DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20220711

Vulnerabilità della natura e prospettive etiche

Lucia Ferri[1]

Sommario: 1. Introduzione. 2. Hans Jonas e il «il no enfatico al non essere». 3. Riqualificazione del concetto di alterità e ricadute sul piano ontologico. 4. Integrazione delle prospettive nel principio responsabilità.

Abstract: This paper aims to analyze the ways in which the question of the moral value of nature has become part of the field of ethical reflection as a result of developments in modern technology and the effects it has had on subjects other than humans. The main emergent element in need of a new ethical attention has been found in the new dimension of vulnerability to which both human beings and nature and the non-human living beings that inhabit it are subjected today. Starting from this consideration, the analysis conducted has followed closely the thought of Hans Jonas to connect it to an ontological perspective within which to connect the concept of alterity with that of nature, so as to redevelop the role it plays in the constitution of human identity predicates and postulate a constitutive relationship between humans and nature that allows us to consider the latter as having its own dignity that must be respected. These assumptions have been used to expand the theoretical foundations of a principle of responsibility whose legitimacy is found as much on the affective side of feeling as on that of reason.

Keywords: *Nature, Alterity, Responsibility, Vulnerability, Relatedness.*

1 Laureata in Scienze Filosofiche presso l'Alma Mater Studiorum – Università di Bologna.

1. Introduzione

Lo scoppio della pandemia ha reso chiaramente manifesti gli esiti della preoccupazione che dalla metà del secolo scorso aleggia nell'opinione pubblica: gli effetti dannosi e disastrosi di quella che Hans Jonas aveva definito già nel 1979 «la mutata natura dell'agire umano»[2], intendendo con ciò lo sviluppo e l'utilizzo di una tecnica capace di porre l'essere umano in una condizione di controllo e di dominio sulla natura. Mai quanto in questo periodo storico, dunque, è necessario ripensare i fondamenti dell'etica tradizionale e l'idea ontologica di *uomo* sottesa ad essa, poiché soltanto in questo modo si rende possibile un riesame del rapporto che sussiste tra l'essere umano, la natura e gli individui non umani che la abitano, insieme ad una comprensione più profonda della nuova e inedita vulnerabilità di cui essi sono soggetti. Tale compito risulta essere strettamente correlato ad un tentativo di ridefinizione e riqualificazione delle alterità non umane, da un punto di vista tanto teoretico quanto ontologico, e del legame inscindibile che le unisce all'essere umano, in modo tale da porre le basi teoriche a partire dalle quali istituire nuovi principi morali che vedano nella responsabilità e nella cura delle prime un obbiettivo importante, principi che, per poter presentare istanze di riforma, possano inoltre configurarsi come operanti e fondanti prescrizioni pratiche.

Il presente testo si propone di seguire la linea di indagine qua accennata adottando come riferimento principale il pensiero di Hans Jonas[3] e cercando di connetterlo con le implicazioni derivanti da una riqualificazione del concetto di alterità, prendendo in prestito alcune delle argomentazioni sviluppate su questo tema da pensatori dell'etica animale in quanto diversi assunti fondamentali, nella loro generalità, possono essere applicati anche nel contesto di una riflessione sulla natura intesa in senso olistico[4]. Si cercherà, in questo modo, di elaborare una

2 H. Jonas, *Das Prinzinp Verantwortung* (1979), tr. it. di P.P. Portinaro, *Il Principio Responsabilità*, Einaudi, Torino 2009, p. XXVII.

3 Per un'introduzione al pensiero e all'opera di Jonas si veda M.L. Furiosi, *Uomo e natura nel pensiero di Hans Jonas*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

4 Infatti, come sostenuto da Ralph Acampora, filosofo morale di derivazione continentale la cui riflessione verrà seguita nel secondo paragrafo: «la mia disamina considera simultaneamente sia la dimensione olistica che il regno dell'individuale, piuttosto che biforcarli e prendere le difese dell'uno contro l'altro» (R.R. Acampora, *Corporal compassion. An animal ethics and philosphy of body* (2006), tr. it. di M. Maurizi e M. Filippi, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, Sonda, Casale Monferrato 2008, p. 155.

prospettiva morale capace di far proprio l'appello alla salvaguardia della natura e di affrontare le sfide etiche che la contemporaneità tecnologica porta con sé.

2. Hans Jonas e il «il no enfatico al non essere»

Per poter far fronte alle nuove esigenze etiche sopra delineate ed arrivare ad elaborare presupposti argomentativi che consentano di individuare i nodi problematici di un esercizio della tecnica capace di «diventare una sventura per l'uomo»[5] e per la natura, è necessario analizzare l'origine di quel problema metafisico che richiede incessantemente una risposta affermativa alla domanda «se e perché debba esserci umanità [...] perché addirittura debba esserci vita»[6]. Risulta doveroso, dunque, riprendere da vicino il pensiero di Hans Jonas, principalmente per come esso viene sviluppato nei testi *Il principio responsabilità* e *Tecnica, medicina ed etica*[7], in quanto in essi si trova contenuto un esame minuzioso delle trasformazioni ontologiche e pragmatiche derivate da un eccessivo sviluppo della tecnica e una forte critica all'utopia prometeica, alla quale opporre un principio prudenza e precauzione fondato tanto sulla ragione quanto sul sentimento, nel segno di una natura considerata come fine-in-sé e quindi avente una dignità intrinseca[8].

Com'è noto, la trattazione dell'autore prende le mosse dalla rinnovata

5 *Ibidem*.

6 H. Jonas, *Technik, Medicizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (1985), tr. it. di P. Becchi, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997, p. 33.

7 Nonostante i due testi citati costituiscano il cuore e il fulcro della riflessione di Hans Jonas, l'elaborazione cui l'autore giunge deve le sue mosse alla preliminare analisi e messa in discussione della dicotomia uomo-mondo e alla ridefinizione del concetto di vita. A questo proposito si veda P. Nepi, *La responsabilità ontologica. L'uomo e il mondo nell'etica di Hans Jonas*, Aracne, Roma 2008. Per un approfondimento si vedano H. Jonas, *Das Prinzip Leben. Ansate zu einer philosophichen Biologie* (1966), tr. it. di P. Becchi, *Organismo e Libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999, e H. Jonas, *Dem bosen Ende naher. Gesprache uber das Verhaltnis des Meuscheu zur Natur* (1993), tr. it. di P. Becchi e A. Patrucco Becchi, *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, Einaudi, Torino 2000.

8 Per un'analisi, un'interpretazione e una contestualizzazione del pensiero di Jonas si consigliano M. Monaldi, *Tecnica, vita, responsabilità. Qualche riflessione su Hans Jonas*, Guida, Napoli 2000, e K.O. Apel – P. Becchi – P. Ricoeur, *Hans Jonas. Il filosofo della responsabilità*, a cura di C. Bonaldi, AlboVersorio, Milano 2004.

