

Apocalypse Now. **Fra paura e speranza¹**

*Angela Michelis**

Abstract

Il passaggio da una civiltà della sussistenza a una società dei consumi su scala globale, lo sviluppo scientifico, tecnico e industriale hanno prodotto mutamenti che hanno inaspettatamente capovolto i rapporti tra esseri umani e natura. La potenza e il dominio degli umani si intensifica sempre più sovvertendo gli ecosistemi. In tale direzione si prospettano scenari apocalittici senza possibilità di salvezza. Porre un argine a ciò diviene una questione di sopravvivenza non solo per gli ambienti naturali del pianeta terra ma anche per le società.

Parole chiave: Apocalisse, salvezza, ambiente, esseri umani, cautela.

The transition from a subsistence civilization to a consumer society on a global scale and scientific, technical and industrial development have produced changes that have unexpectedly overturned the relationships between human beings and nature. The power and domination of humans intensifies more and more, subverting ecosystems. In this direction, apocalyptic scenarios are looming without the possibility of salvation. Putting a stop to this becomes a question of survival not only for the natural environments of planet earth but also for societies.

Keywords: Apocalypse, salvation, environment, humans, caution.

¹ Saggio ricevuto in data 08/02/2024 e pubblicato in data 15/02/2024.

* Professore a contratto, Università di Torino, Presidente Centro Studi per il Pensiero Contemporaneo (CeSPeC), e-mail: angelamaria.michelis@unito.it.

1. Un'apocalisse senza salvezza?

La paura di una qualche fine del mondo, di un'apocalisse può essere in qualche modo ri-relativa, motivo di scoperta, di riflessione e di scelta di nuovi modi per affrontare il presente e il futuro, assecondando il destino dell'originario significato etimologico, che deriva dal greco ἀποκάλυψις, *apokalupsis* e significa appunto “rivelazione”, “l'alzarsi di un velo” o “scoperta” in senso letterale. Tale parola sembra essersi originata presso gli ebrei che parlavano greco, per poi passare ai cristiani che ne dilatarono i significati. L'uso trova la sua origine nel titolo dato al Libro dell'*Apocalisse di Giovanni*, detto anche *Libro della Rivelazione*, del *Nuovo Testamento*; esso proviene dalle parole di apertura del libro stesso *apokalupsis Iesou Kristou*, in cui il termine “rivelazione” è usato solo per descrivere i contenuti del libro stesso, e non come designazione letteraria, come poi avvenne, attribuendolo a ulteriori scritture dello stesso genere. A partire dal secondo secolo dopo Cristo il nome venne usato per diversi libri, sia cristiani sia ebraici, che mostrano gli stessi tratti caratteristici. L'uso del termine greco per definire opere appartenenti ad una determinata classe letteraria è quindi di origine cristiana, derivato dalla rivelazione del Nuovo Testamento.

Il termine, attualmente, è usato in contesti allargati; nell'uso comune delle lingue occidentali *apocalisse* si riferisce alla fine del mondo. Il significato corrente può essere derivato per ellissi dall'espressione *apokalupsis eschaton*, escatologia apocalittica, che significa “rivelazione della conoscenza alla fine dei tempi”. La fine escatologica del mondo nella letteratura apocalittica viene spesso accompagnata da immagini di resurrezione, di giudizio dei morti, da idee di rinnovamento e di giustizia. A tale letteratura hanno attinto i cosiddetti “movimenti millenaristici” nati sia all'interno di religioni, ad esempio nel Cristianesimo e nell'Islam, sia all'interno di sette, e nel loro prospettare una qualche fine, talvolta, hanno dato per reazione un impulso rigenerativo alla civiltà e, talvolta invece, hanno originato fanatismo e implosioni d'energia inutili o dannose per i singoli e la collettività. Si tratta di predizioni escatologiche in forma di rivelazione, di profezia di salvezza attraverso ciò che appare come tragicamente distruttivo e ultimativo.

