

Prefazione dell'autore

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 una sventura per l'uomo. La consapevolezza che le promesse della tecnica moderna si sono trasformate in minaccia, o che questa si è indissolubilmente congiunta a quelle, costituisce la tesi da cui prende le mosse questo volume. Essa va al di là della constatazione della minaccia fisica. La sottomissione della natura finalizzata alla felicità umana ha lanciato con il suo smisurato successo, che coinvolge ora anche la natura stessa dell'uomo, la più grande sfida che sia mai venuta all'essere umano dal suo stesso agire. Tutto è qui nuovo, dissimile dal passato sia nel genere che nelle dimensioni: ciò che l'uomo è oggi in grado di fare e, nell'irresistibile esercizio di tale facoltà, è costretto a continuare a fare, non ha eguali nell'esperienza passata, alla quale tutta la saggezza tradizionale sul comportamento giusto era improntata. Nessuna etica tradizionale ci ammaestra quindi sulle norme del «bene» e del «male» alle quali vanno subordinate le modalità interamente nuove del potere e delle sue possibili creazioni. La terra vergine della prassi collettiva, in cui ci siamo addentrati con l'alta tecnologia, è per la teoria etica ancora terra di nessuno. In questo vuoto (che è nel contempo anche il vuoto dell'odierno relativismo dei valori) si colloca l'indagine qui presentata. Che cosa può fornire un criterio? Lo stesso pericolo prefigurato dal pensiero! In questo suo balenarci incontro dal futuro, nella prefigurazione delle sue estensioni planetarie e delle sue durevoli conseguenze sull'uomo, è possibile scoprire infine i principi etici da cui sono desumibili i nuovi doveri del nuovo potere. Definisco ciò «euristica della paura». Soltanto il previsto stravolgimento dell'uomo ci aiuta a cogliere il concetto di umanità che va preservato da quel pericolo. Sappiamo *ciò* che è in gioco soltanto se sappiamo *che* esso è in gioco. Poiché qui non si tratta soltanto del destino umano, ma anche dell'immagine dell'uomo,

non soltanto di sopravvivenza fisica, ma anche di integrità dell'essere, l'etica che ha la funzione di salvaguardarle entrambe dev'essere, al di là della dimensione della prudenza, quella del rispetto (*Ebrfurcht*).

La fondazione di una tale etica, non più legata alla sfera direttamente interpersonale del presente, deve estendersi alla metafisica, a partire dalla quale soltanto si potrà porre la questione del perché gli uomini debbano esistere nel mondo, del perché quindi valga l'imperativo incondizionato di assicurare la loro esistenza futura. L'avventura della tecnologia con le sue imprese arrischiate fino all'estremo costringe ad assumersi il rischio di una riflessione spinta all'estremo. Qui si tenterà tale fondazione, in contrasto con la rinuncia positivistic-analitica della filosofia contemporanea. Nell'ambito dell'ontologia verranno risollevate le antiche questioni concernenti il rapporto fra essere e dover essere, causa e scopo, natura e valore, per ancorare nell'essere, al di là del soggettivismo dei valori, il nuovo obbligo dell'uomo.

Tuttavia il tema vero e proprio è costituito dalla comparsa stessa di questo nuovo obbligo, sintetizzato nel concetto di *responsabilità*. Pur non essendo certo un fenomeno nuovo in ambito morale, la responsabilità non ha mai avuto un tale oggetto e finora anche la teoria etica se ne è occupata poco. Sia il sapere che il potere erano troppo limitati per includere il futuro più lontano nelle previsioni e addirittura il globo terrestre nella coscienza della propria causalità. Anziché interrogarsi oziosamente sulle remote conseguenze in un destino ignoto, l'etica si è concentrata sulla qualità morale dell'atto momentaneo stesso, nel quale il diritto del prossimo che condivide la nostra sorte ha da essere rispettato. Nel segno della tecnologia, però, l'etica ha a che vedere con azioni (sia pure non più del soggetto singolo) che hanno una portata causale senza eguali, accompagnate da una conoscenza del futuro che, per quanto incompleta, va egualmente al di là di ogni sapere precedente. A ciò si aggiunge la scala delle conseguenze a lungo termine e spesso anche la loro irreversibilità. Tutto ciò pone la responsabilità al centro dell'etica, con orizzonti temporali e spaziali corrispondenti appunto a quelli delle azioni. Per questo la teoria della responsabilità, a tutt'oggi una lacuna, costituisce il centro dell'opera.

Dall'ampliamento della dimensione futura della responsabilità attuale consegue il tema conclusivo: l'*utopia*. La dinamica del progresso tecnologico mondiale in quanto tale racchiude in sé, tendenzialmente se non programmaticamente, un utopismo implicito. E la sola etica caratterizzata da una visione globale del futuro che già esista, il *marxismo*, ha elevato appunto, nel suo legame con la tecnica, l'utopia a fine esplici-

to. Questo impone una critica approfondita dell'ideale utopico. Poiché esso ha dalla sua i più antichi sogni dell'umanità e ora sembra trovare nella tecnica anche i mezzi per tradurre in pratica il sogno, l'utopismo un tempo innocuo è diventato la tentazione più pericolosa – proprio perché idealistica – per l'umanità odierna. All'immodestia dei suoi obiettivi, che mancano il bersaglio sotto il profilo sia ecologico che antropologico (com'è dimostrabile per l'uno e argomentabile filosoficamente per l'altro), il principio responsabilità contrappone il compito più modesto, dettato dalla paura e dal rispetto, di preservare all'uomo, nella residua ambiguità della sua libertà, che nessun mutamento delle circostanze può mai sopprimere, l'integrità del suo mondo e del suo essere contro gli abusi del suo potere.

Un «*Tractatus tecnologico-ethicus*», quale si tenta di presentare qui, avanza pretese di rigore che coinvolgono il lettore non meno dell'autore. Quel che deve rendere, nella misura del possibile, giustizia al tema, deve essere come l'acciaio e non come l'ovatta. Infatti dell'ovatta delle buone intenzioni e dei propositi irreprensibili, della dichiarazione che si sta dalla parte degli angeli e contro il peccato, a favore della prosperità e contro lo sfacelo, ce n'è abbastanza nella riflessione etica dei nostri giorni. Occorre qualcosa di più consistente e lo si cerca in questa sede. L'intenzione è ovunque sistematica e mai omiletica; infatti in nessun caso la probità (attuale o inattuale) delle intenzioni può servire da giustificazione alle insufficienze filosofiche del ragionamento. L'insieme è dato da un argomento che viene sviluppato nel corso dei sei capitoli in modo graduale e, almeno spero, non troppo faticoso per il lettore. Per quanto mi riguarda sono consapevole soltanto di una lacuna nello svolgimento teoretico dell'esposizione: fra il terzo e il quarto capitolo è stata tralasciata un'indagine su «potere o impotenza della soggettività», nella quale viene ripreso il problema psico-fisico e viene confutato il determinismo naturalistico della vita psichica. Per quanto necessaria sotto il profilo sistematico (infatti con il determinismo non si dà etica come senza libertà non si dà dover essere), si è deciso di omettere qui, per motivi di spazio, questa trattazione e di presentarla in seguito separatamente. La medesima considerazione ha anche indotto a riservare a una pubblicazione speciale, che uscirà entro la fine dell'anno, una «parte applicata», aggiunta all'indagine sistematica complessiva per illustrare il nuovo genere di questioni etiche e di doveri sulla base di una selezione di singoli temi, già ora esemplificabili in concreto. Attualmente non si può tentare altro che una siffatta casistica

provvisoria: in questa fase dello sviluppo non è ancora giunta l'ora per una dottrina sistematica dei doveri (a cui in definitiva si dovrebbe puntare).

La decisione di scrivere questo volume in tedesco, dopo decenni di pubblicazioni quasi esclusivamente in inglese, non va ricondotta a ragioni sentimentali, ma soltanto alla considerazione obiettiva della mia età avanzata. Poiché un'equivalente formulazione nella lingua acquisita mi costa ancor sempre il doppio o addirittura il triplo del tempo richiesto da quella nella mia lingua madre, ho creduto, in considerazione sia dei limiti della mia vita sia dell'urgenza dell'oggetto, di dover scegliere per la stesura, dopo i lunghi anni del lavoro concettuale preparatorio, la via più breve, che comunque si è rivelata ancor sempre sufficientemente lenta. Naturalmente al lettore non sfuggirà che l'autore non ha più «seguito» l'evoluzione della lingua tedesca a partire dal 1933. Nel corso di conferenze tenute in Germania gli è stato rimproverato da parte di amici un tedesco «arcaico». Per quanto riguarda il testo presente, un lettore oltremodo benevolo (e di provata competenza stilistica) del manoscritto ha addirittura definito il linguaggio qua e là «vetero-francone» e mi ha consigliato di farlo ammodernare da qualcun altro. Ma neanche in assenza del fattore tempo né in presenza del redattore ideale, avrei potuto risolvermi a ciò. Infatti, essendo ben consapevole di affrontare un oggetto estremamente attuale con una filosofia assolutamente inattuale, quasi già arcaica, ritengo che non sia inopportuno che una tale tensione si esprima anche nello stile.

Durante gli anni dell'elaborazione di questo libro qualche paragrafo tratto da vari capitoli è già stato pubblicato in America sotto forma di saggio. E precisamente: (dal cap. 1) *Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics*, in «Social Research» 40/1, 1973; (dal cap. 2): *Responsibility Today: The Ethics of an Endangered Future*, ivi 43/1, 1976; (dal cap. 4): *The Concept of Responsibility: An Inquiry into the Foundation of an Ethics for our Age*, in *Knowledge, Value, and Belief*, ed H. T. Engelhardt & D. Callahan, Hastings-on-Hudson (N.Y.) 1977. Ringrazio i rispettivi organi di pubblicazione per averne autorizzato l'uso attuale, del resto previsto sin dall'inizio.

Da ultimo si rivolge qui un ringraziamento anche alle persone e alle istituzioni che hanno reso possibile la genesi di questo volume in circostanze favorevoli. *The National Endowment for the Humanities* e *The Rockefeller Foundation* finanziarono generosamente un anno sabbatico durante il quale ne fu iniziata la stesura. Nel bell'isolamento della Villa Feuerring a Beth Jizchak (Israele), che ha già ospitato più d'uno studioso, mi è stato possibile scrivere i primi capitoli. Per questo rivolgo un

ringraziamento anche pubblico alla generosa padrona di casa, la signora Gertrud Feuerring a Gerusalemme. Con la stessa gratitudine mi rammento di altri soggiorni di lavoro, molto raccolti, in case di amici in Israele e in Svizzera, che nel corso degli anni sono tornati più volte utili all'opera, se è vero che la distanza geografica dalla sede ufficiale ha offerto la protezione migliore contro le invadenze accademiche durante le vacanze.

Nella dedica sono menzionati coloro ai quali, nel senso del libro, è dovuto altro che gratitudine.

HANS JONAS

New Rochelle, New York, Usa, luglio 1977.

Capitolo primo

La mutata natura dell'agire umano

Ogni etica tradizionale – come guida immediata a compiere o meno certe azioni, oppure come determinazione di principi per tale guida, oppure come fondazione del dovere di ubbidire a tali principi – condivideva tacitamente le seguenti, tra loro correlate, premesse: 1) La condizione umana, definita dalla natura dell'uomo e dalla natura delle cose, è data una volta per tutte nei suoi fatti fondamentali. 2) Su questa base si può determinare senza difficoltà e avvedutamente il bene umano. 3) La portata dell'agire umano e quindi della responsabilità è strettamente circoscritta. L'intento della seguente trattazione è mostrare che queste premesse non sono più valide e riflettere sul significato che ciò riveste per la nostra situazione morale.

Più precisamente, intendo affermare che in seguito a determinati sviluppi del nostro potere si è trasformata *la natura dell'agire umano*, e poiché l'etica ha a che fare con l'agire, ne deduco che il mutamento nella natura dell'agire umano esige anche un mutamento nell'etica. E questo non soltanto nel senso che nuovi oggetti dell'agire hanno ampliato materialmente l'ambito dei casi ai quali vanno applicate le regole vigenti del comportamento, ma in quello ben più radicale che la novità qualitativa di talune nostre azioni ha dischiuso una dimensione del tutto nuova di rilevanza etica che non era prevista in base ai punti di vista e ai canoni dell'etica tradizionale. I nuovi poteri che ho in mente sono naturalmente quelli della *tecnica* moderna. Di conseguenza il mio primo obiettivo è domandare in quale modo questa tecnica influisca sulla natura del nostro agire modificandola, in quale misura essa renda, sotto il suo dominio, l'agire *diverso* da ciò che è stato nel corso di tutti i tempi. Poiché l'uomo, attraverso tutte queste epoche, non è mai stato privo di tecnica, il mio interrogativo verte sulla differenza umana della *tecnica moderna* da ogni tecnica precedente.

