. A Jonas non interessa non incappare in contraddizione (questa era in fondo la strada tentata da Kant, che passando al "secondo livello" della logica – la

<sup>5</sup> Ivi, pp. 28-29.

<sup>6</sup> Ivi, p. 30.

<sup>7</sup> H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (1985), tr. it. di A. Benussi, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997, p. 50.

<sup>8</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità, op. cit.*, pp. 42-44.

<sup>9</sup> Ivi, p. 47.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

logica trascendentale – aveva tentato di dare fondamento all'imperativo deontico fondamentale “opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale”<sup>11</sup>), ma costringere la coscienza, con l'ausilio dell'immaginazione, a prendere come vere e reali le conseguenze dell'agire umano.

L'etica del futuro deve incentrarsi dunque su due capisaldi: l'acquisizione dell'idea degli effetti a lungo termine e la mobilitazione di un “sentimento adeguato” a ciò che viene immaginato<sup>12</sup>.

È evidente quindi come in Jonas l'attività morale si leghi al massimo livello di libertà, che corrisponde non alla mera attività poetica o alla “vita activa”<sup>13</sup>, bensì all'attività figurativa. È nell'*homo pictor* che sono congiunte libertà della facoltà immaginativa e libertà fisica, *homo sapiens* e *homo faber*<sup>14</sup>, e ciò consente all'immaginazione di assumere il ruolo del mediatore morale assieme all'intelligenza, intesa aristotelicamente come conoscenza dei principi e delle dimostrazioni insieme<sup>15</sup>.

Per assumere come proprio il principio responsabilità occorre insomma sviluppare un tipo specifico di timore, non “patologico”, bensì “intellettuale”<sup>16</sup>. L'etica per Jonas non può in alcun modo prevedere la separazione tra intelletto e sentimento (divisione che invece è da sempre alla base delle tradizionali teorie normative), ma per “costringere” l'uomo ad agire con responsabilità verso il futuro del pianeta e delle nuove generazioni è necessario che si sviluppi un tipo specifico di sentimento che sia alimentato da un'ipotetica proiezione del futuro, fondata scientificamente e il più possibile globale<sup>17</sup>.

Questo tipo di sapere predittivo viene considerato come un autentico “valore” per il mondo del domani, e ciò rende urgente secondo Jonas la fondazione di una nuova scienza o arte, la “futurologia”, che abbia come scopo non l'accrescimento del nostro potere ma la capacità di controllarne gli effetti<sup>18</sup>.

L'influenza che questa teoria ha avuto sulla filosofia pratica e la politica contemporanea è evidente scorrendo le pagine dell'Agenda 2030 per lo

<sup>11</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), tr. it. di F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1997, p. 65.

<sup>12</sup> Ivi, p. 35.

<sup>13</sup> Questa, del resto, era la visione della migliore amica di Jonas, Hannah Arendt, sebbene anche nell'idea di vita activa da lei avanzata non sia affatto da sottovalutare il ruolo dell'immagine. Rif. *The human condition* (1958), tr. it. di S. Finzi, *Vita Activa*, Bompiani, Milano 2000.

<sup>14</sup> L. Borgia, *L'uomo senza immagine. La filosofia della natura di Hans Jonas*, Mimesis, Milano 2006, p. 72.

<sup>15</sup> Aristotele, *Etica eudemia*, in *Le tre etiche*, Bompiani, Milano 2008, pp. 697-699.

<sup>16</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, op. cit., p. 36.

<sup>17</sup> H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, op. cit., p. 39.

<sup>18</sup> Ivi, p. 44.

sviluppo sostenibile. Al punto 15 dei suoi obiettivi si legge infatti “proteggere, ripristinare e promuovere l'uso sostenibile degli ecosistemi terrestri, gestire in modo sostenibile le foreste, combattere la desertificazione, arrestare e invertire il degrado del territorio e la perdita di biodiversità”<sup>19</sup>.

