



Scuola Dottorale Internazionale di Studi Umanistici  
Facoltà di Lettere e Filosofia

---

Ciclo XXV  
DINAMICHE STORICHE, STORIA DELLE IDEE  
E MODELLI DI RAZIONALITÀ

SSD: M-FIL/06 STORIA DELLA FILOSOFIA

IL FRAINTENDIMENTO ONTOLOGICO.

FILOSOFIA DELLA NATURA ED ETICA IN HANS JONAS

*Direttore della SDISU*  
prof. Roberto De Gaetano

*Supervisore*  
prof. Fortunato Maria Cacciatore

*Candidato*  
Giacomo Cortesi

*Coordinatrice dell'Indirizzo*  
prof.ssa Giuliana Mocchi

---

ANNO ACCADEMICO 2011-2012

## INDICE

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI .....	4
INTRODUZIONE.....	5
CAPITOLO I.	
LO SGUARDO SUL MONDO.....	15
BIOBIBLIOGRAFIA DI HANS JONAS .....	15
LE PRIME RICERCHE FILOSOFICHE: FILOSOFIA ED ESPERIENZA PERSONALE.....	25
LO GNOSTICISMO E IL NICHILISMO MODERNO.....	34
IL PROBLEMA DI UNA ONTOLOGIA DEL VIVENTE IN MARTIN HEIDEGGER.....	42
LO SPARTIACQUE DELLA SECONDA GUERRA MONDIALE .....	45
CAPITOLO II.	
IL MONISMO NATURALISTICO.....	49
LE LETTERE DI APPRENDISTATO.....	49
IL FRAINTENDIMENTO ONTOLOGICO.....	52
ORGANISMO E LIBERTÀ .....	55
STORIA DELL'ONTOLOGIA E BIOLOGIA.....	60
LA FRATTURA DUALISTICA .....	61
CARTESIO E L'ONTOLOGIA DELLA MORTE.....	65
IL PANMECCANICISMO E LA MODERNITÀ.....	67
LA RIVOLUZIONE ONTOLOGICA.....	70
UN NUOVO METODO.....	73
IL RUOLO FILOSOFICO DELLA TEORIA DELL'EVOLUZIONE.....	76
IL METABOLISMO COME FENOMENO-GUIDA .....	81
INDIVIDUALITÀ E BIOLOGIA.....	87
L'ESPERIENZA FONDAMENTALE DELLA CAUSALITÀ.....	88
IL CORPO COME PARADIGMA.....	93
LA “DIALETTICA DELLA VITA”: LIBERTÀ E NECESSITÀ.....	95
ESSERE E NON ESSERE.....	98
LIBERTÀ E NECESSITÀ.....	100
SÉ E MONDO.....	101
INTERIORITÀ ED ESTERIORITÀ.....	103
IMMEDIATEZZA E TEMPORALITÀ.....	105
VITA VEGETALE E VITA ANIMALE.....	106
L'UOMO COME HOMO PICTOR.....	111
LE CAUSE FINALI.....	116
ESSERE E DOVER ESSERE.....	119
IL VALORE.....	120

INTERMEZZO.	
IL PROBLEMA DELLA TECNICA .....	122
DALLA NATURA ALL'UOMO: LA QUESTIONE DELLA TECNICA.....	122
ANALISI EPISTEMOLOGICA DELLA SCIENZA.....	123
DINAMICA FORMALE DELLA TECNICA.....	129
LA TECNICA, L'ETICA E LA RESPONSABILITÀ.....	133
LA QUESTIONE DELLA TECNICA IN MARTIN HEIDEGGER.....	135
L'ORIZZONTE DELLA TECNICA .....	145
CAPITOLO III	
LA FILOSOFIA DELLA RESPONSABILITÀ.....	152
L'ETICA E LA RESPONSABILITÀ.....	152
IL PRINCIPIO RESPONSABILITÀ.....	157
AGIRE SENZA SAPERE. IL VUOTO ETICO DEL PRESENTE.....	161
IL CORAGGIO DELLA PAURA E IL PRINCIPIO RESPONSABILITÀ.....	166
LA TEORIA DELLA RESPONSABILITÀ.....	169
IMPERATIVO CATEGORICO.....	171
L'ONTOLOGIA DEL DIVENIRE DI FRONTE AI PROBLEMI CONTEMPORANEI.....	177
BIBLIOGRAFIA.....	183
BIBLIOGRAFIA DELLE OPERE DI HANS JONAS.....	183
BIBLIOGRAFIA FILOSOFICA DI RIFERIMENTO.....	192
BIBLIOGRAFIA DI RIFERIMENTO.....	194
LA RICEZIONE DI HANS JONAS IN ITALIA.....	199
INTRODUZIONI, PREMESSE, POSTFAZIONI E RECENSIONI ALLE OPERE DI HANS JONAS; INTERVISTE E BIBLIOGRAFIE. ....	199
SCRITTI E MONOGRAFIE SU HANS JONAS.....	202
SAGGI E ARTICOLI SU HANS JONAS.....	205

## ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

Utilizzo la forma abbreviata solo per le citazioni intercalate nello svolgimento del testo, laddove queste ricorrono copiosamente. In caso diverso la citazione dell'opera è indicata nella nota a piè di pagina. Per un quadro completo delle fonti si rimanda alla bibliografia delle opere di Jonas e alla bibliografia di riferimento generale.

- [CD] HANS JONAS, *Conoscere Dio. Una sfida al pensiero*, con testo tedesco a fronte, trad. it a cura di C. Bonaldi, Albo Versorio, Milano, 2006.
- [DA] HANS JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Nuovo Melangolo, 1993.
- [FAUT] HANS JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Il Mulino, Bologna, 2000.
- [FSD] HANS JONAS, *La filosofia alle soglie del Duemila. Una diagnosi e una prognosi*, Il Nuovo Melangolo, 1994.
- [OL] HANS JONAS, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino, 1999.
- [PR] HANS JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 1990.
- [QT] MARTIN HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1976 [ed. orig. 1953].
- [SEP] HANS JONAS, *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia, 1992.
- [SOUV] HANS JONAS, *Souvenirs*, Payot & Rivages, Paris, 2005, a cura di Christian Wiese e Rachel Salamander, con una prefazione di Lore Jonas.
- [TME] HANS JONAS, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino, 1997.

## INTRODUZIONE

La critica filosofica è solita dividere il percorso teoretico di Hans Jonas (1903-1993) in tre periodi: 1) lo studio del passato in una prospettiva di storia dello spirito che individua il rilievo filosofico delle religioni gnostiche nell'essere la forma originaria del nichilismo contemporaneo (Germania, 1920-33); 2) la ricerca di un nuovo fondamento comune per la natura e l'uomo, condotto attraverso un confronto diretto con il metodo e i risultati delle scienze naturali (Canada, 1949-55); 3) la ricerca di una nuova etica adeguata alla civiltà tecnologica, ovvero un'etica che sappia arginare le promesse della tecnica oggi trasformatesi in minaccia (Stati Uniti, 1955-93).

Negli ultimi anni la critica filosofica ha trovato un'interpretazione unitaria di queste tre “tappe” in un tentativo ininterrotto di superamento ontologico ed etico del dualismo. Questa chiave di lettura assegna alle ricerche filosofico-biologiche di Jonas - che occupano la seconda tappa del suo itinerario intellettuale - il ruolo di raccordo tematico e metodologico tra gli studi sullo gnosticismo e l'etica della responsabilità, e rintraccia nella *biologia filosofica* il nodo teorico principale per comprendere il respiro profondo del filosofare jonasiano. L'eterogeneità solo apparente di temi come la religione, la natura e l'etica si rivela nella sostanziale continuità di intenti di tutta l'opera, una riflessione ininterrotta sugli atteggiamenti fondamentali dell'uomo occidentale verso il “mondo” che ha come tema centrale la *crisi* del rapporto tra l'uomo e la natura, l'incapacità culturale di cogliere la trama delle loro relazioni.

Questo orientamento radicale verso il mondo provocherà Jonas, attraverso la sua partecipazione diretta ai catastrofici eventi del “secolo breve”, ad includere il presente nella propria filosofia. L'impatto con la storia, scritta “a tratti di sangue e di fuoco”, porta nell'opera filosofica le questioni “perenni e fondamentali della filosofia”, l'essere della natura, l'essere dell'uomo, la storia; in breve il nostro posto nel mondo. In tutte le tappe del suo percorso teoretico Jonas assume i motivi di *crisi* del presente come *sfida* filosofica per ripensare la filosofia stessa. Questa continua correlazione feconda tra pensiero ed esperienza è un altro aspetto che conferisce continuità ai molteplici temi trattati da Jonas.

Tra gli anni '40 e '60 la spinta a riproporre il problema dell'essere, in cui si annida la

questione originaria del dualismo, nasce dagli studi sullo gnosticismo, ma partecipa di un carattere di *urgenza* – tanto etica quanto temporale – che deriva direttamente dai fatti storici degli anni '30 e '40: l'emigrazione dal *Terzo Reich* e la catastrofe della filosofia che agli occhi di Jonas rappresenta l'adesione di Heidegger al nazismo, la crisi del mondo e dell'uomo durante la seconda Guerra mondiale, cui Jonas parteciperà direttamente come soldato. Sarà proprio questa *urgenza* etica che capovolgerà i termini del problema dell'essere e spingerà Jonas a radicare l'essere in senso biologico e fattuale attorno al suo fenomeno centrale: il metabolismo [*Stoffwechsel*].

Allo stesso modo, tra gli anni '50 e '70, la svolta che porta Jonas all'elaborazione di una filosofia della tecnica declinata in senso etico-pratico e capace di stare al passo con le scoperte scientifiche e le loro applicazioni, non può essere compreso senza riferirlo anche alla pressione degli avvenimenti storici - che costringono l'autore ad includere, nell'essere della natura, le minacce che a questa vengono dall'unione di economia, scienza e tecnica nella società del boom economico del II dopoguerra. Sarà proprio questa iniziale preoccupazione etica a condurre Jonas all'elaborazione della categoria di responsabilità [*Verantwortung*] ed al tentativo di fondare un principio di responsabilità nell'ontologia e di tentarne delle applicazioni pratiche.

Comprendere a fondo la filosofia di Jonas risulta dunque impossibile senza collegare le riflessioni del pensatore con le vicende esistenziali dell'uomo e senza richiamare gli eventi storici sotto i quali queste riflessioni sono giunte a maturazione. Jonas stesso, considerando in tutti i suoi scritti a carattere autobiografico la propria filosofia come “esperienza personale” e come un modo di *respondere* allo stato di cose presente, afferma che il proprio cammino teoretico non si riassume per intero negli studi filosofici, ma attraversa luoghi normalmente ritenuti 'esterni' alla filosofia, traendo ispirazione dai grandi problemi della contemporaneità e indicandoli costantemente come orizzonte di senso del filosofare.

Di fronte a questi intrecci complessi, a questo consapevole porsi nel gioco di specchi tra teoria e prassi, filosofia e storia, la presente ricerca adotta come concetto-guida ciò che Jonas chiama *frintendimento ontologico* [*ontologisches Mißverständnis*]. Questo concetto, presente per la prima volta in una lettera scritta alla moglie Lore nel febbraio del 1944, collega alcuni aspetti centrali nei suoi studi giovanili con le ricerche della

maturità e mette in luce come al centro della riflessione di Jonas sia, sì, il problema del dualismo e del suo superamento, ma nel senso dell'ambizione filosofica di pervenire ad una ermeneutica della fatticità come ontologia fondamentale che dalla sua iniziale declinazione heideggeriana passa ad essere progressivamente attratta dai fenomeni naturali centrali per la vita e per l'essere, e dall'influenza su di essi dai fenomeni culturali e storici. In questo modo diventa chiaro anche che uno dei motivi di apparente eterogeneità tra le tre tappe sopra menzionate è dovuto ad una costante rimessa in questione delle proprie idee, in un orizzonte in cui ogni risultato raggiunto non permette di progredire in maniera lineare, ma implica una revisione delle acquisizioni teoriche precedenti.

Il luogo privilegiato per questa analisi saranno le *Lettere d'apprendistato* scritte alla moglie Lore tra il 1943 e il 1945 [*Lehrbriefe an Lore Jonas 1944/45*], i saggi raccolti in *The phenomenon of life: towards a philosophical biology* [1963] (e nella sua versione tedesca *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* [1973]) e in *Philosophical essays: from the ancient creed to technological man* [1974]. In questi testi emergono chiaramente sia l'unità complessiva delle tappe citate, sia l'influenza dei fatti storici nelle scelte dei temi e nella scansione temporale. In questo modo spero di illustrare efficacemente i caratteri forti della filosofia della natura di Jonas, ovvero quella “interpretazione ontologica di fenomeni biologici” che si conclude con l'affermazione che “la filosofia della vita comprende la filosofia dell'organismo e la filosofia dello spirito” e apre le porte ad uno dei tentativi più discussi della filosofia contemporanea, ovvero alla fondazione metafisica di un'etica per la civiltà tecnologica che risulta direttamente da una filosofia della natura nutrita di studi di biologia.

Dopo una breve biobibliografia di Jonas, al centro del primo capitolo del presente lavoro sarà una rapida analisi delle ricerche filosofiche che Jonas ha condotto durante i suoi studi universitari negli anni '20. questi studi lasciano infatti trasparire alcuni elementi fondanti della filosofia e del metodo di Jonas, che lo porteranno ad un collegamento tra la propria esistenza e la storia, come anche tra il soggetto interpretante e la realtà interpretata. Proprio il successo del metodo adottato negli studi sullo gnosticismo dei primi tre secoli permetteranno a Jonas di scoprire un intimo

legame tra la visione del mondo propria delle dottrine gnostiche con l'immagine del mondo della filosofia di Heidegger e del nichilismo contemporaneo, tanto filosofico quanto scientifico. Il primo capitolo si concluderà cercando di illustrare la genesi di quell'attento 'sguardo sul mondo' che si deposita al fondo della filosofia di Jonas dagli anni della seconda guerra mondiale in poi. Proprio l'attenzione al mondo considerato come "realtà di primo grado" fa assumere a Jonas un orientamento etico-pratico che lo porta a considerare le condizioni storiche e sociali come tema filosofico principale e a guardare con sospetto ogni supposta 'purezza' ed ogni presunta 'autenticità' della filosofia.

Il secondo capitolo avrà come oggetto la filosofia della natura di Jonas e l'orizzonte ontologico monistico che ne scaturisce. A partire dal *fraintendimento ontologico* e da altri concetti fondamentali espressi nelle *Lehrbriefe*, come il concetto di *sorpresa ontologica* e di *rivoluzione ontologica* saranno analizzati alcuni saggi pubblicati in *Organismus und Freiheit*, che ripropongono e approfondiscono i temi espressi nelle *Lehrbriefe* e permettono di incentrare la ricostruzione critica dell'ontologia di Jonas svolta attorno a ciò che Jonas chiama *fraintendimento ontologico*. In questo aspetto ravviso, insieme, il seme e il frutto del dualismo Uomo-natura: l'ipostatizzazione delle idee come essere in sé, cui segue inevitabilmente la perdita del mondo reale nelle sue interpretazioni astratte, sia filosofiche che scientifiche. Seme e frutto, perché l'analisi storica e teorica di questo *fraintendimento ontologico* è volta ad individuare nel contesto biologico la "base organica" che permette il dualismo metafisico assunto poi a cifra della modernità. In questa direzione Jonas individua l'originaria separazione della forma dalla materia come caratteristica bio-ontologica primaria, resa necessaria dallo *Stoffwechsel*, dal metabolismo come continuo scambio di materia con l'ambiente. Nel processo metabolico infatti, a fronte di una materia in continua trasformazione, troviamo una forma che permane e dirige attivamente il rinnovo della materia che la sostanzia. Se l'esistenza vegetale si limita a questa separazione tra forma e materia in forza della contiguità della pianta con il suo ambiente, al quale questa è unita in un "contesto permanente" di scambi metabolici ininterrotti, l'esistenza animale, per far fronte ad un metabolismo eterotrofo, non garantito da altro se non dall'appetizione e da un comportamento orientato a scopi, perviene ad una necessaria scissione tra soggetto



e oggetto, ad una prima forma di separazione del “sé” dal “mondo”. Con la capacità figurativa dell'uomo (*homo pictor*), infine, la scissione soggetto-oggetto raggiunge la sua forma estrema: grazie alla *libertà* bio-fisiologica di produrre immagini, rappresentazioni e simboli - e percepirli come tali - l'uomo orienta e valuta, se stesso e la propria vita nel mondo, più sulla base delle idee delle cose che delle cose stesse. In questo modo *l'uomo nasce come soggetto morale e apre lo spazio della storia all'interno dell'evoluzione biologica.*

Proprio nel chiarimento dei diversi e compenetranti aspetti di questo *fraintendimento ontologico* si esemplifica la rottura epistemologica di Jonas nei confronti del tradizionale modo di pensare filosofico e scientifico. Comprendendo l'organico in quanto spirituale la filosofia della natura di Jonas estende il mondo dello spirito - la dimensione dell'interiorità, del “sé”, dell'appetizione e dell'intenzionalità - dall'uomo a tutta la materia vivente, radicando la fenomenologia dello spirito nei rapporti metabolici che ogni essere organico intrattiene necessariamente con l'altro da sé. Questo ponte gettato tra le opposte sponde del dualismo, l'uomo e la natura, porta ad un riconoscimento dell'essere come intersoggettività costitutiva e materiale, continua relazione-verso, *necessità di e libertà da* ciò che di volta in volta è percepito come “mondo”. Il tentativo fondare una nuova ontologia radicata nel *bios* va dunque contestualizzato all'interno di una ontologia che il cui obiettivo è quello di rendere conto della “rivoluzione ontologica” che segue quella “sorpresa ontologica” costituita dalla nascita della vita dal grembo oscuro della materia primordiale, avvenuta tra i 2 e i 4 miliardi di anni fa. Solo all'interno di questo ripensamento dei caratteri principali dell'essere e del nostro modo di guardare ad essi possiamo comprendere il senso inaudito che concetti come quelli di *essere, natura, trascendenza, immanenza, teleologia, valore, soggettività* assumono nella filosofia jonasiana, che li strappa alle loro ipostasi iperuranie e li radica nella loro matrice biologica.

Dunque, se a partire dalla seconda guerra mondiale la riflessione di questo autore si impegna in un dialogo con i risultati della biologia e in una critica dei limiti epistemologici della filosofia e della scienza che il dualismo cartesiano pone su opposte sponde, nell'intento di mostrare come tra di esse scorra, impetuoso e misconosciuto, il fiume dell'unità psicofisica della vita, proprio questa rottura

epistemologica apre lo spazio in cui pensare la *responsabilità* umana in modo nuovo. Perché se tra l'uomo e la natura non vi è frattura, ma continuità, da questo discende una solidarietà ontologica “senza alternative” tra l'uomo e tutto l'ecosistema, il dovere umano di *prendersi cura* non solo della sfera umana, ma di tutto il bioma, perché la coscienza umana è un'acquisizione filogenetica. Questo dovere di responsabilità, nonostante nasca solo con la coscienza umana, non si risolve interamente in essa, è un dato di fatto ontologico, che reclama il riconoscimento epistemologico della natura nel libero agire dell'uomo.

La genesi del *Principio di responsabilità*, quasi venti anni prima dell'opera che ha reso filosoficamente celebre l'idea di una responsabilità cosmica e rivolta al futuro che l'uomo deve all'intera biosfera, sta in questa istanza morale di aderenza teorica alla realtà naturale che porta al riconoscimento del valore della natura, e con ciò all'obbligo dell'uomo di esercitare una tutela verso di essa. L'insieme delle forme risultanti dall'evoluzione biologica e la loro possibilità futura di continuare ad evolversi - nella visione di Jonas Dio stesso - è affidata all'uomo in quanto espressione cosciente della totalità dell'essere. Già negli anni '60 quindi Jonas perviene ad una filosofia della natura come ontologia fondamentale, in cui la dimensione etica - che, come dottrina del dovere, oltrepassa la dottrina dell'essere, ma resta fondata su di essa - occupa un posto centrale.

Questo è il nucleo del *tentativo*, della *ricerca* [*versuch*] di una fondazione metafisico-ontologica dell'etica, che avverrà in *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* [1979], ma che è chiaramente annunciato nell'epilogo di *The phenomenon of life* [1963] e adombrato già nelle *Lehrbriefe* [1943-1945].

Nell'Intermezzo, dedicato alla filosofia della tecnica di Jonas, analizzeremo un fondamentale saggio del 1958 dal titolo *The practical uses of theory*, in cui Jonas auspica per la teoria filosofica il ruolo di guidare il progresso scientifico verso il *bene*, poiché ritiene che la scienza non possa avere una teoria delle proprie applicazioni pratiche, evidenziando quindi quell'intimo legame tra filosofia della scienza e della tecnica e responsabilità. A questo saggio sarà affiancata una breve ricostruzione dell'analisi della tecnica che Heidegger ci offre nel saggio *La questione della tecnica* del 1953. L'accostamento critico di questi due pensatori permette di ottenere un punto

di vista prospettico che dischiude al pensiero non solo la pervasività della tecnica, calandola nei suoi effetti, mentali e materiali, tanto nei campi del sapere che nei campi dell'agire, ma anche di far emergere chiaramente il nucleo etico *forte* della filosofia di Jonas: il dovere, una volta percepite le possibilità apocalittiche di cui è gravido il nostro presente storico, di assumere su noi stessi un impegno diretto per arginare la catastrofe. Proprio nella considerazione che dove il sapere riferito unicamente a se stesso non offre alcuna risposta, dobbiamo trovarla in un orientamento verso nuove forme di azione, scorgo un importante “superamento” della filosofia della tecnica di Heidegger, che al contrario non indica alcuna direzione pratica per imboccare una strada che ci possa “salvare”, all'infuori di un “abitare poetico” dai tratti ampiamente problematici.

Per Jonas, dunque, la tecnica lancia una sfida morale alla quale occorre rispondere con una teoria che sappia diventare *pratica* nel momento stesso della sua elaborazione. La risposta definitiva a questa sfida sarà consegnata nell'opera sistematica del 1979, *Il principio responsabilità*, di cui mi occupo nel capitolo III. L'opera presenta il tentativo di fondazione metafisica di una nuova etica che ha al suo centro un *imperativo categorico* rivolto alla politica pubblica, all'agire collettivo dell'era della tecnica: “che ci sia un'umanità”. Questa nuova etica si fonda su quella diversa concezione dell'essere capace di riconoscere in esso la presenza intrinseca di scopi e di valori, appellandosi all'assioma ontologico secondo cui l'essere è un bene, il non-essere un male da evitare, poiché la presenza di scopi è senza dubbio migliore della loro assenza. Per rendere categorico questo imperativo Jonas si impegna in una difficile e tutto sommato impossibile deduzione di esso da una pretesa onto-teleologica cui l'essere stesso chiama l'uomo.

L'analisi che sarà presentata nel terzo capitolo del presente lavoro non si concentrerà sulla dimostrabilità, o meno, della fondazione metafisica dell'etica tentata da Jonas, poiché questo aspetto è già stato ampiamente dibattuto dalla critica filosofica - che per lo più concorda sulla sua indimostrabilità. A mio avviso ridurre il tentativo filosofico di Jonas alla sua *dimostrabilità logica* è una prospettiva sbagliata dalla quale guardare alla svolta etico-pratica consegnata nelle pagine di *Das Prinzip Verantwortung. Il principio responsabilità* sarà dunque analizzato come proposta di un sentiero

interdisciplinare capace non solo di guardare al mondo con occhi nuovi, ma anche di porsi come sapere-guida nella gestione pubblica e politica del 'mondo', e la nostra tesi sarà che esso trae origine dalle condizioni storiche, non dalle analisi filosofiche. A prescindere dalla validità dei postulati e dagli assiomi metafisici che ne sorreggono l'impianto, l'opera ha infatti il merito di *trasformare la questione etica in questione ontologica* come diretta conseguenza dell'estensione planetaria dell'agire dell'uomo e del suo potenziale di distruzione della totalità – quella totalità che prima di essere un fatto logico-filosofico è pur sempre un reale “ordine e connessione delle cose”. Qui sta a mio avviso il successo dell'opera di Jonas del 1979, che meriterebbe una attenta analisi e una prosecuzione della sua parte politica. La ricerca di un'etica del “di meno”, di limiti “oggettivi” da porre allo sviluppo e ai bisogni indotti, la ricerca di un sistema mondiale alternativo al capitalismo che faccia propri dei criteri etici condivisi che siano in grado di segnalare le direzioni positive del progresso tecnico-scientifico e di pronunciare degli incondizionati “no” a quelle direzioni di ricerca le cui conseguenze catastrofiche si sono già rivelate; di cercare di individuare alcuni limiti che la scienza, l'economia e la politica devono rispettare per non entrare in contrasto con il lungo lavoro della natura, che da miliardi di anni è impegnata a divenire se stessa, ossia il già-sempre-diverso della vita.

In continuità con la ricostruzione della fenomenologia della vita organica e della sua evoluzione verso livelli sempre crescenti di libertà, il *principio responsabilità* viene così ad essere la forma più alta di libertà umana, che nel riconoscere la necessità di imporre dei chiari limiti (nella trasformazione semantica di limite da 'ciò che è da superare' a 'ciò di fronte a cui occorre fermarsi') alle potenzialità dell'agire umano, riconosce nel contempo un *nomos* del *cosmos*, e dunque una relazione necessaria da intrattenere nei confronti della biosfera. In questo nodo teorico Jonas mostra l'intimo contatto tra filosofia, biologia, ecologia e politica una interdisciplinarietà profonda che deve arricchire il pensare filosofico delle interrelazioni tra tutti i composti, chimici e organici, che fanno parte oggi del “mondo”.

La filosofia di Jonas, con la sua assenza di sistematicità, riflette nel suo metodo il proprio oggetto, la vita - e la sua aspirazione, quella di pervenire ad una filosofia della vita intesa come *filosofia dell'intero*. Questa prospettiva di *totalità*, tracciata a partire

dalla vita e non dall'uomo, sfugge ancor più dei tradizionali “sistemi” filosofici o scientifici al rigore teorico che vorrebbe pervenirvi chiudendola in una circolarità ermeneutica. L'aderenza all'oggetto - la realtà fenomenica, i fatti - pone Jonas in una tensione insuperabile *tra* biologia e filosofia, *tra* filosofia e storia, *tra* etica, natura e politica, *tra* il rigore teorico e il suo risolversi a volte in congetture metafisiche, quando non in mito cosmogonico. Dunque in questo aspetto anche Jonas sembra ammonire, come Goethe prima di lui, che “grigia è la teoria, ma verde è l'albero eterno della vita”; che il compito del filosofo sta nel portare *i fatti* nelle nostre considerazioni filosofiche, superando il *frantendimento ontologico* che ha fatto sì che le forme culturali dell'occidente abbiano considerato più importanti loro stesse rispetto al mondo reale. Di fronte a questo compito tutte le discipline devono nutrirsi della mediazione delle altre, trovare un orizzonte comune da mantenere aperto al divenire del mondo, anzitutto ponendo al di fuori di ogni dubbio la sua continuità, oggi in forte pericolo. La possibilità apocalittica e la catastrofe, del reale come delle nostre forme di sapere, non fanno parte dei pensieri, ma delle cose stesse. Sono questi i primi due nodi teorici da affrontare se ci si vuole incamminare sulla strada del “proprio tempo appreso col pensiero” e rischiarare “l'oscuro abisso dei nostri tempi” .

Un ultimo aspetto merita infine di essere segnalato in questa introduzione, poiché attraverserà i tre capitoli che abbiamo presentato. Si tratta della dimensione della temporalità e di come questa sia per Jonas un carattere distintivo dell'essere. L'*ontologia metafisica* di Jonas si presenta sotto ogni riguardo come una ontologia del tempo, una *ontologia del divenire*. Nei rapporti tra la materia e la forma dell'essere organico “la temporalità è l'intermediario della totalità di forma del vivente”, poiché la vita è un un “procedere dinamico”. Nell'analisi del progresso della società guidato dalla scienza, dalla tecnica e dall'economia, Jonas afferma che il divenire è diventato “sovrano”, ha trascinato con sé le supposte essenze, concetti e valori che prima potevano essere concepiti come eterni. Scienza e tecnica si rincorrono in un continuo progresso che garantisce solo se stesso e non può mirare a nessuna visione conclusiva, rendendo con ciò il divenire l'unica realtà storica ed ontologica. Per questo motivo il compito della filosofia diventa quello di spingersi verso i propri limiti conoscitivi e

cercare di adeguare i propri concetti alla mutata realtà del mondo, perché oggi solo nel transitorio si nascondere il “vero” essere, o, meglio, l'essere che è rimasto. Jonas riprende questo concetto, espresso per la prima volta nel 1959 in *The practical uses of theory*, in *Das Prinzip Verantwortung* nel 1979, affermando che, al contrario che nel mondo antico, dove l'etica era fondata ontologicamente su un mondo perfetto ed ideale (un mondo che non “diventa' bensì 'è”), oggi “l'ontologia è cambiata. La nostra non è quella dell'eternità, ma del tempo. [...] dopo aver 'soppresso' l'essere trascendente, dobbiamo cercare nel divenire, ossia nel transitorio, l'autentico”, poiché solo questo è rimasto<sup>1</sup>. In questo senso “la responsabilità non è altro che il complemento morale della nostra temporalità”<sup>2</sup> e la sede della responsabilità è oggi “l'essere immerso nel divenire, in balia della transitorietà, minacciato dalla corruzione. La responsabilità deve considerare le cose non *sub specie aeternitatis*, ma piuttosto *sub specie temporis*, potendo perdere tutto in un momento”<sup>3</sup>. Alla filosofia spetta il compito, nel 'tempo che resta', di tenere il passo allo sfrenato sviluppo tecnoscientifico, tornando a proporsi con ciò come “filosofia dell'intero” attraverso una ininterrotta *adaequatio intellectus ad res*.

---

1 H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 156.

2 ID., p. 135.

3 ID., p. 168.

## CAPITOLO I. LO SGUARDO SUL MONDO

### *BIOBIBLIOGRAFIA DI HANS JONAS\**

Hans Jonas nasce il 10 maggio 1903 da una famiglia ebraica di industriali tessili a Mönchengladbach, una cittadina industriale della Renania Settentrionale-Vestfalia. Allevato in un'atmosfera colta nutrita di ebraismo liberale, durante la prima guerra mondiale intraprende gli studi di storia e di filosofia, si interessa di religione e approfondisce lo studio dei profeti d'Israele e della *Torah*. Attraverso la lettura di Martin Buber ed Theodor Herzl, Jonas si entusiasma per le concezioni politiche sioniste e nonostante l'opposizione del padre ne diventa un ardente sostenitore, entrando già nel 1918 a far parte di un piccolo gruppo sionista.

Nel 1921 Jonas, che voleva studiare filosofia e religione, si iscrive all'università di Friburgo, dove Edmund Husserl offriva una “straordinaria scuola di alto artigianato filosofico”, basata su “una fenomenologia 'pura' della coscienza 'pura'”<sup>4</sup>. Qui frequenta anche un seminario dell'assistente di Husserl, il *Privatdozent* Martin Heidegger, rimanendo affascinato dalle capacità didattiche di quest'ultimo e dalla sua capacità di coinvolgere gli allievi nel processo del pensare. Gli studi di scienze ebraiche portano

---

\* Le notizie biobibliografiche di Jonas sono tratte dai suoi stessi scritti, tra i quali è bene distinguere quattro diversi tipi:

- 1) due Prefazioni ai propri libri, scritte in corso d'opera (*Philosophical essays: from the ancient creed to technological man*, Chicago, 1974 e *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt/M., Insel, 1985);
  - 2) una autobiografia (*Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987);
  - 3) due raccolte di conversazioni e interviste (*Dem bösen Ende näher, Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*. Hrsg. Wolfgang Schneider. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1993 e *Erinnerungen*, a cura di Christian Wiese e Rachel Salamander, con una prefazione di Lore Jonas, Insel Verlag, Frankfurt/M., 2003);
  - 4) un testamento filosofico, *Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1993, che gli valse il conferimento del Premio Nonino nel 1993.
- 4 H. JONAS, *Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, cit. Da ora in poi mi rifarò alla traduzione italiana, *La filosofia alle soglie del Duemila. Una diagnosi e una prognosi*, a cura di Carlo Angelino, Il Nuovo Melangolo, 1994. Il passo in questione è a p. 31.

Jonas - per tre semestri, tra il 1921 e il 1922 - a Berlino, dove frequenta la *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* (Scuola superiore di scienze ebraiche) e la facoltà teologica-evangelica dell'Università Friedrich-Wihlelm<sup>5</sup>. Già iscritto all'associazione sionistica di Friburgo, IVRIA, da marzo ad ottobre del 1923 decide di partecipare ad un semestre di apprendistato agricolo con lo scopo di prepararsi ad emigrare in Palestina<sup>6</sup>. Nel 1924 Jonas torna a Friburgo per seguire i seminari di Husserl e conosce Rudolf Carnap e Max Horkheimer<sup>7</sup>, ma si sposta subito a Marburgo, dove Heidegger - da Jonas considerato il suo “maestro determinante”<sup>8</sup> - si era nel frattempo trasferito. Qui Jonas entra nel circolo di studenti riunito attorno a lui, e stringe una profonda amicizia con Hannah Arendt<sup>9</sup>, con cui frequenta i seminari di studi neotestamentari di Rudolf Bultmann. Bultmann, definito in seguito “maestro e amico”<sup>10</sup>, nota le buone capacità teoriche del giovane Jonas e lo spinge verso quelle ricerche sullo gnosticismo che lo impegneranno per decenni e lo renderanno famoso come storico delle religioni<sup>11</sup>. Dopo la consegna della dissertazione di laurea nel 1924, Jonas si iscrive al dottorato, incoraggiato sia da Heidegger che da Bultmann ad un approccio filosofico delle questioni teologiche, finché il 29 febbraio del 1928 ottiene la *Promotion* con il massimo dei voti sulla base di una brillante tesi dal titolo *Der Begriff der Gnosis* discussa con Heidegger<sup>12</sup>. In seguito Jonas lavorerà per far confluire parte di questi

---

5 Cfr. ID., *A retrospective view*, in ID., *On Faith, Reason and responsibility*, Harper and Row, San Francisco, 1978, p. 111. A Berlino Jonas entra in contatto con Leo Strauss, Gershom Scholem, Franz Rosenzweig, Albert Einstein e diventa amico di Günther Anders, che fino ad allora aveva “ammirato da lontano” (H. JONAS, *Souvenirs*, cit., p. 60.)

6 Cfr. ID., *Erinnerungen*, a cura di Christian Wiese e Rachel Salamander, con una prefazione di Lore Jonas, Insel Verlag, Frankfurt/M., 2003. Da ora in poi mi riferirò all'edizione francese *Souvenirs. D'après des entretiens avec Rachel Salamander*, Payot & Rivages, Paris, 2005. Per i “progetti di esistenza legati alla mia emigrazione in Palestina” cfr. p. 75 e sgg.; per la sua adesione alla corporazione studentesca IVRIA, cfr. p. 56 e sgg.