«consapevolezza che le promesse della tecnica moderna si sono trasformate in minaccia»[9], consapevolezza che ha come correlato la necessità di indagare l'incidenza che l'agire umano ha iniziato ad avere su soggetti diversi da se stesso. In questo senso, l'ambito di considerazione morale tradizionale si trova impossibilitato ad abbracciare le implicazioni derivanti dai cambiamenti apportati dall'applicazione di un sapere tecnico-scientifico inscritto in un'ottica utopistica di progresso, il quale non mira a raggiungere un equilibrio statico ma che si configura come «dialetticamente circolare»[10] nella sua possibilità di realizzare e suggerire scopi tanto noti quanto inediti. Le motivazioni sottostanti a tale impossibilità vengono rintracciate nel carattere primariamente *immediato* e al *tempo presente* delle massime costituenti l'etica classica, entro la quale «Nessuno [veniva] ritenuto responsabile delle conseguenze involontarie di un suo atto ben intenzionato, [poiché] La leva breve del potere umano non richiedeva la leva lunga del sapere predittivo»[11]. Al contrario, secondo l'autore, lo sviluppo della tecnica moderna, ed il suo conseguente esercizio, costituisce di fatto un caso nuovo nel panorama della riflessione morale, a partire dal rinvenimento di caratteristiche di sua propria prerogativa quali: *l'ambivalenza degli effetti*, tale per cui «ci muoviamo in un contesto operativo in cui ogni uso in grande di questa facoltà, sia pure intrapreso con le migliori intenzioni, finisce per produrre effetti crescenti e da ultimo cattivi»[12]; *l'inevitabilità dell'applicazione* in cui si assiste alla continua attualizzazione del potenziale tecnologico; *le proporzioni globali nello spazio e nel tempo* le quali implicano la rottura del monopolio antropocentrico strutturante i precedenti sistemi etici; infatti, come Jonas stesso scrive:

> Ora l'intera biosfera del pianeta con tutta la ricchezza delle sue specie di fronte all'eccessivo intervento dell'uomo, rivendica la sua parte nell'attenzione che spetta a tutto ciò che porta in sé il suo scopo – cioè a tutto il vivente. Il diritto esclusivo dell'uomo alla considerazione umana e al rispetto morale è stato spezzato proprio con la conquista di un potere quasi monopolistico su ogni altra forma di vita. [...] C'è stato bisogno che la minaccia del tutto divenisse visibile, che la sua distruzione

9 H. Jonas, *Il Principio Responsabilità*, cit., p. XXVII.
10 H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, cit., p. 10.
11 H. Jonas, *Il Principio Responsabilità*, cit., p. 9.
12 H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, cit., p. 28.

avesse effettivamente inizio per portarci a scoprire la nostra solidarietà con esse[13].

L'attenzione nei confronti di una solidarietà altra da quella esclusivamente umana, riguardante tutti i soggetti dotati di uno scopo inerente e nata a partire dal rinvenimento di un «potenziale apocalittico»[14] che oggi inerisce tanto all'essere umano quanto alla natura, deriva dall'emergere del nuovo problema metafisico insito nell'utilizzo della tecnica, ovvero il problema del *dover essere* ontologico dell'essere, il quale viene ricondotto alla «questione se debba esistere qualcosa anziché il nulla»[15].

Partendo dal presupposto secondo il quale solo ciò a cui può essere attribuito un valore può rivendicare di per sé stesso un diritto alla propria esistenza e quindi un'obbligazione alla sua salvaguardia, l'argomentazione dell'autore procede, all'interno di *Il principio responsabilità*, con un esame volto ad analizzare il rapporto che intercorre tra *scopi* e *valori*, così da mostrare come la natura, fornendo «testimonianza di sé e di quel che *fa* scaturire da sé»[16] estende la sede ontologica dello *scopo* al di là della soggettività umana. Utilizzando una prospettiva teleologica, Jonas rifiuta qualsiasi dualismo riduzionista e vi oppone un principio di continuità a partire dal quale ammettere l'esistenza di un'appetizione e di un orientamento generale già insiti nella natura[17]. A rivestire un'importanza significativa è il fatto che, tramite tali deduzioni, l'autore vuole dimostrare come lo scopo orientato di quest'ultima non sia uno scopo indeterminato, bensì la vita stessa, ed infatti egli sostiene:

> Forti della testimonianza della vita (che noi, sue creature che hanno acquisito consapevolezza di sé, dovremmo essere gli ultimi a negare) affermiamo quindi che lo scopo in generale è insito nella natura. A queste affermazioni possiamo aggiungere anche qualche contenuto in più, e cioè che, creando la vita, la natura manifesta quantomeno *uno* scopo determinato, appunto la vita stessa[18].

13 *Ibidem*, pp. 32-33.
14 *Ibidem*, p. 33.
15 H. Jonas, *Il Principio Responsabilità*, cit., p. 59.
16 *Ibidem*, p. 87.
17 Per ragioni di spazio è impossibile in questa sede ripercorrere puntualmente l'analisi dell'autore, per un approfondimento si veda *ibidem*, pp. 65–93.
18 *Ibidem*, p. 92.

Ciò che l'autore ravvede è, in definitiva, una tendenza all'essere che si realizza in tutte le sue manifestazioni, e tale constatazione non permette soltanto la possibilità di estendere il concetto di scopo al mondo fisico fondandolo come suo principio originario, bensì consente di postulare un'autoaffermazione sostanziale dell'essere la quale si presenta come una dichiarazione a favore di se stessa contro il nulla. In questo modo, il semplice riscontro di una non-indifferenza della vita nei propri confronti, «fa della sua differenza rispetto al non-essere il valore fondamentale di tutti i valori, il primo in assoluto»[19]. La vita in quanto tale, nella pluralità delle sue forme, viene infatti intesa come espressione attiva di un *no* al non-essere proprio a partire da un poter-morire come suo carattere intrinseco, ovvero da una vulnerabilità sua propria alla quale essa risponde con l'atto dell'autoconservazione. Per questo motivo, sostiene Jonas, ogni essere che ambisce alla sua conservazione, a prescindere dal grado di soggettività di cui è portatore, deve essere considerato non soltanto come scopo della natura bensì come *fine in se stesso*, ovvero come «il proprio fine»[20].

Tali conclusioni permettono all'autore di addentrarsi in quella che risulta essere la fondazione di un dovere morale nei confronti della natura e degli esseri che la abitano, ed infatti egli scrive:

> Questo sì che opera ciecamente acquisisce una forza vincolante nella libertà cosciente dell'uomo, la quale [...] non si limita più soltanto ad eseguire tale lavoro ma, con il potere che le deriva dalla conoscenza, è anche in grado di distruggerlo. L'uomo deve far sua nella propria volontà questa affermazione e imporre alle proprie facoltà la negazione al non-essere[21].