Di fronte alla violenza feroce e irrazionale di continui conflitti di vario genere e di guerre ricorrenti, tanto più oggi, siamo spesso testimoni indiretti o diretti di apocalissi, senza potervi rintracciare tracce di escatologie salvifiche. Siamo spettatori di atrocità senza possibilità di salvezza, come nel Vietnam raccontato in “*Apocalypse Now*”², le cui immagini ci colpiscono per una crudeltà e violenza che non trova più redenzione. Possono essere forse in parte descritte attraverso le pagine di autori quali Günther Anders, che ne *L'uomo è antiquato*³ racconta senza risvolti simbolici o religiosi, senza potersi appellare al Dio kierkegaardiano a cui tutto è possibile, dell'asservimento dell'essere umano ad un potere altro, tecnico, che lo snatura. Rimane, comunque, la paura della fine, che ciclicamente rinasce come paura della fine del mondo per

² Film del 1979 diretto da Francis Ford Coppola.

³ Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato. 2. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (1980), tr. it. di M.A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

l'umanità, nata sotto il segno della precarietà a fronte di sempre nuove incognite⁴. E, a partire dalla fine della Seconda guerra mondiale, l'era nucleare amplifica tali angosce.

L'inizio del terzo millennio presenta altre questioni non meno gravi che possono far temere la fine di "civiltà", costruite progressivamente nel tempo lento di una storia millenaria: la crisi ecologica, le guerre per il predominio economico, culturale e religioso, il fenomeno della globalizzazione dei mercati senza la globalizzazione dei diritti, la corruzione, il dominio degli oligopoli economici e finanziari sulla politica, sulle istituzioni, sui mezzi di comunicazione di massa. Ne derivano oltre che conseguenze sulle vite delle persone, difficoltà crescenti per le democrazie a fronte del crescere e rafforzarsi delle autarchie senza scrupoli e dei loro legami internazionali.

Le catastrofi ecologiche paiono, però, ad una riflessione approfondita, la minaccia più grave che incombe sul nostro prossimo futuro. Il riscaldamento dell'atmosfera, l'assottigliarsi dello strato d'ozono, le variazioni climatiche che ne derivano, lo scioglimento dei ghiacciai, l'erosione dei terreni, l'inquinamento delle acque e dell'aria, la riduzione delle varietà delle specie vegetali e animali, il disboscamento eccessivo, la diminuzione delle risorse alimentari ed energetiche tradizionali, la crescita demografica esponenziale ci stanno attanagliando indipendentemente dal nostro prenderne coscienza.

A tal proposito massimamente esemplificative sono le ultime parole pubbliche di Hans Jonas, uno dei primi pensatori che si è impegnato sul fronte della filosofia ambientale. Sono le dichiarazioni con cui chiude il discorso⁵ in occasione del ricevimento del Premio Nonino a Udine in Italia, il 30 gennaio 1993 – ottenuto in quanto *Il principio responsabilità*⁶ fu ritenuto dalla giuria il miglior libro tradotto in italiano nel 1992 –, e riguardano proprio la crisi ambientale che rappresenta il grande pericolo e insieme la grande opportunità di questo cambio di millennio:

Preso nella morsa di questa sfida, il genere umano diventa per la prima volta uno solo, che lo sappia già o no, saccheggiando la propria dimora terrena, condividendo il destino della propria rovina, essendo l'unico possibile salvatore di entrambi: la terra e se stesso. Una nuova solidarietà di tutto il genere umano sta sorgendo fra noi. Una colpa comune ci lega, un interesse comune ci unisce, un destino comune ci attende, una responsabilità comune ci chiama. Nella luce accecante di questo nuovo orizzonte che si apre, i conflitti razziali impallidiscono, e il loro clamore dovrà cadere nel silenzio. Lo so, non cadrà nel silenzio, ma d'ora in poi potremo farlo tacere con un nuovo appello a quel grandioso senso di comunità che mai prima d'ora si era affacciato sull'umanità. [...] L'ultima rivelazione, che non giungerà da alcun monte Sinai, né da alcun monte delle beatitudini, né da alcun albero della bodhi di Buddha, è il grido silenzioso che proviene dalle cose stesse, quelle che dobbiamo sforzarci di