7 Il giudizio su Horkheimer che leggiamo in *Souvenirs*, cit., p. 78 è decisamente negativo. Secondo Jonas Horkheimer introduceva nel seminario di Husserl la filosofia di Hegel, che non aveva nulla a che fare con questa. Di tutt'altro avviso il giudizio sull'importanza dell'impegno morale nelle ricerche filosofiche che caratterizza la Scuola di Francoforte in *La filosofia alle soglie del Duemila*, pp. 42-43.

8 H. JONAS, *Scienza come esperienza personale*, cit., p. 17.

9 Per le notizie di prima mano sull'amicizia personale tra Jonas e H. Arendt cfr. *Souvenirs*, pp. 80-84. Facevano parte della cerchia degli studenti di Heidegger in quegli anni anche Gerhard Nebel, Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer, Gerhard Krüger e Günther Stern (Anders).

10 H. JONAS, *Scienza come esperienza personale*, cit., pp. 51 e sgg.

11 Cfr. ID., *A retrospective view*, cit., p. 112, dove Jonas riporta le parole di Bultmann: “Jonas, this was really important! You must go on with it! This is only a beginning”.

12 Cfr. in proposito ID., *Souvenirs*, cit., p. 87.



studi in due pubblicazioni, entrambe edite nel 1930: la prima, che mantiene lo stesso titolo, è il primo capitolo della sua tesi di dottorato<sup>13</sup>, mentre la seconda, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, deriva da un seminario tenuto da Heidegger nel 1928 sul concetto di volontà<sup>14</sup>. Dopo queste due pubblicazioni Jonas approfondisce i suoi studi sulla gnosi - progettando un'opera in due volumi - e si prepara a prendere l'abilitazione per insegnare. Ma nel 1933, dopo la presa del potere di Adolf Hitler e del Partito Nazionalsocialista, amareggiato da quell'autentica “catastrofe della filosofia” che rappresentava l'adesione al nazismo di Heidegger (maggio 1933) - anticipando la discriminazione ufficiale che sarà sancita con le *leggi di Norimberga* del settembre 1935 – il filosofo di Mönchengladbach si trasferisce a Londra a fine agosto per completare il primo volume della sua opera sulla Gnosi, che verrà dato alle stampe l'anno seguente a Gottinga<sup>15</sup>. Nel 1935 il suo sogno sionista finalmente si avvera e Jonas arriva nella terra dei suoi padri, la Palestina. Il giorno dopo la prima rivolta araba contro il governo mandatario e la colonizzazione ebraica [SOUV, p. 119] Jonas decide di arruolarsi nell'esercito ed entra nell'organizzazione paramilitare ebraica - illegale, segreta e clandestina - *Haganah* (La Difesa), che proprio in quegli anni si trasforma da milizia non addestrata in esercito efficiente<sup>16</sup>. A Gerusalemme Jonas prosegue i suoi studi sullo gnosticismo e ottiene incarichi di corsi all'università; qui nel 1937 conosce la sua futura sposa, Lore Weiner.

Il 1° settembre 1939 le truppe tedesche attaccano la Polonia, il 3 settembre Gran Bretagna e Francia dichiarano guerra alla Germania. È l'inizio della seconda guerra mondiale. Jonas redige l'appello *La nostra partecipazione alla guerra. Un indirizzo*

---

13 ID., *Der Begriff der Gnosis. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg*, Hubert & Co, Göttingen, 1930. Su questa tesi di dottorato Jonas baserà un ventennio di ricerche, che confluiranno nella pubblicazione dei due volumi *Gnosis und spätantiker Geist: Teil I: Die Mythologische Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1934 e *Gnosis und spätantiker Geist: Teil II: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1954. Alle pp. 1-65 di questo secondo volume è stata poi ripubblicato *Der Begriff der Gnosis*.

14 ID., *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1° ed. 1930, 2° ed. 1965 [trad. it. *Agostino e il problema paolino della libertà*, a cura di C. Bonaldi, Moricelliana, Brescia, 2007].

15 ID., *Gnosis und spätantiker Geist: Teil I: Die Mythologische Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1934.

16 Jonas racconta che durante gli anni di militanza all'interno di *Haganah* ebbe la fortuna di non essere mai coinvolto in combattimenti. Cfr. *Souvenirs*, cit., p. 120.

agli uomini ebrei<sup>17</sup> e decide di entrare come volontario nella *First Palestine Anti-Aircraft Battery*, al servizio di Churchill e della corona inglese. Dopo due anni di addestramento militare nell'isola di Cipro e dopo la nascita ufficiale della *Jewish Brigade Group*, Jonas torna brevemente in Palestina nel 1943 per sposarsi con Lore ad Haifa. Pochi giorni dopo Jonas si unì al resto della *Brigata ebraica*, che venne impiegata in Italia per dare manforte alle truppe anglo-americane in Sicilia. Il filosofo-soldato rimarrà impegnato in Italia fino alla fine della guerra, risalendo la penisola insieme agli alleati durante il processo di liberazione dal fascismo. Alla fine della guerra procede verso nord, attraversa le Alpi e arriva in Germania. Quando la divisione della *Brigata ebraica* viene sciolta, Jonas torna nella sua città natale, dove apprende la tragica notizia della deportazione della madre ad Auschwitz e del suo assassinio. In Germania incontra con gioia Bultmann, ma preferisce non incontrare Heidegger, di cui in seguito darà un giudizio che unisce la delusione personale a considerazioni storico-filosofiche:

[...] l'adesione del più profondo pensatore del XX secolo alla marcia fragorosa dei battaglioni delle camicie brune non rappresentò solo un'amara delusione personale, ma, ai miei occhi, altresì un'autentica catastrofe della filosofia: quest'ultima, non solo un uomo, aveva rinunciato a se stessa<sup>18</sup>.

Tornato in Palestina alla fine del 1945 va ad abitare con la moglie Lore nel villaggio arabo di Issawyje, lontano dalle colonie ebraiche, e ottiene l'incarico di professore all'Università Ebraica di Gerusalemme ed al *British Council School of Higher Studies*. Il 15 maggio 1948, all'atto del ritiro delle truppe inglesi dalla Palestina, gli ebrei proclamano la nascita e l'indipendenza dello Stato d'Israele, che viene subito attaccato dagli Stati della Lega Araba. Jonas, costretto a lasciare il villaggio di Issawyje aiutato dagli stessi arabi, presta servizio come ufficiale di artiglieria nella prima guerra arabo-israeliana (maggio 1948 - gennaio 1949), che si risolve con la sconfitta delle truppe arabe ed apre il drammatico conflitto israelo-palestinese, tuttora in corso.

---

17 La versione integrale di questo appello è raccolta in ID., *Souvenirs*, cit., pp. 138-148.

18 ID., *La filosofia alle soglie del Duemila*, cit., p. 41. Una analoga delusione, ma tratteggiata in maniera ancora più fosca, è espressa in ID., *Souvenirs*, cit., p. 225-226.

Stanco di combattere, Jonas contatta Leo Strauss in America per essere aiutato a lasciare Israele e, ottenuto il congedo dall'esercito israeliano nel 1949, accetta l'invito alla McGill University di Montreal, trasferendosi oltremare con la moglie Lore e la piccola figlia Ayalah, nata nel 1948. In Canada e negli Stati Uniti ritrova alcuni vecchi amici sfuggiti al nazismo: Hannah Arendt, Günther Anders, Leo Strauss e Karl Löwith. Nel clima culturale americano stabilisce dei proficui rapporti intellettuali con vari esponenti delle scienze esatte, tra cui Ludwig von Bertalanffy. Jonas dirà in seguito di aver appreso di più dagli scienziati che dai filosofi americani contemporanei: “La biologia mi fece apparire [...] tutta l'avventura dell'essere organico che, all'interno della natura inorganica, tiene la bilancia tra essere e non essere”<sup>19</sup>. L'attività di insegnamento e di ricerca lo vede poi dal 1950 al 1955 alla *Carleton University* di Ottawa, dove completa il secondo volume sulla Gnosi<sup>20</sup>.

La conclusione del progetto di ricerca sullo gnosticismo inaugura ufficialmente la seconda stagione teoretica di Jonas, iniziata 'ufficiosamente' durante la seconda guerra mondiale con alcune lettere spedite alla moglie Lore dal fronte di guerra<sup>21</sup>. Già dal 1950 Jonas dà alle stampe alcuni importanti saggi, in particolare menzioniamo qui *Gnosticism and modern nihilism*, saggio in cui Jonas rintraccia una somiglianza ontologica tra lo gnosticismo antico e l'esistenzialismo Heideggeriano nella svalutazione della natura<sup>22</sup>.

Nel 1955 Jonas sostituirà l'amico Karl Löwith nella sua cattedra alla *New York School for Social Research*, dove rimarrà fino al termine della sua carriera accademica, nell'autunno 1976<sup>23</sup>. Nel 1963 viene dato alle stampe a New York *The phenomenon of*

---

19 ID., *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, cit. Citerò in seguito dall'edizione italiana, *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia, 1992. Il passo citato è alle pp. 26-27.

20 ID., *Gnosis und spätantiker Geist: Teil II: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1954. In lingua inglese Jonas pubblicherà quattro anni dopo *The gnostic Religion. The message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston, 1<sup>a</sup> ediz. 1958, che raccoglie e riassume il primo e il secondo volume. La cui traduzione italiana di questo testo, *Lo gnosticismo*, SEI, Torino, 1973, è stato il primo libro di Hans Jonas ad essere pubblicato nel nostro paese.

21 ID., *Lehrbriefe an Lore Jonas 1944/45*, in ID., *Souvenirs*, cit., pp. 264-292.

22 ID., *Gnosticism and modern nihilism*, in “Social Research”, XIX, 1952 (apparso poi in tedesco in *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963 e nello stesso anno pubblicato in *The phenomenon of life: towards a philosophical biology*, Harper and Row, 1963);

*life. Towards a philosophical biology*<sup>24</sup>, una raccolta di saggi già singolarmente pubblicati tra il 1950 e il 1963. “Sintetizzando al massimo” - ci dice Jonas -

si può dire che questo libro offre un'interpretazione “ontologica” di fenomeni biologici [...] ridando così all'unità psicofisica della vita il posto nel tutto teoretico che ha perso a partire da Cartesio a causa della divisione del mentale dal materiale. Il vantaggio per la comprensione dell'organico sarà allora anche un vantaggio per la comprensione dell'umano<sup>25</sup>.

Attraverso questa “revisione dell'idea della natura” l'etica viene ad essere una parte della filosofia della natura, ed entrambe vengono sorrette da una ontologia fondamentale, “da una interpretazione della realtà [o almeno della vita] come un tutto” [OL, p. 3]. Nell'*Epilogo* del libro, *Natura ed etica*, Jonas dichiara necessario il “riaprire la questione ontologica dell'essere umano nell'essere complessivo del mondo [...]” [OL, p. 305-306].

Nel 1974 altri saggi, già singolarmente pubblicati tra il 1964 e il 1972, vengono raccolti nel volume *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*<sup>26</sup>: in essi Jonas riserva ampio spazio alla questione della scienza e della tecnica moderna, sia dal lato dei presupposti epistemologici che dal lato delle applicazioni pratiche. Gli stessi argomenti sono trattati nella raccolta *On Faith, Reason and Responsibility: Six Essays*<sup>27</sup>, pubblicata nel 1978. L'acquisita consapevolezza dei pericoli apocalittici

---

23 Hans Jonas e Karl Löwith furono amici e si scambiarono un carteggio, non pubblicato, la cui parte di Jonas è conservata presso il *Nachlass* di Jonas depositato presso il Philosophisches Archiv dell'Università di Costanza. Le loro due filosofie presentano alcune significative concordanze circa la loro concezione della natura, che meriterebbero una trattazione approfondita. Per una prima ricognizione di queste corrispondenze rimando al mio *La co-appartenenza di uomo e natura in Hans Jonas e Karl Löwith*, di prossima pubblicazione. Sull'interessante avvicendamento dei due filosofi alla cattedra della *New York School for Social Research* cfr *Souvenirs*, cit., p. 206.

24 ID., *The phenomenon of life*, cit. Il libro fu poi tradotto da Jonas stesso in tedesco, variandone il titolo per esprimere meglio il tema centrale del libro: *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen, 1973. Questa edizione tedesca contiene alcune modifiche segnalate dall'autore nella nuova prefazione: l'aggiunta del 4° capitolo, *Armonia, equilibrio, divenire* e l'esclusione del saggio *Heidegger e la teologia*, poi pubblicato a parte in *Heidegger und die Theologie*, a cura di G. Noller, 1967. Da adesso in poi mi rifarò all'edizione italiana, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino, 1999.

25 ID., *Organismo e libertà*, cit., p. 3.

26 ID., *Philosophical essays*, cit. Da ora in poi mi rifarò all'edizione italiana, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna, 2001.

27 ID., *On Faith, Reason and Responsibility: Six Essays*, San Francisco, Harper and Row, 1978.

intrinseci alla tecnologia porta la riflessione etica di Jonas ad una svolta, in una direzione in cui

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<sup>28</sup>.

Proprio la paura del futuro e la responsabilità di fronte alla realtà come un 'tutto' sono al centro de *Il principio responsabilità*<sup>29</sup>, pubblicato nel 1979 e immediatamente considerato dalla critica come un 'classico' della filosofia, cui seguono importanti riconoscimenti. Nel 1984 la Facoltà Teologica Protestante dell'università Eberhard-Karls a Tubinga assegna al filosofo tedesco il “premio Leopold-Lukas”. Nel discorso di ringraziamento, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*<sup>30</sup>, Jonas confuta il concetto di onnipotenza divina ponendo al centro della riflessione la libertà dell'uomo come dono di Dio che ne limita la potenza, assegnando all'uomo la responsabilità di scegliere il bene o il male, di se stesso e dell'intero creato. Con questo breve saggio la responsabilità umana si estende dall'ambito ontologico all'ambito teologico: la rinuncia alla potenza incontrollabile che la scienza e la tecnica mettono nelle mani dell'uomo acquista il significato di non dover far pentire Dio “di aver concesso il divenire del mondo”<sup>31</sup>.

Nel 1985 esce a Francoforte la raccolta di saggi di etica pratica *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*<sup>32</sup>, anche questi già pubblicati singolarmente. Nel 1987 Jonas ottiene il Premio per la Pace delle librerie tedesche e il

---

28 ID., *Scienza come esperienza personale*, cit., p. 29.

29 ID., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1979. L'edizione inglese dell'opera è stata tradotta dallo stesso Jonas col titolo *The imperative responsibility. In search of an ethic for the technological age*, Chicago, 1984. Mi riferirò alla traduzione italiana, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino, 1990.

30 ID., *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, in *Reflexionen finsterner Zeit. Zwei Vorträge von Fritz Stern und Hans Jonas*, Tübingen, 1984. La traduzione italiana, dalla quale citerò, è *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, a cura di G. Angelino, Il Nuovo Melangolo, 1993.

31 *Ibidem.*, p. 39.

32 ID., *Technik, Medizin und Ethik*, cit. Mi riferirò da adesso in poi all'edizione italiana, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino, 1997.

suo discorso, *Technik, Freiheit und Pflicht* viene pubblicato su un volume collettaneo a lui dedicato: *Hans Jonas. Friedenspreis des Deutschen Buchhändels*<sup>33</sup>. Una nuova breve pubblicazione, *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*<sup>34</sup>, andrà a far parte insieme a *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*<sup>35</sup>, del volume *Mortality and Morality*<sup>36</sup>, uscito postumo nel 1996 negli Stati Uniti.

L'università di Costanza nel 1991 e quella di Berlino nel 1992 gli assegnano il titolo onorifico di Dottore *Honoris Causa* e ciascuna delle due città si dota di un centro di studi a lui intitolato. Il 30 gennaio 1993, a novant'anni, Jonas si reca in Italia per ricevere il Premio Internazionale Nonino per l'intera opera. Pochi giorni dopo, il 5 febbraio 1993, muore a New Rochelle. Viene interrato nell'area ebraica del cimitero di Hastings, nello Stato di New York. Le ultime parole pubbliche di Hans Jonas, che chiudono il discorso da lui pronunciato in occasione del conferimento del Premio Nonino<sup>37</sup>, testimoniano la dimensione ecumenica dei problemi su cui la riflessione di questo autore non ha mai cessato di interrogarsi:

[...] preso nella morsa di questa sfida [il nostro ambiente in pericolo], 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 tra noi. Una colpa comune ci lega, un interesse comune ci unisce, un destino comune ci attende, una responsabilità comune ci chiama [...]. Lasciatemi concludere con una valutazione simbolica di come la "condizione umana" sia venuta trasformandosi. Una volta era la religione a dirci che eravamo tutti peccatori a causa del peccato d'origine.

---

33 *Hans Jonas. Friedenspreis des Deutschen Buchhändels*, Verlag der Deutschen Buchhändels-Vereinigung, Frankfurt/M., 1987. La traduzione italiana, *Tecnica, Libertà e dovere*, è stata pubblicata sia in *Scienza come esperienza personale*, cit., pp. 25-49 che in *Tecnica, medicina ed etica*, cit., pp. 240-249.

34 ID., *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1988 [trad. it. *Materia, spirito e creazione. Reperto cosmologico e supposizione cosmogonica*, a cura di P. Becchi e R. Franzini Tibaldeo, Morcelliana, Brescia 2011].

35 ID., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt/M., Insel, 1992.

36 ID., *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*, a cura di di L. Vogel, Evanston, Northwestern University Press, 1996.

37 Interessante segnalare che il vincitore 2012 del Premio Nonino, Hans Küng, si è rifatto espressamente a Jonas non solo nel suo discorso di ringraziamento, ma in tutto il libro che è stato premiato: *Anständig wirtschaften. Warum Ökonomie Moral braucht*, Piper Verlag, München 2010.

Oggi è l'ecologia del nostro pianeta che ci accusa di essere tutti peccatori a causa dell'eccessivo sfruttamento dell'ingegno umano. Una volta era la religione a terrorizzarci con il Giudizio universale alla fine dei tempi. Oggi è il nostro torturato pianeta a predirci l'approssimarsi di quel giorno senza alcun intervento divino. 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 delle cose stesse, quelle che dobbiamo sforzarci di risolvere per arginare i nostri poteri sul mondo, altrimenti moriremo tutti su questa terra desolata che un tempo era il creato<sup>38</sup>.

La biobibliografia di Hans Jonas mostra come in tutte le fasi della sua vita le riflessioni del filosofo siano inscindibili dall'esperienza esistenziale e storica della persona. Fin dagli anni della giovinezza e dell'università gli interessi di studio di Jonas sono saldamente intrecciati ai suoi interessi teologici e politici - e questo intreccio si traspone in un atteggiamento esistenziale essenzialmente pratico, come dimostra il semestre di apprendistato agricolo per prepararsi all'emigrazione in Palestina. Dopo il 1933 questo intreccio tra "scienza" ed "esperienza" inizia ad entrare nel metodo e nell'oggetto delle proprie indagini filosofiche, che vengono via via a coinvolgere sempre di più i problemi della propria epoca. Nel saggio citato *Gnosticism and modern nihilism* Jonas ci racconta come in quegli anni egli rovesciò la propria interpretazione della gnosi sul presente, in modo tale che l'oggetto di studio riuscì a chiarire in qualche misura le coordinate storiche e culturali del soggetto che svolge l'indagine, ovvero di Jonas stesso e delle categorie filosofiche dell'esistenzialismo apprese alla scuola di Heidegger. In seguito, con l'esperienza diretta del nazismo e della II guerra mondiale, questa unione di scienza ed esperienza diviene fondante viene via via a coinvolgere sempre di più i problemi della propria epoca. Fornire una risposta filosofica alle questioni del proprio tempo diverrà la sfida teoretica e pratica delle riflessioni di Jonas, che avrà il coraggio e l'onestà di rimettersi in gioco, iniziando nuovi studi ed aprendosi a nuove prospettive disciplinari. In questa apertura saranno gli eventi storici ad incrinare il quadro filosofico "idealista" e "puro" appreso alla scuola di Husserl ed Heidegger, fino a romperlo e a portare Jonas a declinare esplicitamente la propria

---

38 ID., *Il razzismo. Discorso pronunciato il 30 gennaio 1993 in occasione del conferimento del Premio Nonino*, in ID., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., pp. 48-49.

filosofia come filosofia della *crisi*: crisi “del nostro stesso rapporto col mondo, come attestava filosoficamente l’esistenzialismo”<sup>39</sup>. In questa maniera la filosofia di Jonas solleva questioni di una estrema attualità - il rapporto tra l'uomo e la natura, la parentela e la differenza tra l'uomo e l'animale, la questione del ruolo sociale della scienza, della tecnologia e di un'etica adeguata ad affrontare i problemi del mondo contemporaneo - senza rinunciare a se stessa. Questo attento *sguardo sul mondo* è uno dei motivi di fondo della filosofia di Hans Jonas fin dagli anni dell'università, e sarà uno dei motivi conduttori del lavoro che qui presentiamo.

---

39 H. JONAS, *Scienza come esperienza personale*, cit., p 21.



LE PRIME RICERCHE FILOSOFICHE: FILOSOFIA ED ESPERIENZA  
PERSONALE

Nel corso del suo dottorato in filosofia il giovane Jonas affronta un tema di storia delle religioni, i fenomeni gnostici dei primi tre secoli dell'epoca cristiana. Al centro della sua indagine sono i rapporti tra *Pistis* e *Gnosis* (fede e conoscenza) analizzati con il proposito di chiarire perché a partire da San Paolo la Chiesa rigettò la gnosi in favore della fede<sup>40</sup>. Le ricerche sullo gnosticismo passarono proprio in quegli anni dall'essere esclusivo appannaggio dei teologi ad essere tema di filologi ed orientalisti, e quindi a venir comprese come parte di uno studio più ampio su tutto il periodo della tarda antichità. Questa mutata situazione scientifica consentì a Jonas di tentare un approccio inedito al tema "Gnosi", inquadrandolo per la prima volta in una prospettiva storico-filosofica. Questo approccio risultò, come vedremo, estremamente proficuo non solo per la una originale analisi della Gnosi<sup>41</sup>, ma anche perché porterà Jonas ad aprirsi a dei risultati filosofici di ampia portata.

La novità ermeneutica dello studio jonasiano su questo problema di storia delle religioni fu il diretto risultato di una feconda intersezione tra l'approccio demitizzante che Bultmann impiegava nella sua indagine sui Vangeli con le categorie filosofiche apprese alla scuola di Heidegger<sup>42</sup>. Nella sua dissertazione dottorale, dal titolo *Der Begriff der Gnosis (Il concetto di Gnosi)*, sostenuta il 29 febbraio del 1928 con Heidegger ma seguita anche da Bultmann, Jonas - più che una ricognizione storica di

---

40 Per approfondire i motivi e la genesi della scelta di Jonas verso questo tema di studio cfr. H. JONAS, *A retrospective view*, cit., p. 113. Importanti accenni a questo periodo di studio in R. FRANZINI TIBALDEO, *La Rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e libertà"*, Mimesis, 2009, p. 17 e C. BONALDI, *Hans Jonas e il mito. Tra orizzonte trascendentale di senso e apertura alla trascendenza*, Mercurio, 2007, p. 23.

41 Cfr. in proposito la *Prefazione* di H. JONAS a ID., *Lo gnosticismo*, cit., p. 20

42 L'intersecarsi tra teologia bultmanniana e fenomenologia heideggeriana fu fruttuoso non solo per le ricerche di Jonas, ma anche per i suoi maestri. Heidegger in quegli anni si interessava di teologia e interpretava il cristianesimo delle origini come un luogo in cui l'esistenza poteva manifestarsi nella sua autenticità, al fine di delineare quell'ontologia fondamentale come analitica esistenziale che troverà espressione compiuta nel 1927 in *Sein und Zeit*. Dal canto suo Bultmann andava elaborando la sua proposta teologica in una prospettiva ermeneutica ed esistenziale demitizzante del dogma religioso e del messaggio di salvezza cristiano. A riguardo cfr. R. FRANZINI TIBALDEO, *La Rivoluzione ontologica di Hans Jonas* p. 16; C. BONALDI, *Introduzione. L'esistenza svelata: Heidegger, Jonas e S. Paolo*, in H. JONAS, *Conoscere Dio. Una sfida al pensiero*, con testo tedesco a fronte, trad. it a cura di C. Bonaldi, Albo Versorio, Milano, 2006. Poi cfr. F. BIANCO, in "Paradigmi", 22, 66, 2004, pp. 303-317 (in part. pp. 305-308) e L. SAVARINO, *Heidegger e il cristianesimo. 1916-1927*, Liguori, Napoli, 2001 (in part. pp. 137-156).

quella idea mistico-filosofica di Gnosi (un'idea di “conoscenza” che era, insieme, un'unione con il divino) - tentò di sviluppare “a hermeneutics of its phenomenology as it manifested itself in those testimonies”<sup>43</sup>, interpretando i diversi atteggiamenti gnostici alla luce di ciò che li accomunava. In questo modo egli riuscì a rintracciare un principio storico-spirituale comune alle diverse dottrine ed inedito, un nuovo “rapporto oggettivamente fondante dell'esserci rispetto a se stesso e al mondo”, ciò che egli in seguito definirà “principio gnostico” o “sindrome gnostica”<sup>44</sup>.

Prima di analizzare i risultati di questa analisi, è bene chiarire il quadro degli studi compiuti da Jonas durante il suo dottorato di ricerca. Parte di questi studi sono noti da tempo, perché pubblicati due anni dopo, nel 1930, nella collana di studi diretta da Bultmann. Seppure di argomento differente (il dualismo gnostico in *Der Begriff der Gnosis* e la libertà umana in *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*)<sup>45</sup>, questi due testi sono legati tra loro da un quadro unitario di interpretazione - e la recente critica filosofica li considera come il punto di partenza per comprendere l'origine di alcuni concetti e di quella pratica metodologica che caratterizzeranno l'intera opera filosofica di Jonas<sup>46</sup>.

Una pubblicazione del 2006 (dunque a 76 anni di distanza) illumina questa unità al di fuori di ogni dubbio. Si tratta del citato *Conoscere Dio: una sfida al pensiero*, in cui Claudio Bonaldi ci offre il testo e la traduzione di due manoscritti inediti depositati presso il *Philosophisches Archiv* dell'Università di Costanza. Questi testi di difficile lettura - elaborati tra il 1927 e il 1930 - sono due *Introduzioni metodologiche* (*Methodologische Einleitungen*) alla propria tesi di dottorato, che Jonas in seguito omise da ogni pubblicazione. Qui si colgono, seppure in *nuce*, quattro aspetti centrali della filosofia di questo autore che per ora ci limitiamo ad accennare, ma che saranno ripresi nello sviluppo del presente lavoro: 1) il debito teoretico nei confronti di

---

43 H. JONAS, *A retrospective view*, cit., p. 114. In questa stessa pagina troviamo notizie più precise sui motivi della limitazione dell'argomento alla sola gnosi.

44 H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist: Teil I: Die Mythologische Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1934, p. 141, cit. in C. BONALDI, *Jonas*, cit., p. 25.

45 Il primo capitolo della tesi di dottorato sarà pubblicato come H. JONAS, *Der Begriff der Gnosis*, cit.; mentre la seconda pubblicazione, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, cit., deriva da un seminario tenuto da Heidegger nel 1928 sul concetto di volontà.

46 Concordano pienamente, e si giovano l'uno delle ricerche dell'altro, C. BONALDI, *Jonas*, cit., p. 15 e R. FRANZINI TIBALDEO, *La Rivoluzione ontologica di Hans Jonas*, cit., p. 18.

Heidegger; 2) la circolarità ermeneutica della metodologia fenomenologico-storica adottata da Jonas; 3) la concezione della storia; 4) la concezione della scienza.

Il debito verso l'apparato categoriale appreso alle lezioni di Friburgo e Marburgo dei primi anni '20 e consegnato proprio nel 1927 in quello che Jonas considererà come “il terremoto tanto atteso nella filosofia del nostro secolo”, *Essere e tempo*<sup>47</sup>, è esplicitamente dichiarato nella prima [1a] *Introduzione metodologica*:

L'analitica esistenziale di Heidegger, oltre a tentare l'immediata conoscenza *a priori* dell'essere, ha con ciò reso possibile allo stesso tempo un nuovo tipo di indagine storico-spirituale a posteriori, ponendola come compito. [...] Il compito che pertanto si pone per la trattazione anche di singoli fenomeni storico-spirituale consiste quindi nella loro *analisi filosofica, cioè esistenziale* con i mezzi resi disponibili da un'ontologia esistenziale [...] [CD, p. 33].

Come si evince da questa citazione, nel 1927 Jonas si mostra convinto della validità universale delle categorie ermeneutiche heideggeriane, che in queste prime ricerche rappresentano un *apriori* a partire dal quale è possibile l'interpretazione dei fenomeni presi in esame<sup>48</sup>. La novità dell'ontologia esistenziale di Heidegger sta nel suo rifuggire un approccio filosofico puramente trascendentale, un approccio cioè che si stacca dall'esperienza della vita estrinsecandola in oggettività - e nel riuscire a far emergere la dimensione dell'esistenza concreta che da senso a se stessa a partire dal proprio sé e sempre in relazione ad un ambiente al cui interno il “sé” vive. In questo modo l'applicazione delle categorie heideggeriane all'oggetto dell'indagine lo libera dai caratteri statici che questo possiede se viene considerato come “essenza”, e lo illumina come un esser-ci dinamico le cui molteplici possibili realizzazioni non ne oscurano la costanza strutturale. Il metodo ermeneutico appreso dal suo maestro permette di far

---

47 La comparsa di *Essere e tempo*, continua Jonas, “distrusse l'intero modello [...] di una coscienza unicamente *dedita alla conoscenza* e fece emergere al suo posto l'io che vuole, che si affatica, bisognoso e mortale. E ciò accade nell'orizzonte non della psicologia, ma dell'antichissimo e dimenticato problema del senso dell'essere”. H. JONAS, *La Filosofia alle soglie del duemila*, cit., p. 32-33. A proposito delle tematiche affrontate da Heidegger nei corsi in cui Jonas era studente cfr. A. FABRIS, *L'“ermeneutica della fatticità” nei corsi friburghesi dal 1921 al 1923*, in F. VOLPI, (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1998, pp. 57-106.

48 Cfr. C. BONALDI, *Introduzione* a H. JONAS, *Conoscere Dio*, cit., p. 16.

luce su di una ontologia fondamentale e costante dell'essere umano, che non è confinata ai tempi remoti dell'analisi della Gnosi, ma che contribuisce all'autocomprensione dell'esserci come categorie esistenziale universalmente umana. Nel caso in esame, i primi tre secoli dell'epoca cristiana rivestono per Jonas una “rilevanza oggettiva” perché lì, a livello fenomenologico-esistenziale, si sono originati “quei rapporti di tensione che poi hanno generato una *situazione problematica ininterrotta* nell'intera storia dello spirito occidentale” [CD, p. 37-39].

Posto il comune orizzonte in cui l'esser-ci degli antichi si muove rispetto all'esser-ci contemporaneo, questo tipo di fenomenologia ermeneutica permetterà anche di chiarire le sopravvivenze che da quella situazione spirituale sono arrivate fino nel nostro presente. Jonas infatti affronta il tema della Gnosi non solo per comprendere i contenuti culturali che si manifestano nei fenomeni gnostici, ma dichiara espressamente che il motivo della scelta di questa particolare epoca e l'interesse filosofico principale è quello per “l'esserci umano come tale” [CD, p. 39]. Quest'epoca possiede infatti una “priorità ermeneutica”, poiché in essa si manifesta una “autointerrogazione radicale dell'esserci stesso” [CD, p. 41]. *Pistis* e *gnosis* sono “fenomeni dello spirito” e “testimonianze” centrali attorno a cui trovano espressione concetti che rappresentano “i tentativi primari di un'autocomprensione del tempo in merito ai suoi *fenomeni* più propri” [CD, p. 55] e “veicolano le due tendenze fondamentali” della prima era cristiana [CD, p. 57] le cui sopravvivenze, s'è detto, sono di lungo periodo ed informano ancora il nostro presente culturale, la nostra 'immagine del mondo'.

*Gnosis* e *pistis* si presentano a noi come le due grandi formazioni dell'esserci che sul terreno comune del vissuto fondamentale acosmico potevano svilupparsi quali suoi corrispettivi pratici e possibilità di attuazione: la gnosi, fondata sulla 'visione', come l'oggettivazione condotta fino in fondo [...]; la *pistis*, fondata sul sentire, come esistenzializzazione del medesimo acosmismo in una dimensione provvisoria intramondana<sup>49</sup>.

---

49 H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist: Teil II*, cit., p. 92. La citazione è presa dalla *Introduzione* di C. BONALDI a H. JONAS, *Conoscere Dio*, cit., p. 14.

Il valore di ciò che si manifesta nei primi secoli dell'era cristiana ha dunque una rilevanza attuale, poiché porta a nudo l'esistenza nella sua autenticità in un orizzonte storico-culturale come quello dell'uomo occidentale, che proprio in quei secoli inizia ad interpretare se stesso e il mondo tramite categorie oggettivanti ed astratte piuttosto che per mezzo di un sentire dialettico capace di rendere conto di un'esperienza esistenziale dialettica e contraddittoria.

Questo è probabilmente il primo esempio di quella circolarità ermeneutica del metodo filosofico jonasiano – che come si è visto è per ora del tutto mutuato da Heidegger<sup>50</sup> - secondo cui una esemplificazione storica può avere rilevanza metodologica e sistematica, quando non ontologica, ai fini della chiarificazione dell'esser-ci in generale: “nella misura in cui le riesce l'interpretazione del suo oggetto, la riceve indietro come chiarificazione di se stessa e incremento del suo patrimonio” [CD, p. 47]. Questo “evento misterioso” ci mostra come, sulla base di un patrimonio *presente* si possa raggiungere “una meravigliosa correlazione funzionale tra chiarificazione dell'oggetto e chiarificazione di sé” [CD, pp. 49-51]. Proprio questo rispecchiamento tra oggetto di studio e vissuto esistenziale e culturale del soggetto che conduce l'indagine costituisce la novità che Jonas inserisce sullo sfondo ermeneutico heideggeriano (ovvero quel sapere intorno all'esser-ci che in questa fase del suo pensiero rappresenta un *apriori*) e che noi abbiamo elencato come il secondo aspetto degno di nota in queste *Introduzioni*.

Il terzo elemento che occorre menzionare è strettamente collegato a questa impostazione metodologico-ermeneutica, sta nella convinzione che “i 'fatti fondamentali' sono 'storici' in quanto sono consistenze strutturali messe in gioco ogni volta”, fatti che possiedono una “identità strutturale” sulla quale riposa “la possibilità di ogni comprensione storica” [CD, p. 53]. Il soggetto della storia non è rigidamente determinato da condizioni esistenziali, sociali o culturali, ma è immerso in una realtà cangiante che egli affronta con un atteggiamento esistenziale capace di orientare i propri pensieri e le proprie azioni, sue come degli uomini suoi coevi.