1.

L'ESEMPIO DELL'ANTICHITÀ

Iniziamo con un antico ammonimento sul potere e l'agire dell'uomo, nel quale in un senso archetipico risuona già, per così dire, una nota tecnologica – con il famoso Coro dall'Antigone di Sofocle.

Molte ha la vita forze
tremende; eppure più dell'uomo nulla,
vedi, è tremendo.
Va sul mare canuto
nell'umido aspro vento,
solcando turgidezze che s'affondano
in gorghi sonori.
E la suprema fra gli dèi, la Terra,
d'anno in anno affatica egli d'aratri
sovvertitori e di cavalli preme
tutta sommovendola.

E la famiglia lieve
degli uccelli sereni insidia, insegue
come le stirpi
ferine, come il popolo
subacqueo del mare,
scaltro, spiegando le sue reti, l'uomo:
e vince, con frodi,
vaghe pei monti le fiere del bosco:
stringe nel giogo, folta di criniera,
la nuca del cavallo e il toro piega
montano, infaticabile.

Diede a sé la parola,
il pensiero ch'è come il vento, il vivere
civile, e i modi
d'evitare gli assalti
dei cieli aperti e l'umide tempeste
nell'insospite gelo, a tutto armato
l'uomo: che nulla inerme
attende dal futuro. Ade soltanto
non saprà mai fuggire,
se pur medita sempre
nuovi rifugi a non domati mali.

Con ingegno che supera
sempre l'immaginabile, ad ogni arte
vigile, industrie,
egli si volge al male
ora, ora al bene. Se le leggi osserva
della sua terra e la fede giurata
agli dèi di sua gente,
sé con la patria esalta; un senza-patria
è chi s'accosta, per sua folle audacia,
al male.

(trad. it. di Giuseppina Lombardo Radice, Einaudi, 1982).

1. *L'uomo e la natura.*

Questo omaggio angosciato al potere angosciante dell'uomo narra della sua irruzione violenta e violentatrice nell'ordine cosmico, della sua temeraria invasione nelle varie sfere della natura grazie alla sua infaticabile intelligenza. Nel contempo, però, ci dice anche che l'uomo, in virtù della facoltà autoappresa del discorso, del pensiero e del sentimento sociale, costruisce una casa per la sua autentica umanità – vale a dire la formazione artificiale della città. La violazione della natura e la civilizzazione dell'uomo vanno di pari passo. Entrambe sfidano gli elementi, l'una avventurandosi in essi e sopraffaccendone le creature, l'altra edificando contro di essi un'enclave al riparo della città e delle sue leggi. L'uomo è l'artefice della propria vita in quanto umana; egli sottomette le circostanze alla propria volontà e ai propri bisogni e, tranne che dinanzi alla morte, non è mai disarmato.

Tuttavia in questo canto di esaltazione del prodigio umano si avverte un tono contenuto, persino impaurito, e nessuno può ritenerlo un'immodesta millanteria. Ciò che non viene espresso, essendo per quei tempi scontato, è il sapere che l'uomo, malgrado tutta la grandezza della sua sconfinata inventiva, è ancor sempre piccolo se commisurato agli elementi; appunto questa circostanza rende così temerarie le sue irruzioni in essi e consente loro di tollerare la sua insolenza. Tutte le libertà che egli si prende con gli abitanti della terra, del mare e dell'aria lasciano pur sempre imm modificata la natura che ingloba queste sfere e non ne intaccano le forze generatrici. Esse non vengono realmente danneggiate se dal loro grande regno egli se ne ritaglia uno piccolo tutto suo; durano nel tempo, mentre le sue impre-

se hanno un corso di breve durata. Per quanto tormentata anno dopo anno dal suo aratro, la terra non ha età e non si lascia fiaccare; nella sua pazienza costante l'uomo può e deve aver fiducia ed è costretto ad adattarsi al suo ciclo. Altrettanto senza età è il mare. Nessuna rapina ai danni della sua prole può esaurirne la fecondità; nessuna traversata di navi può nuocerli, nessuno scarico nelle sue profondità può contaminarlo. E per quanto l'uomo possa trovare rimedio a molte malattie, la mortalità stessa non si piega alla sua astuzia.

Tutto ciò risulta vero perché prima del nostro tempo gli interventi dell'uomo nella natura, come egli stesso li vedeva, furono essenzialmente superficiali e incapaci di turbare il suo equilibrio stabilito. (L'analisi retrospettiva scopre che la verità non fu sempre così innocua). Né nel Coro dell'Antigone né da qualche altra parte è rintracciabile un'allusione al fatto che si tratta soltanto di un *inizio*, perché successi più grandi nel campo della tecnica e del potere sono ancora a venire per l'uomo lanciato nella corsa interminabile delle sue conquiste. Così avanti egli si è spinto nel dominare la necessità, così tante cose egli ha astutamente imparato a strapparle per umanizzare la propria vita, che meditando su ciò è stato colto da un brivido davanti alla propria temerarietà.

2. L'opera umana della «città».

Lo spazio così creato fu occupato dalla città degli uomini – la cui destinazione era delimitare e non espandersi; in tal modo si produsse un nuovo equilibrio nel più ampio equilibrio del tutto. Ogni bene o male verso cui, una volta più che un'altra, la facoltà inventiva può spingere l'uomo, si colloca all'interno dell'enclave umana e non coinvolge la natura delle cose.

L'invulnerabilità del tutto, le cui profondità non vengono turbate dall'invadenza umana, vale a dire la sostanziale immutabilità della natura in quanto ordine cosmico, costituiva in effetti lo sfondo di tutte le imprese dell'uomo mortale, inclusi i suoi interventi in quell'ordine stesso. La sua vita si svolgeva fra il permanente e il mutevole: il permanente era la natura, il mutevole erano le sue opere. La più grande di esse fu la città, a cui l'uomo poté conferire un certo grado di durata mediante le leggi, che per essa egli ideò e si accinse a onorare. Ma alla lunga nessuna certezza caratterizzava questa continuità artificiale. Come un'opera d'arte minacciata, la formazione culturale può indebolirsi o smarrirsi.

Neppure all'interno del suo spazio artificiale, malgrado tutta la libertà che esso concede all'autodeterminazione, l'arbitrario potrà mai rimpiazzare le condizioni fondamentali dell'esistenza umana. Anzi, proprio l'instabilità del destino umano assicura la stabilità della condizione umana. Il caso, la fortuna e la follia, i grandi livellatori nelle faccende umane, agiscono come una sorta di entropia, facendo sfociare alla fine nella norma eterna tutti i progetti stabiliti. Gli Stati sono caratterizzati dall'ascesa e dalla caduta, le dominazioni vanno e vengono, le famiglie prosperano e degenerano – nessun mutamento è duraturo e alla fine, nel bilanciamento reciproco di tutte le deviazioni temporanee, la condizione umana resta uguale a quella di sempre. Così persino qui, nel suo prodotto artificiale, il mondo sociale, il controllo dell'uomo è scarso e la sua natura costante riesce ad avere il sopravvento.

Purtuttavia, questa cittadella di sua stessa creazione, nettamente separata dal resto delle cose e affidata alla sua tutela, costituiva l'intero e unico ambito della responsabilità umana. La natura non era oggetto di tale responsabilità; essa provvedeva a se stessa e, se adeguatamente sollecitata e incalzata, anche all'uomo. Non l'etica, ma l'intelligenza e lo spirito inventivo le erano appropriati. Ma nella «città», ossia nella formazione sociale artificiale, in cui gli uomini hanno rapporti con altri uomini, l'intelligenza deve unirsi alla moralità, poiché quest'ultima è l'anima della sua esistenza. È in questo contesto interumano, dunque, che dimora anche ogni etica tradizionale, conformandosi alle dimensioni dell'agire così condizionate.

II.

CARATTERISTICHE DELL'ETICA TRADIZIONALE

Da quanto precede desumiamo quelle caratteristiche dell'agire umano che sono rilevanti per un raffronto con l'attuale stato delle cose.

1. Ogni rapporto con il mondo extraumano, ossia tutta quanta la sfera della *techné* (abilità manuale), fatta eccezione per la medicina, era neutrale sotto il profilo etico in relazione tanto all'oggetto quanto al soggetto di tale agire: in relazione all'oggetto, poiché l'arte coinvolgeva soltanto in misura irrilevante la natura capace di autoconservazione delle cose, non sollevando quindi alcuna questione riguardante un danno duraturo all'integrità del suo oggetto, l'ordine naturale nel suo insieme; e in relazione al soggetto agente,

poiché la *techne* in quanto attività considerava se stessa quale tributo limitato alla necessità e non come progresso autogiustificantesi verso il fine primario dell'umanità, nel cui perseguimento sono impegnati al massimo i suoi sforzi e la sua partecipazione. La vocazione reale dell'uomo risiede altrove. In breve, l'incidenza sugli oggetti non umani non costituiva un ambito di rilevanza etica.

2. Il significato etico faceva parte del rapporto diretto dell'uomo con il suo simile, incluso il rapporto con se stesso: ogni etica tradizionale è *antropocentrica*.
3. Quando all'agire in questa sfera, l'entità «uomo», e la sua condizione di fondo, fu considerata costante nella sua essenza e non essa stessa oggetto della *techne* che plasma (arte).
4. Il bene o il male, di cui si doveva occupare l'agire, si manifestava nell'azione, nella *prassi* stessa oppure nella sua portata immediata e non era oggetto di pianificazione a distanza. Questa prossimità dei fini valeva per il tempo come per lo spazio. Il campo effettivo dell'azione era ristretto, il lasso di tempo per la previsione, la determinazione dei fini e l'imputazione di responsabilità era breve, il controllo sulle circostanze limitato. Il comportamento giusto aveva i suoi criteri diretti e il suo compimento quasi immediato. Il lungo corso delle conseguenze era rimesso al caso, al destino oppure alla provvidenza. Perciò l'etica aveva a che fare con il qui e l'ora, con le occasioni quali si presentano fra gli uomini, con le situazioni ricorrenti e tipiche della vita privata e pubblica. L'uomo buono era colui che affrontava con virtù e saggezza tali occasioni, coltivando in se stesso tale capacità e rassegnandosi per il resto all'ignoto.

Tutti gli imperativi e le massime dell'etica tradizionale, per quanto diversi possano essere dal punto di vista del contenuto, mostrano tale limitazione al campo immediato dell'azione. «Ama il tuo prossimo come te stesso», «Fa' agli altri quello che vorresti fosse fatto a te», «Indirizza tuo figlio sulla via della verità», «Aspira all'eccellenza sviluppando e realizzando le migliori possibilità del tuo essere in quanto uomo», «Subordina il tuo bene personale al bene comune», «Non trattare mai il tuo prossimo come semplice mezzo, ma sempre come fine in se stesso» e così via. Si consideri che in tutte queste massime l'agente e l'«altro» rispetto al suo agire partecipano di un presente comune. Sono coloro che vivono ora, e stanno in qualche forma di rapporto con me, ad avanzare una pretesa sul mio comportamento in quanto questo li condiziona con le sue azioni e omissioni. L'universo morale consiste di contemporanei e il suo orizzonte futuro è limitato alla durata probabile della loro vita. Le cose stanno analogamente per quanto riguarda l'orizzonte spaziale del luogo in cui l'agente e l'altro si incontrano come vicino, amico o nemico, come superiore e subordinato, come più forte e più debole e in tutti gli altri ruoli nei quali

hanno a che fare reciprocamente. Ogni moralità era orientata a questo cerchio ristretto dell'agire.

Ne consegue che il *sapere*, che è necessario oltre al *volere* morale per garantire la moralità dell'azione, corrispondeva a quelle limitazioni: non la conoscenza dello scienziato o dell'esperto, ma un tipo di sapere accessibile a tutti gli uomini di buona volontà. Kant si spingeva fino al punto di affermare che «in sede morale la ragione umana può essere facilmente portata, anche nell'intelletto più comune, a grande esattezza e perfezione»¹; che «non c'è bisogno né di scienza né di filosofia per sapere ciò che si deve fare per essere onesti e buoni, e perfino saggi e virtuosi... (La ragione comune può) sperare di cogliere nel segno quanto può riprometterselo in ogni caso il filosofo»²; e che non ho «bisogno di grande perspicacia per sapere cosa debbo fare affinché la mia azione sia moralmente buona. Inesperto dell'andamento delle cose, incapace di far fronte a tutto ciò che accade» sono comunque in grado di sapere come devo regolarmi in base alla legge morale³.