⁴ Cfr. O. Aime, *Il circolo e la dissonanza. Filosofia e religione nel Novecento, e oltre*, Effatà, Cantalupa (TO) 2010, pp. 322-344.

⁵ H. Jonas, *Il razzismo*, in Id., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, tr. it. di C. Angelino, il melangolo, Genova 1993, pp. 43-49.

⁶ Id., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), tr. it. di P. Rinaudo, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 1990, 1993².

risolvere per arginare i nostri poteri sul mondo, altrimenti moriremo tutti su questa terra desolata che un tempo era il creato⁷.

Occorre ripensare la terra come *oikos*, inscindibile unità d'elementi naturali e culturali senza cui non possiamo essere ciò che siamo, per progettare e attuare un progresso sostenibile e accettare il limite del tempo, delle risorse, ovvero la nostra finitudine; come sostiene Bruno Latour «farla finita con la negligenza»⁸, con il far finta di non vedere o con il non voler capire. Questo richiede *in primis* un rinnovato sforzo educativo dei cittadini del mondo alla qualità piuttosto che alla quantità e all'ascetismo necessario per una più equa ed ecologica distribuzione delle risorse.

Si fa chiaro l'invito dei tempi a riappropriarci della politica, intesa come ricerca del bene della comunità, dell'urgenza di darle forza e vigore sulla base della riflessione consapevole che il destino dell'individuo non prescinde dalla società in cui vive, dalla nazione e oggi dal contesto internazionale, ma più di tutto non prescinde dallo stato di salute della terra sulla quale abitiamo.

2. Tornare a pensare in modo prudente?

Certo, le questioni cruciali dei nostri tempi ci richiamano all'urgenza di un impegno etico e di un impegno politico, ma innanzi tutto all'urgenza di un accordo su ciò intorno a cui ci si deve impegnare. La filosofia non può rimanere indifferente a tali sfide, perché è proprio quel sapere di cui oggi si necessita. Essa, infatti, è la riflessione che permette di trasformare l'esperienza individuale in ampie prospettive che trascendano l'immediato e connettano in modo essenziale le varie voci, per trovare soluzioni comuni da cui ripartire per progettare e realizzare un nuovo mondo possibilmente migliore. Questa è stata la forza del pensare umano, da cui sono nate le civiltà della vita.

Non possiamo più esimerci dal ridare centralità al continuo umile confronto con l'esperienza per ogni conoscere e agire da questo derivato, nell'attenzione costante alla possibilità della falsificazione delle costruzioni culturali per un adeguamento che ricerchi sempre più il vero. Jonas scrive in *Scienza come esperienza personale*:

Qui non è più il piacere della conoscenza, bensì la paura del futuro o la preoccupazione per l'uomo a motivare fundamentalmente il pensiero che si costituisce esso stesso come un atto appunto di responsabilità e, mentre sviluppa il concetto di questa, lo rende appunto comunicabile. [...] Da qui la fatica dell'articolazione, che serve sì anche all'autochiarificazione del proprio pensiero, ma mira pur sempre, in fondo, alla comunicazione. Essa è un elemento

⁷ Id., *Il razzismo*, cit., pp. 48-49.

⁸ B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico* (2015), tr. it. di D. Caristina, Meltemi, Milano 2020, p. 391.

vitale in ogni teoria che di volta in volta deve essere intesa come parte del movimento collettivo del sapere⁹.