---

50 Come giustamente nota C. Bonaldi “le strutture categoriali individuate da Heidegger, gli esistenziali, rappresentano per Jonas un *apriori* a partire dal quale è possibile procedere all'interpretazione delle diverse epoche storiche nelle quali esse trovano sempre una particolare e specifica concretizzazione”, C. BONALDI, *Introduzione* a H. JONAS, *Conoscere Dio*, cit., p. 16.

Proprio grazie a questa identità strutturale, a questa “soggettività storico-spirituale” è possibile, oltre alla mera registrazione dei fatti, cogliere “l’atteggiamento fondamentale di quell’esserci rispetto al mondo” [CD, p. 55]. Anche nella sua pubblicazione del 1939 su Agostino - che come s’è detto è l’elaborazione di una relazione tenuta all’interno di un seminario di Heidegger nel 1927/28 sul concetto di volontà<sup>51</sup> e dunque contemporanea alla stesura di queste *Introduzioni metodologiche* - Jonas ci offre un’interpretazione esistenziale dell’esperienza religiosa, tesa a coglierne la struttura ontologica, muovendosi all’interno di un orizzonte in cui l’esserci è l’“esserci storico complessivo”, non “il fatto biografico individuale” [AG, p. 117]. In questo testo Jonas ripete e spiega più chiaramente che la garanzia della possibilità della comprensione storica sta in una continuità ontologica tra il soggetto conoscente e ciò che vuole conoscere, pur nelle sempre differenti configurazioni in cui di epoca in epoca l’esistenza umana si realizza<sup>52</sup>:

- 
- 51 Cfr. R. FRANZINI TIBALDEO, *La Rivoluzione ontologica di Hans Jonas*, cit, pp. 17-18 e p. 22; I.-P. CULIANU, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, L’Erma di Bretschneider, Roma 1985, pp. 136-137; C. BONALDI, *Introduzione a H. JONAS, Agostino*, cit., p. 6 ; G. CATAPANO, *Hannah Arendt e Hans Jonas interpreti del concetto agostiniano di volontà*, in: “Etica & Politica/Ethics & Politics”, X, 2008 1, pp. 12-27. La metodologia seguita da Jonas in questo testo ha qualche assonanza con l’approccio ai testi paolini sviluppato da Heidegger nei primi corsi di Friburgo, che avevano tuttavia per oggetto la *Lettera ai Galati* e le *Lettere ai Tessalonicesi*. In questi corsi Heidegger sviluppa il suo programma di una “ermeneutica della fatticità”. Inoltre Heidegger dedicò ad Agostino un corso a Friburgo nel semestre estivo 1921. Il testo delle lezioni, che concernono il libro X delle *Confessiones*, è stato pubblicato soltanto nel 1995, nel vol. 60 della *Gesamtausgabe* (trad. it. in M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, pp. 205-379). Per il rapporto tra Heidegger e Agostino, cfr. C. ESPOSITO, *Quaestio mihi factus sum. Heidegger di fronte ad Agostino*, in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità. Atti del IV Seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Institutum Patristicum “Augustinianum”, Roma 1993, pp. 229-259.
- 52 *Sulla possibilità di comprendere la storia* è il sottotitolo di un importante saggio di Jonas in cui egli afferma che a rendere possibile la comprensione storica è uno sfondo ontologico comune che tiene uniti gli uomini di diverse epoche: la loro base organica, cioè “la naturale comunità della specie”. Jonas rivaluta qui la definizione di uomo come animale e fa delle dimensioni originarie della relazione dell’uomo con il mondo le radici – a livello filogenetico, in prospettiva evolutiva - delle categorie dell’interpretazione storica. Cfr. H. JONAS, *Wandel und Bestand*, in *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1970, trad. it. *Mutamento e permanenza: sulla possibilità di comprendere la storia*, in ID., *Philosophical essays: from the ancient creed to technological man*, Chicago, 1974 [trad. it. *Dalla fede antica all’uomo tecnologico*, cit., e poi in G. ANDERS-H. ARENDT-H. JONAS-K. LÖWITH-L. STRAUSS, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli Editore, Roma, 1998]. Torneremo su questo argomento sia nel paragrafo dedicato agli aspetti filosofici del darwinismo, sia trattando della concezione del progresso che trattando delle conseguenze che secondo Jonas il progresso comporta per la teoria dell’essere.

Il presupposto per un tale procedimento ermeneutico complessivo è che gli stessi fenomeni trattati [...] qualora si tratti di autentici fenomeni esistenziali fondamentali, siano disponibili anche a noi in una modalità specifica che permetta di commisurarli a ciò che è stato espresso [AG, p. 35].

Nel libro su Agostino Jonas specifica chiaramente che l'essenza della propria indagine sui fenomeni e sui simboli religiosi dei primi secoli dell'era cristiana, che egli conduce con "coscienza demitizzata" [AG, p. 114]<sup>53</sup> è "di carattere filosofico e non teologico" e il suo scopo è quello di illuminare il carattere dialettico della "struttura fondamentale dello spirito come tale" [AG, 96]. Il tema centrale di questo studio è il problema della libertà umana, poiché "solo attraverso l'interpretazione ebraico-cristiana dell'esistenza si è creato quell'orizzonte di esperienza e di vissuto in cui la libertà poteva - e doveva - diventare di fatto un problema" [AG, p. 37]. In particolare Jonas si sofferma sulle due interpretazioni date da Agostino al passo della *Lettera ai romani* di San Paolo (ROM, 7,7-25)<sup>54</sup>: quella prepelagiana e quella antipelagiana. Il prevalere della seconda determinò una svolta radicale che comportò secondo Jonas lo smarrimento del senso autentico dell'esistenza, che invece la lettura pelagiana era in grado di dispiegare nella sua dialettica paradossale. Il carattere costitutivo dell'esserci è un dinamismo dialettico di "oggettivazione"<sup>55</sup>, definito dalla correlazione ontologico-esistenziale tra soggetto e oggetto, sé e mondo, libertà e necessità. In ciò consiste la *dialettica della libertà*, il cui carattere ambivalente si manifesta per la prima volta nel cristianesimo, poiché dinanzi a Dio il soggetto, che si credeva libero, sperimenta la propria impotenza. Ma questa interpretazione in termini ontologici, oppositivi e polari [AG, p. 33] viene ricondotta in

---

53 C. BONALDI, in *Jonas*, cit., p. 27 nota che "la demitizzazione, divenuta poi concetto centrale nella proposta ermeneutica di Bultmann, compare per la prima volta in questo scritto jonasiano.

54 Il saggio sulla *Lettera ai romani* di San Paolo impegnerà Jonas a lungo, ed egli lo pubblicherà più volte, ma solo dopo molti anni: in H. JONAS *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80*, Tübingen, 1964; poi come appendice III nella seconda edizione – che per l'occasione cambia il sottotitolo – di *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965; infine come cap. XVIII (*L'abisso della volontà. Meditazioni filosofiche sul settimo capitolo della lettera ai Romani di Paolo*) di H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., pp. 465-481. In una nota a p. 467 Jonas ci dice che crede "che questo testo abbia avuto la più lunga incubazione tra quelli che ho pubblicato".

55 Per una trattazione più approfondita della "dialettica oggettivante" Vedi C. BONALDI, *Hans Jonas e il mito. Tra orizzonte trascendentale di senso e apertura alla trascendenza*, Mercurio, 2007, pp. 19-66 e ID, *Jonas*, cit., pp. 17-30.

un orizzonte di senso impoverito in cui, da Agostino in poi, i poli di quella dialettica vengono spiegati sulla base di categorie inadeguate, [AG, p. 114] come momenti tra loro contraddittori e inconciliabili.

Il quarto e ultimo aspetto centrale della futura riflessione di Jonas è presente tanto nella seconda *Introduzione metodologica* quanto nel libro su Agostino. Si tratta di quel “terribile dilemma”, ovvero “il rapporto problematico tra religione e scienza” [CD, p. 85]. La scienza, che nelle sue tendenze moderne riduce il *sensu* dei suoi oggetti alla loro *dimostrabilità* cercata in un qualche “principio di immanenza” [CD, p. 61], non riesce a fornire nessuno strumento adeguato all'analisi di una fenomenologia di oggetti religiosi. Questi ultimi si costituiscono e possono essere capiti solo indicando, al di là di sé, la trascendenza di Dio e la fede, eppure posseggono una “causalità mondana” di rilevanza fenomenologica e ontologica: i fenomeni della fede sono realmente vissuti e informano di sé l'immagine del mondo e dell'uomo, lo spirito di un'epoca. Il fatto che la scienza si attenga ad un principio di dimostrabilità sperimentale, cercando di istituire un ambito chiuso di realtà, viene qui definito da Jonas “l'autentico pregiudizio fondamentale nei confronti del mondo da parte della scienza più recente nel suo complesso” [CD, pp. 61-63], una “chiusura ontologica” che presuppone delle unità di contenuto d'atto isolabili [CD, p. 67]<sup>56</sup>. Ma al contrario per la comprensione dell'esserci occorre porsi sul terreno pericoloso dei “*contesti di attuazione* funzionalmente e strutturalmente ininterrotti, cioè con l'esistenza quale *motilità storica*”, poiché la comprensione storica è una “interpretazione *a partire da* contesti” [CD, p. 87].

Nella sfera esistenziale “contraddizione” significa qualcosa di essenzialmente diverso che nella sfera razionale delle cose. Mentre qui, secondo il *principium contradictionis*, può valere solo l'una *oppure* l'altra delle alternative [...], l'esserci è l'*attuazione* vivente e unitaria dell'incompatibile; nell'attuazione di se stesso è ogni volta l'una *e* l'altra antitesi e

---

56 “[...] proprio di fronte a *tale* oggetto [la fede, ndr.] la scienza deve rinunciare al 'realismo' da lei altrimenti difeso, alla sua riserva più esclusiva – che cioè la grandiosa '*superbia*' della *pretesa di dimostrabilità* nella riduzione diventi manifesta a se stessa, trasformandosi da principio metodologico di giustificazione in metafisica e la scienza deve riconoscerlo a se stessa – se non vuole rinunciare a sé” [CD, p. 85-87]. Più oltre troviamo una interessante riflessione sulle caratteristiche che un'indagine sui fenomeni religiosi comporta, quando Jonas afferma che “la scienza non deve necessariamente dominare *tutto* (nel mondo materiale forse sì, nel mondo interiore certamente no). La decisione alla questione posta dall'oggetto riguarda in forma generale me come persona, non me come scienziato” [CD, p. 97].



in ciò consiste la più propria e strutturalmente condizionata motilità del suo essere i cui momenti non sono tragicamente separabili l'uno dall'altro – proprio in questa motilità consiste il suo esistere: solo perché è e nel caso in cui sia essenzialmente libero, può non esserlo; solo nella misura in cui esistendo è, ossia attua la sua essenziale mancanza di libertà, è libero. Portati a livello di enunciato apofantico al fine di una loro fissazione concettuale, i fenomeni di questa struttura possono esser discussi solo “dialetticamente”, cioè in uno specifico annullamento dinamico della fissazione apofantico-oggettuale [AG, 115-116].

In queste prime ricerche Jonas evidenzia una grande crepa nell'edificio della scienza, che non riesce ad indagare un fenomeno indimostrabile come quello dell'esperienza religiosa, anche se questo ha poi che ha delle ripercussioni pratiche e reali nella vita degli uomini, nella concezione di loro stessi e del mondo. Il contrasto con la scienza moderna sarà uno degli elementi portanti del metodo fenomenologico di Jonas, che per rispettare il principio di fedeltà ai propri oggetti di indagine, si trova costretto a portare la scienza - ma come vedremo anche la filosofia - di fronte ai suoi limiti epistemologici.

Negli anni della sua formazione universitaria, dunque, Jonas guadagna un metodo fenomenologico-storico dotato di rilevanza ontologica che sarà centrale per l'indagine sul senso del vivente e dell'essere umano e getta le basi di quella critica della razionalizzazione e dell'astrazione nel pensiero moderno che saranno due dei cardini di tutta la sua riflessione successiva<sup>57</sup>. Al tempo stesso, Jonas getta le basi per una critica dello storicismo e di ogni visione psicologica o sociologica della storia che sarà compiutamente espressa nel saggio citato del 1970 dal titolo *Mutamento e permanenza: sulla possibilità di comprendere la storia*, dove Jonas ribadisce che l'esistenza umana si fonda su un orizzonte non-storico, o meta-storico costituito dalla natura<sup>58</sup>. Ma per il discorso che stiamo qui articolando, ancora più importante è ciò che

---

57 Secondo R. FRANZINI TIBALDEO, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas*, cit., p. 18, questa sarà una delle questioni ricorrenti di tutte le opere successive di Jonas, che “si troverà impegnato nell'elaborazione di una complessiva ed articolata *fenomenologia* che, confrontandosi sistematicamente con il dato osservativo e scientifico, non si senta con ciò *preventivamente* e *arbitrariamente* vincolata a un pregiudizio scientifico ontologicamente *riduzionistico*”.

58 Cfr. H. JONAS, *Wandel und Bestand*, cit. Questa concezione della storia presenta assonanze importanti con la concezione che Karl Löwith consegna nelle pagine di ID., *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli, 1967 [1960]. *Per un quadro generale delle concordanze tra Jonas e*

tiene uniti questi quattro aspetti finora rilevati, ossia una visione dinamica dell'esistenza basata sulla convinzione che essa sia relazione-con-altro, non relazione. Come ci dice Jonas nel suo libro su Agostino, la “libera mobilità del concetto” [AG, 113] può far nascere problemi ed equivoci quando vengano dimenticati o espunti i fenomeni basilari sopra cui tale concettualità fonda la propria legittimità. In virtù dell'astrazione i concetti diventano “liberamente disponibili per il confronto teoretico e possono essere discussi indipendentemente dall'attuazione dei fenomeni originari dell'esistenza fattuale” [AG, 113]. Tale dinamica di oggettivazione e ipostatizzazione degli esistenziali, che informerà di sé la tradizione metafisica occidentale, prelude a ciò che a partire dalla seconda guerra mondiale sarà identificato come “frintendimento ontologico”. Con questa espressione, che da il titolo al presente lavoro e su cui torneremo nel dettaglio, Jonas ravviserà negli anni della seconda guerra mondiale un “errore” all'origine dei tentativi riduzionisti moderni (filosofici e scientifici) di interpretare la vita, tanto umana quanto animale e vegetale.

#### *LO Gnosticismo e il Nichilismo moderno*

Veniamo ora alle conclusioni del periodo di studi sullo gnosticismo, che come s'è detto rappresentano quella che Jonas considera la “prima tappa” del proprio itinerario intellettuale. Il saggio *Philosophische Meditation über Paulus, Römerbrief, Kapitel 7*, rielaborato a partire da una lettera a Bultmann datata 13 luglio 1929, è il testo che ha avuto “la più lunga incubazione” tra quelli pubblicati da Jonas<sup>59</sup> e qui, come sottolinea Franzini Tibaldeo, Jonas prende una prima presa di distanza dell'analitica heideggeriana, rinunciando alla sua pretesa validità universale e comprendendola come filosofia storicamente determinata<sup>60</sup>. Se dunque nel testo su San Paolo Jonas anticipa la

---

*Löwith, mi permetto di rimandare al mio La co-appartenenza di uomo e natura in Hans Jonas e Karl Löwith, articolo consegnato a giugno 2012 alla redazione della rivista della SDISU “Palinsesti” e ancora in fase di approvazione dai revisori.*

59 H. JONAS, *L'abisso della volontà*, cit., in ID., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., p. 467.

60 R. FRANZINI TIBALDEO, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas*, cit., p. 28. C. BONALDI nel suo *Jonas*, cit., p. 62 afferma che già nelle *Introduzioni metodologiche* Jonas è consapevole “di un'analogia tra la posizione di Heidegger e lo «spirito gnostico»”.

futura e serrata critica alle categorie filosofiche heideggeriane, è in seguito all'avvento del nazismo e all'adesione ad esso da parte del suo maestro, in seguito all'emigrazione di Jonas, alla partecipazione alla seconda guerra mondiale e alla nascita di nuovi interessi filosofici maturati "lontano dai libri" che la validità - o meno - delle categorie filosofiche dell'analitica esistenziale apprese negli anni dell'università diviene un esplicito tema di riflessione di Jonas<sup>61</sup>.

Per analizzare questo passaggio cruciale nel percorso teoretico del giovane Jonas dobbiamo rifarci ad un saggio del 1952, *Gnosticism and modern nihilism*<sup>62</sup>, il cui obbiettivo "sperimentale" è quello di verificare se tra lo gnosticismo antico e l'esistenzialismo moderno vi siano delle "somiglianze ontologiche". Che cosa, si chiede Jonas, nella relazione tra esistenzialismo e gnosi, aveva permesso alla gnosi di schiudersi al contatto con l'esistenzialismo? La *circolarità* ermeneutica con cui l'esistenzialismo heideggeriano aveva permesso di entrare così in profondità nei fenomeni gnostici, fino a permettere di individuare un "principio gnostico" unitario che accomunava i diversi movimenti gnostici, poteva forse capovolgersi sullo stesso esistenzialismo, consentendo di comprenderlo più a fondo, in un quadro in cui "le funzioni interpretative si invertono e divengono reciproche" [OL, p. 263]?

Era il caso di un iniziato che credeva di essere in possesso di una chiave che avrebbe aperto tutte le porte: arrivai a questa porta speciale, provai la chiave e, meraviglia!, si adattava alla serratura e la porta si spalancò. Così la chiave aveva dimostrato quanto

---

61 Su questo fondamentale momento, il passaggio dalla prima alla seconda "tappa" del proprio cammino teoretico, Jonas stesso dedica alcune pagine (cfr. SEP, 22; FAUT, 28-29), che saranno analizzate nel dettaglio nel prossimo paragrafo.

62 Il saggio *Gnosticism and Modern Nihilism* fu pubblicato per la prima volta in "Social Research", XIX, 1952. A testimonianza della posizione cardinale che questo saggio occupa nel pensiero jonasiano stanno le sue numerose pubblicazioni: questo appare con il titolo *Gnosticism, Existentialism, and Nihilism* come cap. XI in *The phenomenon of life*, cit. e nella sua versione tedesca *Organismus und Freiheit*, cit.; come *Epilogo* in *The Gnostic Religion*, cit., (1958); nel volume *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963 [trad. it. *Tra il nulla e l'eternità*, a cura di G. R. Rilke, Gallio Editore, Ferrara, 1992]. Una versione leggermente diversa del saggio fu presentata da Jonas al convegno sulle *Origini dello Gnosticismo* a Messina nell'aprile 1966 e poi pubblicato con il titolo *Delimitation of the Gnostic Phenomenon- Typological and Historical* in *The Origins of Gnosticism*, a cura di Ugo Bianchi, E. J. Brill, Leiden 1967 e poi raccolto come *The Gnostic Syndrome: Typology of its Thought, Imagination, and Mood*, in *Philosophical essays*, cit [trad. it. *La sindrome gnostica: una tipologia del pensiero, dell'immaginazione e dell'atteggiamento spirituale*, in *Dalla fede antica tecnologico*, cit., pp. 375-392].

valeva. Soltanto in seguito, quando mi fui liberato dalla credenza in una chiave universale, cominciai a domandarmi "perché" questa chiave particolare aveva funzionato così bene in questo caso. Mi ero forse imbattuto proprio nel tipo di chiave fatta per quel tipo di serratura? Se sì, "che cosa" c'era in comune tra l'esistenzialismo e lo gnosticismo che permetteva che quest'ultimo si aprisse al tocco del primo? Con tale rovesciamento di approccio, le soluzioni in un caso diventavano domande nell'altro, mentre al principio erano solo sembrate conferma della validità generale<sup>63</sup>.

Siamo di fronte ad una nuova applicazione di quel *principio metodologico di circolarità ermeneutica* mutuato da Heidegger, cui abbiamo individuato la genesi già durante la stesura delle tesi di dottorato di Jonas, che qui si riflette in uno specchio e riceve conferma della propria validità dall'oggetto analizzato. L'analitica esistenziale appresa negli anni di Marburgo si trasforma agli occhi di Jonas dall'essere una spiegazione dei fondamenti dell'esistenza come tale ad essere una filosofia di una particolare epoca storica.

La lunga consuetudine con il nichilismo antico si dimostrò – per lo meno a me – un aiuto nel determinare ed inquadrare il senso del nichilismo moderno: esattamente come quest'ultimo mi aveva equipaggiato originariamente per la scoperta del suo oscuro cugino nel passato. Era quindi accaduto che l'esistenzialismo, il quale mi aveva fornito i mezzi di un'analisi storica, venisse a sua volta coinvolto nei risultati della medesima [...]. Quel che era cominciato come un incontro fra un metodo e una materia finì quindi per rendermi consapevole del fatto che l'esistenzialismo [...] è esso stesso la filosofia di una particolare situazione, determinatasi storicamente, dell'esistenza umana: una situazione analoga (benché per altro verso molto differente) nel passato aveva suscitato una risposta analoga [OL, 263-264].

Veniamo ora ad una breve analisi del saggio, in cui Jonas cerca di capire come sia stato possibile che questa atmosfera di spaesatezza rispetto al mondo che caratterizza la Gnosi - definita "acosmismo antropologico" [OL, p. 268] - abbia attraversato i secoli e abbia contribuito a determinare la situazione spirituale dell'uomo moderno fino a

---

63 H. JONAS, *Lo gnosticismo*, cit., p. 336.

sostanziare il moderno esistenzialismo e i suoi aspetti nichilistici.

La situazione spirituale dell'uomo moderno affonda le sue radici nel XVII secolo, quando avviene “un cambiamento nell'immagine della natura, vale a dire dell'ambiente cosmico dell'uomo” [OL 268]. Il carattere distintivo della modernità, qui chiamata “la solitudine dell'uomo” è ben descritto da Pascal, che sulla scorta degli insegnamenti di Cartesio illustra il senso e di estraneità dell'uomo rispetto all'universo fisico, a lui indifferente. Nel XVII secolo si apre un abisso incommensurabile tra il pensante e l'esteso: il mondo viene spezzato in due sfere di realtà distinte e incomunicabili, oggetti di diversi tipi di sapere. Ciò per cui l'uomo si distingue in modo esclusivo dalla natura circostante - lo spirito, il pensiero - anziché un fattore di integrazione dell'essere dell'uomo nella totalità dell'essere, diventa al contrario proprio ciò che lo separa dal resto della realtà. L'uomo è sperduto in un mondo indifferente, in un universo che Pascal descrive come una “angusta prigione”. L'area semantica di *Cosmos* si svuota di significato, e l'uomo non ha più concordanze né affinità con alcunché, né alcun posto proprio. “Svanito è il cosmo, al cui immanente *logos* il mio può sentirsi affine; svanito è l'ordine del tutto, in cui l'uomo ha il suo posto [OL, 266].

In questa situazione c'è però qualcosa di più della mera atmosfera di spaesatezza, abbandono e angoscia. L'indifferenza della natura significa che essa non ha rapporto con dei fini. Con l'eliminazione della teleologia dal sistema delle cause naturali la natura, essa stessa priva di obiettivi e di fini, ha cessato di dare ai possibili fini umani una qualsiasi sanzione. Un universo senza una gerarchia dell'essere fondata intrinsecamente, quale è quello copernicano, lascia ontologicamente privi di sostegno i valori e il sé è completamente rigettato a se stesso nella ricerca di senso e di valore. Il senso non viene più trovato, bensì «dato»; il valore non viene più percepito nella visione dell'essere oggettivo, bensì posto come atto della valutazione. Come funzione della volontà i fini sono di mia esclusiva creazione. La volontà sostituisce la visione; la temporalità dell'atto rimuove l'eternità del «bene in sé» [OL, 266-7].

Per comprendere come si sia potuta perdere l'idea di un cosmo affine e come sia sorta una situazione esistenziale ed ontologica che Jonas chiama “acosmismo antropologico” [OL, p. 268] occorre rifarsi alla scissione gnostica di uomo e mondo, poiché è

all'interno di quell'atmosfera spirituale che Jonas rintraccia, nella diversità delle dottrine, una unità fondata su un comune “disprezzo vero e proprio per la natura, considerata anti-divina, e per l'uomo, nella misura in cui rimaneva vincolato con essa e non riceveva 'l'illuminazione' della conoscenza gnostica”<sup>64</sup>.

La contrarietà teorica tra l'uomo e la natura nasce nella Tarda Antichità e scaturisce da un *sentimento* umano, da una *esperienza* di 'sé', di una interiorità totalmente amondana dell'uomo, che segna il crollo della devozione verso il *Cosmos*, il tramonto della concezione organicistica su cui si basava l'etica antica e delle cui origini complesse Jonas rintraccia i fattori storici nel passaggio dalla *pòlis* al cosmopolitismo.

La dottrina dell'ontologia classica, secondo la quale il tutto è precedente e migliore delle parti, ciò per cui esse sono e in cui non hanno pertanto solamente la ragione, bensì anche il senso della loro esistenza [...] aveva perduto nella più tarda antichità la base sociale della sua validità [ivi, p. 272].

Questo contesto sociale e questa visione del mondo permettono il sorgere di quel sentimento esistenziale definito “acosmismo antropologico” [ivi, p. 268] che si afferma nei primi tre secoli dopo Cristo, basato su una rigida opposizione dualistica bipolare tra l'uomo e il mondo, “una situazione in cui la parte è insignificante per il tutto e il tutto è estraneo alle sue parti” [ivi, p. 275] che in seguito si estende a tutta la natura, stravolgendone l'immagine metafisica:

Il cielo stellato, che per i Greci da Pitagora in poi era la più pura incarnazione della ragione dell'universo e il garante della sua armonia, fissa ora l'uomo in viso con lo sguardo di una potenza e di una necessità estranee. Ad esso non più affini, ma ancora potenti, le stelle sono diventate tiranne: temute, ma anche disprezzate, in quanto inferiori all'uomo [OL, p. 271].

La terra e il cielo, da divinità che erano, diventano potenze estranee e pericolose, nel cui tetro orizzonte l'unica possibilità di salvezza per l'uomo sta nella consapevolezza

---

64 P. PICCOLELLA, *Il limite di Prometeo. Pensare Uomo, Natura e Dio con Hans Jonas*, Roma, Lithos, 2006 cit., p. 265.

che la propria essenza, consustanziale a quella di Dio, è l'unico punto di luce in mezzo alle tenebre. Il significato letterale del termine *gnosi*, conoscenza, “equivale nel nostro contesto a conoscenza segreta, rivelata e apportatrice di salvezza. Ciò significa che è conoscenza di misteri, e non si ottiene in modo naturale, e che il fatto di detenerla modifica in modo decisivo la condizione di chi la detiene” [FAUT, p. 376]. In questa estraniamento e scissione dalla natura l'uomo perde la sua capacità speculativa; l'ambito semantico della parola *θεορία* smarrisce il suo significato etimologico - osservare, contemplare. Il fine dell'intero progetto umano, secondo le dottrine gnostiche, non è quello di comprendere il mondo, né i rapporti tra il mondo e Dio, tra il bene e il male, tra la vita e la morte - poiché la verità di questi enti e dei loro rapporti è già data e stabilita da una conoscenza rivelata, il cui *aspetto teologico* dice che il vero Dio è “l'ignoto, il totalmente altro e inconoscibile secondo ogni analogia mondana”, il cui *aspetto cosmologico* dice che il “mondo è estraneo a Dio, [...] creazione di un principio inferiore”, il cui *aspetto antropologico* insegna che “il sé interiore dell'uomo [...] non è parte del mondo, non appartiene alla creazione” [OL, p. 270]. Le leggi dell'universo e il mondo stesso sono il risultato di un demiurgo malvagio manchevole di conoscenza, espressione di arroganza e dominazione. Il *λόγος* del cosmo, così compreso, è un ordine di costrizione, di cieca necessità, è un fatto che rende schiavi, un “sistema di potenza che può essere superato [...] dalla potenza del Redentore [...] attraverso la potenza del sapere da lui apportato” [ivi, p. 272].

La storia della creazione del mondo nelle differenti dottrine tramandate ha sempre “un carattere catastrofico [...] come dramma della caduta e dell'alienazione” [FAUT, p. 378], è una “epica del declino”, di cui “il mondo fisico è il prodotto terminale” [FAUT, p. 378] e in cui alla natura disprezzata non resta che il gradino più basso di una scala ontologica che rende l'uomo superiore - perché estraneo - a tutta la natura, vista come mero materiale a disposizione, oggetto passibile di illimitato, e giusto, dominio. Non cambia dunque solo l'area semantica di *Cosmos*, ma correlativamente anche quella di conoscenza, *Gnosis*. Il fine della conoscenza viene ad essere il potere sulla natura, potere che rappresenta anche la salvezza del nostro spirito, perché solo nello spirito umano e in Dio l'uomo può ravvisare un principio di ordine, un valore e una finalità. “Il dualismo è tra l'uomo e il mondo, ed inoltre tra il mondo e Dio [...]. Ricorrendo a

una configurazione a tre elementi, possiamo affermare che uomo e Dio si contrappongono essenzialmente al mondo, ma sono di fatto separati ad opera del mondo, che [...] è l'agente della separazione e dell'alienazione" [FAUT, p. 379-380]. L'escatologia gnostica è la proiezione dell'"esperienza fondamentale" dello gnostico, basata sul sentimento di "assoluta frattura tra l'uomo e ciò in cui si trova: il mondo. È questo sentimento che si esplica in forma di dottrina oggettiva" [OL, p. 270].

In questa scala ontologica che fa di uno scontro tra potenze l'unico rapporto con il tutto della natura Jonas individua, pur nelle differenze, una "somiglianza ontologica" con il "controllo tecnologico" [OL, p. 272] della natura dell'epoca moderna. Il dualismo è all'origine di quel sentimento di frattura tra uomo e natura che vede la natura prima come ostile, poi come indifferente, ma comunque *utilizzabile*, cioè ridotta ad oggetto. Dalla natura non si può trarre alcun insegnamento; sulla natura non si può innestare alcuna speculazione filosofica; essa è perfino malvagia, intrappola la vera essenza dell'uomo in un mondo privo di valore; il suo unico scopo, dunque, è quello di servire all'uomo.

Stante la comune situazione dualistica – e nonostante Jonas rilevi che l'"esser-gettato" in un mondo estraneo sia un'immagine originariamente gnostica [OL, p. 281] - tra l'universo gnostico e quello moderno vi sono delle differenze estremamente importanti, tra cui spicca il fatto che l'universo gnostico era strutturato secondo una gerarchia e non era scollegato dai valori e dalla trascendenza divina, mentre l'universo moderno non possiede nessun valore e non è capace di nessuna trascendenza. Come acutamente osserva Franzini Tibaldeo: "il nichilismo, che gli gnostici confinavano nella risposta etica dinnanzi ad un universo attivamente malvagio e finalizzata a riguadagnare la dimora eterna, viene nella modernità ampliato *tout court* all'ontologia"<sup>65</sup>. L'intera natura è indifferente all'uomo, e questo rende il nichilismo moderno e la sua espressione esistenzialista estremamente più radicale dei sistemi gnostici.

Una differenza cardinale fra dualismo gnostico ed esistenzialista non può essere trascurata: l'uomo gnostico è gettato in una natura antidivina e pertanto antiumana; l'uomo moderno in una indifferente. Solo quest'ultima significa il vuoto assoluto, l'abisso

---

65 R. FRANZINI TIBALDEO, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas*, cit., p. 42.



veramente senza fondo [...]. Ciò rende il moderno nichilismo infinitamente più radicale e disperato di quanto sia mai potuto essere il nichilismo gnostico con tutto il suo orrore del mondo e la ribellione alle sue leggi. Che la natura non si dia cura è il vero abisso. Che solo l'uomo si dia cura, non avendo nella sua finitezza altro dinnanzi a sé che la morte, solo con la sua accidentalità e l'oggettiva insensatezza dei suoi progetti di senso, è realmente una situazione senza precedenti [OL, p. 283].

Questa differenza di grado, osserva Jonas poche pagine prima, è stata resa possibile dall'innestarsi sul dualismo antico uomo-natura dell'immagine riduzionista della scienza moderna.

Questa svalutazione esistenzialista della natura rispecchia evidentemente il suo svuotamento spirituale attraverso la moderna scienza naturale e questa ha qualcosa in comune con il disprezzo gnostico della natura. Nessuna filosofia si è occupata della natura meno dell'esistenzialismo, per il quale essa non ha conservato alcuna dignità [OL, p. 282].

Negli anni '50 Jonas interpreta dunque la filosofia di Heidegger come erede di quel dualismo che pone per principio la natura come indifferente e senza valore, ed è quindi costretta a pensare l'essere sulla base di una soggettività umana separata dal resto della natura. La filosofia moderna - in particolare le sue correnti idealista ed esistenzialista, come vedremo nel prossimo capitolo – soffre di “limiti antropocentrici” [OL, p. 7] che la rendono inadeguata a comprendere lo spirito poiché ignora il suo fondamento concreto e lo rappresenta come separato dalla sua base materiale. In ciò, dirà Jonas ne *La filosofia alle soglie del duemila*,

si manifesta un'antica unilateralità, una malattia di cui la filosofia ha sempre sofferto: una certa idiosincrasia nei confronti della natura, generata dallo spirito che le si sente superiore. Si tratta dell'eredità del dualismo metafisico che, sin dai suoi inizi platonico-cristiani, ha polarizzato il pensiero occidentale [...] ma il suo prezzo è stato alto: l'alienazione reciproca delle parti di un tutto [...] la filosofia ha rinunciato ad affrontare le cose della natura [...] non ha avuto più nulla a che fare con l'intero [...] mentre al contrario avrebbe dovuto collocarsi correttamente al di sopra di tale distinzione [FSD, p. 38].

*IL PROBLEMA DI UNA ONTOLOGIA DEL VIVENTE IN MARTIN HEIDEGGER*

Prima di addentrarci nell'analisi della *biologia filosofica*, (anche definita “filosofia della realtà organica”) cui Jonas inizia a tracciare le coordinate negli anni della seconda guerra mondiale, è opportuno aprire qui una parentesi volta a chiarire gli stimoli che Jonas potrebbe aver ricevuto da Heidegger circa il problema dello status ontologico del vivente.

Hans Jonas frequentò le lezioni di Heidegger dal 1921 al 1928, prima a Friburgo e poi a Marburgo, proprio negli anni in cui Heidegger mostrava un certo interesse per la biologia (Jacob von Uexküll, Karl Ernst von Baer, Hans Driesch, Emil Ungerer, Wilhelm Roux) e per la questione del vivente in generale. Questi studi saranno importantissimi per la stesura di *Sein und Zeit* (1927) e la qui asserita irriducibilità del *Dasein* rispetto a qualsiasi altro vivente: l'uomo è infatti l'unico vivente in grado di esistere in senso pieno, potendo morire e fare esperienza della propria morte, essendo in costante tensione verso il non-ancora. Al contrario, il resto del regno animale è mancante di queste facoltà “superiori” ed è solamente in grado di vivere e cessare di vivere<sup>66</sup>.