Non tutti i teorici dell'etica sono andati così lontano nello sminuire l'aspetto cognitivo dell'agire morale. Ma persino quando esso assunse un'importanza di gran lunga maggiore, come in Aristotele, per il quale la conoscenza della situazione, e di ciò che è adeguato ad essa, dipende largamente dall'esperienza e dal giudizio, tale sapere non ha nulla a che vedere con la scienza teoretica. Naturalmente esso comporta un concetto generale del bene umano in quanto tale, riferito alle supposte costanti della natura e della condizione umana, e tale concetto generale del bene può trovare o meno un'elaborazione in una teoria propria; ma la sua traduzione nella *prassi* richiede una conoscenza del qui e ora che è completamente ateorica. Questa conoscenza peculiare della virtù (del dove, quando, in rapporto a chi, come e che cosa si deve fare) resta limitata all'occasione immediata nel cui contesto definito l'azione, in quanto propria dello stesso agente individuale, prende l'avvio e giunge anche alla sua conclusione. Il «bene» o il «male» dell'azione è interamente stabilito all'interno di questo contesto a breve termine. La sua paternità non viene mai messa in discussione e la sua qualità morale le è direttamente immanente. Nessuno era ritenuto responsabile per le conseguenze involontarie di un suo atto ben intenzionato, ben ponderato e ben eseguito. La leva breve del potere umano non richiedeva la leva lunga del sapere predittivo; la brevità dell'una era tanto poco colpevole quanto quella dell'altra. Proprio perché il bene umano conosciuto nella sua universalità è lo stesso in ogni tempo, la sua realizzazione o violazione ha luogo in ogni tempo, e il suo luogo completo è sempre il presente.

III.

NUOVE DIMENSIONI DELLA RESPONSABILITÀ

Tutto ciò è decisamente mutato. La tecnica moderna ha introdotto azioni, oggetti e conseguenze di dimensioni così nuove che l'ambito dell'etica tradizionale non è più in grado di abbracciarli. Il Coro dell'Antigone sull'«enormità», sulla stupefacente potenza dell'uomo, oggi, nel segno di un'enormità di tutt'altro tipo, dovrebbe acquistare un altro significato; e l'ammonimento rivolto al singolo di onorare le leggi non sarebbe più sufficiente. Anche gli dei, il cui invocato diritto poteva arginare il corso rovinoso dell'azione umana, sono da tempo scomparsi. Certo, le antiche norme dell'etica del «prossimo» – le norme di giustizia, misericordia, onestà ecc. – continuano a essere valide, nella loro intrinseca immediatezza, per la sfera più prossima, quotidiana, dell'interazione umana. Ma questa sfera è oscurata dal crescere di quella dell'agire collettivo, nella quale l'attore, l'azione e l'effetto non sono più gli stessi: ed essa, a causa dell'enormità delle sue forze, impone all'etica una nuova dimensione della responsabilità, mai prima immaginata.

1. *La vulnerabilità della natura.*

Si prenda ad esempio, quale prima e maggiore trasformazione del quadro tradizionale, la *vulnerabilità* critica della natura davanti all'intervento tecnico dell'uomo – una vulnerabilità insospettata prima che cominciasse a manifestarsi in danni irrevocabili. Tale scoperta, il cui brivido portò all'idea e alla nascita dell'ecologia, modifica per intero la concezione che abbiamo di noi stessi in quanto fattore causale nel più vasto sistema delle cose. Essa evidenzia mediante i suoi effetti che la natura dell'agire umano si è *de facto* modificata e che un oggetto di ordine completamente nuovo, nientemeno che l'intera biosfera del pianeta, è stato aggiunto al novero delle cose per cui dobbiamo essere responsabili, in quanto su di esso abbiamo potere. E che oggetto di sconvolgente grandezza, davanti al quale tutti gli oggetti precedenti dell'agire umano appaiono irrilevanti! La natura come responsabilità umana è certamente una novità sulla quale la teoria etica deve riflettere. Quale genere di obbligo è operante in essa? È in gioco più che un interesse

utilitaristico? È semplicemente l'intelligenza che impone di non sgozzare l'oca che depone le uova d'oro o di non segare il ramo sul quale si è seduti? Ma il «sì» che qui è seduto e può precipitare nel vuoto – chi è? E qual è il *mio* interesse al suo restare seduto o al suo precipitare?

Nella misura in cui il destino *umano* nel suo condizionamento naturale è il polo ultimo di riferimento, che fa dell'interesse alla conservazione della natura un interesse *morale*, permane anche qui l'impostazione antropocentrica di ogni etica classica. Ciononostante la differenza è notevole. La restrizione della prossimità e della contemporaneità è sparita, spazzata via dall'estensione spaziale e temporale delle serie causali attivate, anche se in vista di scopi prossimi dalla prassi tecnica. La loro irriveribilità, insieme al loro ordine di grandezza complessivo, introduce nell'equazione morale un ulteriore fattore di novità. A questo si aggiunge il loro carattere cumulativo: gli effetti si addizionano in modo tale che la condizione delle azioni e delle scelte successive non è più uguale a quella dell'agente *iniziale*, ma risulta diversa da essa in misura crescente e sempre di più un risultato di ciò che già è stato fatto. Tutta l'etica tradizionale teneva soltanto conto di un comportamento non-cumulativo⁴. La situazione fondamentale del rapporto interpersonale, nella quale la virtù deve dare prova di sé e il vizio mettersi a nudo, resta sempre la medesima e ogni azione prende ogni volta avvio da essa. Le occasioni ricorrenti, che pongono le loro specifiche alternative alla condotta umana – coraggio o viltà, moderazione o eccesso, verità o menzogna e così via –, ristabiliscono ogni volta le condizioni originarie da cui l'azione parte. Queste non vengono mai superate e di conseguenza le azioni morali sono in larga misura «tipiche», vale a dire conformi a precedenti. Ma l'autoriproduzione cumulativa del mutamento tecnologico del mondo supera continuamente le condizioni dei suoi singoli atti, passando sempre attraverso situazioni senza precedenti per le quali a nulla valgono gli insegnamenti dell'esperienza. Anzi, l'accumulazione in quanto tale, non paga di trasformare le sue condizioni iniziali fino a renderle irricognoscibili, è in grado di erodere la base dell'intera serie, il suo stesso presupposto. Tutto ciò dovrebbe essere co-voluto nel volere l'azione singola, se questa ha da essere responsabile sotto il profilo morale.

2. *Il ruolo nuovo del «sapere» nella morale.*

In tali condizioni, il *sapere* diventa un dovere impellente, che trascende quanto in precedenza il suo ruolo esigeva, e deve corrispondere,

in ordine di grandezza, alle dimensioni causali del nostro agire. Ma il fatto che esso non *possa* veramente adeguarsi al loro ordine di grandezza, restando il sapere predittivo al di sotto del sapere tecnico che conferisce potere al nostro agire, assume a sua volta un significato etico. Il divario tra la forza del sapere predittivo e il potere dell'azione genera un nuovo problema etico. Il riconoscimento dell'ignoranza diventerà allora l'altra faccia del dovere di sapere e quindi una componente dell'etica, a cui spetta il compito di istruire il sempre più necessario autocontrollo del nostro smisurato potere. Nessun'etica del passato doveva tener conto della condizione globale della vita umana e del futuro lontano, anzi della sopravvivenza, della specie. Proprio il fatto che essi siano oggi in gioco esige, a dirla in breve, una nuova concezione dei diritti e dei doveri, per la quale né l'etica né la metafisica tradizionali offrono i principi e, men che mai, una dottrina compiuta.

3. Ha anche la natura «diritti»?

Ma se la nuova modalità dell'agire umano implicasse che va preso in considerazione ben più che l'interesse «dell'uomo», che il nostro dovere si spinge oltre e quindi non vale più la limitazione antropocentrica di ogni etica precedente? È quantomeno non privo di senso chiedersi se la condizione della natura extraumana, la biosfera, ora sottomessa al nostro potere nel suo insieme e nelle sue parti, sia diventata appunto qualcosa che è dato in custodia all'uomo e avanzi perciò nei nostri confronti una sorta di pretesa morale, non soltanto a nostro ma anche a suo favore e in base a un proprio diritto. Se così fosse, sarebbe necessario un ripensamento non di poco conto dei fondamenti dell'etica. Questo comporterebbe la ricerca non soltanto del bene umano, bensì anche del bene delle cose extraumane, estendendo il riconoscimento dei «fini in sé» al mondo naturale e includendone la cura nel concetto di bene umano. Nessun'etica tradizionale (all'infuori della religione) ci ha preparati a questo ruolo di amministrazione fiduciaria e ancor meno lo ha fatto la visione scientifica dominante della *natura*. Al contrario, quest'ultima ci preclude con risolutezza anche la possibilità stessa di pensare la natura come qualcosa che va rispettato, riducendola all'indifferenza della necessità e del caso e privandola di ogni dignità teleologica. Eppure, un muto appello a preservarne l'integrità sembra salire dalla totalità minacciata del mondo vivente. Dobbiamo prestarle ascolto, riconoscendo vincolante la sua pretesa, perché sanzionata dalla natura delle cose, op-

pure dobbiamo vedervi soltanto l'espressione di un nostro sentire, al quale indulgere nella misura in cui vogliamo e possiamo permettercelo? La prima alternativa, se presa sul serio nelle sue implicazioni teoretiche, ci costringerebbe ad ampliare di gran lunga il ripensamento già menzionato facendolo avanzare, al di là della dottrina dell'agire, ossia dell'etica, fino alla dottrina dell'essere, ossia alla metafisica, che in ultima analisi deve costituire il fondamento di ogni etica. Su questo oggetto speculativo non voglio qui dire altro se non che dovremmo aprirci all'idea che la scienza naturale non esaurisce l'intera verità della natura.

IV.

LA TECNOLOGIA COME «VOCAZIONE» DELL'UMANITÀ

1. L'*homo faber* oltre l'*homo sapiens*.

Ritornando a considerazioni concernenti direttamente il mondo umano, rileviamo un ulteriore aspetto etico nella crescita della *techné* in quanto tendere dell'uomo oltre i confini pragmaticamente limitati delle epoche precedenti. Come abbiamo constatato, la tecnica costituiva allora un ben dosato tributo alla necessità e non la via verso la meta prescelta dell'umanità – un mezzo dotato di limitata adeguatezza nei confronti di fini prossimi e ben definiti. Oggi, in forma di moderna tecnica, la *techné* si è invece trasformata in un illimitato impulso progressivo della specie, nella sua impresa più significativa, il cui incessante superarsi e avanzare verso mete sempre più elevate si è tentati di ravvisare come vocazione dell'uomo e il cui traguardo di dominio sulle cose e sull'uomo stesso appare come l'adempimento della sua destinazione. In tal modo il trionfo dell'*homo faber* sul suo oggetto esterno significa nel contempo il suo trionfo nella costituzione interna dell'*homo sapiens*, di cui un tempo non era altro che una parte ausiliaria. In altri termini, anche prescindendo dalle sue opere oggettive, la tecnologia assume una rilevanza etica in virtù della centralità ora occupata nella finalità umana soggettiva. La sua creazione cumulativa, ossia l'ambiente artificiale in espansione, potenzia retroattivamente le forze particolari che l'hanno prodotta, costringendole a un continuamente rinnovato impiego creativo in vista del mantenimento e dell'ulteriore sviluppo, e compensandole con accresciuto successo, il quale a sua volta torna a rafforzarne l'imperiosa pretesa. Tale *feed-back* positivo di necessità funzionale e ri-

compensa – nella cui dinamica non va trascurato l'orgoglio della prestazione – alimenta la crescente superiorità di una parte della natura umana su tutte le altre, e questo inevitabilmente a scapito loro. Se è vero che nulla ha più successo del successo, allora nulla riesce a soggiogare più del successo. Qualunque cosa appartenga alla natura umana nella sua integrità viene eclissata in prestigio dall'aumento del suo potere, così che questo, vincolando sempre di più le forze dell'uomo, viene accompagnato da un'atrofizzazione della sua identità e del suo essere. Nell'immagine che l'uomo coltiva di sé – l'idea programmatica che determina il suo essere attuale altrettanto quanto lo rispecchia – egli è sempre di più il produttore di ciò che ha prodotto e l'esecutore di ciò che può eseguire, ma soprattutto il programmatore di ciò che sarà in grado di fare. Ma chi è questo «egli»? Né voi né io: sono l'attore e l'azione collettivi, non l'attore e l'azione individuali, ad essere qui in gioco; ed è il futuro indefinito, molto più che non lo spazio contemporaneo dell'azione, a costituire l'orizzonte rilevante della responsabilità. Il che esige imperativi di tipo nuovo. Se la sfera produttiva è penetrata nel dominio dell'agire che conta, allora la moralità deve penetrare nella sfera produttiva, dalla quale un tempo si era tenuta lontana, e dovrà farlo sotto forma di politica pubblica. Finora quest'ultima non aveva mai avuto a che vedere con questioni di tale portata e con previsioni costruite a così lungo termine. In effetti il mutamento di natura dell'agire umano modifica la natura stessa della politica.