Egli sostiene che le correzioni stesse necessarie ad evitare la corsa collettiva, a cui stiamo assistendo, verso la «grande catastrofe» ecologica, «esigono di continuo un nuovo impegno dell'ingegno tecnico e scientifico»¹⁰ e dunque richiedono proprio un rinnovato sforzo di razionalità e d'amore, cioè delle massime capacità umane. Richiedono uno sforzo che si caratterizzi primariamente per l'attenzione alle conseguenze dell'applicazione del sapere scientifico e del potere tecnologico per l'individuo, per le società e per la natura. Egli comprende che la scienza moderna e le sue applicazioni sono comunque indispensabili per trasformare la predominante cultura economica del tardo capitalismo individualista in una cultura economica dell'ecologia del pianeta nel suo insieme. La ricerca scientifica, infatti, ci fornisce i dati conoscitivi che aumentano la capacità di orientarci e di affrontare le sfide del mondo positivamente, se vengono utilizzati con saggezza.

È un dato evidente che l'uomo, purtroppo, accrescendo conoscenze e potenzialità in modo sorprendente e “magnifico”, non ha però compreso in profondità la preziosa lezione della naturalità della vita, nella sua grandezza e nella sua limitatezza. Nel cammino teorico e scientifico iniziato con la modernità, non ha tenuto in giusto conto della dialettica necessaria fra materia ed energia spirituale, fra oggettività e soggettività, alla base dei fenomeni vitali.

«La vita è essenzialmente relazionalità con qualcosa; e la relazionalità in quanto tale implica “trascendenza”, un andare oltre, un indicare al di là di sé da parte di chi intrattiene la relazione», come osserva Hans Jonas in *Organismo e libertà*¹¹ e questo è ciò che permette la continuazione all'insieme di un organismo naturale o sociale, al sistema in divenire e glielo permette nella forma di una ricerca del bene per l'insieme dell'organismo stesso. L'auto-interpretazione della vita, nella riflessione dell'uomo, non può esimersi dal prendere in considerazione queste osservazioni per ritrovare la possibilità di un agire concorde verso una progettualità realizzabile e sostenibile nello spazio e nel tempo.

Come giungere oggi dalle osservazioni, dai punti di vista, di differenti esseri umani che nella loro natura individuale si presentano inevitabilmente prospettiche e limitate ad un'universalizzazione che permetta la comunicazione e l'azione in vista del bene comune? Orientarsi, ci ricorda Kant, significa distinguere e cercare l'Oriente sia in senso proprio, cioè riferito ai punti cardinali dello spazio terrestre, sia in senso traslato, cioè riferito a ciò che la ragione postula come verità¹².

⁹ H. Jonas, *Scienza come esperienza personale* (1987), tr. it. di F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia 1992, pp. 29-30.

¹⁰ Cfr. Id., *Tecnica, libertà e dovere*, in Id., *Scienza come esperienza personale*, cit., pp. 48-49.

¹¹ Id., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica* (1994), tr. it. di A. Patrucco Becchi, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999, p. 11.

¹² Cfr. I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensare* (1786), tr. it. di M. Giorgiantonio, R. Carabba Editore, Lanciano 1930, pp. 47-70.

Che cosa postula la ragione come verità? Ovvero che cosa ipotizza, che cosa crede, che cosa immagina come verità la ragione? Nella modernità la verità razionale era data dalla possibilità di poter erigere a principio universale la regola che risulta dall'uso della ragione stessa della soggettività di ogni uomo. Nella contemporaneità la soggettività si ritrova, invece, frantumata al suo interno, influenzabile, molteplice e contraddittoria, ed è divenuta così luogo precario per ogni possibile fondazione di principi universali. Occorre, quindi, fuoriuscire da essa e cercare nell'oggettività, nella realtà esterna che ci circonda, il perno evidente da cui far ripartire la comunicazione e quindi l'azione.