In *Sein und Zeit* la questione del vivente non viene dunque tematizzata in maniera esauriente, poiché l'accento posto esclusivamente sull'uomo non permette ad Heidegger una trattazione compiuta dello status ontologico del vivente, di cui viene analizzata solo la sua capacità inconsapevole di morire (*Verenden*) e non la sua modalità di esistenza, le sue relazioni biologiche con l'altro da sé. Il vivente viene cioè analizzato solo sotto il segno della sua manchevolezza rispetto a quel vivente 'pieno' che è l'uomo. Una trattazione più completa della questione del vivente la troviamo nella *Vorlesung* friburghese del 1929-30, intitolata *Die Grundbegriffe der Metaphisik*<sup>67</sup>. Qui il

---

66 Per un quadro generale del problema segnalo M. BASSANESE, *Heidegger e von Uexküll. Filosofia e biologia a confronto*, Verifiche, 2004, Trento; L. ILLETTERRATI, *Tra tecnica e natura, problemi di Ontologia del vivente in Heidegger*, Poligrafo, 2002, Padova.

67 M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphisik. Welt, Endlichkeit, Esamkeit*, in Id., *Gesamtausgabe*, vol. 29-30, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, trad. it. ID., *Concetti*

significato di “mondo” viene approfondito attraverso la comparazione di tre diversi enti: l'ente materiale (la pietra) è “senza mondo”, (*weltlos*); l'animale è “povero di mondo” (*weltarm*); l'uomo è “formatore di mondo” (*weltbildend*)<sup>68</sup>. In quest'opera Heidegger sottolinea la difficoltà del compito ermeneutico di un'indagine sulla vita, sia per quanto riguarda l'oggetto sia per quanto riguarda il metodo, caratterizzato da una ineliminabile circolarità, ossia da un'indagine sulla vita da parte di un essere vivente, l'uomo. È in particolare riguardo agli studi di von Uexküll sul mondo-ambiente degli animali che qui viene interpretata la differenza tra il modo d'essere del vivente e le particolarità, a questo irriducibili, del *Dasein* dell'uomo. È importante sottolineare come Heidegger si ponga a metà strada e critichi le opposte concezioni sul vivente allora correnti, da una parte il rigido meccanicismo scientifico, dall'altro il vitalismo teleologico di matrice filosofica. Contro il meccanicismo egli afferma infatti che gli organi degli esseri viventi non sono strumenti, né l'organismo è una macchina<sup>69</sup>. L'organo “è [...] possesso di una capacità”<sup>70</sup> e gli organismi viventi posseggono la capacità di auto-produzione, auto-direzione e auto-conservazione che consente di attribuire ad ogni vivente quel carattere di ipseità tramite il quale un qualsiasi organo di questi può distinguersi da qualsiasi mezzo, ad esempio un martello<sup>71</sup>. Carattere distintivo di questa ipseità è l'istinto, o meglio la capacità istintuale di “mantenersi spinti-in-avanti nel di-che”, cioè di regolare gli stimoli sulla base di un “proprio di-che”<sup>72</sup>. L'animale è capace di nutrizione, crescita, ereditarietà, locomozione e lotta con il nemico, e queste capacità non sono separate, ma unite nella loro pluralità. Questa la definizione di organismo qui proposta da Heidegger: “il suo essere è potere, cioè poter-articolarsi in capacità [...]. Questo essere-abile che si articola in capacità che creano organi, caratterizza l'organismo in quanto tale”<sup>73</sup>. L'organismo è proprietà a se stesso. La denominazione “organismo” è un “determinato modo fondamentale di essere”

---

*fondamentali della metafisica. Mondo - Finitezza – Solitudine*, Melangolo, Genova, 1992. Jonas probabilmente non frequenta questo corso. Altre informazioni in R. FRANZINI TIBALDEO, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas*, cit., p. 151-152n.

68 Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, cit., § 42, p. 232

69 Ivi, p. 278.

70 Ivi, p. 285.

71 Ivi, p. 286-298.

72 Ivi, p. 293-294

73 Ivi, p. 300-301.

definita “peculiarità abile che crea organi”<sup>74</sup> secondo un determinato comportamento (*Benehmen*), che è però rigidamente separato dall'agire umano, che Heidegger chiama condotta (*Verhalten*). Il comportamento animale è un coinvolgimento dell'animale in se stesso, chiamato stordimento (*Benommenheit*), grazie al quale l'animale agisce in un ambiente (*Umgebung*), ma non in un mondo. Tra l'animale e l'uomo si stende un abisso, poiché l'animale non è in grado di cogliere qualche cosa in quanto tale, cioè in quanto ente<sup>75</sup>.

La definizione di organismo proposta da Heidegger negli anni '20, nonostante contrasti la visione meccanicista allora diffusa - non cambia la sostanza antropocentrica del suo pensiero a questo riguardo, che viene ribadita anche in un altro ciclo di lezioni: “il salto dall'animale vivente all'uomo parlante (*sagende*) è grande tanto quanto o addirittura più grande di quello tra la pietra priva di vita e il vivente”<sup>76</sup>.

Ma questo, secondo Jonas, non è l'unico modo in cui l'uomo può pensare la natura, né l'unico modo in cui la natura è stata pensata in passato. Ne sono un esempio tanto il concetto greco di φύσις - un'idea di natura assolutamente autonoma, sussistente per sé ed in costante movimento, che racchiude in sé la totalità dell'essere e degli enti, la ragione del loro nascere, corrompersi e perire – quanto i nuovi paradigmi scientifici aperti dalla scoperta dell'evoluzione delle specie, che mostrano come tra uomo e natura vi sia non frattura, ma continuità. Proprio l'accordo tra le scienze naturali a lui contemporanee e la visione della natura come φύσις propria del mondo greco spingerà Jonas - come ci accingiamo a mostrare - a risollevare daccapo la questione ontologica dell'essere umano all'interno dell'essere complessivo del mondo, cioè all'interno della natura, senza ricondurlo alla soggettività umana.

---

74 Ivi, p. 301.

75 Ivi, p. 337.

76 Si tratta del corso del 1934-35 su *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «der Rhein»*, GA 39, Klostermann, Frankfurt a.M., 1979, trad. it. *I corsi di Hölderlin «Germania» e «Il Reno»*, Bompiani, Milano 2005. Il passo è a p. 75.

## LO SPARTIACQUE DELLA SECONDA GUERRA MONDIALE

A partire dagli anni quaranta la riflessione di Jonas si concentra esplicitamente sulle dimensioni originarie della relazione dell'uomo con il mondo, in particolare sulla questione del corpo e dello status ontologico della materia organica. Questo progetto di *filosofia della realtà organica o biologia filosofica* segna l'inizio della filosofia vera e propria di Jonas, mentre il lavoro sulla gnosi non rappresenta che un *Gesellenstück*, un "esercizio di prova", "un'applicazione della filosofia heideggeriana" [SOUV, p. 85].

La genesi di questo interesse per la natura e la corporeità è rintracciabile nell'intreccio fecondo tra formazione teorica, esperienza di vita e sguardo sul presente, che contraddistingue il pensiero di Jonas e che abbiamo visto all'opera fin dagli anni dell'università.

Il fatto che questa sia più che un'ipotesi ermeneutica e possa essere considerata uno dei *leitmotiv* del pensiero di Jonas è confermata, prima che dalla critica filosofica, in tutti i suoi scritti a carattere autobiografico<sup>77</sup>. Ad esempio, nella conferenza dal titolo *Scienza come esperienza personale*, Jonas rivela come la propria esperienza di soldato durante la seconda guerra mondiale abbia dato corpo a riflessioni che lo hanno spinto verso il superamento della concezione heideggeriana dell'esser-ci come cura e della fenomenologia trascendentale di Husserl:

La sensazione che il punto di vista idealistico, fosse esso trascendentale o esistenziale, non bastasse aspettava l'occasione propizia per metterlo seriamente in questione. Questa occasione venne con gli anni del servizio militare durante il secondo conflitto mondiale quando dalla ricerca storica fui risospinto a considerare quello su cui si può sempre meditare anche senza libri e biblioteche giacché lo si ha sempre con sé. Questa nuova riflessione fu forse stimolata anche dalla nostra esposizione fisica al pericolo che metteva in primo piano il destino del corpo e la paura della sua lacerazione<sup>78</sup>.

---

<sup>77</sup> Questi scritti, già richiamati nella biobibliografia che apre il presente lavoro, sono fondamentali per una corretta comprensione dell'evoluzione e dell'articolazione del pensiero di Jonas. Li riporto qui in ordine cronologico [tra parentesi quadre la data di edizione originale]: H. JONAS, Prefazione a *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit. [1974]; ID., Prefazione a *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, cit., [1985]; ID., *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, cit. [1987]; ID., *Sull'orlo dell'abisso*, cit., [1993]; ID., *La filosofia alle soglie del Duemila*, cit., [1993]; ID., *Souvenirs*, cit., [postumo, 2003].

<sup>78</sup> H. JONAS, *Scienza come esperienza personale*, cit., pp. 23-24. Il primo capitolo, che dà il titolo alla raccolta di saggi, è una conferenza tenuta il 15/10/1986 per il seicentenario dell'Università "Karl

Negli anni del servizio militare l'impegno teorico, privato dei libri di studio, si rivolge alla corporeità, alla *materialità* del prendersi cura del corpo; drastico richiamo reso imperativo dalla paura, dal dolore, dal rischio, dallo spettro della morte. Il filosofo tocca con mano la concretezza e la fragilità del corpo, quel “primo fondamento fisico che imponeva la cura” [SEP, p. 22] e comprende l'enorme distanza della teoria dell'esser-ci e della gnoseologia idealista dalla pratica dell'essere, dalla vita concreta il cui primo luogo, sia in senso fenomenologico che esistenziale, non è affatto spirituale. Attorno alla questione della corporeità Jonas scorge un vero e proprio tabù per le correnti principali della filosofia moderna, restia persino ad ammettere l'evidenza del “ricambio organico, che è la condizione di tutto il resto. L'uomo deve mangiare” [*ibidem*].

La genesi di un interesse teorico crescente per la “biologia scientifica nei suoi frutti e nel suo metodo” [SEP, p. 24] si può datare tra il 1940 e il 1944 negli anni dell'addestramento militare a Cipro, quando - ci racconta la moglie Lore nella prefazione a *Souvenirs* - suo marito si fa inviare “alcune opere scientifiche di base - Charles Darwin, Aldous Huxley<sup>79</sup>, John Haldane, e molte altre - tutto ciò che ci si poteva procurare in Palestina” [SOUV, p. 8].

Formazione filosofica, riflessioni sul periodo storico e sulle condizioni della vita al fronte, letture di biologia, esperienza di guerra; fattori che si compenetrano e determinano un'esperienza della realtà che agisce come uno *shock* e mette in moto un radicale rinnovamento del quadro filosofico, colorando di pensieri forti il 'mondo' e la teoria del mondo. Negli anni della seconda guerra mondiale la situazione catastrofica, le vicende esistenziali e le nuove letture si uniscono e determinano una crisi delle idee e della persona, crisi che viene raccolta come una sfida per nuove proposte filosofiche.

Cinque anni di servizio militare nell'esercito inglese, nella guerra contro Hitler,

---

Ruprecht” di Heidelberg e pubblicata anche in *Die 600-Jahr-Feier der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg*, Heidelberg, 1987.

79 Forse qui Lore Jonas si riferisce a Thomas Henry Huxley (1825-1895), biologo e filosofo inglese, strenuo difensore dell'evoluzionismo darwiniano, anziché a suo fratello Aldous Leonard Huxley (1894-1963), scrittore di fantascienza famoso per la pubblicazione de *Il mondo nuovo* (1932), una distopia incentrata su di un futuribile e spietato controllo tecnologico della società.

inaugurarono la seconda fase della mia vita teoretica. Privo di libri e strumenti di ricerca fui costretto a interrompere il lavoro sulla gnosi. Ma qualcosa di più sostanziale e fondamentale era in gioco. La situazione catastrofica, la rovina imminente di un mondo, la crisi progressiva della civiltà, la prossimità della morte, la scarsa essenzialità cui la vita era stata ridotta - tutti questi elementi costituivano un argomento sufficiente per ripensare i fondamenti del nostro essere e per riconsiderare i principi che orientano le nostre riflessioni su di essi. Così, costretto a contare sulle mie sole risorse, non potei far altro che tornare al compito fondamentale del filosofo, e alla sua occupazione naturale - pensare. E se, quando si vive in tende e baracche, spostandosi o mantenendo una posizione, pulendo le armi o sparando, l'estrema semplicità e rozzezza e la desolazione disciplinata della vita del soldato in una lunga guerra non possono favorire affatto l'attività speculativa, nemmeno la impediscono, e stimolano anzi molto a pensare - e a pensare in modo logico - quando vi sia la volontà di farlo<sup>80</sup>.

Il passaggio alla seconda tappa dell'itinerario intellettuale di Jonas avviene dunque di fronte alla "crisi progressiva della civiltà" - sotto il segno del "ripensare i fondamenti del nostro essere" "per riconsiderare i principi che orientano le nostre riflessioni su di essi"; è una reazione vivace alla linea dominante della filosofia moderna, che ha sempre considerato la *natura dell'essere* senza mai occuparsi dell'*essere della natura*. La tradizione filosofica viene giudicata insufficiente per la comprensione del mondo e della storia: "dopo la guerra, la mia filosofia si colloca in prima battuta sotto il segno di un rifiuto della filosofia heideggeriana dell'esistenzialismo, alla quale io opposi la mia filosofia della vita" [SOUV, p. 225].

Come vedremo anche trattando della filosofia della tecnica e della filosofia della responsabilità di Jonas, è lo *shock* della realtà storica di volta in volta presente ai nostri occhi l'ispirazione filosofica fondamentale di questo autore. Rinunciare a ribadire in maniera forte questo luogo del travaglio teorico di Jonas, astraendolo dalle condizioni storiche della sua gestazione, significa comprendere il pensiero che ne scaturisce solo in maniera parziale.

---

80 H. JONAS, *Premessa a Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., p. 28.

## CAPITOLO II. IL MONISMO NATURALISTICO

### *LE LETTERE DI APPRENDISTATO*

Nelle *Lehrbriefe an Lore Jonas*<sup>81</sup> scritte tra il 1944 e il 1945 troviamo delineati in maniera coerente e vivace tutti i temi principali della riflessione successiva di Jonas. Nella forma libera della corrispondenza alla moglie Jonas si lascia andare ad un tono materialistico che rivela la convinzione profonda della condizionatezza ineliminabile dello spirito dalla priorità della materia, attorno a cui ruoterà la sua nuova stagione teorica. In queste *Lettere* la prospettiva materialistica non è applicata esclusivamente in riferimento all'essere concreto, ma in maniera coerente anche in senso ideologico; non solo alla fenomenologia e alla storia dell'ontologia, ma anche alla fenomenologia e alla storia delle idee. Il fatto che in seguito Jonas non ne darà una formulazione così chiara, lasciandola a volte tra le righe mi spinge a sottolineare questo momento essenziale nella sua filosofia.

Le *Lettere* testimoniano la conquista di una dimensione materialistica aperta dalla comprensione che “alle radici di molta filosofia” c'è “un fraintendimento ontologico” che consiste nella “possibilità di astrarre dalla forma materiale della sostanza, ipostatizzandola come essere in sé”, dimenticando con ciò “la sua assenza fondamentale di autonomia” e interpretando erroneamente “i suoi momenti astratti come entità concrete” [SOUV, p. 270]<sup>82</sup>. Questo punto, di cruciale importanza nel pensiero di Jonas - se ci si attiene ai riferimenti espliciti nelle sue opere - non nasce da un assorbimento della teoria del materialismo storico di ascendenza marxiana, bensì da una profonda riflessione sulla materialità della vita<sup>83</sup>.

---

81 Mi rifaccio alla traduzione francese di queste lettere, *Lettres d'apprentissage à Lore Jonas*, riprodotte in H. JONAS, *Souvenirs*, cit., pp. 264-292.

82 Vedi anche ID, *Organismo e libertà*, cit., p. 112-113.

83 La questione dell'influenza delle opere di Marx e in generale della concezione materialistica della storia in Jonas meriterebbe di essere approfondita. Certamente Jonas lesse qualcosa di Marx, Lenin, Horkheimer, e molti altri autori 'materialisti', ma non rivelò esplicitamente i propri debiti culturali in questa direzione, sottolineandone anzi la propria distanza. Per avvalorare l'ipotesi di Jonas lettore



L'individuo spirituale - leggiamo nelle *Lettere* - è una “sovrastuttura” dell'individuo organico, che è quel “primo grado” dello spirito [SOUV, p. 277] a cui quest'ultimo, consapevolmente o no, è sempre riferito perché “esiste in ragione di questo oggetto” [ivi, p. 279]. Anche il pensiero più astratto, “all'inizio come alla fine, deve avere a che fare con dei fatti”, deve “partire dai fatti concreti e deve sempre tornare ai fatti” per non perdersi in un “gioco inutile” [ivi, p. 278], smarrendo quella “relazione alla verità - e dunque alle cose stesse” - che al contrario deve essere “il nostro filo conduttore attraverso le creazioni dello spirito”. L'unica cosa che può far progredire “verso la conoscenza del fatto umano, della sua natura, della sua essenza e della sua realtà” è l'aderenza alla realtà fattuale delle cose e degli eventi che costituiscono il “mondo”: amare lo spirituale – continua Jonas - significa amare l'essere, trovare le cose interessanti e degne di essere osservate; pensare significa “preservare i diritti della realtà. Lo spirito esiste per essa, come essa per lo spirito [...]. Non amare che lo spirituale e nutrirsi delle sue creazioni [...] è in qualche modo *immorale* - e non ha nessuna giustificazione” [ivi, p. 280-281, corsivo mio].

In questa missione infinita di fronte alla realtà, di cui lo spirito si è incaricato, l'essere umano compie parte del suo destino, forse tutto il suo destino. Questa missione è stata profondamente preparata nella storia dell'essere e si rese visibile per la prima volta con l'apparizione della vita, quando la materia per la prima volta ha percepito se stessa, nella più oscura sensazione della sostanza vivente. È di questo che ho cominciato a trattare nella mia filosofia. Il risultato, presente nello spirito umano, è espresso in maniera perfetta da Spinoza. *L'amor dei intellectualis*, la visione intellettuale dell'essere, fa parte dell'amore infinito che la divinità ha per se stessa. Un senso dell'esistenza, della sostanza stessa, si trova qui realizzato da essa stessa, perché da questa noi veniamo, e di questa facciamo parte.

All'inizio, dunque, realizzare e riconoscere l'essere; poi esplorarlo e amarlo; infine

---

di Marx segnaliamo qui una citazione da *La sacra famiglia* di Marx, nel saggio *I fondamenti biologici dell'individualità*, in H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., p. 289 nota: “I membri della società civile non sono atomi. La *proprietà specifica* dell'atomo è di non avere proprietà, e quindi di non avere alcun rapporto determinato dalla propria *necessità naturale* con esseri al di fuori di sé. L'atomo *non ha bisogni*, è *auto-sufficiente*, il mondo al suo esterno è il vuoto assoluto, e cioè privo di contenuto, privo di senso, privo di significato, proprio perché l'atomo comprende *tutta la propria pienezza in sé*”.

rifletterlo e attestarlo: sta qui tutta la saggezza, 'tutto il resto è chiacchiera' [SOUV, p. 281-282].

Richiamandosi a Spinoza<sup>84</sup> Jonas afferma che se gran parte del destino dell'uomo sta nella dimensione spirituale, questo non può essere affatto compiuto senza riconoscere i profondi legami dell'essere concreto con lo spirito, quei legami che sanciscono la priorità della materia in ogni fenomeno spirituale, che ad essa deve la propria origine e il proprio sostentamento, quindi da essa e solo grazie ad essa ricava le proprie idee.

In questo passo Jonas afferma che la prima apparizione dello spirito è coestensiva ed omogenea con l'apparizione della vita, non con la nascita dell'uomo o del pensiero. La *fenomenologia dello spirito* inizia “quando la materia per la prima volta ha percepito se stessa, nella più oscura sensazione della sostanza vivente”. Questa acquisizione teorica si rivelerà centrale in tutta la filosofia di questo autore, è una prima fondamentale pietra miliare a partire da cui si dipana un sentiero intellettuale che non la perderà mai di vista. Lo spirito è *nella* natura, è *nella* materia, è spirito della natura e della materia; anche se viene alla luce compiutamente solo negli uomini, è stato preparato fin

---

84 I molti punti di contatto tra la filosofia di Baruch Spinoza e quella di Jonas non possono essere qui tematizzati in maniera esauriente. Alla filosofia del filosofo di Amsterdam Jonas dedicherà un saggio, *Spinoza and the theory of organism*, in “Journal of History of Philosophy”, III, 1, 1965, utilizzato parzialmente in H. JONAS, *Organismo e Libertà*, cit., pp. 75-80 e raccolto poi in ID, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., pp. 303-325. La filosofia di Spinoza, “una delle più audaci speculazioni nella storia della metafisica” (p. 306), è basata sul postulato ontologico della continuità qualitativa del tutto, di un'unica sostanza infinita ed assoluta. “Per la prima volta nella speculazione moderna” un individuo organico è considerato come una 'totalità' vivente, e non come “un'interazione meccanica di parti” (p. 314). Secondo Jonas questa linea di pensiero consente una conoscenza dell'organismo “più vicina alla realtà” (p. 312), riportando l'appetizione, la finalità come *conatus sese conservandi*, all'interno del mondo vivente inteso come totalità inter-relazionale, unità del molteplice attraverso un'interazione reciproca. Con ciò viene dissolto “l'enigma creato dal dualismo cartesiano - come un atto di volontà possa muovere un arto, dal momento che l'arto, come parte del mondo esteso, può essere mosso solo da un altro corpo che gli impartisca il proprio movimento antecedente” (p. 308). Il parallelismo psico-fisico, secondo cui “l'ordine e la connessione delle idee è identico all'ordine e connessione delle cose” (p. 320), mostra la co-appartenenza del corpo e della mente in tutti gli organismi come “due aspetti equivalenti di un'unica e identica realtà fondamentale, che non è né materia né mente, ma che viene ugualmente espressa da entrambi” (*ibidem*). “Tutto ciò che è finito non è una sostanza, ma una modificazione o un'affezione della sostanza infinita - un suo 'modo'” (p. 306): lo spirito ed il corpo, *res cogitans* e *res extensa* non sono due sostanze separate, bensì due degli infiniti “attributi” di un'unica sostanza infinita. “Gli esseri individuali [...] sono allora determinazioni variabili della sostanza in termini di suoi attributi invariabili [...]. Quindi, mentre i 'modi' (affezioni) costituiscono ciò che realmente accade alla sostanza, cioè le particolari condizioni della sua esistenza, gli 'attributi', per esempio l'estensione e il pensiero - sono le forme universali in cui tale condizioni reali si manifestano” (p. 307). Con questa concezione secondo Jonas Spinoza intuisce e sistematizza la “dialettica della vita individuale nel mondo” (p. 325).

dall'abiogenesi<sup>85</sup>. Lo spirito è senza dubbio una peculiarità umana, ma non può essere compreso senza riferirsi all'intera storia della materia e al lento lavoro dell'evoluzione del *bios*. Lo spirito non è dunque un'esclusività umana, perché esistono forme spirituali in qualche modo coestensive a tutto il fenomeno “vita”; oltretutto lo spirito non può mai prescindere dalla materialità delle condizioni fisiche e chimiche che lo sostanziano. Avremo modo di ribadire la costante presenza di questa prospettiva - insieme fenomenologica ed ontologica - da cui Jonas guarda il 'mondo' nel corso di questo capitolo, ed in particolare quando parleremo del *metabolismo* come prima forma di libertà che prepara e permette l'apparizione dello spirito umano.

### *IL FRAINTENDIMENTO ONTOLOGICO*

Tornando alle *Lettres*, Jonas si dice convinto che tra tutte le forme del sapere umano la filosofia, che ha l'ambizione e il compito di “pervenire alla verità, ossia alla conoscenza giusta, fedele alla realtà” [ivi, p. 280], non può misconoscere il proprio *primum* - comprendendosi come spirito *della* materia e *nella* materia - per riferirsi alla realtà in maniera aderente. Ogni posizione idealistica 'pura' è un grave impedimento alla speculazione della 'totalità'; qualsiasi visione che proclami l'indipendenza della sfera ideale rispetto all'origine fisica e materiale dei pensieri è surrettizia e parziale. E la parzialità rappresenta una rinuncia alla vera filosofia, una sua falsificazione, quello che altrove Jonas definirà come un “gigantesco inganno” [OL, p. 79], un inaccettabile “scandalo” filosofico [FAUT, p. 29], una “sostituzione metafisica” [FAUT, p. 285] e che qui Jonas chiama “frintendimento ontologico” [SOUV, p. 270].

Questo *frintendimento ontologico* [*ontologisches Mißverständnis*] riguarda tutte le forme principali del sapere moderno e deriva dall'estensione della 'immagine del mondo' della scienza fisica a tutto l'essere esteso e dall'ipostatizzazione di ciò che non

---

85 Jonas non utilizza questo lemma per indicare le 'origini non biologiche della vita', ma il problema dell'origine della vita, il mistero del passaggio dalla materia inanimata alla materia vivente che avvenne tra i 4 e i 2 miliardi di anni fa è una questione centrale nella sua riflessione.

può essere compreso in esso come pensiero, 'pura forma' immobile ed uguale a se stessa, principio separato della vita, dei concetti e del valore, sostanza altra e separata, intangibile e spirituale. Questa *frattura ontologica* che l'intelletto introduce a forza nel reale impedisce di comprendere la diversità del ruolo della forma rispetto alla materia nella realtà inanimata e nella realtà animata, ne separa i momenti e i luoghi rovesciandone artificialmente i rapporti, scambiando il concreto con l'astratto.

[...] la pura e semplice materia [...] possiede il proprio essere in se stessa, semplicemente, immediatamente. Ogni particella della massa che si possa isolare nel suo luogo spazio-temporale è quello che è, puramente e semplicemente, [...] nell'auto-identità senza contenuto della sua categoria sostanziale: la sua durata è semplice permanenza, il suo essere se stessa una funzione della continuità delle dimensioni del tempo e dello spazio, la sua forma un accidente interamente attaccato alla sostanza, cioè senza una propria realtà [...]. Le particelle della massa non conoscono nessun altro principio d'identità che questo principio esteriore, che i *principia individuationis* (spazio e tempo) possono accordargli o rifiutargli” [SOUV, p. 267].

Il principio d'identità del mondo fisico è fondato sull'identità immutabile della materia stessa, che ne costituisce la sostanza indipendentemente dalla forma, il cui variare è accidentale rispetto all'essenza di una pietra o di un cristallo. La differenza tra la materia e la forma non è che una pura astrazione umana, “il vuoto e logico  $A=A$ ” [OL, p. 114], poiché la materia ci dice tutto sulla struttura dell'oggetto, “dove la forma aderisce indissolubilmente alla materia che non muta” [ivi, p. 108]. Nella realtà organica, al contrario, “all'identità fissa, sostanziale, della particella di massa si oppone l'identità dinamica, funzionale del vivente” [SOUV, p. 267], risultato di un'incessante attività intenzionale che si esplica nel continuo autorinnovarsi della propria forma attraverso la materia, che in questo modo non è mai immobile ed è in qualche modo 'al servizio' della forma vivente “che ha in se stessa il proprio scopo, autonoma in rapporto al suo contenuto sostanziale, nella misura in cui essa procede costantemente a degli scambi e, nei fatti, mantiene la propria identità solo grazie a questi scambi” [ivi, p. 266]. La forma degli organismi è *forma organica* in quanto prodotta e *forma organizzatrice* in quanto produttrice, è ad ogni istante il frutto della propria

autocreazione: “non lascia passare la materia del mondo passivamente attraverso di sé, bensì è essa stessa a trascinarla attivamente dentro di sé, a espellerla e a svilupparsi da essa” [OL, p. 113]. Questo processo continuo, il metabolismo, è la base della vita ed è certamente uno “stato” della materia, “ma uno stato paradossale nel quale la materia si fa essa stessa stato di qualcosa d'altro che si fonda in lei [...] e apre uno spazio ad un principio qualitativo al quale sottomette il proprio essere quantitativo: in breve, uno stato in cui essa stessa si trascende” [SOUV, p. 269]. Nel regno della vita la forma si presenta “come reale in sé” e ne costituisce un carattere essenziale: la differenza tra materia e forma con l'apparizione della vita diventa una “differenza reale” che introduce nella storia dell'essere

un totale ribaltamento del rapporto ontologico, secondo il quale la forma diventa l'essenza e la sostanza l'accidente. In termini ontologici: nella configurazione organica, l'elemento materiale cessa di essere la sostanza (che continua ad essere al proprio livello) e non è altro che sostrato.

L'originalità della forma vivente si rivela in primo luogo anzitutto nel fatto che essa non possiede il proprio contenuto sostanziale una volta per tutte, ma che sta in un perpetuo scambio di sostanza (ricevere, eliminare) con il mondo circostante, pur rimanendo se stessa. Il che significa che il suo contenuto sostanziale è temporaneo e che questa temporaneità è la sua funzione” [SOUV, p. 268]<sup>86</sup>.

Proprio questo *fraintendimento ontologico*, il fatto che la riflessione filosofica non ha colto il carattere principale della vita e con ciò del 'mondo', dalla seconda guerra mondiale in poi sarà la molla interna al pensiero di Jonas, lo spingerà nel chiarimento dei pregiudizi metafisici e metodologici della modernità, nel tentativo di “ripensare i fondamenti del nostro essere” in direzione di una riconsiderazione dei “principi che orientano le nostre riflessioni su di essi” [FAUT, p. 28].

All'interno di questa dimensione risulta più chiaro l'assunto fondamentale che apre *Organismo e libertà*, l'idea che “una filosofia della vita comprende nel suo oggetto la

---

86 Il fatto che troviamo queste stesse frasi in uno dei capitoli centrali di *Organismo e libertà*, cit., pp. 111-112, *Dio è un matematico?*, conferma l'assoluta rilevanza di queste *Lettere* per comprendere la genesi della filosofia della natura di Jonas.

filosofia dell'organismo e la filosofia dello spirito” [OL, p 7]; l'idea di una *ontologia come filosofia della natura*<sup>87</sup> che deve tener fermo il carattere fondamentale e primario dell'essere organico. Questa svolta filosofica richiede, come ci accingiamo a mostrare, “da un punto di vista sistematico [...] un'attenzione seria, ma non servile, per gli insegnamenti delle scienze naturali, in particolare della biologia” [FAUT, p. 30], ma essa è determinata in larga misura dall'interiorizzazione della crisi del mondo nel 'secolo breve'<sup>88</sup>, di cui Jonas coglie in questa fase un importante aspetto culturale, l'incapacità filosofica di cogliere il reale, il vero come fatto, grazie ad un modo di pensare che non è affatto avulso dal contesto storico e culturale e ne è, anzi, in dialogo costante.

#### ORGANISMO E LIBERTÀ

Il primo tentativo di esporre al pubblico la propria filosofia della natura avviene circa quindici anni dopo la fine del secondo conflitto mondiale quando Jonas, emigrato in America e terminato il secondo volume sulla Gnosi<sup>89</sup>, redige un libro manoscritto che nei primi anni Sessanta viene rifiutato dall'editore (University of Chicago Press): “inutilmente difficile, presentava una composizione serrata, una scrittura in una lingua filosofica a carattere sistematico, di modo che il numero di lettori potenziali veniva ad essere limitato a priori” [SOUV, p. 238]. Nell'urgenza di mostrare comunque i risultati del suo pensiero in un libro unico, nel 1963 i singoli saggi già pubblicati vengono

---

87 Nicola Russo scorge nell'idea “di un'ontologia come filosofia della natura [...] il principio unificatore” di tutta produzione filosofica di Jonas. Cfr. N. RUSSO, *La biologia filosofia di Hans Jonas*, Guida, Napoli, 2004, p. 19. Ciò è confermato anche da Paolo Becchi, secondo cui “il problema della natura (specificamente della natura organica) consente di cogliere l'unità dell'ispirazione filosofica” di Jonas “nella solo apparente eterogeneità degli argomenti trattati”. Cfr. P. BECCHI, *Introduzione a Organismo e libertà*, cit., p. XI

88 Lo storico E.J. HOBBSAWMN, *Il secolo breve. 1914-1991*, Rizzoli, Milano, 1995, considera il Novecento come “quel Secolo breve che va dal 1914 alla fine dell'Unione Sovietica” ed lo divide in tre fasi: età della catastrofe (1914-1947), età dell'oro (dal 1947 al 1973), la frana (1973-1991). Questa periodizzazione storica ci sembra in qualche modo aderire alla tripartizione degli interessi di Jonas dopo la seconda guerra mondiale: la riflessione sulla catastrofe, culturale ed umana, rappresentata dalla guerra e del nazismo; l'attenzione alla questione della tecnica, e la spinta etica del dovere di fare qualcosa per impedire 'la frana'.

89 H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist: Teil II*, cit.

raccolti con l'aggiunta di appendici e paragrafi di transizione tra un capitolo e l'altro nel volume *The phenomenon of life. Towards a philosophical biology*<sup>90</sup>. Di questo libro l'autore dice che, nonostante “la stesura sia imperfetta, dal momento che non era stata concepita come un libro unico, io lo considero come la mia opera più importante, poiché vi sono sviluppati i principi di una nuova ontologia” [*ibidem*] che permette di affacciarsi alla comprensione di quella “totalità sostanziale che condiziona ogni elemento come una parte dell'insieme cosmico” [ivi, p. 273].

Il sottotitolo di quest'opera, *Verso una biologia filosofica*, chiarisce una differenza importante sia dalla filosofia della natura che dalla filosofia della biologia: nel fatto che l'aspetto filosofico è un predicato della biologia viene capovolto il modo abituale in cui la filosofia vede le scienze, ossia “non per la loro materia, bensì soltanto per il loro metodo” [SEP, p. 23]. È invece necessario conoscere, oltre al metodo, anche la materia e i risultati delle scienze naturali, perché “la filosofia, in un periodo di specializzazioni, deve ampiamente nutrirsi di sapere mediato” [ivi, p. 26]. Al suo arrivo in America nel 1949, Jonas torna ad essere “ancora una volta studente” per “conoscere la biologia scientifica nei suoi frutti e nel suo metodo” [ivi, p. 24], intraprendendo un percorso di studio e di scambi culturali con vari esponenti delle scienze esatte, dai quali dirà di aver appreso “di più che dai filosofi americani contemporanei” [ivi, p. 26]<sup>91</sup>. In questo modo la biologia dischiude al suo pensiero “la meraviglia del regno organico, della sua evoluzione, della sua ricchezza di forme, di funzioni, di gradi: in una parola tutta l'avventura dell'essere organico che, all'interno della natura inorganica, tiene la bilancia fra essere e non essere ed è insieme fragile e infinitamente inventivo” [ivi, p. 27].