L'attenzione che simili documenti hanno per le conseguenze delle azioni umane non è esclusivamente utilitaristica. Qui non viene effettuato un calcolo degli interessi volto a stabilire quali scelte siano maggiormente vantaggiose per l'umanità. L'obiettivo di tutte le agende sostenibili è quello di orientare il comportamento della popolazione verso decisioni che consentano all'umanità e al pianeta Terra di avere un futuro, in linea con l'insegnamento jonasiano secondo cui il futuro è l'oggetto della responsabilità<sup>20</sup>.

Tuttavia, se c'è un limite dell'approccio jonasiano questo sta proprio nel concetto di futuribilità. Come si decide se un'azione è “futuribile”, ovvero se consentirà all'umanità o al pianeta di sopravvivere?

Secondo Jonas è necessario fare ricorso a una scienza delle previsioni, o in sua assenza consentire alla scienza attuale di fare previsioni sul futuro che ci attende.

È il caso del cambiamento climatico, del futuro delle pandemie, dell'analisi dei disastri globali. Uno dei compiti principali a cui si dedicano oggi specifici settori delle scienze è quello di raccogliere dati di eventi passati per effettuare previsioni su ciò che accadrà, ma ciò contraddice qualsiasi principio di teoria scientifica, dal momento che la scienza, per suo metodo, è impossibilitata ad effettuare previsioni vere, ma al limite solo ad enunciare asserti corroborati<sup>21</sup>.

L'effettuare previsioni ritenute “vere” sulla base dell'osservazione di n eventi passati è noto come fallacia di generalizzazione indebita, cui si accompagna il costante rischio di un'altra fallacia, quella del campione rappresentativo<sup>22</sup>.

Al contrario della maggior parte degli scienziati e delle istituzioni odierne Jonas sembra essere ben consapevole di questa fallacia, ma sebbene non manchi mai di rimarcare l'importanza di “fondare” il principio responsabilità<sup>23</sup>, l'urgenza della sua applicazione finisce *de facto* per con-

<sup>19</sup> United Nations, *Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development*, 2015, p. 24. <https://sdgs.un.org/2030agenda>, ultima data di accesso: 6 Novembre 2023.

<sup>20</sup> H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, op. cit., pp. 46-49.

<sup>21</sup> Il riferimento non può che essere a K. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 2010, ma si veda anche D. Hume, *Opere filosofiche I. Trattato sulla natura umana*, Laterza, Bari 2010.

<sup>22</sup> A. Coliva, E. Lalumera, *Pensare. Leggi ed errori del ragionamento*, Carocci, Roma 2006, pp. 117-119.

<sup>23</sup> Alla base dell'idea di responsabilità jonasiana vi è il tentativo di un superamento del principio di Hume, derivante dall'assunzione che la natura, prefiggendosi degli scopi, si

stringerlo ad assumerlo come un assioma: *agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra*<sup>24</sup>.

È evidente però che la pretesa che un principio simile venga assunto come assioma, ossia la consapevolezza che esso non potrà mai dirsi fondato, rappresenta un problema da due punti di vista, uno "sociale" e l'altro filosofico.

A livello sociale è scontato infatti che non tutti posseggano la sensibilità filosofica per cogliere la differenza tra un assioma e un principio fondato. Il principio responsabilità di Jonas, che tanta influenza ha avuto sulla politica americana e tedesca (e di lì europea) di fine Novecento, viene spesso inteso come un principio fondato, e dunque l'atteggiamento "responsabilità" viene avvertito come necessario e anzi urgente dalla collettività, disposta a fare di tutto per evitare che si avveri uno degli scenari ritenuti dalla scienza probabili, e che il principio responsabilità invita invece ad immaginare come certi.

A ciò si aggiunge il problema prettamente filosofico: in assenza di un dovere "fondato" razionalmente è necessario al filosofo adottare come movente morale un sentimento, la paura, declinata (o più che altro confusa, dal momento che la paura è un sentimento dell'immediato) come *timore* di radice intellettuale.

Nella parte finale del *Principio Responsabilità* Jonas riflette sulla differenza tra etica della responsabilità ed etica dell'utopia. La distanza principale tra questi due tipi di approcci deriva proprio dal sentimento da assumere come movente morale.