2. *La città universale come seconda natura e il dover essere dell'uomo nel mondo.*

Infatti il confine tra «polis» e «natura» è stato cancellato. La città degli uomini, un tempo un'enclave nel mondo non-umano, si estende ora alla totalità della natura terrena e ne usurpa il posto. La differenza tra l'artificiale e il naturale è sparita, il naturale è stato fagocitato dalla sfera dell'artificiale; e nel contempo la totalità degli artefatti, le opere dell'uomo che come mondo operano su e per mezzo di lui, producono un tipo nuovo di «natura», ossia una peculiare necessità dinamica con la quale la libertà umana si trova a essere confrontata in un senso del tutto nuovo.

Una volta era possibile dire: *fiat justitia, pereat mundus*, «sia fatta giustizia e vada in rovina il mondo» – dove «mondo» significava naturalmente l'enclave rinnovabile nel tutto-che-non-va-mai-in-rovina.

Quella frase non può più essere pronunciata neppure in senso retorico, da quando l'andare in rovina del tutto per effetto di azioni umane, giuste o ingiuste che siano, è diventato una possibilità reale. Questioni che non furono mai in passato oggetto della legislazione, diventano di competenza delle leggi che la «città» totale deve darsi affinché ci sia un mondo per le generazioni future.

Il fatto che in avvenire debba esistere un mondo simile – un mondo adatto a essere abitato dall'uomo – e che debba essere abitato in qualunque futuro da un'umanità degna di questo nome, sarà senza esitazione riconosciuto come assioma generale o come persuasivo auspicio dell'immaginazione speculativa (altrettanto persuasivo e indimostrabile quanto l'enunciato secondo cui l'esistenza di un mondo qualsiasi è preferibile alla non esistenza del mondo). Ma in quanto proposizione *morale*, ossia in quanto *obbligazione* pratica nei confronti dei posteri (in un futuro lontano) e in quanto principio decisionale dell'azione attuale, quell'enunciato è molto diverso dagli imperativi dell'etica tradizionale della sincronicità (*Gleichzeitigkeit*): ha fatto la sua comparsa sulla scena morale soltanto con le nostre nuove forze e con la portata senza precedenti del nostro sapere predittivo. La *presenza dell'uomo nel mondo* era un dato originario e indiscutibile dal quale scaturiva ogni idea di dovere nel comportamento umano; adesso essa stessa è diventata un *oggetto* dell'obbligazione – e precisamente dell'obbligazione di assicurare per l'avvenire il presupposto fondamentale di ogni obbligazione, ossia la presenza di semplici candidati a un universo morale nel mondo fisico. Questo significa tra l'altro conservare tale mondo in modo che restino intatte le condizioni di quella presenza, salvaguardandone cioè la loro vulnerabilità nei confronti della minaccia. Intendo illustrare con un esempio la differenza che tutto ciò comporta per l'etica.

V.

VECCHI E NUOVI IMPERATIVI

1. L'imperativo categorico kantiano affermava: «Agisci in modo che anche tu possa volere che la tua massima diventi legge universale». Il «possa» qui invocato è quello della ragione e del suo accordo con se stessa. *Presupposto* l'esistenza di una società di attori umani (di esseri razionali agenti), l'azione deve poter essere immaginata, senza autocon-

tradizione, come una pratica generale di questa comunità. Si noti che qui la riflessione fondamentale della morale non è essa stessa di carattere morale, bensì logico: Il «poter volere» o il «non potere» esprime compatibilità o incompatibilità logica e non approvazione o disapprovazione morale. Ma l'idea che l'umanità cessi di esistere non è affatto *autocontraddittoria*, come non lo è l'idea che la felicità delle generazioni presenti e di quelle immediatamente seguenti sia ottenuta al prezzo della sventura o addirittura della non esistenza delle generazioni future; altrettanto poco infine è autocontraddittoria l'idea opposta che l'esistenza e la felicità delle generazioni future sia ottenuta al prezzo della sventura e in parte persino della distruzione di quella attuale. Il sacrificio del futuro per il presente non è, *sul piano logico*, più confutabile del sacrificio del presente per il futuro. La differenza è soltanto che in un caso la serie continua, nell'altro no. Ma il fatto che *debba continuare*, a prescindere dalla distribuzione di felicità e sventura, anzi persino con il prevalere della sventura sulla felicità e addirittura dell'immoralità sulla morale, non è deducibile dalla regola di autocoesistenza all'interno della serie, per molto o poco che questa duri. Si tratta di un imperativo di tutt'altro tipo, esterno e anteriore ad essa, che si può fondare in definitiva soltanto nell'ambito della metafisica.

2. Un imperativo adeguato al nuovo tipo di agire umano e orientato al nuovo tipo di soggetto agente, suonerebbe press'a poco così: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra», oppure, tradotto in negativo: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita», oppure, semplicemente: «Non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell'umanità sulla terra», o ancora, tradotto nuovamente in positivo: «Includi nella tua scelta attuale l'integrità futura dell'uomo come oggetto della tua volontà».

3. È senz'altro evidente che nessuna contraddizione razionale è inerente alla violazione di questo tipo di imperativo. Io *posso* volere il bene attuale sacrificando quello futuro; come posso volere la mia fine, posso volere anche la fine dell'umanità. Senza cadere in contraddizione con me stesso, posso preferire, per me come anche per l'umanità, il breve fuoco d'artificio di un'estrema autorealizzazione alla noia di una continuazione infinita nella mediocrità.

Ma il nuovo imperativo afferma appunto che *possiamo* sì mettere a

repentaglio la nostra vita, ma non quella dell'umanità; e che Achille aveva sì il diritto di scegliere per sé una breve vita di imprese gloriose piuttosto che una lunga vita di sicurezza oscura (nell'assunto sottinteso che ci sarebbe stata una posterità a narrare le sue gesta); ma che noi non abbiamo il diritto di scegliere o anche solo rischiare il non-essere delle generazioni future in vista dell'essere di quelle attuali. Perché non abbiamo questo diritto e perché abbiamo invece un dovere rispetto a ciò che non esiste ancora né «in sé» ha bisogno di esistere, e comunque in quanto non esistente non ne avanza la pretesa? Non è affatto facile dare una fondazione teorica a questi perché – e forse è impossibile senza la religione. Il nostro imperativo lo assume per il momento, senza fondarlo, come assioma.

4. È inoltre evidente che il nuovo imperativo si rivolge molto di più alla politica pubblica che non al comportamento privato, che non è la dimensione causale alla quale sia applicabile. L'imperativo categorico kantiano era diretto all'individuo e il suo criterio era nel presente. Esso esortava ognuno di noi a ponderare quel che sarebbe accaduto *se* la *massima* della sua azione attuale fosse diventata il principio di una legislazione universale, o se lo fosse già in quel momento: l'autocoesistenza o incoerenza di una tale generalizzazione *ipotetica* diventa il banco di prova della mia scelta *privata*. Ma non faceva parte di quella riflessione razionale la supposizione di una qualche probabilità che la mia scelta privata diventasse effettivamente una legge universale e contribuisse anche soltanto a una generalizzazione siffatta. In effetti, le conseguenze *reali* non vengono affatto prese in considerazione e il principio non è quello della responsabilità oggettiva, ma quello del carattere soggettivo della mia autodeterminazione. Il nuovo imperativo evoca un'altra coerenza: non quella dell'atto con se stesso, ma quella dei suoi *effetti* ultimi con la continuità dell'attività umana nell'avvenire. E l'«universalizzazione» che esso prende in considerazione non è affatto ipotetica, non è cioè la proiezione puramente logica dell'«io» individuale a un «tutti» immaginario, causalmente indeterminato («se ciascuno facesse così»): al contrario, le azioni sottoposte al nuovo imperativo, ossia le azioni della collettività, si universalizzano di fatto nella misura in cui hanno successo: «totalizzano» se stesse nello svolgersi della loro dinamica e non possono avere altro sbocco che nella configurazione di uno stato universale di cose. Questo aggiunge ora al calcolo morale l'orizzonte *temporale*, che manca completamente nell'operazione logica immediata dell'imperativo kantiano. Se quest'ultimo procede per estrapolazioni in un ordine sem-

pre-presente di compatibilità astratta, il nostro imperativo procede per estrapolazioni in un *futuro* reale calcolabile – l'orizzonte aperto della nostra responsabilità.

VI.

FORME PRECEDENTI DELL'«ETICA DEL FUTURO»

Ora si potrebbe obiettare che con Kant abbiamo scelto un esempio estremo di etica dell'intenzione e che la nostra affermazione circa il carattere di presenza di ogni etica tradizionale in quanto etica della sincronicità sia confutabile in base a diverse forme etiche del passato. È possibile pensare qui ai seguenti tre esempi: la condotta della vita terrena fino al sacrificio della propria felicità in vista della salvezza eterna dell'anima; la preoccupazione preveggenze del legislatore e dello statista per il bene comune futuro; e la politica dell'utopia, contrassegnata dalla propensione a utilizzare i contemporanei come semplice strumento per un fine ulteriore o a eliminarli in quanto ostacolo al suo conseguimento – di questo il marxismo rivoluzionario costituisce l'esempio preminente.

1. *L'etica del compimento nell'al di là.*

Di questi tre casi il primo e il terzo hanno in comune la tendenza a porre il futuro, quale luogo possibile del valore assoluto, al di sopra del presente, svalutando quest'ultimo a pura e semplice preparazione dell'avvenire. Una differenza importante sta nel fatto che nel caso religioso l'agire attuale non deve produrre causalmente lo stato futuro, ma soltanto *qualificare*, in vista di questo, il singolo individuo agli occhi di Dio, al quale però la fede deve riservarne la realizzazione. La qualificazione consiste in una vita ben accetta a Dio, a proposito della quale si può in fondo supporre che sia già di per sé la vita migliore, più degna di essere vissuta, e non vada perciò scelta soltanto in vista dell'eventuale beatitudine eterna; anzi, se avesse questa per motivazione principale della scelta, perderebbe qualcosa del suo valore e quindi persino della sua proprietà di qualificare l'individuo. Il che equivale a dire che quest'ultima è tanto superiore quanto meno risulta intenzionale. Ma se ci si domanda in che cosa consista la qualificazione dal punto di vista del

contenuto, si dovranno prendere in considerazione le relative norme di vita e si potrà allora constatare che si tratta appunto di quegli imperativi di giustizia, amore del prossimo, purezza ecc., che anche un'etica intramondana di stile classico imporrebbe o potrebbe imporre. Nella versione «moderata» della fede nella salvezza dell'anima, qual è ad esempio, se non sbaglio, quella giudaica, abbiamo quindi nuovamente a che fare con un'etica della simultaneità e dell'immediatezza; e di quale tipo di etica si tratti nel caso particolare, non emerge dal fine dell'al di là in quanto tale, del cui contenuto non ci si può fare comunque nessuna idea, ma dal *modo in cui* la vita ben accetta a Dio, che ne deve essere la condizione, viene di volta in volta definita sul piano del contenuto.

A dire il vero, la condizione può essere fissata dal punto di vista del contenuto, come avviene nelle forme «estreme» della fede nella salvezza dell'anima, anche in modo tale che il suo adempimento non possa essere considerato in nessun caso come valore in se stesso, ma esclusivamente come posta in gioco in una scommessa, persa la quale, vale a dire mancato il conseguimento del premio eterno, tutto sarebbe perduto. Infatti, nel caso della terribile scommessa metafisica elaborata da Pascal, la posta in gioco è l'intera vita eterna con tutte le sue potenzialità di felicità e di realizzazione, la rinuncia alle quali diventa proprio la condizione della salvezza eterna. Rientrano in questa categoria tutte le forme di asceti radicali, volte a mortificare i sensi e a negare la vita, i cui praticanti, se fallissero le loro aspettative, si sarebbero defraudati di tutto. Questo calcolo si differenzia dal consueto calcolo edonistico dell'al di qua, con i suoi rischi di rinunce ben ponderate e dilazioni temporanee, soltanto a causa della totalità del suo *quid-pro-quo* e dell'enormità della chance rispetto alla posta in gioco. Ma proprio questa enormità spinge l'intera impresa fuori dalla sfera dell'etica. Fra il finito e l'infinito, fra il temporale e l'eterno non esiste commensurabilità e perciò neppure correlazione dotata di senso (né di un senso qualitativo né di un senso quantitativo, in base al quale una cosa sia preferibile a un'altra). Inoltre, al di là del *valore* del fine, la cui valutazione consapevole dovrebbe costituire una componente essenziale della decisione *etica*, non esiste altro che la vuota enunciazione della sua assolutezza. Manca altresì la connessione *causale*, comunque necessaria per il pensiero *etico*, fra l'azione e il suo risultato (sperato), che la rinuncia nell'al di qua non deve conseguire, ma soltanto ottenere sotto altra forma in guisa di risarcimento.