La filosofia della natura di Jonas è dunque innanzitutto una *biologia filosofica* la cui originalità non sta nel fornire un chiarimento dell'ambito epistemologico della scienza biologica, ma risiede nell'innestare riflessioni e domande sul metodo, sulle scoperte e

---

90 H. JONAS, *The phenomenon of life*, cit.

91 Di questi “esponenti delle scienze esatte” non possiamo non menzionare Ludwig von Bertalanffy (Vienna 1901 – New York 1972), che a p. 194 di *Souvenirs*, cit., ci viene descritto come un uomo “che possedeva una cultura universale, con dei forti interessi filosofici. Ha giocato un ruolo importante soprattutto nello sviluppo della teoria biologica moderna. Aveva inventato la teoria dei sistemi aperti [...]. Era l'argomento su cui io stesso stavo riflettendo all'interno della mia filosofia dell'organismo [...]. Fu così che ci scambiammo qualche idea importante sulla natura, l'essere dei sistemi biologici e il modo di esistenza degli organismi [...]. Aver guadagnato un amico biologo fu per me un caso particolarmente fortunato”.

sui risultati delle scienze naturali, esprimendo in ciò “una rinnovata lettura filosofica del testo biologico” [OL, p. 7]<sup>92</sup> che sappia stabilire un dialogo a più voci in direzione di quell’“unità della cultura razionale” [SEP, p. 25] andata perduta nella modernità e indispensabile per svelare al pensiero la complessa fenomenologia organica dell'essere: “Il fenomeno stesso della vita nega i confini che dividono abitualmente le nostre discipline e i nostri campi di lavoro” [OL, p. 8].

La separazione di filosofia e scienza che l'autore cerca di colmare è dovuta in primo luogo al *fraintendimento ontologico*, quel generale oblio filosofico della realtà fisica dell'essere, tra le cui conseguenze spiacevoli bisogna annoverare la circostanza per cui lo studio della natura diventa un dominio esclusivo delle scienze esatte. L'abisso imperante tra filosofia e scienza non può che essere gravemente nocivo per il conseguimento di qualsiasi verità. È così che Jonas, durante la seconda guerra mondiale, riesce a cogliere

con estrema chiarezza i limiti della prevenzione idealistica propria della tradizione filosofica. Il suo latente dualismo, un'ereditarietà millenaria, era ora per me contraddetto dall'*organismo*, che condivideva con ogni vivente la sua modalità di essere. Una comprensione ontologica di questo avrebbe colmato l'abisso che separava l'autocomprensione dell'anima dal sapere della fisica. Davanti a me si affacciò il compito di una filosofia della realtà organica o di una biologia filosofica. Questo divenne il mio programma dopo la guerra [SEP, p. 23-24].

Per attuare questo programma e stabilire un contatto tra la filosofia e la biologia sarà necessario mostrare che per la comprensione del 'mondo' una filosofia che si limita al 'puro spirito' è inadeguata tanto quanto una scienza che per lo più si limita alla 'pura materia', analizzando l'origine storica e affrontando le conseguenze teoretiche e pratiche delle concezioni ontologiche del passato, in particolare di quella divisione dualistica della realtà in materia e spirito che da Cartesio in poi ha dominato la cultura occidentale. La filosofia moderna - in particolare le sue correnti idealista ed

---

92 “La speculazione, applicata alle dinamiche biologiche, non è astrazione dalla loro concretezza ma rispetta le relazioni effettive comprovate dalle scienze stesse e ne deduce un'intera concezione dell'essere”. P. PICCOLELLA, *Il Limite di Prometeo*, cit., p. 81.



esistenzialista - soffre di “limiti antropocentrici” [OL, p. 7] che la rendono inadeguata a comprendere lo spirito poiché ignora il suo fondamento concreto e lo rappresenta come separato dalla sua base materiale. In ciò, dirà Jonas ne *La filosofia alle soglie del duemila*,

si manifesta un'antica unilateralità, una malattia di cui la filosofia ha sempre sofferto: una certa idiosincrasia nei confronti della natura, generata dallo spirito che le si sente superiore. Si tratta dell'eredità del dualismo metafisico che, sin dai suoi inizi platonico-cristiani, ha polarizzato il pensiero occidentale [...] ma il suo prezzo è stato alto: l'alienazione reciproca delle parti di un tutto [...] la filosofia ha rinunciato ad affrontare le cose della natura [...] non ha avuto più nulla a che fare con l'intero [...] mentre al contrario avrebbe dovuto collocarsi correttamente al di sopra di tale distinzione [FSD, p. 38]<sup>93</sup>.

Le scienze esatte risentono, al contrario e in maniera complementare, di “limiti materialistici” [OL, p. 7] e sono inadeguate per la comprensione della materia, quantomeno della materia organica, perché si attengono ad una sua comprensione matematico-meccanica, la considerano “inerte” e non come luogo della vita. Con la rivoluzione scientifica

non solo lo spirito, ma anche l'anima e quindi la vita diventarono superflue per la conoscenza della natura [...]. E, poiché la scienza moderna, basata sulla misura e sulla quantità, continua ad essere rappresentata sul palcoscenico su cui fece il suo debutto, la

---

93 Nella *Premessa a Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., p. 29 Jonas afferma che riconoscere i limiti dell'idealismo della coscienza - che mostra solamente “la punta dell'iceberg del nostro essere, lasciando sommersa l'ampia base organica su cui poggia il miracolo della mente” – pone come “dovere ineluttabile” alla critica filosofica il “ripensare innanzitutto il problema del dualismo stesso” che ne è l'origine. Le opere di Jonas sono costellate di luoghi che evidenziano la centralità storica e teorica del dualismo nella sua riflessione e offrono quindi la possibilità di interpretare uno dei suoi motivi principali nell'ininterrotto tentativo di sciogliere l'opposizione dualistica per schiudere al pensiero dell'uomo la visione di una 'totalità' fondata su basi relazionali, un lungo sforzo di sostituire la logica dell'*aut-aut* con una logica inclusiva e dialettica, più aderente al carattere sistemico del 'mondo'. Di questo avviso, ad esempio, P.P. Portinaro, secondo cui la “eterogeneità di interessi e tematiche delle tre stagioni di Jonas” è solo apparente e non deve occultare “la sostanziale continuità d'intenti di tutta l'opera” - che sta nel ricondurre “le fondamenta stesse della moderna concezione del mondo” “al dualismo originario tra Dio e mondo, tra uomo e mondo” che oggi si è tradotto “nella separazione tra una concezione idealistica del creato [...] e una concezione meccanicistica della materia”. Cfr. , P.P. PORTINARO, *Premessa a H. JONAS, Il principio responsabilità*, cit., p. XIX.

scena di una natura intesa essenzialmente “come cosa estesa” o realtà esteriore, a essa non rimane aperta altra comprensione dell'organico secondo i concetti di ciò che è privo di spirito e di ciò che è privo di vita: e questo deve venire rappresentato come un sistema di grandezze minime nello spazio e nel tempo, nelle quali ogni oggetto dato della natura per poter essere compreso va scomposto [OL, pp. 105-106].

Nell'intreccio di queste due parti separate in maniera surrettizia, la materia e lo spirito, c'è il concreto, l'intero, il vero essere, la cui fenomenologia è costituita dal bioma<sup>94</sup>; il cui luogo è sempre il corpo, una “bi-unità”, una “doppia unità” [OL, p. 27] duale e non dualista; la cui storia è quella dell'organizzazione e dell'evoluzione della materia. In questo luogo e nell'evoluzione di questa storia con “l'apparizione di questa nuova forma di essere sostanziale, 'la vita'” è avvenuta una *rivoluzione ontologica* [SOUV, p. 270-271] che attende ancora di essere riconosciuta dal pensiero occidentale. Sussunte dall'impostazione dualistica, le correnti principali del sapere moderno e contemporaneo - con alcune ma significative eccezioni<sup>95</sup> - non hanno saputo cogliere la *sorpresa ontologica* [OL, p. 111] che la natura mostra da sé negli esseri viventi, interpretando al contrario l'intima essenza della natura come una rappresentazione umana. Così l'“in sé” della natura e dell'essere nella tradizione filosofica occidentale è diventato un “per l'uomo”, smarrendo ogni legame che non sia progettato dall'uomo stesso. Questa alienazione della natura, ridotta ad oggetto, è una delle categorie fondanti della modernità e penetrarne i segreti e i motivi è un'interesse fondamentale

---

94 Il *bioma* è il complesso degli ecosistemi di un determinato luogo e con un determinato clima.

95 Tra queste eccezioni Jonas accenna alla filosofia della natura del Rinascimento come “paganissimo” intermezzo del pensiero occidentale” che “cercò di conciliare la nuova visione dell'universo con un animismo panteistico inteso in modo autenticamente classico” (OL, p. 103). Si tratta della *philosophia naturalis* di filosofi come Marsilio Ficino (1433-1499), Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), Bernardino Telesio (1509-1588), Giordano Bruno (1548-1600), Tommaso Campanella (1568-1639). In particolare in Bruno troviamo una visione dell'universo i cui elementi essenziali sono comuni al pensiero di Spinoza e di Jonas. Un'ottima esposizione dei capisaldi della filosofia bruniana si trova nel saggio di Jonas del 1971 intitolato *Dopo il XVII secolo. Il significato della rivoluzione scientifica e tecnologica*, in *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., pp. 109 sgg.

In questa direzione si muove anche l'interpretazione di Mario Alcaro, che chiama la filosofia di Bruno *monismo naturalistico*: “la compenetrazione di materia e spirito della natura è visibile ed emblematicamente evidente nell'inscindibilità dei caratteri psichici e biologici dell'essere vivente. In esso, corpo ed anima sono tutt'uno. C'è una perfetta corrispondenza fra i caratteri biologici, le stesse conformazioni anatomiche e le qualità psichiche o mentali in tutti gli organismi dotati di vita. E su questo piano non c'è differenza alcuna fra gli uomini e le bestie”. M. ALCARO, *Filosofie della natura. Naturalismo mediterraneo e Pensiero Moderno*, Manifestolibri, Roma, 2006, p. 92. bb

del pensiero di Jonas, che in quest'opera ha chiaramente l'intenzione di pervenire ad una visione della totalità sistemica e relazionale costituita dal fenomeno della vita nel tentativo di fondare un “nuovo monismo integrale” [OL, p. 25] che guardi il 'mondo' come complicazione dei poli oggettivo e soggettivo e con ciò oltrepassi la tradizione idealistica della filosofia moderna, il cui sguardo fissato “esclusivamente sull'uomo” [OL, p. 7] esprime la preminenza del lato del soggetto in qualsiasi progetto di comprensione teorico.

### *STORIA DELL'ONTOLOGIA E BIOLOGIA*

Nel primo capitolo di *Organismo e libertà* - un saggio del 1965 dal titolo *Il problema della vita e del corpo nella dottrina dell'essere* - Jonas rintraccia nell'autocontraddittorietà della vita, che è vita proprio perché è mortale, il seme di quello “sconvolgimento teoretico” [OL, p. 22] che rappresenta il problema primo della storia del pensiero e la domanda prima dell'uomo. Ai primordi della storia umana i concetti, sostenuti dall'esperienza e dal senso comune, derivano dall'evidenza empirica della diffusione della vita sulla terra e dalla sua preponderanza in ogni fenomeno sensibile un concetto 'primitivo' di essere che lo identifica con la vita. La regola dominante del cosmo, il principio primo del mondo, è l'equazione *essere=vita*: i quattro elementi naturali, la terra, l'aria, l'acqua, il fuoco e tutte le loro possibili composizioni, partecipano dell'essere, sono vita. L'animismo è la visione 'originaria' dell'essere, testimonia la “predominanza ontologica della vita” [ivi, p. 17] e riceve in seguito delle sistematizzazioni concettuali - 'ilozoismo' e 'panpsichismo' - per le quali la morte rappresenta il mistero sconvolgente, il pericolo irrelato di cui deve essere negata l'essenza, inconciliabile al principio vitale. In tutti questi casi l'equazione *essere=vita* è il tratto principale di ciò che Jonas definisce “monismo panvitalistico della preistoria” [ivi, p. 34], che esclude la morte dal mondo e ne risolve il problema riducendolo alla vita, ossia negando la morte in quanto tale e comprendendola nei termini di un passaggio ad un'altra vita. Il culto dei morti, l'erezione di tombe, la

codificazione di complessi riti funebri, la credenza di una vita oltre la morte, sono tutte testimonianze di una prima collocazione interpretativa della vita in un periodo storico il cui le culture del Mediterraneo ancora non erano giunte a quello che Jonas definisce “un livello concettuale della teoria” [ivi, p. 16]: in questo senso la potenza del motivo della morte è “il retroscena più potente dell'universale motivo della vita” [ivi, p. 17]. Il monismo 'primitivo' fu però un argine troppo debole per la tensione che l'esperienza della morte porta nelle domande e nelle paure dell'uomo, fonti inesauribili della ricerca di altre soluzioni, dalle quali in seguito sorse “la metafisica in forma di mito e di religione” [ivi, p.16].

Il 'polvere tornerai' che ogni cadavere grida ai viventi, la definitività della condizione che la sua decomposizione oppone alla fugacità della vita, dovette dapprima e sempre da capo costringere il riluttante sguardo umano a posarsi sulla 'materia' come pura e priva di vita”, rinnovando costantemente la contraddizione con il panvitalismo, che il culto tombale poté placare, ma non ridurre al silenzio [OL, p. 21].

La dottrina orfica *soma-sema* (il corpo-una tomba) e lo stoicismo sono i primi esempi storici di una risposta più complessa al problema della vita e della morte che permette di comprendere il 'motivo della morte' nella rappresentazione del mondo, collocandolo nella materia inerte, nel 'corpo', percepito come contenitore temporaneo e 'morto' della vita, rappresentata dall'anima:

Il corpo è di per sé la 'tomba dell'anima' e la morte fisica è la resurrezione di quest'ultima. La vita abita come un'estranea nel corpo, il quale secondo la sua natura, come corpo, in realtà è cadavere [...] e solo nella vera morte [...] esso giunge alla sua verità originaria, come l'anima che lo abbandona giunge alla propria [OL, p. 21].

In questo modo, se l'equazione vita=essere viene a cadere in favore di una comprensione bipolare della realtà tra due opposte determinazioni dell'essere che hanno nella morte il loro momento di soluzione e di verità, questa concezione non pone una scissione netta tra i due principi: la comprensione di una 'morte nella vita' conferma la preminenza dell'orizzonte di 'vita nella morte'. In questa concezione, che

accoglie il principio della morte nelle regole della vita, l'ambito vitalista predomina ancora, guadagnando incondizionatezza e forza di fronte alla sua polarità sì opposta, ma in qualche modo ancora complementare.

### *LA FRATTURA DUALISTICA*

Se l'orfismo e lo stoicismo non inficiano quelle prospettive animistiche, pansichistiche ed ilozoistiche che rendono possibile all'uomo riconoscersi come una parte del tutto naturale, di un mondo ordinato secondo un *λόγος* divino, tuttavia l'introduzione della morte nell'orizzonte monistico della vita viene a determinare uno sfondo teorico che implica una prima forma di dualismo tra i due principi, progressivamente posti come assoluti e in opposizione inconciliabile tra loro: da un lato la vita, l'anima, dall'altro la morte, la materia.

La concezione creazionista espressa nella *Genesi* sancisce un dualismo Dio-mondo (e dunque Uomo-mondo) che rappresenta una radicalizzazione irreversibile del primo dualismo morte-vita. Con le religioni trascendenti e lo gnosticismo questa “fatale divisione” [ivi, p. 22] del reale tra materia e spirito “ebbe un effetto stranamente polarizzante sull'immagine generale della realtà” [ibidem], venne estesa al mondo naturale e al mondo umano ponendo in essere una *frattura ontologica* che distrusse il concetto e l'immagine classica del 'tutto'. La concezione secondo cui il corpo è una tomba per l'anima si allargò fino ad individuare nell'intera natura materiale la morte dello spirito, fino ad interpretare queste due parti come inconciliabilmente opposte secondo un rapporto di esclusione e di alterità. Dalla configurazione complessiva di questo insieme di fattori spirituali, che si conformano e si compenetrano l'un l'altro, nasce e si afferma il dualismo come schema principale entro cui ricondurre l'interpretazione del mondo.

Con la concezione giudaico-cristiana, che si sostituisce alla visione classica - come ad esempio ci è consegnata nel *Timeo* di Platone - la natura viene svuotata dai suoi contenuti spirituali e vitali:

diviene metafisicamente possibile la concezione di una natura priva di spirito o 'cieca', che si comporta tuttavia conformemente a leggi, [...] l'immagine di una natura non solo priva di spirito, ma inanimata, ossia di una natura che non solo è intelligibile senza avere intelletto, ma che si muove senza avere vita [OL, p. 103].

Lo gnosticismo e le religioni trascendenti - i fenomeni paradigmatici di quella complessa soluzione teoretica dualistica al problema della vita e della morte - rappresentano un irrimediabile “oltraggio che la natura subisce” [OL, p. 22, nota] e spianano la strada all'ascesa e all'ininterrotto predominio della metafisica cartesiana, che dal XVII secolo in poi sancisce la fondamentale divisione dell'intera realtà tra uomo e natura, *res cogitans* e *res extensa*, confermando filosoficamente la rivoluzione astronomica copernicana, ponendosi alla base della rivoluzione scientifica e contribuendo in maniera determinante a fissare quell'*humus* teoretico che permette la comparsa della tecnologia e del nichilismo che sono ancora oggi canone e criterio del nostro abitare il mondo.

Mentre l'anima ritraentesi attirò a sé tutta l'importanza spirituale e la dignità metafisica, concentrando questa, come pure se stessa, nel suo più intimo essere, il mondo fu spogliato completamente da tali pretese: dapprima decisamente demonizzato, alla fine divenne in un modo o nell'altro indifferente rispetto al problema del valore in generale [OL, p. 22].

Questa nuova immagine del cosmo e dell'uomo come estranei ed indipendenti attraversa i secoli portando con sé complementari ripercussioni nel campo del sapere: da un lato la religione e la filosofia si occupano del fenomeno intangibile e primario di Dio e dello spirito, il vero Essere, dall'altro le scienze naturali si occupano dei fenomeni tangibili della materia, dell'essere inerte, dei corpi<sup>96</sup>. La dottrina dell'essere

---

96 Nel saggio *Dio è un matematico* leggiamo: “Si può ritenere per certo che un punto di vista metafisico non sia solamente l'effetto, ma anche la causa di uno sviluppo scientifico. Un evento come la soppressione della teleologia e delle forme sostanziali non può venir semplicemente ascritto a una qualche determinata scoperta o a un qualche determinato gruppo di scoperte compiute nello studio della natura e neanche all'invenzione di un nuovo metodo: la rivoluzione del metodo, rivelata dall'improvvisa obsolescenza di questi rispettabili concetti, necessita piuttosto di essere a

perde ogni contatto con la fattualità del mondo, diventando astrazione idealistica e non più speculazione del reale; la filosofia, almeno nelle sue correnti principali, si ritira progressivamente nella parte mentale della dicotomia che essa stessa contribuisce a porre in essere con l'idealismo della coscienza (lo studio dell'attività della nostra mente come indipendente dal nostro corpo), e cessa di occuparsi della natura, sostituendo “l'epistemologia delle scienze naturali alla filosofia della natura, di cui era stata ripudiata l'idea stessa” [FAUT, p. 29]. I quattro elementi naturali che furono la fonte delle prime speculazioni dialettiche sull'unità oppositiva e vitale delle polarità del cosmo vengono definitivamente dissolti in puri fenomeni meccanici che nulla hanno da insegnare all'uomo e alla filosofia: terra, aria, acqua, fuoco vengono chiusi in un campo inanimato di forze senza meta da cui viene bandita ogni qualità, ogni carattere vitale; l'unità concreta ed empirica della natura viene spezzata in una astratta contrapposizione delle sue parti, definite da un rapporto di reciproca esclusione secondo cui “l'uno è quello che l'altro non è” [ivi, p. 22] e valutate in base a delle regole oppositive teoriche stabilite dall'uomo: se lo spirito è la vita, la materia sarà la morte; se la prima rappresenta una qualità e un valore, alla seconda non rimane che l'universo esteso della quantità e dell'indifferenza.

Questi “oggetti”, “naturalmente” privi di vita, diventano interamente conoscibili e spiegabili sulla base di quelle regole matematiche e di quelle leggi meccaniche rette dal principio di causalità e dai *principia individuationis* di spazio e tempo, che sono poste in essere dall'unico soggetto e dall'unica fonte di valore e di volere: l'uomo. La *res extensa*, la natura, è un prodotto della necessità fisica, è pura materia disponibile alla libertà dei fini umani, ed esiste per la *res cogitans*. Questo antropocentrismo spietato e violento, che riprende il motivo cristiano secondo cui l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio, rende possibile impossessarsi concettualmente dell'intero universo. Il *Cosmos*, venerato dagli antichi come ordine perfetto dotato di vita e di una qualche forma di intelligenza, viene ridotto ad una manifestazione di ignoranza meccanica della pura materia, morta, insignificante ed indifferente, all'interno della quale è costretto l'unico vero essere dotato di spirito, cioè di vita, intelligenza e valore,

---

sua volta chiarita. Di fatto erano richieste determinate condizioni metafisiche per rendere innanzitutto possibile il nuovo accesso alla natura da parte della scienza postrinascimentale [...]”. H. JONAS, *Organismo e libertà*, cit., p. 101.

l'uomo.

Il nichilismo europeo, che secondo Jonas è la concezione ontologica prevalente della modernità, ha nella frattura dualistica - la divisione surrettizia della realtà in due ambiti opposti ed eterogenei - il proprio brodo di coltura favorevole, è tutt'uno con questa frattura. Il dualismo e il nichilismo che ne consegue sono la prima forma potenziale del dominio tecnologico che attraverso la scienza imporrà la completa signoria materiale sul mondo che attualmente, più della natura, costituisce il nostro *habitat*<sup>97</sup>.

### *CARTESIO E L'ONTOLOGIA DELLA MORTE*

Nella giustificazione razionale del dualismo Uomo-natura l'arroganza umana, la violenza del concetto e la volontà di dominio dispiegano compiutamente loro stesse: con Cartesio, ci dice Jonas, la “violenza' della speculazione metafisica [...] sfidò il senso comune [...]. Mai la rottura fra ragione e sapere immediato fu tanto grande” [OL, p. 78-79]. Queste frasi risultano più comprensibili richiamando all'attenzione uno degli articoli dei *Principi della filosofia* di questo autore, senza dubbio rivelatori di quel *fraintendimento ontologico* che abbiamo scelto come titolo per il presente lavoro.

Non riconosco alcuna differenza tra le macchine che fanno gli artigiani e i corpi che la natura sola compone [...] tutte le regole delle meccaniche appartengono alla fisica, in modo tale che tutte le cose che sono artificiali sono con questo naturali [...]. Dammi materia e movimento e io farò un'altra volta il mondo<sup>98</sup>.

---

97 Per un approfondimento della filosofia della tecnica di Jonas e di Heidegger cfr. *infra*, Intermezzo. *La filosofia della tecnica*.

98 R. DESCARTES, *I principi della filosofia*, parte IV, art. 203, in *Opere*, vol. 2, Laterza, Roma-Bari, 1967, p.365, (cit. da Jonas in *Organismo e Libertà*, cit., p. 255). In una nota ad un altro saggio (Ivi, *Aspetti Filosofici del darwinismo*, p. 71, nota), citando alcuni passi dalla *Corrispondenza* di Cartesio riguardo agli “automi animali”, Jonas fa un'osservazione che ci sembra pertinente anche in questo caso, quando afferma che “non si può fare a meno di chiedersi se Cartesio stesso, al di fuori del cerchio magico della teoria, credesse al verdetto del suo ragionamento”.



Nella ricostruzione della storia dell'ontologia, la metafisica cartesiana stabilizza il ribaltamento del rapporto classico tra il tutto e le parti e ne sancisce la definitività. Ogni organicismo, ogni dimensione di totalità viene negata alla realtà naturale e trova il suo spazio solo nelle sistematizzazioni concettuali degli uomini. L'unità empirica del mondo viene distrutta, distrutti i suoi caratteri contraddittori vitali, in una parola *reali*. La natura viene chiusa in uno stretto cerchio matematico-meccanico che come tale non possiede segreti ed è interamente conoscibile. Con ciò la predominanza ontologica del reale non spetta più alla vita e allo spirito, che sono caratteristiche esclusive di Dio e dell'Uomo, bensì alla morte e alla materia, inerti e 'oggettive'. In questo modo con Cartesio il panvitalismo del pensiero antico viene sostituito dal panmeccanicismo del pensiero moderno: “non ci si chiede più come sia giunta nel mondo [...] la morte, bensì la vita” [ivi, p. 19], il cui posto nel mondo viene ridotto alla sua “rara” e “misteriosa” presenza negli organismi animali e vegetali. “In questa completa negazione del platonismo, inizialmente celata dal pathos razionalistico della scuola cartesiana, si decise il destino dello spirito occidentale” [ivi, p. 104]<sup>99</sup>.

Nel mondo moderno qualsiasi interpretazione della natura resta debitrice di questa ontologia della morte, di questa fredda spiegazione meccanica e causale che distrugge i caratteri principali del vivente: “il cartesianismo creò per la prima volta una situazione in cui la teoria *collide* consapevolmente con l'esperienza” [ivi, p. 79, nota]. L'essere naturale venne ridotto a quei principi matematici surrettiziamente universali, che smarriscono il loro carattere di data costruzione culturale in dato momento dell'esistenza storica dell'uomo mediterraneo e vengono assunti come eterne leggi del pensiero. Ma - ammonisce Jonas - “le astrazioni stesse non vivono [...]. La coscienza pura è tanto poco viva quanto la materia pura che le sta di fronte [...]. Entrambe sono prodotti di fissione dell'ontologia della morte, alla quale ha condotto l'anatomia dualistica dell'essere” [ivi, p. 29-30].

Il ruolo storico di questo “gigantesco inganno” [ivi, p. 79], il dualismo cartesiano, non sta affatto nella soluzione al problema della vita e della morte nel mondo, in

---

99 Il tono di questo e di altri passi dei testi di Jonas mi ricorda da vicino una frase di Albert Camus: “negando la giusta grandezza della vita, hanno dovuto puntare tutto sulla propria eccellenza. In mancanza di meglio, hanno divinizzato de stessi e la loro sciagura ha avuto inizio”. A. CAMUS, *L'uomo in rivolta*, Bompiani, 1981, Milano, p. 334 [ed. orig. 1951].

un'interpretazione aderente alla realtà del fenomeno della vita, che tutt'oggi rimane insoluto, bensì nel suo rappresentare “la svolta più carica di conseguenze nella storia dell'interpretazione umana dell'essere e del sé” [ivi, p. 34]; il dualismo è precisamente quell’“anello di congiunzione che mediò storicamente” “dal monismo vitalistico del tempo antico al monismo meccanicistico del tempo d'oggi” [ivi, pp. 20-21], e la sua conseguenza duratura è “la scomparsa della vita tra 'coscienza' e 'mondo esterno’”, ciò che per Jonas rappresenta “il memento dell'ancora irrisolto interrogativo dell'ontologia su cosa sia l'essere” [ivi, p. 27-28] e la radice del nichilismo contemporaneo.

### *IL PANMECCANICISMO E LA MODERNITÀ*

Il dualismo, nel suo lento e progressivo affermarsi in una pluralità di concezioni - religiose, antropologiche, filosofiche, scientifiche - si innesta alle radici della *forma mentis* della cultura occidentale, stravolgendo il concetto di 'mondo', il concetto di 'tutto', bloccando un eventuale sviluppo verso un'unità superiore capace di abbracciare e mettere in rapporto dialettico le parti tra loro all'interno di una 'totalità' organica. Entrambe le opposte sfere, spirituale e materiale, perdono qualcosa nella loro astratta separazione dalla concretezza del loro luogo fenomenico, il corpo vivente. “Con Cartesio il dualismo entrò nella sua ultima e letale metamorfosi, per scomporsi poco dopo nelle alternative parimenti sterili dell'idealismo e del materialismo” [OL, p. 104]; dopo Cartesio *l'immagine del mondo* resta fatalmente spezzata dalla prospettiva dualistica, che impone un inevitabile *aut-aut* nell'interpretazione della realtà, alla cui comprensione si può muovere solo da uno dei due poli opposti. Se il mondo viene visto attraverso la prospettiva idealistica ogni fenomeno fisico non è che una manifestazione inferiore dello spirito (o soltanto una nostra rappresentazione, o addirittura un inganno di Dio) e si viene a perdere qualsiasi riferimento con la “cosa in sé”, con i “fatti”; se viceversa il punto di vista è quello materialistico resta l'enigma di comprendere i fenomeni spirituali, dunque in primo luogo di affermare come “reale” proprio il pensiero che nega realtà a ciò che non è materia.

Questi due monismi particolari - il materialismo e l'idealismo - che pretendono per sé totalità, escludendosi l'un l'altro, sono in realtà costretti a dividersi l'eredità dualistica in un'unilateralità che non è sorretta da una visione ontologica della totalità dell'essere, ma al contrario da una visione *ontica* di una parte dell'essere dalla quale entrambe le posizioni risultano impoverite nella loro propria comprensibilità: nessuna parte di un tutto – commenta in proposito Jonas - può “trarre profitto da ciò che un'altra parte perde” [ivi, p. 30]. E quello che queste due posizioni antitetice hanno perso, ciò che in fondo le accomuna, è proprio, con l'oblio della natura come vita, il non riuscire a spiegare il problema dell'essere nel luogo e nelle circostanze in cui esso si manifesta, nei corpi viventi. L'idealismo e il materialismo

sono per loro natura, e non solo cronologicamente, posizioni postdualistiche - effettivamente prodotti di disintegrazione dello stadio finale del dualismo - e hanno, sempre al loro fianco, l'ombra della loro origine. Il materialismo predualistico dell'antichità è un parallelo imperfetto del moderno materialismo: esso serba l'innocenza precedente alla caduta, in quanto è nato prima che la scoperta dello spirito nella sua distinzione dalla natura, che è stata l'impresa del dualismo, lasciasse il suo segno indelebile nel panorama ontologico [OL, p. 70].

Tuttavia tra questi due monismi quello materialista presenta il *vantaggio* di imbattersi nella materia anche come luogo della vita, e quindi di scorgere il problema dell'unione degli opposti “guardando negli occhi la propria negazione” [ivi, p. 35]: mentre il materialismo, negando l'autonomia del pensiero, non squalifica che se stesso in quanto creazione razionale del pensiero, al contrario “la coscienza pura [...] vive come vivono gli spiriti solitari e non riesce più a comprendere il mondo. Per essa anche il mondo è morto, così come essa lo è per il mondo” [ivi, p. 30] ed è talmente 'libera' che può arrivare addirittura a negarne l'esistenza o la predominanza. Il vantaggio dell'ontologia materialista sta nel fatto che essa implica l'idealismo come il proprio necessario 'epifenomeno' che occupa il polo soggettivo e spirituale dell'oggettivizzazione del mondo a pura esteriorità estensiva, mentre l'idealismo non implica che se stesso. La “reale ontologia del nostro mondo”, il vero erede del dualismo, è dunque il materialismo, che nella ricostruzione della storia dell'interpretazione umana dell'essere

rappresenta secondo Jonas “il monismo contrario con cui l'umanità emerse sulla sponda opposta del dualismo, in cui si era immersa un tempo con l'arcaico monismo dell'anima” [ivi, p. 23]. Ma se sulla riva di partenza la filosofia era la teoria legittima del 'mondo', sulla riva d'approdo alla filosofia non rimangono che ombre astratte, idee separate dalla natura che essa stessa ha contribuito a conquistare come oggetto - e che proprio in quanto tale diventa di pertinenza esclusivamente scientifica. Lo studio della realtà naturale, meccanica e matematica, non necessita più di interpretazione, ma di dimostrazione delle proprie leggi causali, 'oggettive'.

Così facendo la nuova metafisica della scienza raccolse i frutti di un dualismo che nel suo lungo percorso aveva svuotato la natura dei suoi contenuti spirituali e vitali, aggiungendo a questo percorso l'ultima tappa, creando cioè la propria versione di dualismo. La sua forma classica è la divisione della realtà in sostanza pensante ed estesa: giacché la “natura” è interamente ed esclusivamente sostanza estesa, cioè essere esteriore, mentre la sostanza pensante non è in nessun senso “natura”, questa divisione fornì la *magna charta* metafisica per un'immagine puramente meccanicistica e quantitativa del mondo naturale, che ha per corollario l'introduzione del metodo matematico in fisica [OL, p. 103-104].

L'antica soluzione panvitalista e la moderna soluzione panmeccanicista, mediate storicamente dal dualismo, si sottraggono al problema da cui nascono, spiegare la polarità e la complementarità degli opposti nel mondo. Nell'antichità la morte, nella modernità la vita, diventano misteri inspiegabili per una teoria che in entrambi i casi è marcata da una rigida unilateralità che le impedisce di aderire alla multilateralità fluida del ciclo della vita e degli elementi quale è testimoniata dalla nostra percezione.

“*L'homme machine*” significa simbolicamente nello schema moderno ciò che l’“*ilozoismo*” significava in quello antico: l'usurpazione dell'ambito negato da parte dell'altro, che gode di un monopolio ontologico, il monismo vitalistico viene sostituito da quello meccanicistico, nelle cui regole di evidenza la norma della vita è sostituita da quella della morte [...]: non ci si chiede più come sia giunta nel mondo, in quello senza vita, la morte, bensì la vita. Il suo posto nel mondo è ora ridotto all'organismo, che è una forma e un ordine particolare problematici della sostanza estesa. Solamente in esso si incontrano *res cogitans* e *res extensa*, essere “pensante” ed “esteso” dopo essere stati

dapprima scissi in due sfere ontologiche, delle quali solo la seconda è “mondo”, mentre la prima non appartiene nemmeno al mondo. Il loro incontrarsi nell'organismo diviene così un enigma insolubile [OL, p. 19].