Le utopie in particolare sono basate sul movente della speranza. L'individuo animato da speranza desidera un cambiamento per il mondo in cui vive, ma deve fare necessariamente i conti con l'imprevedibile fluire delle cose, che potrà sempre mandare a monte i suoi piani.

La paura consente di ovviare a questa incertezza. Essa soprassedie l'esito finale non scontato della speranza costituendo un movente molto più robusto, certo e difficile da abbattere. Tuttavia, uno dei limiti della paura è che essa è in grado di paralizzare l'azione. Se si ha paura di qualcosa c'è la possibilità che non si agisca, che si rimanga fermi, impietriti, paralizzati.

Per questo Jonas rimarca che la paura da sola non serve a niente se essa non viene associata a un altro sentimento, quello del coraggio. Adottare "il coraggio della responsabilità" è quindi l'unico modo per ovviare agli

ponga automaticamente anche dei valori. Ciò sarebbe possibile perché nel tendere verso lo scopo insito nel movimento della natura (e quindi dell'organismo) l'essere si dichiarerebbe come migliore rispetto al non essere. Si veda in particolare in capitolo 3 e 4 de *Il principio responsabilità*.

<sup>24</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, op. cit., p. 16.

effetti nefasti della paura. Solo così essa può divenire movente morale identificandosi con l'“oggetto della responsabilità”<sup>25</sup>.

Con una manovra forse un po' confondente Jonas indica come oggetto della responsabilità due elementi che in apparenza non hanno nulla a che fare l'uno con l'altro: il *futuro* e la *paura*. Un'azione può essere davvero responsabile – o *sostenibile* per l'umanità – solo se alla sua base vi è un movente morale in grado di costringere l'uomo a considerare come reali gli spaventosi effetti delle proprie azioni nel futuro.

Ma la confusione sparisce se si analizza il termine che Jonas utilizza per indicare la commistione di questi due elementi indispensabili per l'agire morale: *apprensione*. Essa fa parte da sempre della caratterizzazione della *cura*, che nella tradizione latina si accompagna – non a caso – a Timor (timore) e Minae (minacce)<sup>26</sup>. È a questo proposito che Orazio parla di *atra cura* (che le traduzioni italiane spesso traducono con “Affanno”, mentre *ater*, *atra* significa infausto, sfortunato, nero, sfavorevole), e associa la sua immagine al dominio dell'uomo sulla natura, al trionfo della tecnica, all'esacerbarsi della ricchezza<sup>27</sup>.

Ciò porta Jonas a intendere la responsabilità come “cura per un altro essere quando venga riconosciuta come dovere, diventando ‘apprensione’ nel caso in cui venga minacciata la vulnerabilità di questo essere”<sup>28</sup>. La paura entra nell'oggetto della responsabilità sotto la forma di apprensione per il futuro di qualcuno o qualcosa a cui si tiene. Più oscura è la risposta alla domanda “cosa capiterà a questo essere, se non mi prendo cura di lui?”, più nitidamente è delineata la responsabilità<sup>29</sup>.

L'uomo interessato al futuro della sua specie, e dunque a quello della natura (le due cose sono interconnesse nell'idea di “solidarietà di interesse” tratteggiata da Jonas<sup>30</sup>) deve sviluppare il “fiuto” di un'euristica della paura (l'euristica è una metodologia scientifica che assume un'ipotesi come idea da porre come movente di una ricerca), che consenta di attingere all'unica fonte dell'etica e della responsabilità ritenuta come dominante<sup>31</sup>.

Questa euristica, come sottolineato da Ricoeur, ha un legame diretto ed esclusivo con la vita. Al contrario del tradizionale concetto di responsabilità (che nel diritto penale è quasi sinonimo di imputabilità) quello delineato da Jonas ha in vista non la relazione tra l'agente e la sua

<sup>25</sup> Ivi, p. 285.

<sup>26</sup> Virgilio, *Eneide*, Einaudi, Torino 2014.

<sup>27</sup> Orazio, *Carme* III, 1-25-48, in *Odi ed epodi*, Mondadori, Milano 2019, p. 191.

<sup>28</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, op. cit., p. 285.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Ivi, p. 175.