La possibilità che l'essere umano presti ascolto all'appello del *voler-essere* della natura e lo accolga in sé come un *dover-essere* della stessa, si realizza tramite una certa permeabilità propria della sua natura morale la quale permette che le istanze presentate da essa trovino una risposta sul suo sentire, ovvero sul piano emotivo. In questo senso, l'emergere di un sentimento di responsabilità nei confronti della vita

19 *Ibidem*, p. 103. Necessario sottolineare come la *volontà* che, in questa sede, viene attribuita alla natura non vuole peccare di antropomorfismo; in questo senso, essa si presenta come una tendenza a *voler-oltrepassare-se-stessa* che non ha bisogno di essere collegata né ad una qualche forma di sapere, né a qualsiasi anticipazione cognitiva, né tantomeno venir intesa come avente un'idea di fine.
20 *Ibidem*, p. 104.
21 *Ibidem*, pp. 104–105.

nella sua molteplicità risulta imprescindibile per poterla considerare, da un punto di vista oggettivo, come bene-in-sé[22] e quindi come meritevole di tutela e accantonare quella spinta utilitaristica che ne farebbe oggetto di protezione unicamente per un tornaconto umano[23]. Infatti, Jonas sostiene:

> Se noi non fossimo, quantomeno per predisposizione, emotivamente *ricettivi* nei confronti del richiamo al dovere, persino la dimostrazione più cogente del suo diritto, alla quale la ragione non può sfuggire, sarebbe impotente a rendere ciò che è dimostrato una forza motivante. [...] Questa connotazione *fattuale* del sentire, presumibilmente un potenziale universalmente umano, è di conseguenza il dato cardinale della morale, già implicito come tale nel «dover essere»[24].

Grazie a tale affezione del nostro sentire, quindi, il senso di responsabilità che emerge di fronte alla possibilità di distruzione risulta essere in grado di suscitare nell'umano la disponibilità ad agire in conformità a quanto viene richiesto dall'essere, ovvero il suo diritto ad esistere.

L'idea di responsabilità che qua emerge va ad ampliare il concetto canonico della responsabilità giuridica, secondo il quale l'agente deve rispondere delle conseguenze delle sue azioni, in quanto essa si configura come presupposto a partire dal quale ponderare la determinazione rispetto al *da-farsi* dell'azione, nel momento in cui il destino, l'interesse e l'incolumità altrui può venir da essa minacciato. In questo modo, gli esseri posti sotto l'influenza del potere umano acquistano diritto normativo ed egli, potente nella sua causalità, viene sottoposto ad obbligazione: «In primo luogo viene il *dover-essere* dell'oggetto, in secondo luogo il *dover fare* del soggetto chiamato ad averne cura»[25].

Il concetto di cura si inserisce, dunque, all'interno del discorso attraverso il riconoscimento di una vulnerabilità propria di ogni essere vivente, la quale, tramite l'avvento della tecnica, necessita di un'attenzione ulteriore. Infatti, se

22 La fondazione del bene-in-sé come scaturente da un sentimento capace di portare all'emersione di principi morali validi e oggettivi verrà trattata nell'ultimo paragrafo, dopo aver coniugato il pensiero di Jonas con la riconsiderazione del concetto di alterità.

23 A questo proposito, Jonas continua sostenendo: «Il segreto o il paradosso della morale è che l'io deve essere dimenticato a favore della causa affinché diventi un sé superiore» (*ibidem*, p. 108).

24 H. Jonas, *Il Principio Responsabilità*, cit., p. 109.

25 *Ibidem*, p. 118.

storicamente la natura costituiva il quadro del permanente e dell'immutabile, oggi, come ampiamente sottolineato, essa è stata aggiunta al novero delle cose per cui è necessario essere responsabili. Ciò implica, primariamente, che la comunanza dei destini dell'umano e della natura, riscoperta nel pericolo, porta necessariamente al conferimento di una dignità propria di quest'ultima e, secondariamente, che l'archetipo umano di eticità, la quale ha da sempre stabilito un dovere nei confronti del *prossimo*, deve allargarsi e includere nel concetto di *simile* anche il vivente non umano. Infatti, l'essere umano si contrassegna, a pari degli altri esseri, come portatore di tale vulnerabilità a partire da una temporalità e da una finitudine che lo accomuna al resto dei viventi, e la precarietà della sua esistenza, esasperata dall'avvento della minaccia tecnologica, risulta essere una condizione comune capace di portare all'emersione di una solidarietà «senza alternative [che] si estende dalla nostra specie alla totalità dell'essere»[26].

Alla luce di tali conclusioni, il senso di responsabilità emerso e le conseguenti istanze di cura e solidarietà necessitano di un correlato prescrittivo sul piano dell'agire concreto, il quale si configura come abbandono della fede utopistica nel progresso nel segno di ottica cautelare e prudenziale. In questo senso, come sostiene Jonas, il dono del sapere «andrebbe usato con saggezza e moderazione, tenendo presente la responsabilità globale e non una graziosa speranza onnicomprensiva»[27], in modo tale che la paura della minaccia si traduca in azione morale:

> La responsabilità è c*ura* per un altro essere quando venga riconosciuta come dovere, diventando «apprensione» nel caso in cui venga minacciata la vulnerabilità di quell'essere. Ma la paura è già racchiusa potenzialmente nella questione originaria da cui ci si può immaginare scaturisca ogni responsabilità attiva: che cosa capiterà *a quell'essere*, se *io* non mi prendo cura di lui? Quanto più risulta oscura la riposta, tanto più nitidamente è delineata la responsabilità. Quanto più lontano nel futuro, quanto più distante dalle proprie gioie e dai propri dolori, quanto meno familiare è nel suo manifestarsi ciò che va temuto, tanto più la chiarezza dell'immaginazione e la sensibilità emotiva debbono essere mobilitate a quello scopo[28].

In conclusione, dunque, l'emersione della minaccia determinata dall'utilizzo che

26 *Ibidem*, p. 177.
27 *Ibidem*, p. 244.
28 *Ibidem,* p. 285.

l'umano ha fatto del suo sapere ha portato alla riconsiderazione dello statuto di ciò che viene da egli messo in pericolo. La situazione di emergenza nella quale l'uomo contemporaneo si trova a vivere ha avuto come correlato la necessità di recuperare, per tramite dell'orrore possibile, il rispetto nei confronti di tutti gli esseri implicati nel corso delle azioni umane. In questo senso, l'attenzione morale storicamente posta nei confronti dell'essere umano ritrova nell'interesse verso salvaguardia della natura una condizione *sine-qua-non*, in modo tale che il dovere di protezione di questi due soggetti non possa che presentarsi come inscindibile.