Le concezioni ontologiche succedutesi nella storia della filosofia sono insoddisfacenti dal punto di vista teoretico e testimoniano alcuni di quelli che secondo Gregory Bateson sono gli “errori epistemologici nel pensiero e negli atteggiamenti della cultura occidentale”, i nostri “‘valori' sbagliati”, ossia le idee sbagliate sulla natura dell'uomo e sul suo rapporto con l'ambiente<sup>100</sup> e che per Jonas sono espressione di quel fondamentale *fraintendimento ontologico* che abbiamo assunto come guida per dischiudere il senso della biologia filosofica. Proprio questa errata comprensione del 'mondo' permette, invece di osservare i complessi nodi della realtà per seguirne la trama da essi formata, di scioglierli solo a metà, oppure di tagliarli in due con un colpo secco - precludendosi con ciò altra comprensione della rete del reale che non sia marcata da questa violenta arroganza concettuale sotto il segno del dominio e del controllo surrettizio. La polarità duale aderente ai fenomeni terrestri e continuamente confermata dalla vita stessa non trova altre risposte nella riflessione dell'uomo che non siano una sua trasformazione in opposizione dualistica o in un monismo 'parziale' che esclude la polarità opposta ed arroga a sé la dimensione della completezza. La riflessione dell'uomo non è ancora riuscita a rendere conto della complessità del reale che esperiamo in ogni momento nel nostro corpo e nel continuo contatto con altri corpi: “nel corpo è stretto il nodo dell'essere che il dualismo taglia, non scioglie. Il materialismo e l'idealismo cercano ognuno dal proprio capo di districarlo, ma restano impigliati in esso” [ivi, p. 34].

Fare chiarezza sull'origine del dualismo, rendere ragione della sua affermazione e della sua estensione, fino a comprenderlo come la base del nichilismo contemporaneo, dell'indifferenza reciproca tra uomo e 'mondo', rappresenta per Jonas un “primo passo” in negativo verso “compiti ben più impegnativi: una biologia filosofica, senza la quale

---

100 G. BATESON, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976 (ediz. orig. 1972), p. 511. La parte più aderente al “fraintendimento ontologico” di Jonas si trova negli ultimi due capitoli, *Patologie dell'epistemologia* e *Le radici della crisi ecologica*, pp. 497-515.

non vi può essere nessuna filosofia dell'uomo da un lato e della natura dall'altro, e un nuovo esame della causa, senza il quale queste tre filosofie non possono esistere sotto lo stesso tetto” [ivi , p. 129].

### *LA RIVOLUZIONE ONTOLOGICA*

L'analisi critica delle concezioni ontologiche succedutesi nella storia del pensiero occidentale ha consentito di mostrare che il “dato di fatto della vita come unità psicofisica [...] rende illusoria la separazione” dualistica della totalità dell'essere [OL, p. 26]. Al punto di vista ontologico illusorio che divide il 'mondo' in due regioni distinte ed eterogenee – di qua lo spirito, di là la materia -, corrisponde il punto di vista epistemologico, altrettanto illusorio, che separa la cultura razionale in due ambiti di studio separati - scienze dello spirito e scienze naturali.

Il corpo vivente e che può morire, che ha il mondo e che appartiene come parte anch'esso al mondo, che può essere sentito e sente, la cui forma esterna è organismo e causalità: è il memento dell'ancora irrisolto interrogativo dell'ontologia su cosa sia l'essere e deve essere il canone dei futuri tentativi di soluzione che si approssimano, andando oltre alle loro astrazioni particolari, al fondamento nascosto della loro unità e che al di là delle alternative devono quindi di nuovo perseguire un monismo integrale a un livello superiore” [ivi, p. 27].

In tutte le ontologie prodotte dal pensiero occidentale non si è mai partiti dal corpo umano, dalla testimonianza del *mio* corpo come dualità, come “doppia unità”, come “bi-unità” [ibidem] di organico e spirituale che racchiude in sé tutte le polarità e le contraddizioni a cui il dualismo assegna due regni separati. Il fatto che la storia dell'ontologia riveli il proprio *empasse* proprio nella comprensione dell'organismo vivente e con ciò un diniego della fatticità del *mio corpo* e dei suoi processi biologici, giustifica secondo Jonas una prospettiva euristica in cui il principio guida per l'interpretazione della vita deve essere ciò che ne è stato finora escluso, ma che tuttavia

la ha determinata nascostamente nella sua origine e nel suo sviluppo: il corpo come luogo della vita, come unità indissolubile di spirito e materia. Come afferma Nicola Russo, la “polarità propria ad ogni fenomeno vitale” così come è esperita dall'uomo rappresenta “sia la giustificazione, che la correzione ontologica del dualismo, il quale, evidenziando giustamente i poli, aveva però perso la cognizione della loro unità”<sup>101</sup>. Ogni interpretazione umana dell'essere, mitologica, religiosa, metafisica, scientifica, non ha colto né il 'luogo' dell'essere - il corpo vivente e le sue relazioni organiche con l'ambiente, con il 'mondo' - né il 'fatto' dell'essere, che come ho già accennato e come esporrò più avanti sta nel rapporto di trascendenza della forma rispetto alla materia. La filosofia contemporanea, erede di questo *fraintendimento ontologico*, secondo Jonas deve assumere su di sé la responsabilità di una speculazione cogente dell'essere, la responsabilità di una rivoluzione epistemologica il cui primo compito sta nell'aderire a quella “*rivoluzione ontologica*” rappresentata dalla comparsa della vita “nella storia della 'materia” [OL, p. 114, corsivo mio], comprendendo la vita in base a se stessa, non in base a vuote ed astratte categorie e freddi principi intellettuali. Parte del destino dell'uomo, si è detto trattando delle *Lehrbriefe* in riferimento a Spinoza, sta nell'accogliere il grido che le cose stesse lanciano alla coscienza umana, di essere testimoniate, riflesse e comprese in una delle loro parti più complesse, il pensiero umano. Il compito del sapere contemporaneo, erede di una modernità marcata da errori e violenze concettuali, è quello di riflettere la natura monistica del cosmo in una teoria che non presenti fratture surrettizie, che sappia cancellare il più possibile la prospettiva umana e intellettuale nello speculare la realtà, in grado quindi di rendere giustizia alla natura delle cose, alla verità rappresentata in primo luogo dall'uomo stesso, dal *mio* stesso corpo, cui lo stato del sapere contemporaneo assegna il ruolo di enigma, comprendendolo solo come macchina.

Per incamminarsi verso questa svolta nell'interpretazione dell'essere la direzione da prendere è quella di un'analisi fenomenologica del corpo organico - che, lo ripetiamo con Jonas, designa “la crisi latente di ogni ontologia conosciuta e il criterio 'di ogni ontologia futura, che potrà presentarsi come scienza” [ivi, p. 27] - il cui scopo è quello di edificare una 'filosofia dell'organismo' che rappresenta l'unica possibilità di

---

101 N. RUSSO, *La biologia filosofica di Hans Jonas*, cit., p. 82.

superamento e di integrazione delle principali concezioni dell'essere storicamente succedutesi: la concezione panvitalista dell'antichità e la concezione panmeccanicista della modernità. Date l'insufficienza teorica della prima e la fallacia interpretativa della seconda è necessario tornare a riflettere su ciò che queste non hanno compreso a sufficienza, ritornare all'osservazione empirica della natura a partire da ciò che essa ci mostra da sé, non da ciò che essa non rivela - a partire dal complesso e manifesto, non dal semplice e nascosto. La speculazione sul *bios* deve avere come primo criterio e come primo oggetto il *bios* stesso, assunto come principio-guida nell'interpretazione dell'essere; questa impostazione è secondo Jonas il lascito diretto della storia dell'interpretazione umana del vivente, il cui 'errore' principale è il misconoscimento del carattere essenzialmente bipolare del vivente, il diniego di ciò che noi stessi siamo.

### *UN NUOVO METODO*

Il metodo seguito da Jonas parte dall'oggetto, ovvero dalla natura, sottoponendo l'idea stessa di natura ad una profonda revisione, nel tentativo di sottrarla il più possibile alla nostra *rappresentazione* di essa e di restituirla a sé stessa. In questa direzione, il luogo più accessibile dove la natura si manifesta è lo stesso luogo all'interno del quale possiamo ripensarne l'idea, siamo noi stessi, è la nostra corporeità intesa non come *res extensa*, bensì come 'biunità' (dualità e non dualismo) di due principi armonici e indistinguibili. La natura non è qualcosa di esterno alla nostra mente, ma è ciò che sostanzia l'uomo in quanto essere organico: per rintracciare l'oggettività della natura occorre partire dalla soggettività degli organismi viventi come è testimoniata da ciò che secondo Jonas è la sua struttura più evoluta, l'uomo; per pervenire all'*essere della natura* non possiamo che partire dai suoi esiti, dal fenomeno naturale più complesso accessibile ai nostri occhi, cioè dall'uomo stesso<sup>102</sup>, il cui essere è il culmine

---

102 Questo rilievo di metodo è considerato fondamentale anche da Marx, che nella *Introduzione alla critica dell'economia politica* [1857] lo applica all'analisi della società borghese: questa, essendo la



temporaneo dell'“ordinamento sempre più complessificato delle facoltà e delle funzioni organiche”, che si sono evolute per gradi “attraverso metabolismo, movimento e desiderio, sensazione e percezione, immaginazione, arte e concetto” [OL, p. 4]. Secondo Nicola Russo questo metodo, “partendo dal fenomeno vitale terminale, ontologicamente superiore già nella sincronica compresenza dei gradi del vivente, torna verso gli inizi, per seguirne la storia di nuovo fino a quel termine”<sup>103</sup>.

La stessa realtà del mondo obbliga il pensiero, “visto che la materia ha dato notizia di sé così, ovvero si è effettivamente organizzata in questo modo e con questi risultati” a renderle giustizia “e attribuirle la possibilità di ciò che ha fatto come insita nella sua essenza iniziale” [OL, p. 7]<sup>104</sup>. Dobbiamo vedere una linea di continuità non solo tra l'ameba e l'uomo, tra le piante e l'uomo, ma anche tra l'uomo e l'atmosfera, tra l'uomo e l'acqua, perché siamo fatti della stessa materia e abbiamo bisogno l'uno dell'altro. Nell'attuazione di questo procedimento metodologico - precisa Jonas - avremo scelto un'opzione etica che pone l'uomo - la sua capacità riflessiva, l'autocoscienza e il desiderio di speculazione - al vertice di una scala gerarchica di forme biologiche che porta dal “primitivo” all’“evoluto”, ma lo avremo fatto consapevolmente, interpretando questa scala gerarchica non come possibilità di dominio, ma come possibilità di unione e solidarietà con il tutto di cui facciamo parte e che abbiamo in dovere di rispecchiare nella maniera più cogente possibile.

Una volta 'depurata' l'idea di natura dall'errore dualistico e dalle nostre sovrastrutture idealistiche potremo riconoscere in noi stessi l'oggetto da analizzare e così procedere ad una rinnovata lettura del testo biologico. In questo modo potremo così ripercorrere la storia dell'organizzazione della materia a partire dalla prima comparsa in essa della vita e da qui risalire di grado in grado fino a ritrovare noi stessi, al termine di un

---

forma di società più complessa e sviluppata, getta luce sulle società passate, sulle quali si è costruita. Due anni prima della pubblicazione de *L'origine delle specie* di Charles Darwin Marx scrive: “L'anatomia dell'uomo è una chiave per l'anatomia della scimmia. Invece, ciò che nelle specie animali inferiori accenna a qualcosa di superiore può essere compreso solo se la forma superiore è già conosciuta”. Cfr. K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1957.

103 N. RUSSO, *La biologia filosofica di Hans Jonas*, cit., p. 81. Altre importanti osservazioni di Russo sul metodo della biologia filosofica di Jonas sono svolte alle pp. 43, 61, 66 sgg., per cui cfr. anche *infra*, il paragrafo *Il corpo come paradigma*.

104 A questo riguardo cfr. anche le *Lettres d'apprendissage à Lore Jonas*, in H. JONAS, *Souvenirs*, cit., pp. 264-265.

percorso di rinnovata consapevolezza sistemica e relazionale in cui materia e spirito, identità ed alterità non saranno mai separati, bensì annodati l'uno con l'altro da un reciproco bisogno in cui consiste, dialetticamente, la loro libertà l'uno dall'altro. Questo metodo, nel suo svolgimento, implica l'integrazione della storia dell'essere biologico con la visione umana dell'essere, dalla cui unione può prendere forma un *interpretazione ontologica dei fenomeni biologici* che, “sintetizzando al massimo” [OL, p. 7], è ciò che ci offre *Organismo e libertà*. Dunque il punto di fuga prospettico della biologia filosofica di Jonas è il problema della vita, non solo dal lato biologico e filosofico, ma anche dal lato storico. Se la fenomenologia dello spirito è parte della storia biologica della materia, nell'abbracciare la totalità delle forme fenomeniche dell'essere una *filosofia della vita* deve comprendere se stessa, e quindi entrare “necessariamente nell'ambito morale e infine in quello metafisico” [OL, p. 14]. *L'analisi critica della storia dell'ontologia* è uno dei temi unificatori del metodo filosofico di Jonas<sup>105</sup>: non si può capire l'essere, né l'uomo, senza rendere conto delle maggiori concezioni ontologiche con cui l'uomo ha cercato di interpretare l'essere e dare senso a se stesso. Per procedere *verso una biologia filosofica* la ricostruzione

---

105 Un altro criterio fondante del metodo di Jonas è la presenza costante di una analisi storica che attraverso una discussione critica pone in negativo l'oggetto da trattare evidenziando le carenze epistemologiche ed i problemi irrisolti nella storia della trattazione dell'oggetto. In tutte le fasi: nell'interpretazione della natura, attraverso la ricapitolazione della storia dell'ontologia; nella analisi della scienza e della tecnica, attraverso la critica delle tesi materialistiche e matematico-meccanicistiche; nella ricerca di una nuova etica, attraverso la critica dell'insufficienza dell'orizzonte antico per valutare l'orizzonte presente. Anche nello sviluppo dei singoli saggi si può spesso rintracciare questo modo di procedere il cui fine principale non è quello di escludere concezioni sbagliate, ma quello di comprendere la loro origine e con ciò la loro verità, il loro essere un prodotto culturale di uomini dati in un orizzonte storico dato. Questo metodo è teso a rintracciare le più diverse concezioni come altrettante voci della sinfonia umana, per includerle in un orizzonte più ampio e compositivo, al fine di illuminare il panorama della comprensione umana di sé e del proprio passato, delle proprie categorie interpretative. In tutta l'opera di Jonas la discussione critica bastata sull'analisi storica è una *pars destruens* che prelude sempre ad una *pars construens*, seguendo un andamento ascendente e via via inclusivo che tende a (e tenta di) riunire le opposte determinazioni unilaterali, l'*aut-aut* dualistico e intellettuale tipico del modo di procedere della filosofia moderna, in una sintesi superiore, inclusiva e monistica. Tra tutte queste critiche quella fondamentale, perché le racchiude tutte, è la critica dell'ontologia. Perché secondo Jonas ogni concezione, ogni teoria - religiosa, scientifica, filosofica - ha alle sue spalle un orizzonte ontologico predeterminato, un condizionamento del tempo e del luogo dato dalla fatticità dell'esistenza materiale e concreta di un dato uomo, in una data cultura e in un dato luogo. Questa ineludibilità non significa non sia dovere dello storico e del filosofo, non meno che dello scienziato, trascendere verso la comprensione del fatto umano, delle corrispondenze e delle costellazioni disegnate dai concetti di spazio e tempo, per comprendere o quantomeno disegnare, la galassia di relazioni in cui siamo inseriti e in cui già sempre ci muoviamo.

storica del pensiero sulla vita è essenziale quanto l'analisi degli organismi viventi. Analizzare criticamente la rappresentazione che la vita dà di se stessa attraverso l'uomo è il primo ed inevitabile passo per rendere vera l'unificazione postulata come “ipotesi anticipatrice” di *Organismo e libertà*, il fatto che “una filosofia della vita comprende nel suo oggetto la filosofia dell'organismo e la filosofia dello spirito. [...] l'organico prefigura lo spirituale già nelle sue forme più inferiori e che lo spirito nella sua massima estensione resta ancora parte dell'organico” [OL, p. 7].

Questa analisi critica delle concezioni ontologiche, anche se (o meglio proprio perché) esse “hanno più da insegnare su come porre piuttosto che su come risolvere il problema” [OL, p. 34] permetterà di mettere in luce la relatività delle interpretazioni della vita e dell'essere nel corso della storia del pensiero occidentale e di trarre importanti indicazioni, proprio dagli elementi di crisi di queste, su ciò che è stato trascurato, su ciò che ha costituito di volta in volta un ostacolo. Jonas mostrerà che la pietra d'inciampo di tutte le posizioni ermeneutiche delle ontologie passate e moderne, così come delle scienze esatte, è sempre stato il *corpo organico* come luogo di unità di tutto ciò che è sempre stato posto come assoluto ed irriducibile. Questa sarà una prima dimostrazione in negativo della centralità della vita e del corpo nella storia dell'ontologia e solo successivamente potrà seguire una nuova ontologia fondata su basi fenomenologiche che avrà al suo centro, come *fenomeno-guida*, proprio ciò che ha costituito sempre il maggior motivo di crisi per la filosofia e la scienza: il corpo vivente.

Se questo metodo e questo oggetto rappresentano l'architrave principale di tutta la filosofia di Jonas, dobbiamo ripetere che il suo senso profondo sta nel dialogo fecondo con i problemi del proprio tempo: il mondo in frantumi dell'epoca del nazismo e della seconda guerra mondiale è lo stimolo che offre al nostro autore la dimostrazione dell'incapacità filosofica di capire il mondo e con ciò, la possibilità ed il dovere di tentare un'interpretazione su basi diverse.

## *IL RUOLO FILOSOFICO DELLA TEORIA DELL'EVOLUZIONE*

Nel saggio del 1951 tradotto in italiano con *Aspetti filosofici del darwinismo*<sup>106</sup> Jonas ripete ancora una volta che il modello materialistico-meccanicistico delle scienze esatte, originato dal dualismo e suo legittimo erede, rimane strettamente legato alla metafisica cartesiana. La *frattura ontologica* del reale in due regni separati ed eterogenei presenta il “vantaggio scientifico” di lasciare alla scienza naturale “una pura *res extensa*, purificata da tutti i caratteri non-matematici dell'essere” [OL, p. 69]. Ma nel porre questo orizzonte separato di incondizionatezza, di isolamento metodologico ed artificiale la *res cogitans* - Dio, l'uomo, la volontà, l'intenzionalità - rimane una parte ineliminabile, essenziale sia per la giustificazione della divisione stessa che per la spiegazione del mondo. Questo “vantaggio scientifico” permette di eludere o fuorviare la questione della genesi e dello sviluppo della *res extensa*, che per interi secoli fu rimandata a Dio o ad una causa prima, ed in ogni caso ad una essenza immutabile esterna al regno della materia e dunque non di pertinenza scientifica. Ma la domanda sulle origini e sull'evoluzione della Terra e della vita continuò a riproporsi, scuotendo alla radice le costruzioni religiose, filosofiche e scientifiche della modernità e mettendo pian piano in moto “un'impresa di primo rango ontologico, il cui successo era adatto a portare a compimento nel senso della scienza naturale il movimento antiplatonico del pensiero moderno” [ivi, p. 57].

Il progredire della laicizzazione della scienza e degli studi astronomici, ma soprattutto lo sviluppo della biologia moderna tra XVIII e XIX secolo, mostrarono l'insostenibilità teorica del dualismo, conducendo al paradosso che se il problema della genesi della Terra, della nascita e dell'evoluzione delle forme di vita su di essa non poteva rimanere senza una risposta 'scientifica', questo non poteva essere compresa in base ai principi della stessa scienza, la cui spiegazione meccanicistica e causale richiede da un lato un pura materia inerte soggetta a leggi causali, dall'altro un *pendant* divino-spirituale esterno alla natura, vivo, per creare e vivificare, o quantomeno per azionare la natura-macchina. La teoria evoluzionista<sup>107</sup> di Charles Darwin divenne ben presto un

---

106 H. JONAS, *Materialism and the theory of organism*, in “University of Toronto Quarterly”, XXI, 1951, pubblicato come III capitolo in ID, *Organismo e libertà*, cit, pp. 52-74.

107 Il successo della prospettiva evoluzionista è dovuta a molti studiosi, tra cui non si può non nominare Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829) e Gregor Mendel (1822-1885). Esula dalle nostre

“elemento inseparabile del monismo moderno” [ivi, p. 51], completando “l'espulsione della teleologia dalla natura” [ivi, p. 58] e cancellando con ciò “l'ultima traccia della linea divisoria, sulla quale si fonda tutto l'argomento dell'opposizione tra 'uomo' e 'natura’” [ivi, p. 51]. Darwin attribuisce l'origine della vita alla sola materia inorganica attraverso un processo, meccanico e casuale, di interazione con l'ambiente e attribuisce lo sviluppo delle specie organiche ad un processo di selezione naturale, anch'esso meccanico e causale. La prospettiva evoluzionista ebbe dunque grandissime ripercussioni sul “concetto generale di vita” [ivi, p. 59], inserendolo in un contesto in cui la natura è insieme causa e risultato di se stessa, in un continuo processo di interrelazione ambientale dal corso del tutto imprevedibile e di cui l'oggi' non è che uno stadio transitorio e momentaneo. Questo “rivoluzionamento del concetto di vita” [ivi, p. 59] - che elimina dalla natura ogni finalismo, ogni tipo di 'essenza immutabile' o di 'perfezione' e capovolge l'ordine classico di pensiero secondo cui la causa è superiore all'effetto, l'origine sull'originato - poggia su una concezione ontologica che fa dell'essere divenire e temporalità. Proprio questo fa dell'evoluzionismo “una delle più grandi scoperte che siano mai state fatte riguardo alla natura della vita” [ivi, p. 60], l'evento che “portò a compimento la rivoluzione copernicana nell'ontologia” [ivi, p. 61], estendendo la combinazione di caso e necessità dalla fisica alla biologia. La teoria dell'evoluzione spiega l'evolversi delle specie all'interno di un sistema bipolare organismo-ambiente in continuo divenire: è questa interrelazione continua che determina le caratteristiche strutturali degli organismi e la mutevole evoluzione di queste. Le variazioni causali operate dall'organismo e la selezione naturale operata dall'ambiente avvengono secondo uno schema causale governato dalla necessità e da una casualità essenziale che insieme formano “il principio di una contingenza onnicomprensiva dell'esistenza in quanto tale” [ivi, p. 63]. “Necessità più contingenza”: si può esprimere nel modo più semplice con il fatto che c'è una completa

---

possibilità renderne conto in questa sede; qui ci basti precisare che la teoria dell'evoluzione, per affermarsi scientificamente, ebbe molti protagonisti e non fu limitata al solo Darwin, sebbene Jonas in questo saggio si riferisca principalmente a quest'ultimo. Tuttavia è incontestabile, come dice Jean-Paul Deléage, che “dal punto di vista della storia del pensiero, il XIX secolo appare diviso in due epoche: prima o dopo *L'origine delle specie*. Il progresso più importante e più spettacolare della biologia moderna fu infatti, incontestabilmente, la teoria dell'evoluzione legata alla selezione naturale, appunto perché superava di molto il quadro della biologia”. Cfr. J-P. DELÉAGE, *Storia dell'ecologia. Una scienza dell'uomo e della natura*, CUEN, Napoli, 1994 [1991].

contingenza di cause, ma non vi è nessun motivo che il sistema sia proprio così come esiste ora” [ibidem]. La teorizzazione di un cieco automatismo della natura, un “divenire senza meta”<sup>108</sup> che fa scaturire da sé, casualmente, le forme di vita progressivamente ascendenti e culminanti nell'uomo, porta con sé l'esclusione di qualsiasi principio creatore e di qualsiasi piano finalistico esterno alla natura: la vita ha una genesi organica e materiale, lo spirito si è evoluto da sé a partire dalla materia. In base a questa solidarietà organica tra l'uomo e la natura anche il più semplice microorganismo è coestensivo con la natura umana: la vita è rappresentata a pari titolo da esseri vegetali ed animali tra cui non sussiste nessun 'salto ontologico', ma una progressiva diversificazione di forme e funzioni operata dal 'sistema' della natura.

Con ciò il darwinismo abolisce ogni posizione preferenziale - metafisica, religiosa o scientifica - dell'uomo rispetto all'intera natura. Ma questo “trionfo celebrato dal materialismo nel darwinismo contiene in sé il germe del proprio superamento” e rivela la propria natura dialettica [ivi, p. 68]: il trionfo del materialismo scientifico corrisponde alla sua crisi, poiché grava la materia rimasta sola del compito di occuparsi “oltre che delle organizzazioni fisiche, anche dell'origine dello *spirito*”. Lo spirito, che fino a quel momento era stato isolato come “un'altra sostanza, il cui unico ed essenziale attributo è la coscienza (*cogitatio*)” [ivi, p. 68], era proprio ciò che dal luogo di questo isolamento forniva la giustificazione e la protezione metafisica al metodo scientifico, che fino all'affermarsi dell'evoluzionismo ha potuto trattare tutti gli organismi come altrettanti esempi della *res extensa*, come corpi meccanici, privi di vita, manipolabili attraverso l'esperimento perché altri e indifferenti rispetto al *cogitare* umano, soggetto eterogeneo e scisso dall'oggetto della scienza.

Con l'abolizione della posizione preferenziale dell'uomo e la proclamazione della “continuità dell'origine” [ivi, p. 7y2], dell'omologia che unisce il mondo umano con il mondo vegetale ed animale, con questo crollo della costruzione cartesiana ad opera della scienza biologica

il regno dell'anima si estese, con i suoi attributi del sentire, aspirare, soffrire e godere, in

---

108 F. BORGIA, *L'uomo senza immagine. La filosofia della natura di Hans Jonas*, Mimesis, Roma, 2006, p. 45.

forza del principio della costante gradazione, nuovamente dall'uomo al regno della vita. Ciò che Spinoza e Leibniz avevano enunciato come postulato ontologico, il principio della continuità qualitativa, che permette infinite gradazioni di oscurità e chiarezza della 'percezione', è divenuto attraverso l'evoluzionismo un complemento logico della genealogia scientifica della vita [OL, p. 73].

L'evoluzionismo - una teoria scientifica preparata e resa possibile grazie alla visione materialistica e meccanicistica della scienza naturale, il cui edificio può reggersi esclusivamente sulle fondamenta di una frattura dualistica della realtà in materia e spirito - estende la prospettiva materialista all'intera realtà e mostra l'unità ontologica del reale. Il materialismo scientifico viene spinto oltre se stesso, contro se stesso, scalza le proprie fondamenta e si trova gravato dal doverle ricostruire da solo, spiegando l'origine e l'evoluzione dello spirito a partire dalla sua presenza nell'uomo e negli organismi animali. Questo aspetto “fondamentalmente dialettico” dell'evoluzionismo [ivi, p. 74] non ha ricadute solo all'interno della scienza, ma allarga e in un certo senso vanifica i confini delle scienze esatte, giocando con ciò un ruolo filosofico fondamentale. Le conseguenze ontologiche di questa teoria biologica investono alla radice i concetti e l'epistemologia dell'intera cultura occidentale: viene dimostrata l'insufficienza della riduzione dell'essere organico a materia e movimento, meccanica e numero, operata dalla scienza moderna per la descrizione e la comprensione dei fenomeni vitali; inoltre sia la materia che la vita, l'intera biosfera viene storicizzata in un concetto di storia che comprende al suo interno il caso<sup>109</sup>. L'evoluzionismo mostra l'inconsistenza e la fallacia del dualismo cartesiano come la filosofia non ha saputo fare neanche dopo Darwin, e con ciò riapre la partita della questione ontologica su basi del tutto nuove.

L'analisi jonasiana dell'evoluzionismo è perfettamente in linea con l'impegno preso verso una *biologia filosofica* e ci mostra come la filosofia sia costretta a fare i conti con la scienza. Le implicazioni che si possono trarre da molte scoperte scientifiche

---

109 Commenta Eric J. Hobsbawm in proposito che la teoria dell'evoluzione “ratificava il trionfo della storia sulle altre scienze. Inoltre, includendo l'uomo stesso in un programma di evoluzione biologica, cancella la linea di demarcazione che fino ad allora divideva nettamente le scienze umane dalle scienze umane e sociali”. E.J. HOBBSAWMN, *Il trionfo della borghesia*, Bari, Laterza, 1976.

dimostrano il carattere fittizio della separazione della cultura razionale in discipline separate. La scienza, nata con la filosofia ed evolutasi insieme ad essa, illumina molti aspetti del reale che hanno bisogno di una prospettiva filosofica e storica per essere compresi compiutamente. La preparazione degli scienziati non sempre può essere adeguata ad affrontare l'ambito richiamato dalle loro indagini, né a comprendere la natura dei problemi da essi sollevati, che a volte chiamano in causa riflessioni di altra natura. Nel caso specifico, la teoria evuzionista, che pone alla radice della vita la *storia* di un sistema bipolare organismo-ambiente, è una scoperta culturale della massima importanza e gravida di conseguenze non solo in tutti i campi del sapere, ma anche nella religione e nell'immaginario dell'uomo, che con Darwin sa di essere nato sul fondo degli oceani, sa di avere un antenato comune con tutto il bioma, sa che la storia non coincide affatto con la storiografia e presenta dei legami indissolubili con l'ambiente terrestre. Queste riflessioni sono state fino ad oggi un territorio prevalentemente scientifico, antropologico, teologico o al massimo epistemologico, una discussione per esperti che trapela soltanto superficialmente nella cultura, nascondendo la propria verità profonda, il proprio "rango ontologico", e con questo la possibilità di una comprensione 'interna' della natura come 'totalità', come quella "realtà di primo grado" che per Jonas rappresenta immediatamente la verità [SOUV, p. 280], ovvero una verità storica ed in continuo divenire.

### *IL METABOLISMO COME FENOMENO-GUIDA*

Se la genealogia scientifica della vita portata alla luce dalla teoria evuzionista introduce i concetti di interrelazionalità e ambiente, continuità e omologia nell'orizzonte della natura, e in questo aspetto richiama il pensiero classico dell'organicismo, tuttavia se ne discosta in maniera decisiva, proclamando che l'unico essere è immerso nell'orizzonte di un incessante divenire storico, non possiede alcuna teleologia (essa è piuttosto una proiezione antropomorfica), né alcuna essenza, ma solo



necessarie leggi causali e una contingenza radicale<sup>110</sup>.

È soprattutto nella completa espulsione della teleologia della natura che l'evoluzionismo pone delle domande filosofiche inevitabili e fondamentali sulla vita, dunque sull'uomo stesso. Se il grado attuale e sempre temporaneo dell'evoluzione è stato raggiunto attraverso gradi intermedi, che non ammettono salti qualitativi e la cui differenziazione è avvenuta attraverso *il caso e la necessità*, come spiegare la creazione e lo sviluppo di alcune 'forme' della vita che a partire dalla loro comparsa non hanno fatto che complessificarsi e specializzarsi, tanto verso l'esterno che verso l'interno? Come spiegare alcune 'tendenze' che sembrano 'intrinseche' all'evoluzione della vita? Come spiegare questa complessificazione, specializzazione e diversificazione delle specie, nell'omeostasi del tutto? Ma la domanda più pressante, attenendosi all'assunto euristico del corpo vivente, del *mio* corpo come fenomeno-guida per la comprensione del vivente, riguarda proprio la dimensione dell'interiorità, ciò che è esperito in ogni momento da qualsiasi *cogitare*: a che livello, per quali vie e partendo da dove si è sviluppato il fenomeno della sensibilità, dell'ipseità, della volontà e del pensiero, all'interno di un'evoluzione biologica che non ammette 'salti ontologici' né orizzonti metafisici separati?

Per rispondere a queste domande non ci si può attenere all'assunto metodologico della totale assenza di una qualsiasi prospettiva teleologica nell'ambito della materia organica. Secondo Jonas “la selezione è per sua natura un sostituto negativo della teleologia: spiega la scomparsa, non la comparsa di forme, sopprime, ma non crea” [OL, p. 65]; la produzione di forme non può essere un incidente casuale, un turbamento, un “guasto” che nel suo continuare a riprodursi attraverso le generazioni si stabilizza nel sistema genetico dell'organismo che lo ospita e ne determina la vita o la morte nella relazione con l'ambiente. Se l'organizzazione del vivente avviene in questo

---

110 In questo aspetto, la negazione di ogni essenza, di ogni forma sostanziale e di ogni scopo, l'evoluzionismo rappresenta agli occhi di Jonas “un antenato apocrifo [...] dell'odierno esistenzialismo [...]. Venendo a mancare la creazione, l'immagine scomparve insieme all'originale; e la ragione fu ridotta a un mezzo tra i mezzi, giudicato per la sua efficienza strumentale nella lotta per la sopravvivenza [...]. Ciò non significa che il darwinismo sia l'antenato dell'esistenzialismo, bensì solamente che si conforma e contribuisce a tutti gli altri fattori spirituali, dalla cui configurazione complessiva sorge logicamente l'esistenzialismo”. H. JONAS, *Materialism and the theory of organism*, in “University of Toronto Quarterly”, XXI, 1951. Saggio raccolto come cap 3 in *Organismo e libertà*, cit., con il titolo *Aspetti filosofici del Darwinismo*. Il passo è alle pp. 61-62.

percorso in cui la funzione costruttiva è affidata al caso, ne risulta “il paradosso del progresso attraverso la sfortuna”, attraverso un “lungo percorso patologico” [ivi, pp. 66-67]. Come vedremo tra breve, secondo Jonas la selezione non è solo la selezione operata dall'ambiente, perché gli organismi stessi sono in grado di essere “selettivi” e “informati”. L'adattamento all'ambiente è un processo biologico che include in qualche misura la *sensibilità*, la *percezione di sé e del mondo* che si fa esperienza, e dunque una qualche forma di *soggettività*<sup>111</sup>. Per cogliere la modalità di essere degli organismi il nostro sguardo deve posarsi sul fenomeno del corpo vivente e chiedersi cosa in questo corpo eccede l'ambito materialistico in cui la scienza lo pone in maniera riduttiva e forzata. La strada verso una filosofia della vita si imbatte in ciò che scienza ha continuamente sotto i propri occhi, ma non riesce a vedere perché, à la Heidegger, “la scienza non pensa”<sup>112</sup>.

La via d'uscita dal riduzionismo scientifico tracciata da Jonas parte dalla considerazione del metabolismo, del *mio* metabolismo come continuo scambio di materia con l'ambiente<sup>113</sup>. Questo fenomeno, costitutivo e sempre in atto in ogni organismo, deve trovare nuovo spazio nelle scienze della vita, deve essere pensato in modo nuovo per svelare ciò che in esso si nasconde. Il *metabolismo*, ossia la relazione nutritiva che ogni essere intrattiene con l'ambiente circostante, accomuna uomini, animali e piante: è plausibile quindi che possa offrire delle tracce ascendenti che possano spiegare la comparsa della sensibilità e con essa una prima percezione di sé e del mondo. Per capire la vita dobbiamo partire dalla vita stessa, dal corpo organico, la cui “bipolarità”, il cui sinolo non è quello di materia e forma, ma quello di *interiorità ed esteriorità, sé e mondo*, che è vero solo nel proprio trascendimento costitutivo e

---

111 Jonas riconosce senza dubbio il significato dell'evoluzionismo e di Darwin nel fatto che “[...] la grande novità nella storia dell'universo non è data dalla comparsa dell'uomo sulla terra, bensì dalla formazione degli organismi viventi e tra questi gli uomini. Ma Jonas non accetta le implicazioni materialistiche e antiteleologiche del discorso di Darwin: non l'uomo viene ridotto al livello delle piante e degli animali, ma al contrario è l'intera natura vivente ad essere elevata al livello degli uomini. Non soltanto noi uomini siamo in possesso di interiorità, soggettività, libertà. Ma in grado diverso tutti gli organismi viventi”. P. BECCHI, *L'itinerario filosofico di Hans Jonas*, in CLAUDIO BONALDI (a cura di), *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, Albo Versorio, Milano, 2004, p. 36.