Se ci si domanda quindi *perché* la rinuncia radicale nell'al di qua ven-

ga considerata così meritoria da legittimare l'attesa di risarcimento o ricompensa, una risposta può essere che la carne è peccatrice, il piacere malvagio e il mondo impuro, così che anche in questo caso (come in quello un po' diverso, secondo cui l'individuazione in sé è malvagia) si ritrova nell'ascesi un'autentica strumentalità dell'agire e una via dell'interna realizzazione degli scopi a partire dal proprio agire – la via cioè dall'impurità alla purezza, dalla peccaminosità alla santità, dalla servitù alla libertà, dall'egocentrismo all'abnegazione. Nella misura in cui l'ascesi è tutto ciò, essa è già in se stessa, in tali condizioni metafisiche, il *miglior* genere di vita. Così saremmo giunti nuovamente all'etica dell'immediatezza e della simultaneità – una forma, egoistica e individualistica quanto si vuole, di etica dell'autoperfezione, la quale, nei momenti di illuminazione spirituale a cui i suoi sforzi la possono condurre, può godere già qui la ricompensa futura sotto forma di esperienza mistica dell'assoluto.

Riassumendo possiamo affermare che, nella misura in cui tutto questo complesso dell'orientamento verso l'al di là fa parte in generale dell'etica – come si verifica, in particolare, nella forma «moderata» prima menzionata, di una vita in sé accetta a Dio quale condizione della ricompensa eterna –, esso non fa che confermare la nostra tesi della preenzialità di tutta l'etica tradizionale.

2. La responsabilità dello statista circa il futuro.

Ma che dire intorno a quegli esempi di etica del futuro *intramondana*, che sono gli unici a far veramente parte dell'etica razionale? Al secondo punto abbiamo menzionato la preoccupazione lungimirante del legislatore e dello statista per il bene futuro della comunità. Sull'aspetto *temporale* che qui ci interessa la teoria antica è nell'insieme muta, ma già questo silenzio è rivelatore. Alcune cose si possono comunque desumere, oltre i confini della filosofia, dalla lode di grandi legislatori quali Solone e Licurgo o anche dal biasimo di uno statista come Pericle. La lode del legislatore include sì la capacità di durare della sua creazione, ma non la pianificazione anticipante di qualcosa che diventerà realtà soltanto per i posteri ma che è ancora irraggiungibile per i coevi. La sua ambizione è volta a creare una formazione politica vitale e la prova della vitalità consiste nella durata – possibilmente senza modificazioni – di ciò che è stato creato. Lo Stato migliore, secondo quella concezione, è anche il migliore *per* il futuro, appunto perché esso preserva il futuro

medesimo nel suo equilibrio interno sempre attuale, e sarà naturalmente anche il migliore *nel* futuro, poiché i criteri di un buon ordinamento (dei quali uno è la stabilità) non si modificano. E non si modificano perché non si modifica la natura umana che, con le sue imperfezioni, è inclusa nella concezione di un ordinamento politico quale necessariamente è quella del saggio legislatore. Quest'ultima non mira perciò allo Stato idealmente perfetto, ma a quello realmente migliore, ossia al miglior Stato possibile, che attualmente è altrettanto possibile, ma anche altrettanto minacciato, quanto quello dell'avvenire. Appunto questa minaccia, che incombe su ogni ordinamento a causa del disordine delle passioni umane, rende necessaria al di là dell'eccezionale saggezza costituente del legislatore, la costante saggezza di governo dello statista. Quel che Socrate rimprovera all'arte politica di Pericle non è il fallimento, dopo la sua morte, delle sue imprese grandiose, ma di aver esaltato, quand'era ancora in vita, gli Ateniesi con tali progetti imponenti (e con i loro successi iniziali) corrompendone le virtù civili. L'attuale sventura di Atene, non viene attribuita al fallimento di quella politica, ma al suo vizio d'origine, che neppure grazie a un «successo» sarebbe stato retrospettivamente sanato. Ciò che era bene allora lo sarebbe ancor oggi e con molta probabilità si sarebbe conservato fino a oggi.

La lungimiranza dell'uomo di stato consiste quindi nella saggezza e nella moderazione che egli dedica al *presente*. Quest'ultimo non sussiste in vista di un futuro diverso ma, destino permettendo, dà buona prova di sé in un futuro identico e, già in se stesso, dev'essere altrettanto giustificato quanto quest'ultimo. La durata risulta essere una conseguenza collaterale di ciò che è bene ora e in ogni tempo. Certo, l'agire politico presenta un raggio di incidenza e responsabilità più ampio rispetto a quello privato, ma la sua etica, stando alla visione premoderna, è identica a quella della presenza, anche se si applica a una forma della vita di più lunga durata.

3. L'utopia moderna.

a) Questo muta soltanto con il terzo esempio, ciò che ho definito la politica dell'utopia, la quale rappresenta un fenomeno interamente moderno e presuppone un'escatologia dinamica della storia, prima sconosciuta. Le escatologie religiose delle epoche precedenti non configurano ancora questo caso, pur preparandolo. Il messianesimo, ad esempio, non prescrive alcuna politica messianica ma rimette la venuta del Mes-

sia al decreto divino – e al comportamento umano soltanto nella misura in cui esso può rendersi degno di tale evento mediante l'osservanza delle norme alle quali, anche senza quella prospettiva, è sottoposto. Qui risulta vero su scala collettiva quel che, a proposito delle aspettative nell'al di là, è stato detto precedentemente su scala personale. Il qui ed ora, pur essendo dominato da quelle aspettative, non si trova a doverle realizzare mediante l'agire; e le serve tanto meglio quanto più resta fedele alla propria legge data da Dio, la cui osservanza è interamente un fatto interiore.

b) A dire il vero si arrivò anche qui alla forma estrema quando i «cavalieri dell'apocalisse» si misero all'opera nell'intento di provocare l'avvento, con un ultimo scatto di azione terrena, del regno messianico o millenario di cui consideravano giunta l'ora. In effetti, alcuni movimenti chiliastici, specialmente all'inizio dell'evo moderno, conducono già in prossimità della politica utopistica, specialmente quando non si accontentano di dare un impulso e preparare il cammino, ma danno avvio in senso positivo all'edificazione del regno di Dio, dei cui contenuti hanno una concezione precisa. Nella misura in cui vi svolgono un ruolo le idee di uguaglianza e giustizia, fa altresì la sua comparsa la particolare motivazione della moderna etica utopistica, anche se non ancora quel divario caratteristico dell'escatologia secolarizzata, ossia del moderno utopismo politico, che si apre sopra le generazioni, fra l'ora e il poi, il mezzo e lo scopo, l'agire e il fine. Si tratta ancor sempre di un'etica del presente, non del futuro. L'uomo autentico è già lì, come pure, nella piccola «comunità dei santi», lo è il regno di Dio, dal momento che essi lo realizzano nella loro stessa cerchia, a seconda che venga ordinato e ritenuto possibile. Ma l'assalto agli ordinamenti del mondo che ne ostacolano ancora la diffusione avviene nell'attesa di un miracolo di Gerico, e non come un processo mediato di causalità storica. Restava da compiere l'ultimo passo verso l'etica della storia intramondano-utopistica.

c) Soltanto con il progresso moderno, come fatto e idea, sorge la possibilità di concepire ciò che è precedente come gradino verso l'attuale e ciò che è attuale come gradino verso il futuro. Se tale concezione (che, nella sua illimitatezza, non qualifica in sé come definitiva nessuna condizione, riservando a ciascuna la sua immediatezza presente) si unisce a un'escatologia secolarizzata, che assegna all'assoluto immanentizzato un posto finito nel tempo, e se a questo si aggiunge l'idea di una dinamica teleologica del processo che conduce allo stato definitivo, allora

saranno date le premesse concettuali per la politica utopica. «Edificare il regno dei cieli già sulla terra» (Heine) presuppone che si sappia in che cosa debba consistere tale regno dei cieli terreno (così almeno si dovrebbe presumere, ma su questo punto la teoria presenta una singolare lacuna). In ogni caso, anche in mancanza di un'idea precisa, tale edificazione presuppone una concezione degli eventi umani che mediatizza radicalmente tutto il passato, ossia lo condanna alla provvisorietà, privandolo della sua validità autonoma o rendendolo nel migliore dei casi un veicolo per il conseguimento dell'autentico che deve ancora venire, facendone cioè un mezzo per il fine futuro, il solo ad essere valido.

Qui subentra in effetti una rottura con il passato: nei confronti della teoria che la esprime nel modo più chiaro, la filosofia marxista della storia con la sua etica dell'azione corrispondente, non risulta più vero ciò che abbiamo detto a proposito della presenzialità dell'etica tradizionale e della costanza della natura umana da lei presupposta. L'agire ha luogo in vista di un futuro che né gli attori né le vittime né i contemporanei si godranno. L'obbligazione nei confronti del presente prende le mosse di là, non dalla felicità e dalle pene del mondo; e le norme dell'agire sono così provvisorie, anzi così «inautentiche», come la condizione che esso deve superare. L'etica dell'escatologia rivoluzionaria considera se stessa come etica della transizione, mentre l'etica autentica (sostanzialmente ancora ignota) le subentrerà a pieno diritto solo quando quella ne avrà creato le condizioni attraverso la propria autoeliminazione. Si dà quindi già il caso di un'etica del futuro, che si caratterizza per portata previsionale, arco temporale della responsabilità assunta, estensione (l'intera umanità futura) e intensione dell'oggetto (l'intero essere dell'uomo futuro) e, lo possiamo aggiungere fin d'ora, per una seria considerazione dei poteri della tecnica, in tutto ciò per nulla inferiori all'etica che qui intendiamo propugnare. Tanto più importante risulta quindi determinare il rapporto fra queste due etiche che, in quanto risposte alla situazione senza precedenti della modernità è soprattutto alla tecnologia, presentano tanti aspetti in comune rispetto all'etica pre-moderna, pur essendo fra loro così diverse. Ma prima di affrontare questa analisi, dobbiamo soffermarci ancora un po' sui problemi e i compiti che il mostruoso progresso della tecnica pone e con i quali si confronta l'etica qui esaminata. Il potere della tecnica sul destino umano ha superato persino quello del comunismo, che, al pari del capitalismo, pensava semplicemente di potersene servire. Per il momento intendo soltanto premettere che, pur avendo entrambe le «etiche» a che vedere con le

potenzialità utopiche di questa tecnologia, l'etica di cui si è alla ricerca in questa sede *non* è escatologica, anzi è anti-utopica in un senso ancora da precisare.

VII.

L'UOMO IN QUANTO OGGETTO DELLA TECNICA

Il nostro raffronto verteva sulle forme storiche dell'etica della simultaneità e dell'immediatezza, di cui quella kantiana era soltanto un esempio. A essere in discussione non è la loro validità nel rispettivo ambito, ma la loro adeguatezza rispetto alle nuove dimensioni dell'agire umano che superano tale ambito. La nostra tesi è che le nuove forme e le nuove dimensioni dell'agire esigono un'etica della previsione e della responsabilità in qualche modo proporzionale, altrettanto nuova quanto le eventualità con cui essa ha a che fare. Abbiamo visto che si tratta delle eventualità che affiorano dalle opere dell'*homo faber* nell'epoca della tecnica. Ma non abbiamo ancora menzionato la categoria potenzialmente più minacciosa di queste nuove opere. Abbiamo infatti analizzato la *techné* soltanto nella sua applicazione all'ambito *non*-umano. Ma l'uomo stesso è diventato uno degli oggetti della tecnica. L'*homo faber* rivolge a se stesso la propria arte e si appresta a riprogettare con ingegnosità l'inventore e l'artefice di tutto il resto. Questo compimento del suo potere, che può ben preannunciare il superamento dell'uomo, questa imposizione ultima dell'arte sulla natura, lancia una sfida estrema al pensiero etico che, mai prima d'ora, s'era trovato a prendere in considerazione la scelta di alternative a quelli che erano considerati i dati definitivi della costituzione umana.

1. *Il prolungamento della vita.*

Si prenda ad esempio il più fondamentale di questi dati: la mortalità umana. Chi mai prima d'ora s'era trovato nella necessità di decidere quale durata della vita desiderare e scegliere? In relazione al suo limite estremo, i «settant'anni, e tutt'al più, gli ottanta», non vi era scelta. La sua inesorabilità era oggetto di rammarico, di rassegnazione oppure di futili, per non dire stolti, sogni sulla possibilità di eccezioni, singo-

larmente però quasi mai oggetto di affermazione. La fantasia intellettuale di un George Bernard Shaw e di un Jonathan Swift speculò sul vantaggio del non-dover-morire oppure sulla maledizione del non-potermorire (con quest'ultima Swift fu il più acuto fra i due). Il mito e la leggenda si trastullarono con questi temi sullo sfondo, mai messo in dubbio, di quell'inalterabilità che induceva l'uomo saggio a pregare piuttosto con l'autore dei Salmi: «Insegnaci a contare i nostri giorni, affinché la saggezza ci discenda nel cuore». Nulla di ciò rientrava nell'ambito dell'azione e della decisione operativa. La questione verteva soltanto sul come accettare quello che è dato.