Eppure, rimane un residuo antropocentrico. Infatti, l'impostazione Jonassiana del principio responsabilità, utilizzando l'essere umano come polo ultimo di riferimento, vede l'articolarsi di un'etica che pretende di allargare il proprio ambito di competenza a soggetti diversi da quelli canonici senza mettere in discussione gli assunti ontologici caratterizzanti la morale classica. In questo senso, nonostante il riconoscimento che solo per l'esser umano ha senso parlare di responsabilità, in quanto l'unico in grado di essere responsabile per gli altri esseri viventi, risulta essere giusto sul piano formale, è necessario investigare ulteriormente la relazione che sussiste tra quest'ultimo e la natura, in modo tale da elaborare un'etica onnicomprensiva che accolga immediatamente in sé questo nuovo soggetto. In sintesi, è necessario analizzare da vicino l'idea di alterità per vedere in che modo essa si articoli rispetto ai concetti di *natura* e di *vivente-non-umano*.

3. Riqualificazione del concetto di alterità e ricadute sul piano ontologico[29]

Per poter sviluppare le implicazioni che l'analisi della responsabilità porta con sé e conferire agli esseri viventi lo status di soggetti aventi una dignità intrinseca è, dunque, necessario un movimento ulteriore il quale porti ad indagare non solo la volontà-di-vita degli esseri viventi ma anche il posto che l'umano occupa nel mondo, e quindi la relazione immanente che ha sempre caratterizzato il rapporto tra questi due soggetti. Tale direzione viene suggerita dallo stesso Jonas nel momento in cui, in più luoghi del testo, accenna a quello che può essere considerato come un

29 Il tipo di analisi che qui ci accingiamo a seguire si ritrova in più pensatori facenti parte della corrente teorica del Postumanesimo. In questa sede prenderemo in prestito alcune argomentazioni e metteremo in luce le conclusioni morali a cui arrivano senza accettarne *tout court* le implicazioni, alcune delle quali, infatti, verranno poste sotto critica nell'ultimo paragrafo.

reinserimento dell'umano nella natura, a partire da una critica all'ideale prometeico che vuole vedere l'uomo come essere costitutivamente separato dal resto di viventi: «L'esclusiva fissazione sull'uomo in quanto diverso dal resto della natura può significare solo un immiserimento, anzi disumanizzazione dell'uomo stesso, atrofia del suo essere anche nel caso fortunato della conservazione biologica»[30]. Questo movimento preliminare risulta necessario per realizzare una torsione ontologica in grado di aprire nuove frontiere dell'indagine morale ed infatti, di nuovo, è l'autore a sostenere:

> Sappiamo che l'etica [...] non può arrestarsi allo spietato antropocentrismo che contraddistingue l'etica tradizionale dell'Occidente e in particolare quella ellenico-ebraico-cristiana. Le potenzialità apocalittiche insite nella tecnologia moderna ci hanno insegnato che l'esclusività antropocentrica potrebbe essere un pregiudizio e comunque necessita quantomeno di una verifica[31].

Infatti, se l'antropocentrismo forte ha posto la natura come palcoscenico immutabile di un agire umano sempre in divenire e proiettato verso un compimento e se, come sottolineato sopra, tale carattere di immutabilità si è rivelato essere uno pseudo-concetto a fronte della riscoperta di una sua vulnerabilità tramite l'intervento tecnico, a dover essere in primo luogo posta sotto critica è l'idea di umano come essere situato in una dimensione di solipsismo metafisico, così da poter porre le basi per una riqualificazione delle alterità viventi e del ruolo che esse hanno giocato nella costituzione dei predicati umani. Solo tramite tale riqualificazione sarà possibile elaborare una nuova e più ampia idea di moralità capace di far fronte alle problematiche inedite della nostra contemporaneità, in quanto, la storia lo ha ampiamente dimostrato, è stata la negligenza verso l'importanza delle alterità viventi e la considerazione dell'umano in quanto Prometeo «a mettere una seria ipoteca sul futuro dell'uomo»[32] e della natura[33].

30 *Ibidem*, p. 175.
31 *Ibidem*, p. 57.
32 R. Marchesini, *Contro i diritti degli animali? Proposta per un antispecismo postumanista*, Sonda, Casale Monferrato 2014, p. 143.
33 Non a caso, Jonas utilizza il termine "Prometeo" per aprire *Il principio responsabilità*: «Il Prometeo irresistibilmente scatenato, al quale la scienza conferisce forze senza precedenti e l'economia imprime un impulso incessante, esige un'etica che mediante auto-restrizioni impedisca alla sua potenza di diventare sventura per l'uomo» (H. Jonas, *Il Principio Responsabilità*, cit., p. XXVII).

Per far fronte a tale compito, risulta dunque necessario analizzare preliminarmente la veridicità di quei meta-predicati tramite i quali l'umano è andato a definire se stesso, in quanto è all'interno di essi che è stata contenuta in germe quella possibilità di dominio che è andata verificandosi tramite un determinato impiego del sapere. Tali predicati si possono riassumere nel paradigma dell'*incompletezza umana*, ovvero l'idea secondo cui l'umano, essendo costituito da una mancanza di rango originaria, risulta essere svincolato dall'occupare un preciso posto nella natura[34]. Da tale presupposto conseguono numerose asserzioni le quali hanno avuto ricadute sul pianto tanto ontologico quanto etico: in primo luogo l'assunto dell'incompletezza ha portato ad una dichiarazione di totale libertà rispetto ad ogni determinazione naturale e, corrispettivamente, a considerare l'umano come unico demiurgo del proprio destino; in secondo luogo essa ha contribuito a formare un concetto di cultura come oppositivo a quello di natura, entro il quale stabilire in essa l'unica dimora umana e conferendole quindi uno statuto autarchico ed emancipativo tramite cui sostenere che «il proprio dell'essere umano riguarda l'uomo in autonomia» e quindi «svuotando il non umano di qualunque valore dialogico»[35]; infine, a partire dal formarsi di una teleologia antropocentrata in cui tutta la realtà viene piegata ai fini dell'essere umano, essa ha concorso a sviluppare un'idea egemonica della tecnica tramite la quale poter considerare il mondo nella sua completezza come prodotto di cui fruire, attuando così quella reificazione della natura da cui ha avuto avvio anche l'indagine di Jonas.

Tali assunti hanno come correlato un'operazione dicotomica volta a considerare separatamente il territorio umano e quello del vivente non umano, così da permettere la negazione del carattere di alterità alla natura, intesa come istanza positiva e relazionale, e il suo conseguente significato referenziale. Inoltre essi, sancendo una distanza tra l'uomo e il mondo, ne hanno fagocitato un'ideale e progressivo distaccamento attraverso la propensione utopistica dove, per definizione «utopia [significa] negazione della realtà, [in quanto] mette in primo piano l'isola-che-non-c'è rispetto alla realtà»[36]. In tale scenario la tecnica assume un ruolo fondamentale

34 Una delle analisi più minuziose volte ad avvalorare tale prospettiva la si può ritrovare nel pensiero di Arnlod Gehlen; per un approfondimento si veda A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), tr. it. di C. Mainoldi, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.

35 R. Marchesini, *Contro i diritti degli animali?*, cit., p. 24.

36 *Ibidem*, p. 99.

nel momento in cui viene compresa come ancillare e disgiuntiva, ovvero come qualcosa che, creata dall'umano, si pone tra egli e il mondo senza andare ad intaccare il suo *telos* e la sua essenza.