Filosofi come Hans Jonas, pensatori religiosi e laici, individuano tale dato evidente nella domanda di cura e rispetto della vita, che ai giorni nostri ci giunge dalla natura stessa, a fronte di possibili scenari apocalittici per un uso smodato degli strumenti dell'*homo faber*, ovvero dell'uomo che sviluppa la dimensione produttiva e tecnologica sopra ogni cosa e prometeicamente sogna di poter produrre tutto ciò di cui necessita, dimentico di ciò che è dato, dei limiti costitutivi del suo essere e del suo esistere¹³.

Il pericolo effettivo individuale o collettivo conduce a riscoprire che l'oggetto fuori di noi è in noi come condizione stessa dell'elemento soggettivo e intenzionale; pensiamo alla materialità del nostro corpo che è alla base della nostra stessa possibilità di pensare, all'imprescindibilità del nutrimento, d'incamerare materia esterna per sopravvivere, alla necessità di un riparo dalle intemperie per non compromettere il buon funzionamento del nostro organismo nel suo complesso.

La stessa ragione dell'uomo, del soggetto, dunque, se vuol dire qualcosa della realtà che lo circonda, dell'oggetto, e non essere vuota tautologia, non girare a vuoto, deve coniugare riflessione ed esperienza, soggettività e oggettività, in una nuova propensione responsabile verso l'oggetto, verso ciò che pare esterno ma che in realtà ci riguarda profondamente e ci permette di essere ciò che siamo.

A fronte di soggetti umani divenuti ipertrofici, ossia "iper-produttivi", "iper-culturalizzati" e "iper-tecnologizzati", occorre un ripensamento, un adeguamento e un coordinamento degli stessi sistemi culturali e sociali prodotti dall'uomo: i nuovi tempi lo richiedono e chi ha a cuore la continuazione della vita dei propri simili e della natura tutta, quale quotidiano miracolo di bellezza e di libertà pur nella sua precarietà, non può non adoperarsi a tal fine. Quegli esseri che la natura stessa ha dotato di magnifiche qualità, gli esseri umani, sono chiamati ora a mettere a frutto i loro talenti: in natura, nel pericolo cresce anche ciò che salva, e ciò che salva occorre individuarlo, curarlo, ascoltarlo, seguirlo.

¹³ Cfr. H. Arendt, *Vita activa, la condizione umana* (1958), tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2017.

3. Ancora l'essere umano?

Progettare e affrontare il divenire è un compito a termine, che avviene in una situazione intrinsecamente limitata, ma è sostanzialmente adeguato alle nostre capacità e tocca propriamente a noi uomini affrontarlo con responsabilità.

Nelle società multiculturali odierne che presentano una pluralità di opinioni intorno al bene, all'uomo, ai fini desiderabili della vita associata, i quali paiono spesso irriducibili e di sempre più problematica gestione democratica, rintracciare l'universale, a cui richiamarsi per la costruzione di sistemi equi, di cooperazione nel tempo, risulta un'operazione controversa, difficile al punto da sembrare impossibile¹⁴. Se si assume come criterio risolutivo quello formale-procedurale del pensiero liberale, padre delle democrazie occidentali, per soddisfare il requisito della neutralità¹⁵ rispetto alle differenti visioni culturali della vita buona si rischia in molte situazioni di delegare tutto, compresi i diritti più fondamentali e costitutivi, alle maggioranze e/o ai poteri forti del momento¹⁶.