112 Il fatto che “la scienza non pensa”, per Heidegger come per Jonas, è in realtà un vantaggio, poiché solo in virtù di questa carenza di capacità di verità, di disvelamento del reale, la scienza può stabilire confini artificiali e risultare esatta entro i propri limiti.

113 *Metabolismo* è la traduzione italiana del termine tedesco *Stoffwechsel*, che letteralmente significa “scambio di materia”.

incessante attraverso la continua relazione con l'altro da sé, esplicitata in ogni fenomeno metabolico.

In quanto corpo fisico l'organismo presenterebbe gli stessi tratti comuni di altri aggregati: per la maggior parte spazio vuoto, variamente intersecato dalla geometria delle forze che si dipartono dai centri isolati della sostanza elementare localizzata. Ma al proprio interno ed esterno sarebbero riscontrabili particolari processi che fanno apparire la sua unità fenomenica ancora più discutibile di quella dei corpi comuni e nel corso del tempo eliminano quasi totalmente la sua identità materiale. Parlo del suo metabolismo, del suo scambio di materia con l'ambiente. In questo singolare processo le parti di materia di cui l'organismo in un dato momento consiste, sono, per l'osservatore analitico, contenuti solo momentanei e transitori, la cui identità materiale non coincide con l'identità del tutto attraverso il quale passano, mentre questo tutto conserva la propria identità proprio per mezzo del passaggio di materia estranea attraverso il suo sistema spaziale, attraverso la forma vivente. Esso non è mai materialmente lo stesso e tuttavia in quanto sé identico persiste proprio grazie al fatto di non continuare ad essere la medesima materia. Se un giorno giunge a coincidere perfettamente con la somma di materia presente in lui [...], allora esso ha smesso di vivere: è morto [OL, p. 107]<sup>114</sup>.

Il ruolo che spetta a questo sorprendente processo organico nella dinamica della vita è fondamentalmente collegato all'*identità* degli esseri viventi. Con la considerazione dell'organismo come forma vivente, che possiede la propria identità attraverso il metabolismo, arriviamo al nucleo del *fraintendimento ontologico*, che come abbiamo detto è innanzitutto un fraintendimento dei rapporti tra la materia e la forma.

L'essere vivente non consiste della materia di cui si compone, in esso incontriamo una “forma trascendente, una struttura-processo” che è “di un'ordine diverso da quello della struttura di un cristallo” [OL, p. 108]. La forma, nel caso degli organismi, è una forma organizzatrice autonoma che ha “in se stessa il proprio scopo”. L'organismo procede a continui scambi di materia organica che gli sono necessari per mantenere la propria identità in una forma costantemente rinnovantesi e perpetuantesi: “il metabolismo [...] è il modo totale della continuità del soggetto vivente stesso” [ivi, p. 107, nota]. Questa

---

114 H. JONAS, *Is God a mathematician?*, in “Measure”, II, 1951. Il saggio è una rielaborazione delle *Lettere* spedite alla moglie Lore dal fronte nel 1943-44.

*identità dinamica* fa sì che l'esistenza dell'organismo sia in ogni istante una autocreazione: gli esseri viventi sono “unità del molteplice non grazie a una visione sintetica [...], bensì in forza di se stessi, per volontà propria e da essi stessi costantemente mantenuta”. L'esistenza dell'essere vivente è la “sua propria funzione, il suo proprio interesse, la sua propria continua prestazione” [ivi, p. 111]; l'organismo è “funzione, e non sostanza; la sua durata è divenire [...] non permanenza” [SOUV, p. 267].

L'identità di sé, però, un attributo meramente logico nell'essere morto, la cui asserzione non va al di là di una vuota tautologia, è nell'essere vivente un carattere ontologicamente ricco di risorse costantemente all'opera, nella propria funzione, verso l'alterità della materia [OL, p. 113].

É lo stesso corpo vivente, considerato in se stesso e per se stesso, che si oppone alla visione matematica della natura, secondo cui la forma è l'identità fissa e sostanziale di ogni particella di massa che è possibile isolare e individuare sulla base delle coordinate spazio-temporali dei *principia individuationis* (spazio e tempo). Grazie a questa testimonianza del corpo vivente, ma soprattutto “grazie alla circostanza per cui noi stessi siamo corpi viventi, disponiamo di una conoscenza diretta” [OL, p. 110] sufficiente per affermare che le scienze esatte sono inapplicabili alla vita poiché ad esse “sfugge il punto decisivo - il punto della vita stessa: ossia che essa è individualità che ha in se stessa il proprio centro, che è per sé e in opposizione al resto del mondo, con un confine essenziale fra interno ed esterno – nonostante, anzi sulla base dello scambio effettivo” [*ibidem*].

La vita non può trovare spazio in una descrizione uniforme basata su categorie estensive e spazio-temporali che restituiscono l'*oggettività fenomenica* dei corpi poiché, quando si ha a che fare con la vita, si ha sempre a che fare con una *soggettività ontologica* irriducibile ai principi matematici della fisica e della chimica.

Ma poi accade che la natura manifesti attraverso gli esseri viventi una *sorpresa ontologica*, nella quale il caso cosmico delle condizioni terrene porta alla luce una possibilità di essere totalmente nuova: la possibilità dei sistemi materiali di essere unità

del molteplice [...] in forza di se stessi, per volontà propria e da loro stessi costantemente mantenuta. La totalità qui integra se stessa nell'atto di compiersi; la forma non è il risultato, bensì la causa delle accumulazioni materiali di cui essa successivamente consiste. L'unità è qui autounificante per mezzo della pluralità che si trasforma. La stessità, fin tanto che dura, è costante autorinnovamento mediante processo, condotto sul flusso del sempre nuovo e diverso. Solo questa autointegrazione attiva della vita fornisce il concetto ontologico dell'individuo, a differenza di quello meramente fenomenologico” [OL, p. 111, corsivo mio].

Ogni organismo è dunque un *individuo ontologico*, la cui forma è forma attiva ed organizzatrice degli scambi di materia con l'esterno, e gode con ciò di una certa *libertà* rispetto alla propria materia. La prima comparsa della vita sulla terra

significa una *rivoluzione ontologica* nella storia della 'materia'; e lo sviluppo e l'aumento di questa autonomia o libertà è il principio di tutto il progresso nella storia evolutiva della vita, che nel suo corso genera ulteriori rivoluzioni, ognuna delle quali è un nuovo passo nella direzione presa, cioè lo schiudersi di un nuovo orizzonte della libertà. Il primo passo è stato l'emancipazione della forma, per mezzo del metabolismo, dall'identità immediata con la materia [...] a favore di un altro genere di identità mediato e funzionale [OL, p. 114, corsivo mio].

La genesi dei primi fenomeni metabolici è una vera e propria “rivoluzione ontologica” all'interno della storia della materia: rendendo indipendente, *libera*, la forma dalla materia del corpo nasce la vita, e la storia della materia accoglie nel suo grembo la storia evolutiva della vita. L'identità organica ha uno *status ontologico* interno al corpo che la attua, è di natura implicita ed è cosa ben diversa dall'identità materiale, che ha uno *status fenomenologico* esterno al corpo, è esplicita e si mostra da sé agli occhi di qualsiasi osservatore.

Il concetto fondamentale per comprendere la vita, ciò che non è ben chiaro in Darwin e che la scienza per statuto non riesce ad abbracciare, è il concetto di un polo soggettivo e intenzionale, attivo nella autoriproduzione di se stesso perché *sente se stesso* come ipseità e *percepisce se stesso* come immerso in un mondo che è altro da sé. Da questo concetto di *individualità organica*, comune a tutto il bioma, deriva l'irriducibilità della

vita ad 'oggetto' e la necessaria considerazione di essa come 'soggetto'.

La libertà della vita sta innanzitutto nella sua libertà dalla materia. Questa libertà è il nucleo della dimensione ontologica della vita, e Jonas ne assume il concetto come “concetto guida per l'interpretazione della vita” [OL, p. 116], come *principium individuationis* del vivente<sup>115</sup>. Prima di esporre il ruolo che la libertà riveste all'interno della *dialettica della vita*, occorre chiarire meglio la radice biologica del concetto di individualità ed esporre la concezione di Jonas della causalità, poiché essa mostra un aspetto importante del “frantendimento ontologico” su cui mi sembra opportuno soffermarmi ancora, prima di passare alla parte più originale e costruttiva della filosofia della natura di questo autore, dove egli espone la propria teoria senza rifarsi costantemente in negativo a precedenti ed errate interpretazioni scientifiche o filosofiche.

### *INDIVIDUALITÀ E BIOLOGIA*

In un saggio di poco posteriore alla pubblicazione di *Organismo e libertà*, dal titolo *Biological Foundations of Individuallity*<sup>116</sup>, Jonas fa delle importanti considerazioni sulla dimensione ontologica dell'individualità, tornando ancora una volta su quei capisaldi che aveva gettato nelle *Lettere* scritte alla moglie Lore tra il 1943 e il 1945. Per non cadere vittima di ciò che in questo saggio viene chiamata “sostituzione metafisica” [FAUT, p. 285] nella considerazione dei rapporti tra la materia e la forma negli esseri viventi occorre svincolare il concetto di *individuo* dal suo ambito semantico prevalente, tanto nella tradizione filosofica che nella teoria fisica, che comprende l'individualità sulla base di un riferimento *esterno*. Dobbiamo andare oltre la spiegazione dell'individualità che la riduce a ciò che è *per noi individuabile* - una singolarità numerica sostenuta da una struttura quantitativa i cui principi di

---

115 Cfr N. RUSSO, *La biologia filosofica di Hans Jonas*, cit., p.74.

116 H. JONAS, *I fondamenti biologici dell'individualità*, in ID., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit.

individuazione sono spazio e tempo - e domandarsi quali sono le caratteristiche di ciò che è *in sé individuale*.

Nell'insieme, la teoria tradizionale osserva l'individuo dal di fuori, come un oggetto della conoscenza, prendendo nota delle caratteristiche in base a cui, per l'osservatore, esso supera il suo concetto generale. Dal canto mio, vorrei invece affrontare la questione "dall'interno", chiedendo che cosa significhi *essere* un individuo per l'individuo stesso [...]. Il criterio che propongo è il seguente.

*Sono individui solo quelle entità il cui essere è il loro stesso fare* (e quindi, in un certo senso, il loro compito) [...]. [FAUT, p. 279, corsivo mio]

L'individualità in sé è "un fenomeno organico e solo organico" [FAUT, p. 280] e la sfera dell'individualità si estende tanto quella biologica. Le condizioni estrinseche per possedere l'individualità sono soddisfatte da *tutti* gli organismi, la cui semplice descrizione fenomenologica richiede una prospettiva *interna* alla vita, in grado di guardarne le forme tenendo ferma la materialità dei processi metabolici che l'individuo organico espleta nelle sue relazioni con l'ambiente circostante. La questione dell'individualità è dunque intimamente legata a quella dell'*identità* di ogni essere vivente, che è "un atto della propria esistenza" [ivi, p. 281].

L'identità qui in questione, ci sembra, è posseduta dall'"individuo" in sé, non gli è attribuita in quanto oggetto; trae origine dalla sua stessa attività di scambio, non dalla categorizzazione della nostra mente [...]. In breve, è un suo carattere reale e non ideale [FAUT, p. 283].

Il requisito ontologico necessario ad una qualsiasi entità per possedere una identità secondo Jonas sta nella capacità di prendersi cura del proprio essere con atti sempre rinnovati e continui; nella capacità di mantenere il proprio essere come risposta alla costante alternativa del non essere. La condizione ontologica per *essere* sta nella capacità di conquistare *differenza dal* e *relazione con* il mondo esterno. Gli individui biologici sono entità "temporali nella loro natura più intima, che conquistano l'essere solo attraverso un divenire continuo". Sono individui quegli esseri che possiedono una

*identità nel tempo*, una *interiorità storica* messa in atto con una continua autocreazione dinamica di sé di fronte all'altro, di fronte al mondo, contro cui e attraverso cui ogni entità organica può mantenersi nella propria individualità, autoperpetuando se stessa.

Pertanto, sono la somiglianza della forma e l'unità della storia che, insieme, costituiscono l'identità del soggetto a dispetto del totale cambiamento del materiale e, a seconda dei casi, del parziale cambiamento della forma [FAUT. p. 286].

#### *L'ESPERIENZA FONDAMENTALE DELLA CAUSALITÀ*

Il saggio del 1950 *Causality and perception*<sup>117</sup> si apre con la considerazione di come “la negazione cognitiva del corpo [...] si esprima ontologicamente espellendo le cause finali dalla natura [...] e poi gnoseologicamente nel fatto che anche la causalità efficiente diviene invisibile” [OL, p. 36]. L'esclusione della causa finale e della causa efficiente dall'ambito della natura dipende dagli obblighi e dai “veti che il credo scientifico in quanto tale comporta”. Tale “credo scientifico” è stato posto in essere, delimitato e sorretto “dall'ipotesi fondamentale della metafisica moderna che sta al suo servizio” [ivi, pp. 46-48], ossia dalla netta divisione tra l'uomo e la natura cui Cartesio dà solide fondamenta e di cui uno dei primi postulati è la disomogeneità e la non inferenza dei due regni dell'essere: qualsiasi *res cogitans* o qualsiasi *res extensa* sono esempi di sostanze chiuse in se stesse e inattive che non necessitano “di altro per esistere” [ivi, p. 44]. Già Francesco Bacone annovera tra gli *idola tribus*, i pregiudizi innati della natura umana, la causa finale come “una causa di corruzione per la 'filosofia' (=scienza naturale)” [ivi, p. 47-49]. Dal dualismo metafisico deriva

---

117 H. JONAS, *Causality and perception*, in “The Journal of Philosophy”, XLVII, 1950. Il saggio, raccolto come cap. II (*Causalità, percezione e teleologia*) in ID, *Organismo e libertà*, cit., pp. 36-51, è cronologicamente il più antico di questa raccolta. Sulla concezione jonasiana della causalità cfr. inoltre cap. VII, *La nobiltà della vista* [1953]; cap. IX, *Homo pictor: della libertà del raffigurare* [1961]; cap. I par. 6, *La posizione ontologica centrale del corpo e il problema della causalità*.



direttamente la legge assiomatica che proibisce di estendere al mondo ciò che percepiamo grazie al nostro corpo o all'interno del nostro corpo, poiché ciò che appartiene all'*àntropos*, al cogitante, non può in nessun caso riguardare l'esteso.

Questo orizzonte dualistico, se è sufficiente per spiegare da solo il divieto dell'antropomorfismo per quanto riguarda le cause finali, non lo è per quanto riguarda la negazione delle cause efficienti, che ha una base fisiologica e materiale, prima che storica e culturale. La radice della negazione cognitiva della causalità risiede infatti, secondo Jonas, nella sensibilità umana, è fondata nelle nostre strutture percettive e si rivela un correlato delle capacità astrattive e concettuali proprie dell'uomo. I nostri sensi, ed in particolare la vista<sup>118</sup> forniscono una "prestazione oggettivante" che ci fa percepire la realtà come 'decausalizzata': il tratto caratteristico della percezione umana sta nel "nascondere la sua genesi nel risultato manifesto della percezione, vale a dire il far sparire il proprio carattere causale". Per comprendere questo fatto sorprendente, l'assenza della causalità nella percezione e la sua presenza nelle nostre idee, c'è bisogno di "un'analisi al contempo genetica e fenomenologica dell'attività sensoriale" dell'uomo [ivi, pp. 40-41].

L'esperienza delle relazioni di causalità oggetto-soggetto - ci dice Jonas - è gravemente limitata dalla nostra percezione sensoriale, che ricostruisce sempre un contesto in cui siamo al centro, mai l'insieme di *forze* che formano quel contesto. Piccoli impatti, turbamenti molecolari e particellari possono essere intesi come collisioni solo dai piccoli organismi, mentre nel caso dell'uomo - un organismo enorme riportato alla scala animale - queste collisioni materiali sono avvertite solo nei rari casi in cui un fenomeno esterno supera le nostre capacità percettive e viene quindi esperito come *forza* antagonista al nostro corpo. Solo nel caso di un forte rumore o di una luce improvvisa la causalità dirompente di questi fenomeni sopraffà la nostra percezione,

---

118 La genealogia e la fenomenologia dei sensi ed il loro ruolo nelle prestazioni spirituali dell'uomo è incentrata sulla facoltà visiva. Nel saggio *La nobiltà della vista*, in *Organismo e libertà*, cit., pp. 179-203, Jonas individua le ragioni della parzialità della filosofia per il senso della vista e la sua elezione nella nostra cultura ad organo principale nel rapporto dell'uomo con il mondo. Nelle conclusioni l'autore riconduce alcuni concetti fondamentali della filosofia alle virtù della vista, alla sua "nobiltà": "La simultaneità della presentazione fornisce l'idea del presente durevole, e il contrasto fra mutamento e l'immutabile, fra tempo ed eternità. La neutralizzazione dinamica fornisce la forma come distinta dalla materia, l'essenza come distinta dall'esistenza, e la differenza tra teoria e prassi. La distanza infine fornisce l'idea dell'infinità. Così lo spirito è andato dove la vista ha indicato di andare" (p. 197).

mentre in genere avviene il contrario, ed è cioè la nostra percezione, mediata dai sensi e riferita ad un organo centrale, che sopraffà la causalità che ci circonda, sopprimendo il carattere della *forza* “la quale non avendo un 'dato', bensì un 'atto', non può venir 'vista', cioè oggettivata [...]. Il divenire invisibile dell'efficacia causale è il prezzo con cui viene guadagnata la rappresentazione dell'essere in se stesso e quindi l'oggettività” [ivi, p. 43]. L'essenza della nostra percezione sta dunque nel suo carattere oggettivante e rappresentativo, che sta alla base dell'immaginazione e della teoria e permette il sorgere dell'intelletto umano “proprio da questa base dell'oggettivizzazione” che rende dati le attualità.

Nient'altro che la libertà fondamentale della vista e l'elemento dell'astrazione, inerente all'immagine, vengono portati avanti dal pensiero concettuale; e dalla percezione concetto e idea ereditano quel modello ontologico dell'oggettività che prima li ha creati. *Il silenzio dell'oggetto*, sottratto all'agitazione delle forze, ritorna aumentato nella stabilità e nella disponibilità permanente dell'idea: essa sta in ultima analisi alla base della “teoria” in quanto tale [ivi, p. 44, corsivo mio].

È importante sottolineare il ruolo della percezione umana nella formazione di questo “modello ontologico dell'oggettività”. È proprio il carattere “nobile” della vista, “i cui massimi pregi sono anche i suoi essenziali difetti” a collaborare con il dualismo e a portare, insieme a questa “autorità unica dell'oggettivazione percipiente”, un'intera classe di problemi che hanno tormentato il sapere per interi secoli. Ma questi problemi sono radicati “nei presupposti fondamentali di un tale sapere e dunque irrisolvibili nell'ambito di questi presupposti” [ivi, p. 44-45]. Occorre allora tentare di sganciarsi dalla tradizione e ricostruire una fenomenologia dei sensi a partire dalla materialità fisica del nostro continuo contatto con altri corpi, che è la base concreta dei fenomeni sensoriali su cui poggiano le nostre percezioni, che a loro volta forniscono il materiale per le idee e le astrazioni che ci restituiscono una “immagine” di noi stessi e del mondo in cui siamo immersi. Il punto di partenza della gnoseologia deve essere quell'esperienza fisica di contatto e relazione con altro da noi esperita continuamente: è *attraverso* il corpo che “noi stessi siamo una parte del mondo ed esperiamo la natura di forza e azione nel personale esercizio di queste” [ivi, p. 29]. Si può quindi dire che

secondo Jonas non sono le nostre idee a spiegare il mondo, ma al contrario è il mondo - se correttamente osservato e lasciato essere – che può spiegare le nostre idee: il mondo non è oggetto, ma fonte di esperienza.

Dobbiamo abbandonare la linea prevalente all'interno della storia della filosofia, secondo cui l'esperienza della causalità dipende esclusivamente dalla sfera mentale del soggetto percipiente e si basa su un “*mutismo causale dei percepta*” [ivi, p. 39]. La causalità è al contrario “un'esperienza fondamentale” dell'individuo umano nel suo incontro con il mondo, è “l'estrapolazione universale della fondamentale esperienza della propria corporeità nella totalità della realtà [...] è primariamente il risultato dell'io pratico, non di quello teorico, della sua attività, non della sua intuizione, esperienza dell'una, non legge dell'altra”. Siamo immersi in un mondo di forze causali dalla cui trama ricaviamo sensibilità, percezione e intelletto, ossigeno, calore, materia, la vita stessa. Contro la prospettiva aprioristica di Kant, che fa della causalità una categoria, un “apriori formale dell'esperienza nell'intelletto”, un meccanismo trascendentale che opera come *condizione esterna* del darsi dell'esperienza, Jonas afferma che essa “non sfugge alla verità per cui la concretezza non è deducibile da una delle sue astrazioni”, che “l'intelletto conosce in sé solo motivo e conseguenza, non causa ed effetto: questi sono una connessione della realtà, attraverso la forza, non dell'idealità, attraverso la forma” [ivi, p. 31-32]. Contro Hume, che fa della causalità un meccanismo psichico la cui funzione si esplica nel mettere assieme il materiale fornito dai sensi, agendo dunque come principio associativo del materiale percettivo, Jonas avanza l'ipotesi che “l'aspetto principale della causalità non sia una connessione regolare e nemmeno una connessione necessaria, bensì forza e influenza” e che “la fonte di *questa* esperienza non sia di fatto percezione sensoriale, bensì il nostro corpo nello sforzo dell'azione” [ivi, p. 45].

La costituzione fondamentale di qualsiasi forma di spiritualità e di astrazione ha delle radici organiche, delle condizioni fisiche e materiali che è necessario tener fermo per qualsiasi gnoseologia percettiva. L'omissione “del nesso causale dalla testimonianza visiva” [ivi, p. 192] è dunque la radice fisiologica e materiale del *fraintendimento ontologico*, ciò che permette di “poter staccare l'immagine, cioè la 'forma', dalla sua 'materia', l'essenza' dall'esistenza” [ivi, p. 192]. Per questo motivo Jonas postula la

necessità di integrare la testimonianza della vista con altri sensi, *in primis* il tatto, tra tutti i nostri sensi l'unico la cui relazione con l'altro implica l'impatto e con ciò ci restituisce l'esperienza della forza, l'evidenza della realtà esteriore insieme a quella della mia propria realtà: “il tatto è il senso in cui ha luogo il contatto originario con la realtà in quanto *realtà* [...]. Nel sentire la mia propria realtà attraverso un qualche tipo di *sforzo* che io faccio, sento la realtà del mondo. E uno sforzo io lo faccio nell'incontrare un altro-da-me-stesso” [ivi, p. 192-193].

La libertà della vista permette l'astrazione, la teoria, ma a prezzo di fornire “un'astrazione indebolita della realtà, spogliata della sua rude forza” [ivi, p. 193], una *immagine* del mondo come neutrale, indifferente. In ciò la vista è la base fisiologica di quella spaccatura tra soggetto e oggetto che la cultura eleva poi a inevitabile e necessaria, su cui poggiano il dualismo e l'idealismo come fenomeni di solipsismo. Ciò che permette delle astrazioni parziali, cattive, del mondo è proprio la preponderanza che la filosofia occidentale ha sempre assegnato alla vista rispetto agli altri sensi, ciò che permette di prescindere totalmente dal rapporto fisico con il mondo, dalle forze cui il nostro corpo è costantemente sottoposto e cui reagisce attivamente in ogni attimo.

### *IL CORPO COME PARADIGMA*

È dunque il corpo, nel bene e nel male, il punto di partenza del nostro rapporto con il mondo; la sua stessa costituzione fisiologica influenza in maniera determinante le strutture 'superiori' che essa ospita.

*Il corpo vivente è l'archetipo del concreto [...], è in generale l'unico concreto dell'esperienza completamente dato: la sua completezza effettivamente concreta insegna che la materia nello spazio [...] può avere un orizzonte interiore e che quindi il suo essere esteso non è necessariamente tutto il suo essere [...]. Senza il corpo e la sua elementare esperienza di sé, senza questo punto di partenza della nostra più ampia e generale estrapolazione nel tutto della realtà, non si potrebbe trarre alcuna idea di forza e azione nel mondo e quindi della connessione agente di tutte le cose, dunque nessun concetto*

della natura in generale [OL, pp. 32-33].

È in relazione a questa fondamentale *base organica dei concetti* che Jonas può dare al motto di Protagora 'di tutte le cose è misura l'uomo, delle cose che sono in quanto sono, delle cose che non sono in quanto non sono' un senso del tutto nuovo:

Forse, a ben vedere, l'uomo è effettivamente la misura di tutte le cose, non già attraverso la legislazione della sua ragione, ma attraverso il paradigma della sua totalità psicofisica che rappresenta il massimo di completezza ontologica a noi conosciuta, *partendo dal quale* le classi dell'essere vengono determinate riduttivamente attraverso progressive sottrazioni ontologiche sino al minimo della mera materia elementare [OL, p. 32].

Non la razionalità dell'intelletto, ma la materialità del corpo, del *mio corpo* come totalità psicofisica, è “misura di tutte le cose” e dunque l'inevitabile punto di partenza per una fenomenologia dell'essere.

In base a questo principio euristico dobbiamo ripercorrere a ritroso la scala evolutiva, operando una serie di *sottrazioni ontologiche* che ci portano fino alle forme minime in cui la materia elementare può dirsi viva, cioè dotata di uno status ontologico. Una volta arrivati all'organismo vivente più piccolo e 'insignificante' che ci è dato conoscere, potremo procedere in avanti, rintracciando la crescente complessità di organizzazione e differenziazione delle funzioni organiche, fino a tornare al “massimo di completezza ontologica”, all'uomo. Solo in questo modo potremo rendere conto dell'essere, della “natura della 'natura' come una totalità” [ivi, p. 38] e della nostra partecipazione ad essa in termini di omologia e di continuità<sup>119</sup>.

Questo procedere - secondo Jonas imprescindibile per la comprensione della “reale connessione delle cose secondo la loro propria natura, sia nel quadro della causalità

---

119 In N. RUSSO, *La biologia filosofica di Hans Jonas*, cit., alle pp. 66-67 leggiamo: “apparentemente, siamo di fronte ad uno sviluppo in qualche modo circolare, nella misura in cui il principio della ricostruzione, il corpo umano che nella sua interiorità si scopre libero all'interno del mondo della necessità, è anche l'esito della storia che si ricostruisce. Ma, a parte il fatto che il modo di ricostruzione di una storia e la stessa storia non coincidono, il discorso che Jonas svolge non è comunque tautologico, poiché al suo termine non si disporrà semplicemente dell'unità polarizzata elementare del mio corpo vivente, che la storia dell'ontologia pone come mistero da spiegare, ma appunto dell'intera articolazione ontologica del mondo organico, che è poi la base per intraprendere tanto la ricerca sull'essenza della natura, quanto quella sui fondamenti dell'etica”.

meccanica che nel quadro di quella teleologica” [ivi, p. 33] - è diametralmente opposto al metodo scientifico, che assume come punto di partenza la più piccola quantità di materia elementare per poi raggiungere la materia complessa attraverso un'*addizione fenomenologica*. Proprio per questa errata prospettiva la scienza non riesce a rendere ragione delle qualità, della soggettività, della vita, e risulta valida solo nel caso della materia morta, mentre la sua applicazione al regno della vita è fonte di problemi spesso irrisolvibili.

Per una conoscenza adeguata di qualsiasi cosa, dunque, non si può mai prescindere da ciò che il nostro stesso corpo è come testimonianza immanente dell'essere e della natura. Sacrificare l'evidenza del mio stesso essere ad un qualsiasi teorema, ad una qualsiasi regola di ordine esterno, non solo è un assurdo in termini logici e un errore epistemologico, ma anche uno svantaggio metodologico: nel nostro essere uomini, nel nostro essere natura, possediamo un grande vantaggio, una via d'accesso privilegiata all'essere della natura, un posto in prima fila per ascoltare le note della sinfonia del tutto che risuonano anche in noi stessi.

L'*antropomorfismo* può rivelarsi utile se invece di essere una proiezione indebita delle nostre esclusività antropiche sulla natura, è al contrario un dovuto riconoscimento della natura nell'uomo. Essendo uomini, in nessun caso ci è possibile uscire dall'antropomorfismo, ma possiamo evitarne le “trappole” attraverso un suo uso consapevole e critico, comprendendoci come polo ineliminabile attraverso cui il mondo si dà prima alle nostre sensazioni, poi alle nostre percezioni, e di qui alle nostre astrazioni. Quando si parla dell'essere, del 'mondo', della vita, dobbiamo riconoscere che a dispetto di qualsiasi oggettività fisica i concetti che utilizziamo sono i 'nostri' concetti - e ciò vale *in primis* per il concetto stesso di oggettività. Comprendere l'antropocentrismo di qualsiasi concetto, la sua origine biologica e il suo sviluppo culturale, è un presupposto necessario per adoperare i concetti in maniera corretta, il primo passo per lasciar essere e lasciar parlare la componente biomorfa su cui è radicato il nostro antropocentrismo. Dopotutto la nostra partecipazione all'essere ci dà una voce in capitolo che in nessun caso può essere trascurata, perché “la vita può essere conosciuta solo dalla vita” [ivi, p. 127].

Questo è il vantaggio che noi poveri mortali, biologi compresi, abbiamo [...]: siamo noi stessi cose viventi e materiali, abbiamo nell'esperienza di noi stessi, per così dire, degli spioncini per scrutare l'interiorità della sostanza e tramite ciò un'idea (o la possibilità di un'idea) non solo di come il reale sia esteso nello spazio e si determini interagendo con esso, bensì anche di cosa significhi essere effettivo, avere un effetto e subire un effetto. E ciò nonostante possiamo arrivare ad essere, grazie a determinati atti dell'astrazione, *anche* matematici e fisici matematici: “anche”, poiché essere “nient'altro che” fisici matematici è una pura assurdità [OL, p. 127].

### *LA “DIALETTICA DELLA VITA”: LIBERTÀ E NECESSITÀ*

Il dato di fatto della 'priorità' (ermeneutica, epistemologica e storico-genetica) della realtà materiale e fisiologica sulla realtà razionale ci porta a mettere in discussione la definizione di uomo come animale razionale per individuarlo anzitutto come animale. Ciò ci dà la possibilità di rintracciare i tratti fondamentali comuni all'animalità e a ripensare il bioma in modo nuovo, seguendo il rilievo di metodo già esposto, ovvero la preminenza euristica del fenomeno complesso su quello semplice. Per comprendere la vita dobbiamo operare una serie di *sottrazioni ontologiche* a partire da ciò che in essa è più complesso e strutturato, l'uomo, e a partire da qui iniziare a la 'discesa' nella 'scala della vita' fino a al suo gradino più basso, quella forma minima dell'essere organico rappresentata dal più piccolo essere vivente che espliciti un'attività metabolica. Il metabolismo è infatti ciò che a posteriori possiamo riconoscere come minimo comune denominatore della materia vivente, l'esempio elementare di ciò che si intende con la parola *vita* e che dunque è di rilevanza ontologica: un'autorganizzazione costante che ha lo scopo di perpetuare la propria forma 'prendendosi cura' della propria materia presiedendone al costante rinnovamento attraverso la relazione con l'altro da sé.

Il carattere essenziale di questo continuo processo, lo *Stoffwechsel*, sta nel suo effettivo autotranscendersi, nel suo essere in grado di superare la datità e la fissità della pura materia 'morta' grazie alla *libertà* di cui i corpi organici godono verso la materia che li

sostanza. La libertà effettiva dei processi metabolici è la caratteristica originaria e costitutiva della vita, ciò che consente la conquista di uno *status ontologico* all'interno dello *status* meramente fenomenologico della materia. Sotto questo riguardo uomini, microbi e vegetali rivelano il loro tratto comune, ciò che permette loro di essere, ossia di essere vivi: una certa *libertà*, tanto verso l'interno che verso l'esterno.

Con il concetto di libertà disponiamo di un concetto guida per l'interpretazione della vita [...] 'libertà' è [...] un carattere ontologico fondamentale della vita in quanto tale; e anche, come risulta, il principio generale - per lo meno il risultato di volta in volta raggiunto - verso livelli più elevati, in cui sempre di nuovo la libertà si fonda sulla libertà, quella superiore su quella inferiore, quella più complessa su quella più semplice: nei termini del concetto di libertà si può interpretare in modo convincente lo sviluppo nella sua totalità [OL, p. 116].

Il “filo di Arianna” per la comprensione della vita è il “concetto di *libertà*” inteso come trascendimento di ogni dimensione isolata. Sotto la guida di questo concetto, “preso a prestito” dalla sfera umana [OL, p. 10], grazie ad un antropomorfismo critico che sappia evitare ogni *fraintendimento ontologico* possiamo ripercorrere la storia dell'evoluzione biologica come “storia della libertà” [ivi, p. 139]. A partire dalla *sorpresa ontologica*, costituita dalla comparsa della libertà germinale nei primi fenomeni metabolici e dalla *rivoluzione ontologica* nella storia della materia che questa mette in moto, possiamo seguire lo sviluppo progressivo di questa facoltà organica di autotrascendimento che dopo aver reso possibile il passaggio dalla sostanza inanimata a quella vivente dà luogo a sempre più ardite forme di vita e di relazione. Ad ogni aumentare della libertà aumenta la complessità relazionale del corpo, tanto verso l'interno che verso l'esterno: aumentano sensazione, percezione, capacità motorie, facoltà rappresentative.

Prima di soffermarci sulle implicazioni che questo aumento di complessità e di organizzazione porta con sé, bisogna sottolineare che sebbene Jonas sia guidato dalla “solida ipotesi” che la libertà sia “un carattere ontologico fondamentale della vita in quanto tale”, ciò che racchiude in sé gli attributi dell'essenza della vita, ciò che è sempre all'opera “nelle profondità dell'essere stesso” [ivi, p. 116] come sua tendenza



intrinseca, questa ipotesi non è più indispensabile quando ci troviamo già nell'ambito della vita. Perché quando si ha a che fare con l'essere organico il concetto di libertà è talmente intrinseco da rivelarsi necessario per una qualsiasi descrizione ontologica dei fenomeni organici.