Eppure, come ampiamente dimostrato dallo stesso Jonas, l'emergere della tecnica e il suo progresso, trasformando l'orizzonte dei fini che egli si è proposto e si propone, ha contributo a modificare il processo di sviluppo dell'umano in quanto ha portato alla costituzione di nuovi predicati a fronte dei quali sentire a-posteriori un difetto tra obbiettivi e dotazioni naturali. La presa di consapevolezza di tale avvenimento risulta già di per se stessa un'argomentazione sufficiente a confutare il paradigma dell'incompletezza in quanto mostra che il senso di carenza non deriva da una mancanza originaria bensì da una sensazione retrospettiva. Tale questione risulta essere strettamente correlata alla necessità di indagare la relazione che sussiste tra l'umano e i viventi non umani per ciò che concerne lo sviluppo del suo profilo ontologico, infatti:

> L'idea autarchica dell'umano, il mito della purezza, la concezione autopoietica rappresentano i complementi del principio dell'incompletezza e sfociano in quella visione evolutiva dell'umano basata sulla disgiunzione meta-predicativa dai non umani e sull'emancipazione dalla natura. [Questo] è l'errore che dovremmo imparare a superare in questo difficile secolo che si sta apparecchiando davanti a noi. Occorre pertanto ripartire dalla natura umana e ammettere che [...] [essa] è portata ad ibridarsi con elementi esterni [...] vale a dire a entrare in relazione con le alterità non umane, lasciandosi contaminare da esse ossia introiettando predicati non umani, cosicché il processo antropopietico non va considerato né un completamento né una disgiunzione, bensì una coniugazione con le alterità[37].

In questo senso, sottolineare la propensione ibridativa dell'essere umano significa, al tempo stesso, sia riconoscere il rapporto dialogico che intercorre tra egli e la natura sia operare un antropodecentrameto, inteso tanto come avvicinamento alle alterità non umane quanto come riqualificazione del loro statuto.

A questo punto della trattazione risulta doveroso concentrarsi brevemente sul significato generale di alterità per come esso è andato a costituirsi intorno agli anni Sessanta del secolo scorso, in modo da connetterlo a quelli di natura e di vivente

37 *Ibidem*, pp. 116-117.

senza operare una forzatura concettuale. Tale concetto si riferisce ad un'entità altra da quella del soggetto, e quindi separata e differente da esso, ma non di meno capace di azione referenziale, ovvero in grado di fornire un contributo ed un orientamento nella comprensione della sua costruzione ed espressione identitaria. In questo senso, l'alterità è al tempo stesso esterna e interna all'identità, e va a definirsi come dialettica rispetto al soggetto in quanto integrata ad esso: «L'alterità è perciò un *altro-con-sé*, qualcuno che pur essendo esterno è al contempo interno, è cioè *qualcuno che mi riguarda*»[38]. A partire da tale concezione di alterità si comprende come il mito della purezza umana non possa che decadere, in quanto «parlare di un processo dialettico e integrativo significa ritenere l'evoluzione-espressione dell'identità come un processo ospitale (ospitare l'alterità, farsi ospitare dall'alterità) e ciò implica una soglia, vale a dire un punto di interfaccia tra la casa e il mondo»[39] ovvero, tra l'umano e la natura. In questo senso, risulta necessario ammettere che l'umano si è trovato sempre e costitutivamente in una relazione vivente e vissuta con il mondo non umano[40] e per questo motivo la natura nella pluralità delle sue manifestazioni non può più configurarsi come distante e separata, bensì la sua diversità deve venir compresa come «principio stesso dell'essere»[41] e, dunque, gli deve venir attribuita una specifica dignità referenziale.

Sotto il profilo teorico, dalle ricadute di tale prospettiva si configura la possibilità di immaginare un pluralismo ontologico entro cui il tentativo di assegnare all'umano un centro gravitazionale viene a tramontare e tramite il quale mettere in mora l'antropocentrismo forte per conferire uno specifico statuto alle alterità viventi non umane e fondarne il valore proprio sotto una prospettiva differente ma complementare a quella di *scopo-in-sé* elaborata da Jonas. Inoltre, sostenere una relazionalità costitutiva e costruttiva tra l'umano e l'alterità implica la rottura della dicotomia uomo/soggetto – natura/oggetto in quanto porta ad ammettere che «il non umano è predicato dell'umano e viceversa»[42], infatti come sottolineato anche da Jacques Derrida:

38 *Ibidem*, p. 137.
39 *Ibidem*, p. 138.
40 Ed, infatti, il rapporto inscindibile che esiste tra essi è stato, in negativo, esplicitato con l'avvento della minaccia apocalittica.
41 *Ibidem*, p. 140.
42 *Ibidem,* pp. 152-153.

> Al di là del bordo *sedicente* umano, al di là di questo ma non su unico bordo opposto [...] è presente, già qui, una molteplicità eterogenea di viventi, [...] una molteplicità di organizzazioni di rapporti tra regni. Questi rapporti, che sono allo stesso tempo intimi e abissali, non sono mai totalmente oggettivabili. Non si definiscono in alcun modo con la semplice esteriorità ed estraneità di un termine rispetto all'altro[43].

Infine, questo pluralismo ontologico prescrive, implicitamente, la necessità di non strumentalizzare il non umano poiché in questo modo esso perderebbe i connotati di referente dialogico. In questo senso, dunque, l'essere umano:

> Non domina il mondo ma è coniugato al mondo, non è potenziato ma carente rispetto alle alterità, non si erge sul mondo ma riconosce il suo bisogno di mondo, ripudia il diritto ad usare le alterità perché privato definitivamente di un'ambizione riconducibile ad una identità forte. [...] Il debito referenziale non porta a un'ulteriore emergenza dell'uomo sul mondo ma a un maggior bisogno da parte di quest'ultimo di ritrovarsi in spazi di convivenza[44].

Tale prescrizione necessita, però, di un'indagine ulteriore per vederne fondato il contenuto da un punto di vista propriamente morale. Risulta dunque necessario connettere tale argomentazione con l'attenzione posta da Jonas nei confronti della nuova vulnerabilità della natura, così da elaborare un principio etico che riconosca e faccia proprie le implicazioni di entrambi i punti di vista.

In questo modo, se a partire dall'argomentazione appena svolta, e quindi dalla critica ai meta-predicati umani la quale ha consentito di riconoscere il legame con le alterità, è stato possibile operare, sotto il profilo teorico, il vero e proprio reinserimento dell'umano nella natura dal punto di vista strettamente ontologico, risulta utile, per comprende meglio tala legame e utilizzarlo come base per un riorientamento dell'etica, passare da un'indagine analitica ad una propriamente fenomenologica, in quanto la descrizione del modo in cui l'umano fa esperienza di sé porta ad ammettere che:

43 J. Derrida, *L'animal que donc je suis* (2006), tr. it. di M. Zannini, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2014, p. 70.
44 R. Marchesini, *Contro i diritti degli animali?*, cit., pp. 154-156.