A fronte di tale situazione aggravata dall'iperbolico sviluppo della tecnologia compresa quella genetica, le cui conseguenze future sfuggono in modo preoccupante alla stessa scienza umana, si può, partendo dalla riflessione sulla crisi ecologica, individuare in modo induttivo un imperativo etico che abbia però la pretesa dell'universalità, della categoricità; un imperativo primo condivisibile razionalmente a cui attenerci per l'agire. La salvaguardia della vita sulla terra è un compito in relazione e mai a termine, e nella sua complessità e imprescindibilità, richiede la partecipazione cosciente di tutti gli esseri umani, cittadini, intellettuali, economisti, imprenditori, legislatori e politici, in particolare nella congiuntura storica del nuovo millennio che presenta come prima veridica necessità quella di un rapporto più equilibrato fra esseri umani e natura. Nondimeno, un mondo senza umanità sarebbe privo di quegli stessi esseri che hanno la capacità dell'autonomia responsabile, dunque appartiene in modo fondamentale, precipuo, alla nostra responsabilità far sì che la possibilità della responsabilità stessa permanga con l'esistenza dell'essere umano.

Pertanto, Jonas formula un nuovo imperativo morale in una "prima formula positiva" nel suo libro *Il Principio Responsabilità* così: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra»¹⁷. Esso pone insieme la salvaguardia degli esseri umani e della Terra sulla quale abitano. Tale primo imperativo nella sua minimalità e necessità non può essere negoziabile nella comunicazione fra le persone, nella comunicazione

¹⁴ Cfr. F. Viola, *La democrazia deliberativa tra costituzionalismo e multiculturalismo*, in «Ragion Pratica», 20, 2003; C. Danani (a cura di), *Democrazia e verità*, Morcelliana, Brescia 2020.

¹⁵ Cfr. J. Rawls, *Liberalismo Politico* (1993), tr. it. di G. Rigamonti, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità, Milano 1994; B. Pastore, *Diritto e neutralità nel liberalismo politico rawlsiano*, in «RIFD. Quaderni della Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 4, 2004, pp. 237-257.

¹⁶ Cfr. C. Caltagirone, A. Tumminelli (a cura di), *Tecnologie della comunicazione e forme della politica*, Morcelliana, Brescia 2020.

¹⁷ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 16.

intersoggettiva, sia essa comunitaria, nazionale e internazionale. La comunità degli esseri corresponsabili è il luogo a cui per natura è affidata la custodia dell'essere umano e del suo *oikos*.

La categoricità di questo imperativo non si basa più soltanto su una coerenza formale-razionale da rispettare nell'intenzione di ogni operare, come quella kantiana guidato dall'imperativo: «Opera in modo che la massima della tua volontà possa valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale»¹⁸. La categoricità di questo rinnovato imperativo etico si basa, invece, sull'ampliamento della procedura formale ad un contenuto materiale, se pur minimale, la salvaguardia della vita umana e della Terra insieme, che acquisisce l'universalità, cioè la validità per tutti, induttivamente a partire dalla considerazione della situazione di rapporto fra essere umano e natura oggi, nel contesto storico della tarda modernità.

Se ne deduce che la categoricità di un imperativo etico nella contemporaneità può essere ancora pensata e affermata, in quanto rileva in modo veritiero ciò che permette al sistema di mantenere un equilibrio, di funzionare e conservarsi, ovvero il suo bene. Mantiene al proprio interno, però, come risorsa vitale, la possibilità dell'adeguamento al divenire continuo dell'essere, la possibilità della falsificazione e del rinnovamento.

La novità di tale proposta consiste nel tenere insieme l'importanza dell'apporto delle conoscenze scientifiche e l'individuazione di un imperativo primo di responsabilità irrinunciabile, quale perno per la possibilità del consenso in situazione. La nostra responsabilità si presenta come un destino non contrattabile nella sua sostanza: non può rischiare la continuazione dell'umanità e l'ormai potente e lunga leva del potere umano necessita di un ampliato sapere predittivo per indirizzare e correggere in modo adeguato il nostro comportamento in base a previsioni e valutazioni.