<sup>31</sup> Ivi, p. 286.

vittima, ma quella tra l'uomo e il suo vivere, o tra l'uomo e il sopravvivere dell'umanità futura<sup>32</sup>.

Nel principio responsabilità di Jonas si sovrappongono dunque la sua filosofia della biologia (con il dovere fondamentale scaturito dalla teleologia della vita) e la sua etica filosofica, con la priorità data all'essere rispetto al nulla. Essere responsabili implica l'essere gravati da un compito, da una missione, che è quella di preservare l'imperativo ontologico della vita (dire sì a se stessa) a fronte della possibilità di distruggerla<sup>33</sup>.

Ma tale visione non è esente da critiche. Una la pone lo stesso Ricoeur, affermando che l'approccio jonasiiano (la vita che dice sì alla vita, l'etica della responsabilità fondata sulla filosofia della biologia) è necessario qualora lo si usi per giustificare l'obbligazione di difendere l'esistenza futura dell'umanità come condizione del suo esercizio di responsabilità, ma non è sufficiente quando la posta in gioco fondativa non è la condizione dell'esistenza, ma lo statuto autenticamente umano della vita da proteggere<sup>34</sup>. Jonas non sembra porre mai il problema del tipo di uomo che dovrebbe abitare l'umanità futura, né della sua "idea" né della sua "fondazione". La fondazione biologica, dunque, non è più sufficiente se vogliamo interrogarci su quale tipo di forma debba assumere l'umanità da preservare<sup>35</sup>, tenendo soprattutto in considerazione come oggi l'uomo stesso sia divenuto oggetto della tecnica.

Una seconda criticità riguarda la paura come movente morale, e più in generale l'assunzione del sentimento come scatenante dell'azione. Se infatti è innegabile che vi sia qualche tipo di apporto sentimentale alle azioni umane, è alquanto problematico che, vista l'impossibilità di fondare l'imperativo della responsabilità sulla scia di Kant, si debba necessariamente ricorrere al sentimento della paura come *causa finalis* delle proprie azioni.

<sup>32</sup> P. Ricoeur, *Etica e filosofia della biologia in Hans Jonas*, in K.-O. Apel, P. Becchi, P. Ricoeur, *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, a cura di C. Bonaldi, Albo Versorio, Roma 2004, p. 54.

<sup>33</sup> Ivi, p. 61.

<sup>34</sup> Su questo punto c'è da aggiungere che Jonas intende la vita non come una semplice "entità" astratta il cui unico scopo è di continuare ad esistere, bensì come la pluralità delle forme organiche risultante da una precisa visione ontologica, elaborata in *Das Prinzip Leben* (1994), che include l'auto-trascendenza, il finalismo, l'interiorità del vivente e il suo orizzonte temporale (a tal proposito si veda anche N. Frogneaux, R. Franzini Tibaldeo, *The dialectical dynamic of Life's Self-Preservation in Hans Jonas' philosophical biology*, in "Graduate Faculty Philosophical Journal", v. 41, n. 2, 2020, pp. 489-513). Tuttavia, la tendenza della vita a includere vari orizzonti dialettici e cambiamenti qualitativi nel tempo, nella filosofia jonasiiana aiuta a identificare in modo piuttosto preciso a quali condizioni (Sosein) essa debba svolgersi, ma non a identificare un "tipo" determinato di umanità da "far sopravvivere" a discapito di altre, se non per il fatto che essa debba rimanere parte dell'organico.

<sup>35</sup> Ivi, p. 66.



Senza la paura viene meno il principio responsabilità, perché viene meno la componente apprensiva che è alla base dell'idea molto tradizionalista di *cura* disegnata da Jonas. Ciò rende la paura non solo un semplice movente, ma le assegna un vero e proprio ruolo ontologico: l'uomo senza paura non è in grado di essere designato come soggetto morale. Il coraggio, che è per definizione contrario alla paura, viene visto come declinabile solo in vista di quest'ultima, al pari dell'*interesse* per il futuro, e senza di esso non è in alcun modo pensabile che venga consentito il rispetto dell'imperativo della vita.