Ma oggi, in seguito a certi progressi nella biologia delle cellule, ci sorride la prospettiva concreta di contrastare i processi biochimici di invecchiamento e di prolungare la durata della vita umana, differendone addirittura indefinitamente il termine. La morte non appare più come una necessità insita nella natura di ciò che è vivo, ma come una prestazione organica disfunzionale a cui si può porre rimedio, comunque un dato in linea di principio modificabile e a lungo differibile. Un sogno perenne dell'umanità sembra avvicinarsi al proprio adempimento. Per la prima volta ci dobbiamo porre sul serio la questione: «Fino a che punto tutto questo è auspicabile? Quanto è auspicabile per l'individuo e quanto lo è per la specie?» Questi interrogativi toccano nientemeno che l'intero senso della nostra finitudine, l'atteggiamento verso la morte e il significato biologico generale dell'equilibrio fra morte e procreazione. Ma davanti a tali interrogativi vengono quelli più pratici: chi deve avere accesso a questa presunta benedizione? persone di valore e merito particolari? di eccellenza e importanza sociali? coloro che possono pagare per questo? ognuno? Quest'ultima possibilità potrebbe apparire come l'unica giusta. Ma di ciò si dovrebbe pagare il prezzo all'estremo opposto, alla fonte. Infatti è evidente, dal punto di vista demografico, che il prezzo del prolungamento dell'età è un proporzionale rallentamento nel ricambio, ossia una riduzione dell'apporto di nuova vita: ne risulterebbe una percentuale decrescente di giovani in una popolazione anziana. In che misura questo inciderebbe positivamente o negativamente sulla condizione umana generale? La specie ne avrebbe un guadagno o una perdita? E fino a che punto sarebbe *giusto* o ingiusto occupare preventivamente il posto della gioventù? Il dover morire è connesso con il nascere: la mortalità è soltanto l'altra faccia della fonte perenne della «natalità» (per usare un'espressione di Hannah Arendt). Così è sempre stato di sposto: adesso se ne deve ponderare il senso nella sfera decisionale.

Per prendere in considerazione il caso estremo: se eliminiamo la

morte, dobbiamo eliminare anche la procreazione, perché quest'ultima è la risposta della vita alla morte: avremmo così un mondo di anziani senza giovani e di individui già noti senza la sorpresa di coloro che non esistevano precedentemente. Ma forse è proprio questa la saggezza insita nella dura disposizione della nostra mortalità: quella di offrirci la promessa sempre rinnovata di originarietà, immediatezza ed entusiasmo propria della gioventù, unitamente al costante apporto di alterità in quanto tale. Non vi è alcun surrogato di ciò nella più grande accumulazione di prolungata esperienza: questa non potrà mai riconquistare il privilegio unico di vedere il mondo per la prima volta e con occhi nuovi, non potrà mai rivivere lo stupore che secondo Platone costituisce l'inizio della filosofia, né la curiosità del bambino che abbastanza di rado trapassa nell'ansia di sapere dell'adulto, finché anche qui si affievolisce. Questo cominciare-sempre-di-nuovo, conseguibile soltanto al prezzo del finire-sempre-di-nuovo, può raffigurare bene la speranza dell'umanità, la sua salvaguardia dall'affondare nella noia e nella routine, la sua chance di conservare la spontaneità della vita.

Si deve considerare altresì il ruolo del *memento mori* nella vita del singolo e quello che il suo affievolimento in una distanza indefinita potrebbe comportare. Forse il limite improrogabile del tempo che ci dobbiamo attendere è necessario a ognuno di noi come impulso a contare i nostri giorni e a farli contare.

Potrebbe darsi quindi che ciò che intenzionalmente appare come un dono filantropico della scienza all'uomo, la realizzazione di un desiderio nutrito sin da tempi remoti – sfuggire cioè alla maledizione della mortalità – finisca per risolversi in danno per l'uomo. Non intendo perdermi qui in profezie e neppure in valutazioni, malgrado sia chiara la mia opinione di partenza. La mia tesi è semplicemente che già il dono promesso solleva interrogativi che non furono mai posti in precedenza in termini di scelta concreta; e che nessun principio dell'etica tradizionale, per la quale erano ovvie le costanti antropologiche, appare in grado di farvi fronte. Eppure bisogna affrontarli, sotto il profilo etico e in base a principî, non sotto la pressione degli interessi.

2. Il controllo del comportamento.

Quanto a tutte le altre possibilità pressoché utopiche che il progresso delle scienze bio-mediche in parte già mette a disposizione per la conversione finale nel know-how tecnico e in parte lascia presagire, le

cose non stanno diversamente. Fra queste possibilità, il *controllo del comportamento* è già sensibilmente più vicino allo stadio della realizzazione pratica del caso per ora ancora ipotetico che ho appena discusso; le questioni etiche da esso sollevate sono meno profonde, ma hanno un riferimento più diretto alla concezione morale dell'uomo. Anche qui il nuovo genere di intervento trascende le antiche categorie etiche. Queste ultime non ci hanno ad esempio preparati a valutare il controllo della psiche ad opera di agenti chimici o mediante una diretta azione elettrica sul cervello – interventi che, vogliamo supporre, vengono attuati per scopi legittimi o persino lodevoli. L'intreccio di potenzialità benefiche e pericolose è evidente, ma non facile risulta tracciare i confini. Il sollievo di pazienti malati di mente da sintomi tormentosi e inibenti sembra essere inequivocabilmente un beneficio. Ma un trapasso quasi impercettibile conduce dall'alleviare il paziente – un fine del tutto in armonia con la tradizione medica – al liberare la *società* dalla molestia di un comportamento individuale problematico da parte di suoi membri: il trapasso dall'applicazione medica a quella sociale. Questo apre un campo indefinibile con potenzialità inquietanti. I gravosi problemi del dominio e dell'anomia nella moderna società di massa rendono l'estensione di tali metodi di controllo a categorie non mediche estremamente allettante ai fini della manipolazione sociale. A questo punto sorgono numerose questioni relative ai diritti dell'uomo e alla sua dignità; il difficile problema di un'assistenza sociale che riduce il cittadino a suddito anziché emanciparlo sollecita delle risposte concrete. Dobbiamo influire sull'apprendimento degli scolari mediante la somministrazione in massa di droghe, evitando così l'appello alla motivazione autonoma? Dobbiamo sconfiggere l'aggressività disciplinando elettronicamente le regioni cerebrali? Dobbiamo determinare le sensazioni di felicità o quantomeno di godimento mediante la stimolazione indipendente dei centri nervosi, vale a dire indipendentemente dagli oggetti della felicità e del piacere e dal loro conseguimento nella vita e nell'operato personali? Non ci sarebbe difficoltà a prolungare l'elenco. Le imprese potrebbero avere interesse a talune di queste tecniche per aumentare le prestazioni dei loro impiegati. Anche a prescindere completamente dalla questione della coercizione oppure del consenso e anche indipendentemente da quella degli effetti collaterali indesiderati, ogni volta che eludiamo in tal modo la via umana di affrontare i problemi umani e la sostituiamo con il cortocircuito di un meccanismo impersonale, togliamo qualcosa alla dignità di sé della persona e compiamo un ulteriore passo in avanti sulla via che porta dai soggetti responsabili ai sistemi programmati di comportamen-

to. Il funzionalismo sociale, per importante che sia, è soltanto un aspetto della questione. Decisivo è chiedersi di quale tipo di individui debba essere composta la società affinché tutta la sua esistenza possa acquisire valore. In qualche punto, lungo la linea della manipolabilità sociale progrediente a danno dell'autonomia individuale, si deve poter porre la questione del valore, del valerne-la-pena, dell'intera impresa umana. La risposta evoca l'immagine dell'uomo alla quale ci sentiamo vincolati. Dobbiamo ripensarla alla luce di ciò che oggi possiamo fare di lei e a lei e che mai prima d'ora avremmo potuto fare.

3. Manipolazione genetica.

Questo vale in misura ancora maggiore rispetto all'ultimo oggetto di una tecnologia applicata all'uomo – il controllo genetico dell'umanità futura. Si tratta di un oggetto troppo rilevante per essere affrontato incidentalmente in queste considerazioni preliminari, per cui gli verrà riservato un capitolo distinto in una «parte applicata» che uscirà successivamente. In questa sede accenniamo soltanto a questo sogno ambizioso dell'*homo faber*, riassunto nella tesi secondo cui l'uomo vorrebbe prendere in mano la propria evoluzione non soltanto con lo scopo di conservare la specie nella sua integrità, ma anche per migliorarla e trasformarla in base a un proprio progetto. Se ne abbia il diritto, se sia qualificato ad assumere tale ruolo creativo, ecco la questione più seria che possa venire posta all'uomo che si trova improvvisamente a disporre di un simile potere fatale. Chi saranno gli artefici dell'«immagine», secondo quali modelli e in base a quale sapere? Qui si pone altresì la questione concernente il diritto morale di condurre esperimenti su futuri esseri umani. Tale questione e altre affini, che esigono una risposta prima che ci si addentri in un viaggio nell'ignoto, dimostrano nel modo più lampante fino a che punto il nostro potere di agire ci sospinga oltre le coordinate di ogni etica precedente.

VIII.

LA DINAMICA «UTOPICA» DEL PROGRESSO TECNICO E L'ECESSO DI RESPONSABILITÀ

Il tratto comune, rilevante sotto il profilo etico, di tutti gli esempi addotti, è ciò che possiamo definire il carattere «utopico» immanente al nostro agire nelle condizioni della tecnica moderna, o anche la sua spinta (*drift*) utopica – vuoi che questa agisca sulla natura non-umana oppure su quella umana, vuoi che l'«utopia» delineata alla fine del cammino sia o meno pianificata. In base al tipo e all'ordine di grandezza dei suoi effetti a valanga, il potere tecnologico ci fa avanzare verso obiettivi di un genere in precedenza peculiare alle utopie. In altri termini, il potere tecnologico ha trasformato quelli che solevano essere giochi sperimentali e, forse, illuminanti della ragione speculativa, in progetti concorrenti di iniziative da attuarsi, optando per le quali ci troviamo a scegliere fra gli estremi di conseguenze a lungo termine e in larga parte sconosciute. La sola cosa di cui siamo veramente informati è il loro intrinseco estremismo: sappiamo che concernono lo stato complessivo della natura sul nostro pianeta e la specie delle creature che lo debbono o meno popolare. Le dimensioni inevitabilmente «utopiche» della tecnologia moderna determinano una costante riduzione della salutare distanza fra questioni quotidiane e questioni ultime, fra occasioni di comune prudenza e occasioni di saggezza illuminata. Poiché oggi viviamo continuamente all'ombra di un utopismo non voluto, intrinseco, automatico, siamo anche continuamente alle prese con opzioni su prospettive ultime che richiedono una somma saggezza: una situazione impossibile per l'uomo in generale, visto che egli non possiede tale saggezza, e per l'uomo contemporaneo in particolare, orientato com'è addirittura a negare l'esistenza del suo oggetto, il valore assoluto e la verità oggettiva. Eppure abbiamo tanto più bisogno della saggezza quanto meno crediamo in essa.

Se quindi la novità del nostro agire esige un'etica nuova di estesa responsabilità, proporzionata alla portata del nostro potere, essa richiede, proprio in nome di quella responsabilità, anche un nuovo genere di umiltà: un'umiltà indotta, a differenza che nel passato, non dalla limitatezza, ma dalla grandezza abnorme del nostro potere, che si manifesta nell'eccesso del nostro potere di fare rispetto al nostro potere di prevedere e al nostro potere di valutare e giudicare. In considerazione del po-

tenziale quasi-escatologico dei nostri processi tecnici, l'ignoranza circa le conseguenze ultime diventa essa stessa una ragione per assumere un atteggiamento di riserbo responsabile – il secondo bene dopo il possesso della saggezza.