Nelle esortazioni alla preservazione, alla conservazione della complessa integrità dell'essere umano con il suo carico di libertà e responsabilità, della sua esistenza e dignità, da parte di pensatori come Hans Jonas, non viene negata la connessione positiva di questo con il sapere e con il progresso, come possibilità di un miglioramento ulteriore in ogni campo. Anzi è presente una forte fiducia nella ragione umana¹⁹, intesa aristotelicamente come capacità di orientamento sia nelle questioni teoriche sia nelle questioni pratiche, o nel linguaggio dei moderni come capacità di analisi, di progettazione, di azione e di correzione continua per l'individuo e per le comunità.

La necessità di un superamento della ragione soggettocentrica verso una insopprimibile realtà dell'oggetto, portata alla luce prepotentemente dalle reazioni di una natura alterata con cui ci si trova inevitabilmente a confronto, non richiede certo un'uscita dalla "ragione", che è, comunque, considerata elemento costitutivo dell'essere umano. Comporta, invece, la coscienza rinnovata della nostra altrettanto

¹⁸ Cfr. I. Kant, *Critica della Ragion Pratica*, libro I, cap. I, §7.

¹⁹ Cfr. H. Jonas, *La filosofia alle soglie del Duemila. Una diagnosi e una prognosi* (1993), tr. it. di C. Angelino, il melangolo, Genova 1994, pp. 27-52.

costitutiva corporeità e animalità e insieme dell'importante ruolo dei sentimenti e delle passioni. Il sentimento del rispetto, e anche il timore e la trepidazione, per l'essere, riconosciuto dalla ragione come migliore rispetto al non-essere, a partire dall'osservazione della direzione in natura di una costante lotta alla sopravvivenza, è proprio ciò che muove la volontà verso la richiesta di cura, verso l'obbligazione morale individuata razionalmente.

La paura e la trepidazione sono sentimenti che insieme all'analisi razionale costituiscono e danno forma alla responsabilità umana; sono elementi che frenano la ragione che può diventare ipertrofica, iperattiva, e dimenticare i propri costitutivi limiti e legami, dimenticare la possibilità dell'errore sempre presente. Certo, «la speranza è una condizione di ogni agire»²⁰ in quanto fare affidamento sull'eventualità positiva di ottenere qualcosa è un atteggiamento che in situazioni normali facilita il raggiungimento dell'obiettivo. Non bisogna misconoscere, tuttavia, il ruolo positivo della paura²¹ che contribuisce a sentirsi responsabili in anticipo davanti all'incertezza degli eventi e a mettere in progetto strategie di prudenza, le quali, calcolando il rapporto dei probabili successi e insuccessi, aumentano le possibilità di evitare errori fatali.

Questa è la *chance*, la forza euristica, contenuta nella ragionevole paura di una qualche apocalisse, per Hans Jonas. Egli scrive:

Quando parliamo della paura che per natura fa parte della responsabilità, non intendiamo la paura che dissuade l'azione, ma quella che esorta a compierla; intendiamo la paura per l'oggetto della responsabilità. [...] La responsabilità è la *cura* per un altro essere quando venga riconosciuta come dovere, diventando "apprensione", nel caso in cui venga minacciata la vulnerabilità di quell'essere. Ma la paura è già racchiusa potenzialmente nella questione originaria da cui ci si può immaginare scaturisca ogni responsabilità attiva: che cosa capiterà *a quell'essere, se io non mi prendo cura di lui*²²?

Proprio la paura di un'imminente catastrofe, dovuta ai sempre più probabili e violenti disastri ecologici, alle possibili implosioni tecnologiche, è ciò che ci riconsegna all'evidenza di una comunanza di destini fra esseri umani e natura, istruendoci sulla necessità di conservarne e rispettarne l'integrità e la dignità in un agire condiviso. È coraggio della responsabilità ciò che permette di tenere insieme, nell'azione cauta, timore e speranza.

²⁰ Id., *Il principio responsabilità*, cit., p. 285.

²¹ Cfr. Id., *Il dovere della paura* (1981), in Id., *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, tr. it. di A. Patrucco Becchi, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 2000, pp. 82-89.

²² *Ibidem*.