> Noi non ci troviamo originariamente – né dal punto di vista dell'esperienza immediata, né da quello di una certezza acquisita – nella posizione di oggetti discreti il cui problema fondamentale è immaginare come gettare un ponte tra sé e il mondo. Non ci troviamo nella posizione astratta, retrocartesiana, di un solipsismo di specie tale per cui le nostre menti fluttuano in uno spazio rarefatto di pura contemplazione, separati da ogni commistione ecologica e connessione sociale con altri organismi e persone. [...] Al contrario, siamo sempre catturati nell'esperienza di essere corpi viventi, interamente coinvolti in una pletora di inter-relazioni ecologiche e sociali con altri corpi viventi[45].

In questo senso, sottolineare l'esistenza incarnata dell'essere umano e congiungerla con la constatazione che «tra tutti gli esseri che esistono, alcuni hanno il modo speciale di esistenza che chiamiamo *vita*»[46], intendendo tale concetto nello stesso modo in cui lo interpreta Jonas, ovvero come di capacità di avere una «prospettiva autogenerantesi, o, in gergo scientifico, un orientamento autopoietico»[47] permette di postulare somiglianza nel *modo-di-vita* tra i viventi umani e quelli non umani tale da immaginare la possibilità di una comprensione profonda ed immediata della vulnerabilità dei secondi da parte dei primi, a partire dalla loro condizione ed esperienza comune. In questo modo, l'analisi di Jonas si dota di una componente ulteriore: tale comunanza, infatti non si caratterizza unicamente come costatazione analitica di un medesimo destino, bensì si articola nella specifica possibilità di sentire-con-l'altro, fondando una compartecipazione alla vita che da teoretica diventa empatica.

Il risultato etico di tale prospettiva è di estrema importanza. Infatti, essa permettere di postulare l'esistenza di un'esperienza morale che l'umano fa insieme agli altri esseri in quanto corpo vivo tra altri corpi vivi, mettendo dunque in mora l'idea di un estensionismo etico entro il quale mantenere vigente il paradigma umano di eticità, ovvero la prospettiva secondo la quale il dovere morale che l'uomo sente nei confronti dei propri simili debba estendersi, identico, al resto altri viventi, poiché, al contrario, ammette l'emergere di una moralità immediatamente transumata «più sentita che pensata»[48], proprio a partire dalla relazionalità costituiva con le alterità

45 R.R. Acampora, *Fenomenologia della compassione*, cit., p. 31.
46 *Ibidem*, p. 49.
47 *Ibidem*.
48 *Ibidem*, p. 147.

non umane. All'interno di un tale paradigma, inoltre, anche l'idea del valore va a configurarsi in modo differente. La sua origine, infatti, non si trova unicamente nel riscontrare l'esistenza di uno scopo inerente ad ogni forma di vita, bensì si realizza nel rapporto tra esse:

> La valutazione non risulta né dall'azione liberamente artistica del soggetto che dà forma a un oggetto muto e inerte, né dalla compensazione ponderatamente calcolata dei contributi soggettivi e oggettivi, piuttosto essa si svolge come un processo organico di crescita o di emergenza che accade quando il valutante e il valutato entrano in rapporto[49].

In questo senso, l'emersione del valore riguardante la conservazione e il diritto di esistenza dei viventi in generale si realizzerebbe a fronte dell'esperienza comune e, in questo caso, a partire dall'esperienza della vulnerabilità.

La capacità di sentire-con-l'altro, derivata dalla relazionalità intrinseca che ha permesso lo sviluppo di predicati comuni, e l'emergere di un valore che si situa all'interno di tale rapporto permettono di inquadrare la prescrizione etica dell'assunzione di responsabilità da un punto di vista differente, pur arrivando alle medesime conclusioni: la vulnerabilità dell'altro, conosciuta a partire da una comunanza con la propria si configura, infatti, come «richiesta prescrittiva contro la violenza»[50] la cui comprensione non può che portare ad un sentimento di solidarietà che si trasforma in obbligo di protezione. Si stabilisce, in questo modo, una relazione di adeguatezza tra il valore e l'azione che risiede nell'esperienza morale stessa, già immediatamente presente nell'esperienza dell'esser vivi, in quanto, come sostenuto anche da Maurice Mandelbaum: «Tutti i casi in cui un agente fa esperienza di una richiesta *morale* presuppongono una relazione di adeguatezza già appresa»[51]. Inoltre, la natura e gli esseri non umani che la abitano si vedono attribuiti una dignità propria in quanto alterità dialogiche di prim'ordine, così da potere essere valutati come soggetti aventi un preciso status morale, e non solamente come oggetti di un dovere indiretto da parte dell'umano[52], a partire da

49 *Ibidem*, pp. 108-109.
50 *Ibidem*, p. 152.
51 M. Mandelbaum, *Phonomenology of Moral Experience*, John Hopkins University Press, Baltimora 1969, p. 67.
52 Prospettiva secondo la quale la salvaguardia nella natura si configura come mezzo per poter

un loro valore inerente rintracciabile sia nella capacità di avere uno scopo-in-sé, o di essere uno scopo-in-sé, sia nell'apporto referenziale che essi continuano ad avere rispetto alla conservazione e allo sviluppo dell'identità umana, andandosi così a configurare come esseri degni di rispetto in senso proprio. In questo modo, e individuando l'origine della moralità «nella relazione e nell'atto del co-sentire empatico»[53], si comprende anche la necessità di osservare il precetto etico di non-strumentalizzazione degli stessi, poiché la vera espressione dell'azione etica «si misura nella capacità di salvaguardare il campo di reciprocazione [...] tra i due enti»[54], ovvero l'umano e il non umano.

In definitiva, dunque, la situazione emergenziale dettata dalla tecnica ha portato all'emersione di una coscienza morale riguardante la fragilità ecosistemica, accanto ad una sensibilità etica nei confronti della vulnerabilità degli organismi. Inoltre, la capacità dell'umano di comprendere tale vulnerabilità è andata configurandosi come nuovo appello a prendersene cura, all'interno di una prospettiva etica che da antropocentrica diventa biocentrica, in quanto fondata su un pluralismo ontologico e su una moralità transumana che vede nel sentimento e nell'empatia i suoi punti cardine. Resta ora da vedere se tale prospettiva possa iscriversi all'interno del diritto e diventare un'istanza capace di elaborarsi come principio morale operativo. In sintesi, è necessario chiedersi se una tale appello alla responsabilità possa riposare sulla semplice emersione di un sentimento o se esso non necessiti di una legittimazione razionale.