Un ulteriore aspetto della nuova indispensabile etica della responsabilità per un futuro lontano, e della sua legittimazione, merita di essere menzionato: il dubbio che il governo rappresentativo possa bastare a soddisfare, in base ai suoi principi e con i suoi procedimenti normali, le nuove richieste. Infatti, in conformità a questi principi e a questi procedimenti, soltanto gli interessi *presenti* acquistano voce, facendo valere il proprio peso ed esigendo considerazione. Di essi debbono tenere conto le autorità pubbliche: questo è il modo in cui trovano concretamente (e non solo in astratto) riconoscimento i diritti. Ma il «futuro» non è rappresentato in nessun organo collegiale né è una forza che possa gettare il proprio peso sulla bilancia. Ciò che non è esistente non possiede nessuna *lobby* e i non nati sono impotenti. Pertanto il rendiconto dovuto a questi ultimi non è ancora una realtà politica nell'attuale processo decisionale, e quando essi lo potranno esigere, noi, i colpevoli, non ci saremo più.

Ciò ripropone in tutta la sua radicalità l'antica questione del potere dei saggi o della forza delle idee nel corpo politico, qualora queste non siano alleate con l'egoismo. Quale *forza* deve rappresentare il futuro nel presente? Si tratta di una questione di filosofia politica sulla quale io ho le mie idee, probabilmente chimeriche e certamente impopolari, che per ora possono stare dove sono. Infatti, ancora prima che possa venire all'ordine del giorno la questione della sua attuazione pratica, la nuova etica deve trovare la sua *teoria*, sulla quale si possano fondare gli imperativi e i divieti e un sistema di «devi» e non «devi». Vale a dire, prima della questione: quale potere esecutivo o d'indirizzo, viene la questione: quale *intuizione* o quale *sapere valutativo* deve rappresentare il futuro nel presente?

IX.

IL VUOTO ETICO

E questo è il punto in cui resto bloccato e dove tutti ci incagliamo. Infatti proprio quel movimento che ci ha messi in possesso di quelle forze, il cui impiego deve essere ora regolato normativamente – ossia il

movimento del sapere moderno nella forma delle scienze naturali – ha spazzato via, con un'ineluttabile complementarità, i fondamenti da cui si erano potute dedurre le norme, distruggendo anzi la stessa idea di norma. Per fortuna, è vero, non è andato distrutto il senso normativo, persino se applicato a determinate norme, ma questo senso diventa *sempre* più insicuro, se solo un sedicente sapere lo contraddice o, quantomeno, gli nega ogni sanzione. Esso ha comunque difficoltà a sufficienza dinanzi alle clamorose pretese dell'avidità e della paura. Per di più, adesso, si trova anche a doversi vergognare di se stesso, in quanto infondato e infondabile, dinanzi alla superiorità del sapere. Grazie a quest'ultimo, dapprima fu «neutralizzata», in rapporto al valore, la *natura* e poi anche l'uomo; ora tremiamo nella nudità di un nihilismo nel quale il massimo di potere si unisce al massimo di vuoto, il massimo di capacità al minimo di sapere intorno agli scopi. La questione è se, senza ristabilire la categoria del sacro che fu distrutta nel modo più radicale dall'illuminismo scientifico, possiamo disporre di un'etica che sia in grado di imbrigliare le forze estreme che oggi possediamo e, quasi coattivamente, continuiamo ad acquisire e a esercitare senza posa. Sulle conseguenze che ci minacciano immediatamente, e di cui abbiamo già fatto prova, può svolgere quella funzione di freno la paura, così spesso il surrogato migliore della saggezza e dell'autentica virtù; ma questo mezzo viene meno dinanzi alle prospettive a lunga scadenza che qui rivestono una particolare importanza, tanto più che gli inizi, nella loro limitatezza, appaiono di norma innocui. Soltanto il timore della trasgressione del sacro è indipendente dai calcoli della paura e dal conforto dell'incertezza delle conseguenze ancora lontane. Ma una religione che non c'è non può sgravare l'etica dal suo compito; e mentre si può dire di quella, in quanto dato di fatto che determina l'uomo, che esiste o meno, l'etica si trova nella necessità di esistere. E deve esistere perché gli uomini agiscono e l'etica mette ordine nelle azioni e regola il potere di agire. Perciò tanto più deve esistere quanto più grandi sono le forze dell'agire che essa deve regolare; il principio dell'ordine deve essere adattato al genere, come anche alla grandezza, di ciò che deve essere ordinato. Perciò le nuove potenzialità dell'agire esigono nuove regole dell'etica e forse persino una nuova etica. «Non devi uccidere» – è stato sancito, perché l'uomo ha il potere di uccidere e spesso anche il movente e la propensione a farlo; in breve, perché di fatto si uccide. È soltanto sotto la *pressione* di effettive abitudini d'azione e in generale della circostanza che comunque si agisce senza che *lo* si debba imporre, che l'etica entra in scena in quanto istanza regolatrice di tale agire sotto la guida del be-

ne o del lecito. Tale pressione prende le mosse dalle nuove potenzialità tecnologiche dell'azione, il cui esercizio consegue alla loro esistenza. Se esse sono davvero così nuove nella loro natura, come qui si afferma, e se a partire dalle loro possibili conseguenze viene davvero meno la neutralità morale, di cui un tempo godeva il rapporto tecnico con la natura, allora la loro pressione comporta che si ricerchi nell'etica qualcosa di nuovo che sia in grado di assumerne la direzione, ma prima di tutto di affermare nei suoi confronti la propria validità teorica. In quanto precede abbiamo mostrato la pertinenza dei presupposti, ossia che l'agire collettivo-cumulativo-tecnologico è *di tipo nuovo* per quanto riguarda gli oggetti e le dimensioni e non è più *neutrale* sotto il profilo etico, in virtù delle sue conseguenze che sono indipendenti da ogni intenzione diretta. Ma così è appena delineato il compito, quello cioè di cercare una risposta.

¹ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Vorrede* (trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chioldi, Utet, Torino 1986, p. 47).

² *Ibid.*, parte prima, p. 59.

³ *Ibid.*, p. 60.

⁴ Tranne che nella formazione individuale e nell'educazione. Ad esempio, la pratica della virtù è anche un esercizio di virtù, in quanto rinvigorisce le forze morali, abituandoci al loro esercizio, analogamente a quanto avviene con il vizio. Ma la nuda natura primaria può avere continuamente il sopravvento: l'individuo più virtuoso può essere trascinato nel vortice distruttivo della passione, quello più vizioso può provare l'esperienza della conversione. È ancora possibile una cosa simile con i mutamenti cumulativi delle condizioni dell'essere, che la tecnologia provoca sul suo cammino?

⁵ Su questo punto il Dio biblico modificò la sua posizione in un sí complessivo dopo il diluvio.

Capitolo quinto

La responsabilità oggi: il futuro minacciato e l'idea di progresso

I.

IL FUTURO DELL'UMANITÀ E IL FUTURO DELLA NATURA

1. La solidarietà di interesse con il mondo organico.

Il futuro dell'umanità costituisce il primo dovere del comportamento umano collettivo nell'era della civiltà tecnica divenuta, *modo negativo*, «onnipotente». In esso è evidentemente incluso il futuro della natura in quanto condizione *sine-qua-non*; ma, anche indipendentemente da ciò, si tratta di una responsabilità metafisica in sé e per sé, dal momento in cui l'uomo è diventato un pericolo non soltanto per se stesso, ma per l'intera biosfera. Persino se i due aspetti fossero separabili, ossia anche se in un ambiente di vita devastato (e in gran parte ricostruito artificialmente) fosse possibile per i nostri discendenti una vita nominalmente umana, la pienezza vitale della terra, prodottasi nel corso di un lungo processo creativo della natura e adesso affidata a noi, avrebbe di per se stessa diritto alla nostra tutela. Ma poiché i due aspetti non sono in effetti separabili, se non a prezzo di una caricatura dell'immagine dell'uomo, – poiché nel punto decisivo e cioè davanti all'alternativa: «conservazione oppure distruzione», l'interesse dell'uomo coincide nel senso più sublime con quello del resto della vita in quanto sua dimora cosmica, – possiamo trattare entrambi i doveri come se fossero uno solo, ricorrendo al concetto guida di *dovere verso l'uomo*, senza per questo cadere in una visione riduttiva antropocentrica. L'esclusiva fissazione sull'uomo in quanto diverso dal resto della natura può significare solo immiserimento, anzi disumanizzazione dell'uomo stesso, atrofia del suo essere anche nel caso fortunato della conservazione biologica, il che dunque contraddice il suo fine dichiarato, sanzionato proprio dalla dignità del suo essere. In un'ottica veramente umana rimane alla natura la sua dignità propria, che si contrappone all'arbitrio del nostro potere. In quanto da lei generati, siamo debitori, verso la totalità a noi prossima delle sue creature, di una dedizione di cui quella verso il nostro essere costituisce soltanto la punta più elevata. Ma questa, correttamente intesa, comprende in sé tutto il resto.

2. L'egoismo delle specie e l'equilibrio simbiotico complessivo.

Nella scelta fra uomo e natura, così come costantemente si ripropone, di caso in caso, nella lotta per la sopravvivenza, l'uomo viene comunque per primo e la natura, pur essendole riconosciuta la sua dignità, deve fare posto a lui e alla sua superiorità. Oppure, qualora si metta in discussione l'idea di un qualche diritto «superiore», al primo posto viene sempre, conformemente all'ordine naturale, l'egoismo della specie e l'esercizio del potere dell'uomo contro il resto del mondo vitale costituisce un diritto naturale, fondato esclusivamente sulle capacità. Questa fu praticamente l'ottica di tutte le epoche, nelle quali la natura sembrò nel suo insieme invulnerabile e perciò disponibile in ogni sua singola parte all'uso scriteriato da parte dell'uomo. Ma il dovere nei confronti di quest'ultimo, anche se continua a valere come il dovere assoluto, include ora quello verso la natura in quanto condizione della propria sopravvivenza e in quanto elemento della propria integrità esistenziale. Noi ci spingiamo oltre fino ad affermare che la comunanza dei destini dell'uomo e della natura, riscoperta nel pericolo, ci fa riscoprire anche la dignità propria della natura, imponendoci di conservarne l'integrità andando al di là di un rapporto puramente utilitaristico. Inutile dire che un'interpretazione sentimentale di questo imperativo è esclusa dalla stessa legge della vita, che fa evidentemente parte dell'«integrità» da conservare e deve quindi a sua volta essere conservata. Infatti l'interferenza nella vita altrui è data *eo ipso* con l'appartenenza alla sfera della vita, poiché ogni specie vive a spese di altre o ne determina l'ambiente, così che la semplice autoconservazione di ogni singola specie, imposta dalla natura, costituisce una costante aggressione nel resto della compagine vitale. In parole povere: mangiare e essere mangiati è legge dell'esistenza per la molteplicità, che per amore di sé fa suo tale imperativo. (Il semplice ricambio con la natura inorganica – da cui tutto deve aver avuto inizio –, si svolge solo al limite inferiore). La somma di questi interventi che si limitano a vicenda e sfociano sempre nella distruzione del particolare, è nel suo insieme simbiotica, anche se non statica, con quel venire, andare e restare che ci è noto dalla dinamica dell'evoluzione pre-umana. La dura legge dell'ecologia (che Malthus fu il primo a riconoscere) preveniva ogni smodato saccheggio dell'insieme da parte delle singole forme di vita, ogni prevaricazione del «più forte», mentre la stabilità dell'intero veniva assicurata nella trasformazione delle sue parti. Ancora in tempi recenti la crescente unilaterale interferenza da parte dell'uomo non costituiva qui un'eccezione decisiva.

3. Perturbazione dell'equilibrio simbiotico da parte dell'uomo.

Soltanto con il dominio del pensiero e con il potere della civiltà tecnica che ne conseguì, una forma di vita, «l'uomo», è stato messo in grado di minacciare tutte le altre (e quindi anche se stessa). «La natura» non poteva correre un rischio maggiore di quello di far nascere l'uomo e ogni concezione aristotelica della teleologia autopropulsiva e globalizzante della natura nella sua totalità (*physis*) è confutata da ciò che neppure Aristotele poteva presagire. Per lui era la ragione *teoretica* nell'uomo a emergere sulla natura, sicuramente però senza esserle di danno, dato il suo carattere contemplativo. L'intelletto pratico emancipato, che ha generato la «scienza», un'erede di quell'intelletto teoretico, contrappone invece alla natura non soltanto il suo pensiero, ma anche il suo agire, in un modo che non è più compatibile con il funzionamento inconsapevole del tutto. Nell'uomo la natura ha distrutto se stessa e soltanto nella disposizione morale di quest'ultimo (che noi, al pari di ogni altra cosa, le possiamo ancora attribuire) ha lasciato aperta un'incerta possibilità di controbilanciare la sicurezza sconvolta dell'autoregolazione. È di per sé spaventoso il fatto che su questo terreno debba ora poggiare la sua causa o, più sobriamente, quanto della sua causa risulta visibile all'uomo. In rapporto alle dimensioni temporali dell'evoluzione e persino a quelle molto più ridotte della storia umana si tratta di una svolta quasi improvvisa nel destino della natura. Le sue potenzialità erano insite nell'essenza ultramondana di quel sapere e volere, che con l'uomo ha fatto la sua irruzione nel mondo, ma la sua realtà maturava lentamente e si è poi manifestata all'improvviso. In questo secolo è stato raggiunto il punto, da tempo in incubazione, in cui il pericolo diventa palese e la situazione si fa critica. Il potere congiunto alla ragione implica di per sé responsabilità. Da tempi immemorabili questo è stato scontato nell'ambito delle relazioni interumane. Il fatto che, varcando questi confini, la responsabilità si sia di recente estesa anche alla condizione della biosfera e alla sopravvivenza futura della specie umana, è semplicemente la conseguenza dell'ampliamento del relativo potere, che è in primo luogo un potere di distruzione. Potere e pericolo rendono evidente un dovere che mediante la solidarietà senza alternative nei confronti dell'ambiente si estende, prescindendo da ogni particolare consenso, dalla nostra specie alla totalità dell'essere.