Questo ruolo ontologico però è solo sottointeso da Jonas, che invece declina la paura alla maniera ontica, come sentimento dell'immediato. Ma ciò che si trascura così di considerare è il fatto che qualsiasi sentimento, proprio perché non razionale, si manifesti innanzitutto come soggettivo, e in secondo luogo come influenzabile.

Non tutti abbiamo paura delle stesse cose. Se si pone la paura come oggetto della responsabilità si intende che sia preservata per ognuno la possibilità di manifestare tale sentimento per eventi del futuro specifici e anche molto diversi tra loro. Un agricoltore in tal senso sarà più apprensivo per il cambiamento climatico, mentre un prete per il rischio di ibridazione dell'uomo con le macchine. Certo Jonas intende evitare questa arbitrarietà dell'oggetto della paura affidandosi alla scienza, alla futurologia, ma si è già visto come in realtà anche le previsioni scientifiche, poiché basate sul metodo induttivo, sono tacciabili di arbitrarietà. Non è possibile in alcun modo per la scienza effettuare previsioni vere in grado di orientare l'agire (non dell'uomo, ma addirittura dell'umanità). Essa può al limite esprimersi sulla probabilità che certi eventi, o meglio certi *trends*, osservati nel passato si ripetano. Ma ciò è sufficiente per sviluppare un'euristica della paura?

In secondo luogo, il concetto di paura tracciato da Jonas è estremamente manipolabile, perché non si rivolge direttamente all'immediato (ho paura di un orso che mi sta attaccando perché lo vedo, è lì davanti, *mi sta attaccando*), ma punta ad assumere come immediato uno scenario futuro immaginandolo come certo. È qui che la confusione tra timore e paura si fa pericolosa. Il sentimento della paura, infatti, solitamente si incentra sulla presenza dell'oggetto della paura, del pauroso, e ciò scatena un tipo di reazione che i fisiologi chiamano di lotta/fuga.

Il timore, al contrario, non prevede una reazione immediata, ma si configura come sentimento del lontano, l'*apprensione* verso qualcosa che forse sarà ma che è ancora distante dall'essere.

Jonas pretende che il timore per lo scenario futuro tracciato dalla futurologia sia assunto come immediato per opera dell'immaginazione, tramutandosi in paura. Ma l'immaginazione funziona – appunto – per immagini, non per concetti, né per ragionamenti o argomentazioni. E

un'immagine può essere più o meno vera, più o meno fedele all'originale<sup>36</sup>. Siamo di fronte, dunque, alla pericolosa estromissione della verità dalla sfera dell'etica.

Infine – ed è una critica che la filosofia di Jonas può condividere con l'utilitarismo – incentrare la morale sulla capacità di immaginare scenari futuri per poi assumerli come movente può portare l'uomo a compiere “azioni supererogatorie”, cioè a sovraccaricarsi di futuri scenari da percorrere con l'immaginazione e pericoli da evitare. Senza contare che un simile tipo di morale, per ammissione dello stesso Jonas, è difficilmente conciliabile con una guida democratica<sup>37</sup>, dal momento che per quanto paradossale è impensabile che l'intera umanità abbia a cuore il suo futuro, e compia le stesse azioni per preservarlo.

L'etica di Jonas, insomma, per essere applicata richiede l'intervento dell'Istituzione, richiede un decisore finale che assuma su di sé il compito gravoso di dettare la linea, dando ascolto agli scenari probabili tracciati dalla scienza e impostando una politica adeguata.

Ma nel passaggio da morale singolare a morale collettiva, nella tutela dell'interesse del gruppo, viene persa molta di quella libertà individuale che dovrebbe essere elemento fondamentale di ogni agire. Ed è proprio nel conflitto tra morale individuale e morale collettiva che risiede una delle sfide più grandi della sostenibilità; una sfida che, per quanto detto, il principio responsabilità di Jonas e la sua idea di cura non sembrano poter essere in grado di vincere.

<sup>36</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Leben* (1994), tr. it. di A.P. Becchi, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999, p. 219.

<sup>37</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità, op. cit.*, pp. 192-193.