4. Integrazione delle prospettive nel principio responsabilità

La trattazione fin qui svolta ha tentato di porre le basi argomentative per superare la visione antropocentrica caratterizzante l'etica moderna, tramite una ricomprensione dei predicati dell'umano attraverso la quale mettere in luce l'inattendibilità di una teoria che vedesse quest'ultimo come essere autosufficiente e autonomamente costituito, così da mostrare le implicazioni che ne derivano,

---

attuare la salvezza dell'umano, la quale soltanto si configura come fine dell'azione morale, vedi S. Castignone, *Nuovi diritti e nuovi soggetti. Appunti di bioetica e diritto*, ECIG, Genova 1996, pp. 43-49.

53 R. Marchesini, *Contro i diritti degli animali?*, cit., p. 149.

54 *Ibidem*, p. 150.

prime fra tutte il carattere dialogico e relazionale dell'emersione identitaria degli umani a partire dal loro rapporto con le alterità. Sul piano morale, la ricaduta di tale proposta si configura come tentativo di una ridefinizione dello statuto del diritto il quale, non basandosi su un'analisi razionale, deve ritrovare il suo fondamento nella vulnerabilità attraverso una rivalutazione del significato delle connessioni e della vicinanza che, in quanto costitutiva, porta all'emersione di un sentimento di solidarietà nei confronti della natura. Tale comunanza permetterebbe di valutare positivamente quest'ultima, così che il sentimento di rispetto travalichi naturalmente il confine dell'umano e garantisca una responsabilità morale che si faccia carico della tutela dell'alterità in quanto alterità, ovvero come soggetto referenziale di prim'ordine. Questo tipo di analisi si può ritrovare anche nella riflessione di Derrida nel momento in cui egli stabiliva l'esigenza di «mettere in dubbio qualsiasi responsabilità»[55] che non accogliesse in sé la necessità di porre attenzione, e quindi di prendere in considerazione, la molteplicità per come essa si manifesta «nell'ambito differenziato dell'esperienza e di un mondo di vita»[56] e, infatti, a tal proposito scriveva:

> Si tratterebbe dunque di riscrivere questa differenza, e dunque la storicità della responsabilità etica, giuridica o politica, in un altro pensiero della vita, dei viventi, in un altro rapporto dei viventi alla loro ipseità, al loro *autos*, alla loro autocinesi e automaticità relazionale, alla morte, alla tecnica o al macchinico[57].

Eppure, come accennato sopra, ciò che bisogna chiedersi è se una responsabilità di questo tipo la quale, partendo dal riconoscimento di una vulnerabilità comune a quella umana, veda nella natura e negli esseri viventi dei soggetti a pieno titolo debba necessariamente profilarsi unicamente all'interno di una prospettiva che decostruisca e destrutturi interamente l'impianto etico tradizionale per far spazio allo sviluppo di un biocentrismo morale ed empatico o se essa non possa presentarsi anche in un contesto che, pur ricollocando l'ontologia umana nella natura, riconosca l'importanza dalla analisi razionale per ciò che concerne l'elaborazione dei diritti e il loro statuto. In definitiva, dunque, ciò che è necessario fare è ricollocare

55 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 182.
56 *Ibidem*.
57 *Ibidem*.

il problema della considerazione di questi nuovi soggetti morali all'interno del perimetro umanistico entro il quale esso si è sviluppato.

A partire da tali premesse, pur riconoscendo il debito referenziale che l'umano deve all'alterità e ammettendo la correttezza di un presupposto volto a stabilire per essa una dignità propria, è doveroso riconsiderare, alla luce delle acquisizioni delineatesi sopra, la constatazione per cui solo per l'umano ha senso parlare di responsabilità, poiché ciò implica la necessità, dal punto di vista primariamente teorico, di ridefinire il ruolo che la ragione riveste nell'elaborazione di principi morali validi e, nella misura del possibile, oggettivi in quanto, come Jonas stesso sostiene: «lo stesso senso morale, esige una legittimazione trascendente, e non soltanto per tutelarsi dalle constatazioni esterne, [...] ma per un bisogno intrinseco di quel sentimento di essere ai propri occhi più che un semplice impulso»[58]. Ciò significa ammettere la rilevanza di una prospettiva morale di stampo umanistico, dove con *umanismo* non si vuole condividere l'idea di una particolare collocazione dell'umano al di sopra della natura, bensì intendere che egli soltanto ha la peculiare facoltà della riflessione morale[59]. Infatti, pur essendo originato dalla relazione, il punto di vista etico rigoroso non può che presentarsi come avente una natura propriamente umana in quanto è l'umano stesso che crea la morale e il diritto, tenta di decostruire se stesso e di attribuire importanza alla natura e ai viventi in generale, senza che da ciò consegua la negazione dell'assegnazione di un valore intrinseco a questi ultimi. Entro questa prospettiva, dunque, una moralità che si presenti come immediatamente transumana, in quanto fondata unicamente sul co-sentire empatico, non sembra potersi presentare come accettabile, motivo per cui dall'idea teoretica di policentrismo ontologico non può immediatamente derivare la corrispettiva idea di moralità biocentrica «più sentita che pensata»[60], poiché la regolamentazione etica delle relazioni e dei trattamenti nei confronti dell'alterità, per poter esser attuabile, necessita di una riflessione che, pur spostando il fulcro del discorso, rimane indagine razionale dei motivi per cui essa rappresenta un soggetto meritevole di tutela.

---

58 H. Jonas, *Il Principio Responsabilità*, cit., p. 110.

59 E, più precisamente, l'unico, tra gli esseri viventi, a disporre delle molteplici capacità cognitive che permettono di improntare su principi morali imparziali la determinazione di ciò che si deve moralmente fare, nonché la capacità, una volta compiuta questa determinazione, di scegliere liberamente se agire in conformità a quanto la moralità esige.

60 Vedi nota 41.

Alla luce di quanto sostenuto, si assiste, ora, alla possibilità di elaborare percorsi teorici che, assumendo tutte le istanze presentate sopra, potrebbero condurre all'affermazione della rilevanza etica delle alterità pur non servendosi delle categorie impiegate per stabilire la tutela umana. Tali percorsi dovrebbero reggersi sulla consapevolezza che, nonostante non sia possibile uscire dal paradigma umanistico per ciò che concerne lo statuto della morale, non vi è un'identificazione *tout court* tra l'umanesimo e l'antropocentrismo, poiché nonostante la genesi dell'attribuzione del valore sia propriamente umana, ciò non significa che essa debba riguardare solo soggetti umani, in quanto: «anche se l'uomo crea l'etica, come ogni altro sistema di valori [...], tali "creazioni" non sono necessariamente antropocentrate, e nulla effettivamente osta all'estensione della considerazione morale anche ad altri soggetti»[61].

Ciò che si può fare è, dunque, riconnettere il senso di responsabilità derivato dalla comprensione empatica della vulnerabilità della natura con l'oggettività[62] di una moralità che mira a tutelare ciò che viene considerato come bene-in-sé, in modo tale da non vedere nell'appello della prima solamente l'espressione di un sentire soggettivo «al quale indulgere solo nella misura in cui vogliamo e possiamo permettercelo»[63], poiché soltanto in questo modo risulterà possibile fondare un vero e proprio diritto all'esistenza non viziato dalle condizioni esterne, ovvero non subordinato all'utilità umana.