4. *Il pericolo fa del «no al non essere» il nostro dovere primario.*

Ripetiamolo: il dovere di cui qui parliamo, è sorto soltanto con la minaccia di ciò che ne costituisce l'oggetto. Prima non avrebbe avuto alcun senso parlare di una cosa simile. Quel che è in gioco chiede la parola. Improvvisamente, ciò che è semplicemente dato, assunto come scontato, non pensato in vista dell'azione, vale a dire che esistono uomini e vita e un mondo per loro, viene illuminato dalla minaccia del nostro agire. Proprio in questa luce appare il nuovo dovere. Generato dal pericolo, spinge per forza di cose e in prima istanza verso un'etica della conservazione, della salvaguardia, della prevenzione e non del progresso e della perfezione. Nonostante questo fine modesto, i suoi imperativi possono essere assai ardui ed esigere forse più sacrifici di tutti quelli che finora erano diretti a migliorare la sorte umana. All'inizio del capitolo precedente abbiamo osservato che l'uomo, non più semplicemente estremo esecutore, ma anche potenziale distruttore dello sforzo teleologico della natura, deve farsi carico nel suo volere dell'affermazione dell'essere, e nel suo potere della negazione del non essere. Il potere negativo della libertà implica che il lecito e il non-lecito vengano prima del dover essere positivo. Questo è soltanto l'inizio della morale ed è naturalmente insufficiente per una dottrina positiva dei doveri. Fortunatamente per la nostra impresa teorica e sfortunatamente per la nostra situazione attuale, non abbiamo bisogno di addentrarci in una teoria del *bonum humanum* e della «vita migliore», che dovrebbe derivare da una conoscenza dell'essere dell'uomo. Per il momento ogni sforzo in vista dell'uomo «autentico» passa in seconda linea rispetto al puro e semplice salvataggio del suo presupposto, l'esistenza dell'umanità in un ambiente naturale sufficiente. Nella minaccia totale di questo momento storico-universale siamo risospinti indietro dalla *questione* sempre aperta, e di variabile risposta, di *che cosa* debba essere l'uomo, all'imperativo originario, preliminare, anche se fino ad ora mai diventato attuale, *che* egli debba essere, appunto in quanto uomo. Questo «in quanto» introduce l'essere, noto o presunto, nell'imperativo del «che» come fondamento ultimo della sua assolutezza, e deve preservare il suo adempimento dalla minaccia che la voragine delle sue vittime inghiotta anche il sanzionamento ontologico, e quindi che l'esistenza, salvata sul piano ontico, cessi di essere umana. A causa dell'asprezza dei sacrifici che potrebbero essere necessari, questo può diventare l'aspetto più precario dell'etica della sopravvivenza che ci è ora imposta (e su cui ci saranno ancora alcune

cose da dire): un crinale fra due abissi, dove i mezzi possono distruggere lo scopo. Dobbiamo camminare su questo crinale alla luce incerta del nostro sapere e nel rispetto di ciò che l'uomo ha fatto di se stesso in millenni di sforzi culturali. Ma quel che conta adesso non è perpetuare o produrre una determinata immagine dell'uomo, ma innanzitutto lasciare aperto l'orizzonte delle *possibilità* che, nel caso dell'uomo, è dato con l'esistenza stessa della specie e che, – se dobbiamo credere alla promessa dell'«*imago Dei*» – è destinato a offrire all'essenza umana sempre nuove opportunità. Quindi il *no al non essere* – e in primo luogo a quello dell'uomo – è al momento e fino a prova contraria la prima cosa in cui un'etica dell'emergenza per il futuro minacciato deve tradurre in azione collettiva il *sì all'essere*, reclamato dall'uomo in nome della totalità delle cose.

II.

LA MINACCIA DI SVENTURA DELL'IDEALE BACONIANO

Tutto questo poggia sull'assunzione che viviamo in una situazione apocalittica, ossia, se lasciamo che le cose seguano il loro corso attuale, nell'imminenza di una catastrofe universale. A questo riguardo dovremo adesso ribadire alcune cose, per note che siano. Il pericolo scaturisce dalle smisurate dimensioni della civiltà tecnico-scientifico-industriale. Quel che possiamo definire il programma baconiano, ossia orientare il sapere verso il dominio della natura utilizzando quest'ultimo per migliorare il destino umano, non ha fin da principio goduto nella sua attuazione capitalistica né della razionalità né della giustizia con cui sarebbe stato di per sé compatibile; ma la dinamica del suo successo, destinata a determinare una produzione e un consumo smisurati, avrebbe travolto presumibilmente ogni società (infatti nessuna è composta di saggi), a causa della relativa miopia delle finalità umane e della reale imprevedibilità delle dimensioni del successo.

1. *La minaccia della catastrofe proveniente dal successo smisurato.*

Il pericolo di una catastrofe per l'ideale baconiano del dominio sulla natura ad opera della tecnica scientifica è insito quindi nella grandezza

del suo *successo*. Esso è in sostanza di duplice natura, economico e biologico: il rapporto reciproco fra queste due componenti, destinato a provocare necessariamente la crisi, si manifesta oggi apertamente. Il successo economico, a lungo considerato isolatamente, significava incremento per quantità e genere della produzione di beni *pro capite*, diminuzione dell'impiego di lavoro umano e crescente aumento del benessere di molti, anzi persino aumento involontario del consumo globale del sistema e quindi enorme incremento del ricambio del corpo sociale complessivo con l'ambiente naturale. Già questo da solo implicava i rischi di esaurimento (supersfruttamento) delle risorse naturali limitate (si prescinde qui dai pericoli di corruzione interna). Ma tali rischi vengono potenziati ed accelerati dal successo biologico, in un primo tempo scarsamente visibile: l'aumento numerico di questo corpo collettivo soggetto del ricambio, ossia l'incremento demografico esponenziale, nella sfera d'influenza della civiltà tecnica ormai estesa all'intero pianeta; e non soltanto nel senso che questa crescita accelera, per così dire dall'esterno, il tasso dello sviluppo primario moltiplicandone gli effetti, ma nel senso che essa gli sottrae anche la possibilità di arginare se stesso. Una popolazione statica potrebbe dire a un certo punto: «Basta!»; ma una popolazione in aumento è costretta a dire: «Ancora di più!» Oggi comincia a diventare terribilmente chiaro che il successo biologico non soltanto mette in discussione quello economico, facendo ripiombare dalla breve festa della ricchezza nella quotidianità cronica della povertà, ma minaccia anche di provocare una catastrofe umana e naturale di proporzioni gigantesche. L'esplosione demografica, intesa come problema planetario del ricambio, ridimensiona l'aspirazione al benessere, costringendo l'umanità in via di impauperamento a fare, per sopravvivere, ciò che un tempo era libero oggetto di scelta in vista della felicità: saccheggiare cioè in modo sempre più indiscriminato il pianeta, finché quest'ultimo avrà l'ultima parola e si negherà all'insostenibile domanda. Quale mortalità di massa o quali omicidi di massa accompagneranno una simile situazione da «si salvi chi può!» sfida ogni immaginazione. Le leggi ecologiche dell'equilibrio, che nelle condizioni naturali impediscono la reciproca prevaricazione delle singole specie, rivendicheranno ora, venuti meno i meccanismi artificiali di controllo, i loro diritti tanto più temibili in quanto troppo a lungo sarà stata sfidata la loro tolleranza. Come in seguito un residuo di umanità potrà ricominciare da capo su una terra devastata, non riesce possibile neppure ipotizzare.

2. *Dialettica del potere sulla natura e coazione a esercitarlo.*

Questa è la prospettiva apocalittica che è prevedibile sia racchiusa nella dinamica dell'attuale corso dell'umanità. Dobbiamo comprendere che qui siamo al cospetto di una dialettica del potere a cui si può far fronte soltanto con uno stadio ulteriore del potere e non con una quietistica rinuncia ad esso. La formula baconiana ci dice che il sapere è potere. Ora però il programma baconiano, lasciato a se stesso, ha rivelato al culmine del trionfo la sua insufficienza, anzi la sua intima contraddizione, perdendo cioè l'autocontrollo, il che comporta l'incapacità di proteggere non soltanto l'uomo da se stesso, ma anche la natura dall'uomo. Il bisogno di tutela di entrambi è subentrato a causa delle dimensioni del potere che è stato conseguito nel corso del progresso tecnico, e che ha determinato in parallelo con la crescente necessità di farne uso la singolare *impotenza* ad arginare il progresso ulteriore e prevedibilmente autodistruttivo di sé e delle sue opere. Il profondo paradosso del potere determinato dal sapere, che Bacone non poteva intuire, consiste nel fatto che esso, pur instaurando una sorta di «dominio» sulla natura (ossia il potenziamento del suo utilizzo), ha portato però contemporaneamente alla più completa *sottomissione a sé*. Il potere si è reso autonomo, ma le sue promesse si sono capovolte in minaccia, la sua prospettiva di salvezza in apocalisse. Quel che ora è diventato necessario, se a porre un argine non dovrà intervenire la catastrofe stessa, è un potere sul potere, — il superamento dell'impotenza davanti alla coazione di un potere che si autoalimenta e cresce in progressione. Poiché il potere di primo grado, che si orientava direttamente verso una natura all'apparenza inesauribile, si è trasformato in un potere di secondo grado, che la sottrae al controllo dell'uomo, l'autolimitazione del dominio, prima che si infranga contro le barriere della natura, è diventata competenza di un potere di terzo grado. Un potere quindi su quel potere di secondo grado che non è già più dell'uomo, ma del potere stesso, e che consiste nel dettare al presunto detentore la sua utilizzazione, rendendolo esecutore passivo di capacità tecniche, e asservendo dunque l'uomo anziché liberarlo.

3. *Alla ricerca del «potere sul potere».*

Ma da che cosa ci si deve attendere quel potere di terzo grado che dovrebbe far recuperare all'uomo, prima che sia troppo tardi, il controllo del «suo» potere, spezzandone la tirannica autonomizzazione? Stan-

do alla natura delle cose, esso dovrebbe provenire dalla società, poiché nessuna convinzione privata, nessuna responsabilità o paura sarà in grado di affrontare il compito. Dal momento che l'economia «libera» delle società industriali occidentali è proprio il focolaio della dinamica che spinge verso il pericolo mortale, lo sguardo si rivolge naturalmente all'alternativa del comunismo. È in grado di fornire il rimedio necessario? È orientato in questa direzione? Soltanto da questo punto di vista intendiamo prendere in considerazione l'etica marxista, nell'ottica dunque della salvezza dal disastro e non della realizzazione di un sogno dell'umanità. Lo sguardo si rivolge al marxismo, che si distingue per il suo interessamento al futuro dell'impresa umana nella sua globalità (parla infatti di «rivoluzione mondiale»), e nel perseguirla si spinge fino ad addossare al presente qualsiasi sacrificio, riuscendo anche, nei paesi in cui è al potere, a ottenerli coattivamente. Risulta perlomeno molto più difficile immaginare come l'Occidente capitalistico potrebbe conseguire questo risultato.

Fin qui è chiaro: soltanto un massimo di disciplina sociale politicamente imposta è in grado di realizzare la subordinazione del vantaggio presente alle esigenze a lunga scadenza del futuro. Ma poiché il marxismo è altresì una forma di «progressivismo», in quanto non si considera come una misura di emergenza ma come la via verso una più elevata realizzazione «dell'uomo», anche le opportunità che esso offre, al di là delle sue intenzioni, in vista dell'obiettivo attuale della prevenzione, vanno verificate nel quadro di quella volontà finalistica che gli è connaturata e che lo porta a condividere il «migliorismo» come orientamento di fondo della modernità. Con questa verifica riprendiamo allora una questione che avevamo posta per poi subito accantonare, e che riguarda la compatibilità di questa nostra etica dell'obbligazione futura con l'ideale del progresso.