La difficoltà di tale compito risiede in quella distanza che da Jonas viene ritrovata tra ciò che nell'etica classica veniva considerato, nelle sue varie declinazioni, come *sommum bonum*, a partire dal quale quale, inoltre, veniva negata la possibilità che gli enti potessero influenzare l'elaborazione di principi morali con il loro valore, e un principio responsabilità il cui oggetto si va caratterizzare come «il transeunte per definizione»[64] in quanto, egli sostiene:

> Malgrado questo carattere condiviso [con l'umano], la sua alterità è nei miei confronti più radicale di quella di qualsiasi oggetto trascendente dell'etica classica;

61 F. Rescigno, *L'inserimento della dignità animale in costituzione: uno scenario di "fantadiritto"?*, in S. Castignone – L. Lombardi Vallauri, *La quesione animale. Trattato di biodiritto*, Giuffrè, Milano 2012, p. 268.

62 Il termine *oggettività* è qui utilizzato nella sua accezione generale di *fondamento oggettivo*, poiché, com'è noto, il carattere e il contenuto della morale sono eminentemente perfettibili.

63 H. Jonas, *Il Principio Responsabilità*, cit., p. 12.

64 *Ibidem*, p. 111.

> un'alterità intesa non come sommo bene bensì come semplice differenza oggettiva nel suo diritto originario, che esclude di essere superata mediante un'assimilazione di me a lui e lui a me[65].

Eppure, come visto nei paragrafi precedenti, tale idea viene superata nel momento in cui si ammette una relazionalità costitutiva con tale alterità, la quale, in questo modo, si configura come degna di rispetto, infatti, continua l'autore:

> Questa [alterità] ben lontana dalla «perfezione», del tutto contingente nella sua fattualità, percepita proprio *nella* sua transitorietà, indigenza e insicurezza, deve avere la forza di indurmi [...] a mettere a disposizione la mia persona, libero da ogni desiderio di appropriazione. Evidentemente [...] può farlo, altrimenti non vi sarebbe alcun senso di responsabilità per una tale esistenza[66].

Il motivo per cui la natura *può farlo* risiede infatti nel suo carattere dialogico e referenziale, il quale, dunque, non consente soltanto di evocare una risposta emotiva a partire dai tratti comuni, bensì permette di presentare il bene-in-sé come scaturente da tale relazione in virtù della sua necessaria importanza per la costituzione di quei predicati che hanno visto nella vulnerabilità il pericolo della minaccia complessiva all'esistenza. Infatti, la possibilità di fondare la relazionalità costitutiva come buona deriva, «come dappertutto nell'etica»[67], in virtù del male possibile immaginato nel caso in cui essa venisse meno. In questo modo, il bene-in-sé della relazione con l'alterità deve portare ad ammettere, da una parte, la necessità di una conservazione della seconda in modo tale da poter continuare ad essere referente dialogico e, dall'altra parte, che la continua affermazione ed imposizione della sua rivendicazione si impone, iperbolicamente, come «causa del mondo»[68]. Infatti, mentre per l'etica tradizionale la *causa* della moralità doveva trovarsi in un *sommo bene* che «non era di questo mondo»[69], a partire dalla minaccia tecnologica, come ampiamente argomentato, l'ontologia sulla quale tale l'etica poteva fondarsi è cambiata. Il pericolo ha fatto comprendere all'essere umano quello che già sapeva

65 *Ibidem*.
66 *Ibidem*.
67 *Ibidem*, p. 281.
68 *Ibidem*, p. 156.
69 *Ibidem*.

ma tentava di nascondere a se stesso, e che è stato necessario ribadire tramite una descrizione fenomenologica, ovvero che la sua dimensione non è quella dell'eternità, promessa dal progresso utopico, e della separazione, ma quella del tempo e della relazione, motivo per cui è necessario rintracciare, razionalmente, il bene-in-sé possibile non nella perfezione, bensì nel rapporto che si dà con l'alterità in quanto transitoria e vulnerabile, poiché soltanto una da una tale fondazione la responsabilità può trovare la legittimazione che le serve per diventare principio morale dominante e operativo.

In questo senso, si comprende come il sentimento di solidarietà che scaturisce dalla comprensione della vulnerabilità della natura si configura come momento affettivo di formazione di una responsabilità che trova nella necessità di un mantenimento della relazione dialogica con l'alterità la sua legittimazione razionale. Infatti, come sostenuto altrove anche da Mary Midgley: «Dobbiamo rendere giustizia sia al sentimento sia alla ragione, e questo significa considerarli congiuntamente, come due aspetti dello stesso processo. [...] Da questa materia grezza [che è il sentimento] si sviluppano scrupoli reali, e finalmente principi etici»[70].

Infine, per ciò che concerne i principi etici nel loro contenuto, la prescrizione di un uso cautelare e saggio della tecnica la quale ammette di dover stabilire in anticipo il limite di ciò che la natura può sopportare per poter continuare ad essere tale, può veder ampliato il suo fondamento a partire da un'accezione di dignità che non riguardi solamente il suo essere un fine-in-sé, ma che si integri con la prospettiva più generale che vede attribuita una dignità propria ad ogni soggetto che si configuri come referente dialogico fondamentale. In questo senso, la cautela raccomandata deve prendere in considerazione sia la necessità di non violare gli interessi altrui, intendendo con questo ultimo concetto il *voler-essere* della natura trattato nel primo paragrafo, sia la paura di una minaccia dell'identità di quest'ultima, in quanto «la natura non trasformata e non sfruttata dall'uomo, la natura *selvaggia*, [...] è quella che parla all'uomo»[71] e può, dunque, solo in questo modo concorrere anche alla conservazione dei predicati e dell'identità umana, poiché, come sostiene nuovamente l'autore: «nella continuità attraverso il tempo dobbiamo preservare un'*identità* che è parte integrante della responsabilità collettiva»[72].

70 M. Midgley, *Animals and why they matter* (1983), tr. it. di A.M. Brioni, *Perché gli animali? Una visione più umana dei nostri rapporti con le altre specie*, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 45-46.
71 H. Jonas, *Il Principio Responsabilità*, cit., p. 271.
72 H. Jonas, *Il Principio Responsabilità*, cit., p. 134.

In conclusione, dunque, l'incontro tra la prospettiva di Jonas e la rivalutazione dello statuto dell'alterità ha permesso di ritrovare un nuovo fondamento razionale all'appello della responsabilità, tramite un analisi che ha cercato di dimostrare la necessità di comprendere la natura nella molteplicità delle sue manifestazione come soggetto referenziale avente una dignità, in modo tale da sottoscrivere non solo un dovere nei cuoi confronti ma un suo proprio diritto all'esistenza attraverso l'elaborazione di un principio morale che vede nella relazionalità tra l'umano e l'alterità un bene che deve essere rispettato.