Più convincente di tutto mi appare supporre che già il passaggio dalla sostanza inanimata a quella animata, la prima autoorganizzazione della materia in vista della vita, fosse motivata da una tendenza operante nel profondo dell'essere proprio verso i modi della libertà ai quali questo passaggio aprì le porte [...]. Per i nostri fini non abbiamo bisogno di fissarci su questa o su una qualche ipotesi diversa riguardo alle origini, poiché da qualunque punto prendano avvio i “primi moti” si sono già da tempo verificati. Una volta che ci troviamo però nell'ambito della vita stessa – indipendentemente da quale possa esserne stata la causa – non siamo più costretti a ricorrere a ipotesi: il concetto della libertà è qui pertinente sin dall'inizio e necessario nella descrizione ontologica della sua dinamica più elementare. E questo concetto di libertà ci accompagnerà per tutta la strada in salita come strumento descrittivo e interpretativo [OL, p. 10].

Al di fuori di ogni ipotesi dunque, è la vita stessa che richiede di essere descritta e interpretata alla luce di quella libertà attiva che è all'opera in ogni sua manifestazione. Seguire la libertà della vita, nelle funzioni e negli organismi elementari come nelle funzioni e negli organismi complessi, permette secondo Jonas di illuminare una “*dialettica propria della vita effettiva*” [ivi, p. 119, corsivo mio].

La libertà della vita è sempre “libertà dialettica” [ivi, p. 116] poiché ogni tappa verso la complessità si snoda sempre nei due momenti antitetici di *autonomia* e *dipendenza*, dove ad ogni crescita di autonomia individuale corrisponde una accresciuta dipendenza dall'ambiente. Questa antitesi fondamentale, *autonomia e dipendenza*, è lo sfondo comune in cui le diverse figure della vita si muovono. “Sotto il segno della libertà” possiamo seguire la dialettica della vita a partire dalla sua prima comparsa; possiamo ricostruire lo sviluppo filogenetico delle specie come un percorso ascendente in cui ogni tappa si sovrappone all'altra, mantenendo la propria dipendenza dalla tappa inferiore e in questo modo conservandole sempre tutte; possiamo infine interpretare anche lo sviluppo ontogenetico dei singoli individui, a livello percettivo e in qualche

modo 'psichico'.

Questa dialettica della vita può essere interpretata sia dal punto di vista filogenetico, come percorso evolutivo, che dal punto di vista ontogenetico, come immagine sincronica, data la permanenza di tutte le antinomie della libertà in ogni essere vivente; inoltre questa “*dialettica propria della vita effettiva*” permette, come abbiamo visto nel paragrafo sulla corporeità, interessanti spunti per rintracciarla sino all'interno dell'ambito culturale e storico. Bisogna però tener ferme le radici biologiche, chimiche e materiali della dialettica della vita; in ciò a mio avviso sta una grande originalità di Jonas e una grande fecondità per il pensiero filosofico.

### *ESSERE E NON ESSERE*

Con il misterioso “atto originario” grazie al quale tra i 4 e i 2 miliardi di anni fa la sostanza vivente si rese indipendente, distinguendo la propria identità da quella della sua temporanea materia e da quella del mondo circostante attraverso il metabolismo, “il non essere fece la sua comparsa nel mondo come un'alternativa contenuta nell'essere stesso”. Contrapponendosi al mondo nel liberarsi dell'identità immediata con la propria materia, la forma racchiude in sé la possibilità della vita. Ed è la vita stessa che introduce nel mondo quella tensione tra “essere e non-essere” che consente di essere “solo in modo revocabile” [ivi. p. 11], come costante attività e conquista precaria di fronte alla possibilità sempre aperta del non essere.

Questa prima polarità duale tra *essere* e *non essere* è l'origine dialettica della vita e la sua caratteristica fondamentale ed ineliminabile: essere significa essere in bilico, esposto alla morte, al non-essere come propria negazione e insieme come proprio senso: l'essere è “in tutto e per tutto un fatto di polarità” che la vita manifesta continuamente in “antitesi fondamentali, fra le quali si tende la sua esistenza” [*ibidem*].

Tutte queste dualità sono, come si può facilmente riconoscere, forme di relazione: la vita è essenzialmente relazionalità con qualcosa; e la relazione in quanto tale implica “trascendenza”, un indicare al di là di sé da parte di chi intrattiene la relazione

[OL, p. 11].

La storia della vita ruota intorno alla relazionalità, alla trascendenza, ad “un indicare al di là di sé”. Queste caratterizzazioni sono riconducibili ad un *principio* che le rende possibili, dalla comparsa della prima forma di vita sulla Terra sino agli organismi estremamente complessi. Ciò che irrompe nella pura materia e da origine alla vita è un *principio di libertà*<sup>120</sup> da se stessi, che spinge verso la relazione con l'alterità.

[...] negli oscuri moti della primordiale sostanza organica risplende per la prima volta un *principio di libertà* all'interno della necessità infinitamente estesa dell'universo fisico: un principio estraneo a soli, pianeti e atomi [...]. Così la prima apparizione del principio [...] significa l'irruzione dell'essere nell'illimitata gamma di possibilità che si estende sino alle più remote distanze della vita soggettiva e che in quanto tutto sta sotto il segno della “libertà” [OL, p. 9-10, corsivo mio]

### *LIBERTÀ E NECESSITÀ*

La prima antinomia dialettica che incontriamo all'interno della polarità duale e relazionale dell'essere con il non-essere si manifesta come conseguenza immediata ed implicita della libertà che la forma organica viene a possedere rispetto alla sua materia, poiché la *libertà dalla materia* rimane anche e sempre *necessità della materia*: “in una parola: la forma organica sta in un rapporto di *libertà bisognosa* verso la materia” [OL, p. 111]. L'autonomia conquistata si rivela già sempre dipendenza accresciuta, e ciò conferma la natura polarizzata e dialettica della vita. Il fatto che l'organismo *può* ricambiare la propria materia significa anche che esso *deve* farlo. La caratteristica

---

120 Nel 1994, sulla scia del successo de *Il principio responsabilità*, cit, la seconda edizione tedesca di *Organismus und Freiheit*, cit., viene pubblicata con il titolo *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Insel Verlag, Frankfurt am Main - Leipzig, Suhrkamp, 1994. Più che corrispondere alle intenzioni dell'autore, che già cambiò il titolo da *The phenomenon of life in Organismus und Freiheit* (cfr. *Organismo e libertà*, cit., p. 5) la trasformazione di *Organismo e libertà* in *Il principio libertà* è un'operazione editoriale che, seppur comprensibile, rimane arbitraria. Cfr in proposito P. BECCHI, *Presentazione* a H. JONAS, *Organismo e libertà*, cit., p. XXI.

principale della libertà della vita sta nel suo essere “una libertà del fare, non dell'omettere [ivi, p. 118], poiché la forma è libera *verso* la materia, non libera *dalla* materia [ivi, p. 138]. Nonostante l'accidentalità del rapporto con la materia questo acquista un carattere di *urgenza* e la qualità di questo rapporto passa “dall'indifferente avere al dover acquisire” [ivi, p. 137].

Il suo 'può' è un 'deve' in quanto il suo compimento coincide con il suo essere [...] così la sovranità della forma rispetto alla sua materia è allo stesso tempo il suo esser sottomessa al bisogno che ha di essa [...], il rovescio della medaglia della libertà ontologica della vita” [OL, pp. 117-119].

La dialettica di libertà e necessità è presente in ogni forma di vita e fonda la possibilità di una successiva configurazione organica più complessa. Il superamento di questa antinomia non la elimina, ma la toglie in un modo tale che la libertà è sempre “in una condizione di equilibrio con la corrispondente necessità che le è indissolubilmente connessa come fosse la sua ombra e che quindi ritorna, come ombra accresciuta, a ogni livello nell'ascesa a gradi superiori d'indipendenza” [ivi, p. 117].

L'indipendenza in sé non può essere il valore ultimo della vita, poiché la vita è proprio quel modo dell'esistenza materiale in cui l'essere si è esposto alla dipendenza (la cui forma primaria è il metabolismo stesso) per avere in cambio una libertà chiusa all'indipendenza della materia immutabile. L'acquisizione di un'indipendenza altamente soddisfacente all'interno della sfera del metabolismo può chiudere quindi vie dell'evoluzione che verrebbero altrimenti imboccate da quella libertà al prezzo di un'aumentata dipendenza [OL, p. 144].

## *SÉ E MONDO*

Nel bisogno costitutivo di sempre nuova materia l'organismo vivente si rivela

essenzialmente disposto all'incontro con la realtà esterna, aperto all'altro da sé. Per rimanere vivo, per *poter* essere, l'organismo *deve* andare oltre se stesso, aprendosi all'ambiente circostante. Lo *Stoffwechsel* implica non solo un polo interno e un polo esterno, ma anche una dimensione, una natura e un linguaggio comuni come precondizioni comunicative per attuare una qualsiasi forma di scambio.

La radicale singolarità ed eterogeneità all'interno di un universo di enti omogeneamente correlati indica l'ipseità dell'organismo. Un'identità, che si fa di attimo in attimo, che si determina sempre da capo e che resiste alle circostanti forze livellatrici della stessità fisica, è in un notevole stato di tensione con il tutto delle cose. Nella pericolosa polarizzazione, in cui la vita emergente si è avventurata, ciò che essa stessa non è e che confina dall'esterno con l'ambito dell'identità interiore assume immediatamente il carattere della diversità assoluta. La sfida dell'ipseità qualifica tutto ciò che è al di là dei confini dell'organismo come estraneo e in qualche modo contrario: come “mondo” nel quale, tramite il quale e contro il quale esso si deve preservare. Senza questa opposizione universale della diversità non vi potrebbe essere nessuna ipseità. E in questa polarità di sé e mondo, che integra quella di forma e materia, è posta potenzialmente la situazione fondamentale della libertà con tutti i suoi rischi e le sue difficoltà [OL, p. 116].

La trascendenza della vita è autotrascendenza costitutiva verso l'alterità. Ogni individuo biologico si rivolge al mondo esterno come parte potenziale del mondo interno, come cibo da assimilare. L'aspetto positivo, attivo, di questa trascendenza “come integrazione dell'esterno [...] nell'interno o come essere fuori di sé dell'interno nell'esterno” può attuarsi solo se l'organismo è in qualche maniera capace di sentire se stesso, di autopercepire una dimensione interiore come il proprio “sé”, e correlativamente di percepire il mondo esterno come alterità. La “chiusura della totalità funzionale verso l'interno è nell'effettuazione della funzionalità apertura correlativa verso il mondo” [*ibidem*]. Non c'è identità senza alterità, dunque, ma questo discorso, lungi dall'essere teorico, è essenzialmente pratico nell'illuminare la sua origine come la condizione materiale della vita, che è sempre un *ex-sistere*, uno star-fuori, una costitutiva trascendenza dinamica verso il mondo.

Dipendente dal mondo in quanto bisognosa, la vita è rivolta verso di esso; rivolta (aperta verso di esso) è correlata ad esso; correlata a esso, è pronta all'incontro; pronta all'incontro, è capace di esperienza; nell'attivo autoriferimento del proprio essere, principalmente nell'autoattivazione dell'apporto di materia, produce da parte sua costantemente l'incontro, attualizza la possibilità dell'esperienza; esperendo, essa "ha mondo". Così sin dal primo inizio c'è "mondo", la condizione fondamentale per l'esperienza. [OL, p. 118-119 ].

Lo svolgersi della vita - libertà e autonomia contro la corrispondente necessità e dipendenza - dà luogo all'antinomia tra sé e mondo. Questa antinomia rivela come una libertà attiva verso l'interno del proprio essere implichi una libertà verso l'esterno, verso l'essere altro visto come potenziale essere me stesso. Questa libertà, inoltre, può esplicarsi solo sulla base di un 'sentire' e di un 'esperire' il proprio sé. In questo modo "la vita ha una distanza basilare dal mondo" [ivi, p. 138], ma questa distanza è sempre riferita al mondo sulla base di rapporti reali e necessari.

Così la dialettica propria della vita effettiva conduce dalla positività fondamentale della libertà ontologica (forma-materia) all'aspetto negativo della necessità biologica (dipendenza dalla materia) e oltre a questa poi al superiore aspetto positivo della trascendenza, che accomuna entrambe, in cui la libertà si è impossessata della necessità e l'ha superata grazie alla possibilità di avere mondo. In altre parole, l'autotrascendimento della vita verso il mondo, che nella sensibilità conduce all'avere presente un mondo, nasce con tutte le sue promesse di livelli superiori e più completi dall'antinomia primaria di libertà e necessità, che è radicata nell'essere dell'organismo in quanto tale [OL, p. 119].

Nell'antinomia tra sé e mondo è implicito l'ambiente come 'totalità', come costitutiva coimplicazione relazionale di poli, in cui l'attività di ciascun polo verso l'interno non può esplicarsi senza un'attività complementare verso l'esterno, e in cui l'attività di tutti è la condizione perché si dia un qualsiasi fenomeno vitale. Con la polarità di sé e mondo apre all'organismo la dimensione dello "spazio biologico" [ivi, p. 122], che viene compiutamente percepita solo allo stadio successivo della dialettica della vita, l'antinomia di interiorità ed esteriorità. Ma già qui è chiaro ciò che intende Jonas parlando di trascendenza della vita, e cioè il fatto che "la vita mantiene un orizzonte o

orizzonti al di là della sua identità puntuale”. Vivere significa *ex-sistere*, appunto.

L'apertura verso il mondo è una condizione fondamentale della vita in generale. La sua manifestazione elementare è la mera irritabilità, la sensibilità agli stimoli, com'è mostrata dalla semplice cellula quale aspetto indispensabile del suo essere-vivente. L'irritabilità è il germe e in certa misura l'atomo dell'avere un mondo [...] [OL, p. 139].

### *INTERIORITÀ ED ESTERIORITÀ*

Questa antinomia tra interiorità ed esteriorità è implicita nell'antinomia di sé e mondo, riguarda la dimensione dell'interiorità, il percepire se stessi - per quanto debole possa essere questa percezione di sé - come “ipseità sentita”, ossia come *coscienza* del proprio essere al contempo separato e unito al resto del tutto. L'interiorità o soggettività “deve esistere in modo che ci sia una differenza fra soddisfacimento e frustrazione”, in modo che la percezione del mondo possa farsi esperienza, una modalità di “*rapporto elettivo*” all'interno dell'orizzonte del mondo. Questa modalità di rapporto è resa possibile da un lato “da uno stato di stimolazione puramente interiore relativo al sé”, dall'altro “dalla dimensione dell'interiorità rappresentativa” [ivi, p. 120], attraverso cui si può avvertire la presenza dell'altro e porsi di fronte come polo oggettivo attraverso cui e contro cui realizzare i propri bisogni.

L'autotrascendimento della vita come movimento verso l'esterno per l'appropriazione di materia organica è sempre anche una *interiorizzazione*, un atto che crea *informazione* attraverso l'attrito tra un polo soggettivo e un polo oggettivo, un atto che, infine, dipende da un orizzonte spaziale in cui inserire la percezione di sé e dell'altro. La vita, ogni vita, non può che essere soggettività attiva:

Solo per il fatto che la vita è sensitiva, essa può essere attiva. Nell'influsso da parte di qualcosa di esterno ciò che viene influenzato sente se stesso; la sua ipseità viene stimolata e per così dire illuminata rispetto alla diversità del mondo esterno e si staglia così nel suo isolamento. Contemporaneamente [...] viene avvertita la presenza di ciò che

influenza, e il suo messaggio, per quanto oscuro, viene accolto nell'interiorità come quello dell'altro [OL, p. 120].

L'interiorità è una dimensione che può svilupparsi solo a stretto contatto con l'esteriorità, e in maniera direttamente proporzionale a questo contatto. Più cose l'organismo percepisce, più informazioni ricava su se stesso; più riceve influenze esterne, maggiore è la propriocezione; più grande e varia è l'esteriorità, più l'interiorità potrà esserne stimolata in modo nuovo.

L'autotrascendenza ha la sua ragione nella necessità organica ed è quindi identica alla costrizione all'attività: essa è movimento verso l'esterno; ma la ricettività della sensazione per ciò che proviene dall'esterno, questo lato passivo della stessa trascendenza, pone la vita in grado di essere selettiva e “informata”, invece che una cieca dinamica. Così l'identità interiore, essendo aperta verso l'esterno, diviene il polo soggettivo di una comunicazione con le cose ben più stretta di quella fra unità meramente fisiche, e così l'esatto opposto dell'isolamento sorge dall'isolamento del soggetto organico stesso. Qui ritroviamo la struttura dialettica che pervade tutti i caratteri ontologici della vita e che la fa apparire da ogni lato come un paradosso dell'esistenza materiale [OL, p. 121].

Il carattere dialettico di questa antinomia sta nella dipendenza dall'esterno per l'autonomia interna, e viene superata nell'unione delle antitesi di sé e mondo, interiorità ed esteriorità, nella percezione di un orizzonte spaziale in cui l'organismo è inserito, lo “spazio biologico” [ivi, p. 122]. La percezione di uno spazio all'infuori di sé come luogo da cui trarre la soddisfazione dei propri bisogni schiude all'organismo la dimensione dell'*interesse* verso il mondo circostante:

Al primo barlume di stimolo soggettivo, la più rudimentale esperienza di contatto, si apre uno spiraglio nell'isolamento dell'essere separato e si schiude una dimensione nella quale le cose acquistano, nella modalità dell'oggetto, un essere nuovo, moltiplicato: è la dimensione dell'interiorità rappresentativa [OL, p. 120].



## *IMMEDIATEZZA E TEMPORALITÀ*

L'interesse, che nasce dal bisogno sentito dell'alterità da assimilare, implica, oltre ad una dimensione spaziale, anche una dimensione temporale entro cui ricondurre la soddisfazione del bisogno. È l'imminenza interiore, l'orizzonte interno del tempo come futuro prossimo verso cui l'organismo si muove sempre, spinto dalla necessità.

Così il viso della vita è rivolto sia in avanti che verso l'esterno; come il suo qui nel suo là, così il suo ora si estende nel subito, e la vita è simultaneamente in entrambi gli orizzonti "al di là" della propria immediatezza. Anzi, guarda solo verso l'esterno, perché attraverso la necessità della sua libertà guarda in avanti, cosicché la presenza spaziale risplende, per così dire, nell'illuminazione da parte dell'imminenza temporale ed entrambe si trasformano in realizzazione passata o anche in delusione. Così l'elemento della trascendenza, che abbiamo trovato nell'essere primigenio dell'esistenza metabolizzante, è giunto alla sua articolazione più completa: entrambi gli orizzonti, entro i quali la vita si trascende costantemente, possono essere ricondotti al rapporto transitorio della forma organica con la propria materia [OL, p. 121].

L'orizzonte temporale implica "un certo grado di memoria", insito in tutta la vita "come forma soggettiva della sua identità nella durata", una "storicità" "come presupposto della continuità interiore". Ma questo orizzonte temporale dell'organico non corrisponde allo schema temporale lineare e determinato "del prima e del dopo di ciò che precede e di ciò che segue", poiché "la vita è già sempre anche ciò che sarà e ciò che è proprio in procinto di diventare: nel suo caso l'ordine estensivo di passato e futuro è rovesciato in senso intensivo". Per l'organismo l'orizzonte temporale imprescindibile è quello del futuro prossimo, non quello del passato [ivi, p. 122]. L'elemento della storicità può infatti emergere soltanto nel passaggio dalla vita vegetativa a quella animale e umana, come diretta conseguenza dello sviluppo dell'ambito della percezione e del movimento, che portano con sé un enorme ampliamento della facoltà rappresentativa, basata come si è visto sulla "nobiltà della vista".

## VITA VEGETALE E VITA ANIMALE

Lo sviluppo delle facoltà degli organismi viventi - sensibilità, percezione, movimento e sentimento - deve essere indagato tenendo fermo come criterio primo il loro luogo fenomenologico ed ontologico, l'esistenza metabolizzante. Il metabolismo mostra da sé l'autotrascendimento della vita nei due orizzonti dello "spazio biologico" e del "tempo biologico". Questa trascendenza costitutiva porta alla luce la dialettica tra libertà e necessità che governa il rapporto della forma organica con la propria materia: l'organismo *può* trascendere se stesso verso il mondo - questa la sua libertà - ma *deve* farlo per la propria necessità biologica. All'interno del regno della vita così caratterizzato vi è una differenza fondamentale tra esseri vegetali ed esseri animali che non rappresenta un 'salto' ontologico, ma è semmai una differenza di 'grado' ontologico. Tutti "i veri caratteri della vita" sono "bilaterali" [OL, p. 138] e le loro caratteristiche dialettiche sono insite "nell'essenza fondamentale dell'organico", ma "solo nell'esistenza dell'animale che [...] appaiono in piena luce" [ivi, p. 139]. Sia gli animali che le piante partecipano in egual misura delle prime due antinomie, quella che unisce l'essere al non essere e quella che implica la necessità nella libertà. Ma nelle rimanenti tre coppie dialettiche, sé e mondo, interiorità ed esteriorità, immediatezza e temporalità, esiste un discrimine fondamentale tra la vita vegetale e quella animale: i due orizzonti di autotrascendimento della vita, lo "spazio biologico" e il "tempo biologico" vengono dischiusi in maniera compiuta solo nell'esistenza animale, poiché "una vera relazione con il mondo nasce solo con lo sviluppo di sensi specifici, di strutture motorie definite e di un sistema nervoso centrale" [ivi, p. 139].

La differenza tra animali e piante è individuata da Jonas nella presenza o nell'assenza della *capacità motoria* e nel modo corrispondente in cui si esplica il metabolismo, ossia nella relazione organica - diretta o indiretta, cioè immediata o mediata - con l'ambiente circostante. Le piante sono organismi *autotrofi* che hanno la capacità di trarre da elementi sempre presenti - il terreno, l'aria e il calore - ciò che è loro necessario; gli animali sono organismi *eterotrofi* che dipendono solo da *alcuni altri* corpi organici che peraltro non sono sempre presenti. La "superiorità" della pianta

rispetto all'animale [ivi, p. 143] sta dunque nella capacità di attingere ad un nutrimento garantito, in maniera immediata e continua. Tuttavia proprio questa superiorità finisce col limitare la dialettica di autonomia e dipendenza che è il motore dell'evoluzione verso forme più complesse di vita.

Nelle radici la pianta “inventò” il mezzo più efficace per sfruttare i vantaggi immanenti di un organismo dotato di fotosintesi. Grazie al loro possesso la pianta è esonerata dalla necessità del movimento (come pure privata della sua possibilità). Attraverso il contatto continuativo con la fonte di sostentamento il rapporto organismo-ambiente funziona automaticamente e non è necessario alcun ulteriore apparato per l'adattamento a cambiamenti a breve termine. L'immediatezza è qui garantita dalla costante contiguità fra organo d'assimilazione e riserva esterna. Nello scambio ininterrotto il bisogno corrente, benché sempre rinnovato, non può accettare la lama tagliente della privazione. Dato che il soddisfacimento è contemporaneo all'attività vitale, non vi è un vuoto oltre il quale il bisogno diverrebbe percepibile per se stesso e l'azione dovrebbe essere intrapresa per se stessa dietro lo sprone dell'appetizione [OL, p. 144].

Nel caso delle piante l'ambiente è percepito come contiguo all'organismo, come “l'immediatamente circostante con cui hanno luogo i processi di scambio del metabolismo” [ivi, p. 142]. La pianta non si muove, cioè non si muove *in giro*, e forma così un “contesto permanente” [ivi, p. 144] con il proprio ambiente. Ciò “limita l'esperienza del differenziale *mondo interno/mondo esterno*” [ivi, p. 141] e la percezione dello spazio e del tempo che dipende da questa esperienza. Così il mondo esterno non può acquistare una dimensione reale e separata poiché coincide “con la superficie sensibile dell'organismo stesso” [ivi, p. 140]: per la pianta non è possibile una vera esperienza della *distanza* fra sé e l'altro da sé, né quindi una percezione della spazialità<sup>121</sup>. Il fatto che poi il soddisfacimento del bisogno sia immediato e in qualche

---

121 Se pensiamo ai fenomeni dell'impollinazione e della diffusione delle specie vegetali in varie parti del globo possiamo supporre una certa percezione dello spazio da parte dei vegetali, e possiamo altresì ipotizzare che in qualche modo a noi oscuro questa possa divenire 'esperienza'. Ma per sostenerlo dovrebbe essere dimostrata una qualche forma di comunicazione tra una pianta e i suoi semi. Una pianta potrebbe “imparare” a rilasciare il polline o i semi solo nelle giornate di forte vento, per non essere sommersa dalla propria progenie? Temo che questo discorso sia destinato a rimanere nell'ambito delle ipotesi data la nostra distanza ontologica rispetto alle piante. Non mi sento però di escludere a priori una 'esperienza spaziale' dei vegetali, come neppure una loro

misura automatico implica il non far esperienza dell'appetizione, dell'interesse e dell'attesa; dunque la pianta non può percepire il tempo, almeno non nel senso animale e umano del termine<sup>122</sup>.

Nel caso degli animali la vita si svolge come *azione*; un'azione che è “attività in un senso completamente nuovo”, come “prestazione separata” dallo scopo, attività mediata e “liberamente spesa” [ivi, p. 145], non garantita da nient'altro che dall'esecuzione efficace di chi la compie, sulla base di un comportamento istintuale che è essenzialmente relazione, rapporto attivo con l'ambiente. Per innescare l'“azione interna” dei processi metabolici, l'animale deve provvedere da sé ad una “azione esterna”. La *possibilità* di muoversi implica il *dovere* di muoversi, di stare sempre all'erta, pronto a cacciare per evitare il tormento della fame, o a scappare impaurito per evitare di essere lui stesso esca dei processi metabolici di altri animali: “la locomozione animale è verso un oggetto o a partire da esso, cioè è inseguimento o fuga” [ivi, p. 141]. Lo spazio in questo modo diventa il luogo reale del “compresente 'altro” da cui l'animale dipende per la propria sopravvivenza, e da “dimensione della dipendenza, viene progressivamente trasformato in una dimensione della libertà” [ivi, p. 140]. L'attività motoria animale determina inoltre una chiara percezione del tempo sulla base dell'appetizione che scaturisce dalla distanza temporale che intercorre tra l'avvertire il bisogno e l'appagarlo. In questo modo le due facoltà della percezione e del movimento, “del muoversi in giro e del percepire a distanza”, che negli animali nascono insieme e si sviluppano parallelamente, rendono possibile nell'evoluzione biologica animale una “crescente scoperta del mondo e una crescente individuazione del sé” [ivi, p. 139-140] che resta preclusa ai vegetali.

Coerentemente con l'impostazione di ricerca della filosofia della natura di Jonas,

---

percezione dell'alterità.

122 In realtà ci sembra che la pianta in qualche modo possa percepire il tempo. Questa ipotesi potrebbe essere sostenuta dal fatto che la pianta nasce, cresce, invecchia in unità di tempo diverse da specie a specie; dal fatto che, ad esempio, gli alberi sono sensibili alla ciclicità del tempo, come 'stagioni', e ne portano l'indice all'interno del loro tronco, come un calendario della loro vita. Studiando sezioni o carote estratte dai tronchi di arbusti possiamo ottenere e datare molte informazioni sulla composizione dell'aria e su grandi cambiamenti climatici ed atmosferici. Resta famoso l'esempio del Gingko di Hiroshima, uno dei pochissimi organismi sopravvissuti all'olocausto atomico, attraverso il cui tronco si può osservare l'impatto dell'esplosione e la successiva resistenza organica alle radiazioni. Dato che anche le piante, in se stesse, rispecchiano l'essere e portano i segni del tempo, non possiamo escludere a priori una *percezione* vegetale del tempo, né un'*esperienza* vegetale del tempo, anche se ciò rimane incomprensibile al nostro intelletto.

secondo la quale “la vita può essere conosciuta solo dalla vita” [ivi, p. 127], il simile dal simile, l'attenzione si concentra sulle facoltà animali più che su quelle vegetali. Possiamo comprendere meglio gli animali perché questi ci sono ontologicamente più 'vicini', più prossimi all'uomo nella scala dell'evoluzione; inoltre l'animalità richiede *di per sé* di inserire l'emozione, e come vedremo anche lo scopo, “in una descrizione scientifica del comportamento organico”. Il movimento e la percezione - ma soprattutto il *sentimento* che è necessario per muoversi e percepire conformemente alle proprie necessità – sono caratteristiche ontologiche che appartengono già agli animali e reclamano di essere inserite “nel contesto più ampio di una teoria universale della vita” [ivi, p. 141, corsivo mio]. La vita animale infatti “non rivela solamente facoltà motorie e sensoriali sviluppate, bensì anche chiare forze del sentimento” e “segna quindi l'emergere della vita emozionale”, del *desiderio*, dell'appetizione consapevolmente diretta ad un fine, un fine che deve essere mantenuto attivo in tutto il tempo che intercorre tra la percezione di questo e la sua realizzazione [ivi, pp. 140-141].

In tal modo il desiderio rappresenta l'aspetto temporale di quella medesima situazione di cui la percezione rappresenta l'aspetto spaziale. Sotto entrambi gli aspetti la distanza viene dischiusa e superata: la percezione presenta l'oggetto come “non qui, ma laggiù”; il desiderio presenta il fine come “non ancora, ma da aspettarsi”: la facoltà motoria indotta dalla percezione e spinta dal desiderio trasforma il *là* in *qui* e il *non ancora* in *adesso* [OL, p. 141-142].

Jonas individua l'essenza dell'animalità secondo due criteri. Dal punto di vista *interno* all'animale stesso, secondo un punto di vista ontologico, è innegabile che l'animale supera “la cieca funzione organica e si incarica di un suo proprio compito: la sua funzione sono le emozioni. L'essere animale è nella sua essenza essere passionale” [ivi, p. 146]. Dal punto di vista *esterno*, dal punto di vista della filosofia della vita di Jonas - quindi secondo una prospettiva che è insieme genetica e storica, fenomenologica e ontologica - l'essenza dell'essere animale sta nella “distanzialità” tra sé e il mondo, tra sé e l'oggetto da raggiungere o da fuggire. A tutti i livelli la vita animale manifesta un “*principio della mediatezza*” [ivi, p. 142] dell'azione vitale attraverso il movimento. Proprio questa mediatezza, questa *via indiretta* “è la sede

della libertà e del rischio della vita animale” [ivi, p. 145], il cui “segreto” risiede nel “vuoto” [ivi, p. 142] spaziale tra percezione e contatto, nel vuoto temporale che intercorre tra desiderio e soddisfazione, nel vuoto emozionale tra l'agire e il suo scopo. La mediatezza, la distanza, il vuoto dell'esistenza animale, insieme al senso di *attività* - prima biologicamente inaudito - che questa situazione innescata dalla capacità motoria richiede per sopravvivere, porta a compimento la separazione tra sé e mondo, interiorità ed exteriorità, immediatezza e temporalità, producendo così “l'individuo isolato che si oppone al mondo” [ivi, p. 145].

Alla fine è il dato di fatto dell'individuazione che decide la questione tra animale e pianta. La condizione originaria dell'organismo, persino a livello unicellulare, mostra l'individualità come un'avventura della libertà, con cui la forma mantiene la sua identità attraverso il cambiamento della sua materia. La libertà viene bilanciata dialetticamente dalla necessità, l'autonomia dalla dipendenza. L'ipseità qui adombrata ha sin dall'inizio il suo *pendant* nell'alterità del mondo. L'ulteriore accentuazione di questo dualismo con tutto il peso insito in esso non è altro che l'accentuazione della vita stessa [...]. Un sé più sviluppato si contrappone a un mondo più pronunciato [OL, p. 147].

Già nel modo di esistenza organico dell'animalità è implicita una qualche forma di dualismo tra sé e il mondo, o tra la propria specie e il mondo. L'ipseità richiede l'alterità, e qualsiasi dualismo successivo, anche il 'pesante' dualismo metafisico che fonda la religione, la filosofia e la scienza occidentali ha delle radici fisiche ben precise nella primitiva percezione animale di un mondo altro e separato, *distante*.

“Distanza” implica sotto tutti questi aspetti la scissione tra soggetto e oggetto. Questa sta alla base di tutto il fenomeno dell'animalità e della sua diramazione dalla forma di vita vegetale [OL, p. 142].

Si può ragionevolmente avanzare l'ipotesi che questa forma di dualismo animale sia la base materiale di ogni dualismo metafisico: il *fraintendimento ontologico* è un fenomeno radicato innanzitutto nell'esistenza organica in quanto tale, poi nelle strutture percettive-rappresentative proprie dell'uomo, infine nei complessi snodi storici e

culturali che determinano lo smarrimento del concetto e del senso del tutto nella cultura occidentale; il successo delle religioni o delle posizioni filosofiche dualistiche starebbe proprio nel loro rispecchiare quello iato tra soggetto e oggetto che è proprio financo degli organismi unicellulari.

### *L'UOMO COME HOMO PICTOR*

La *differentia* tra l'animale e l'uomo è segnata da “un passaggio a un nuovo livello critico della *mediatezza* nel rapporto dell'organismo con l'ambiente” [OL, p. 233] ed è identificata da Jonas con quella capacità di libertà che viene alla luce nella *facoltà figurativa*. Se infatti anche gli animali sono in grado di percepire immagini (e forse anche di produrne) essi possono cogliere in queste solo ciò che vi è rappresentato, mai la rappresentazione stessa. Solo l'uomo può percepire l'immagine come immagine di ciò che è in esso è rappresentato, come *simbolo*. L'immagine non può essere percepita senza essere anche prodotta dall'uomo, e la capacità di produrre immagini rivela una capacità fisica,

un aspetto fisico del potere esercitato dalla facoltà figurativa: il tipo di controllo che l'uomo ha del suo corpo. Infatti il controllo interiore dell'*eidos*, con tutta la sua libertà di progettazione spirituale, resterebbe inefficace se non avesse anche il potere di guidare il corpo nel corso dell'esecuzione. Solo così l'immagine (*Vor-stellung*) può progredire a rappresentazione (*Dar-stellung*) [...]; e l'uso della mano in generale mostra questa trasposizione della forma immaginata nella sua più vasta dimensione quale condizione di ogni raffigurare umano, quindi di ogni tecnica [OL, p. 220].

Il poter produrre immagini, rappresentazioni, simboli - e percepirli come tali - è insieme un atto spirituale (la capacità di “separare l'*eidos* dall'esistenza, la forma dalla materia”) e fisico (la capacità coordinare il proprio corpo per riprodurre l'immagine). É precisamente il “controllo eidetico della motilità” da una forma liberamente scelta, che

integra il “controllo eidetico dell'immaginazione” che fa l'uomo uomo, e con ciò fonda la sua particolare libertà.

*L'homo pictor*, il quale esprime entrambe in una evidenza chiara e indivisibile, rappresenta il punto in cui *homo faber* e *homo sapiens* sono uniti, anzi, in cui si rivelano il solo e medesimo uomo [*ibidem*].

La facoltà figurativa, nell'uomo, è insieme *attività figurativa*. La “libertà spirituale e fisica che chiamiamo umana” sta nell'unione della facoltà di astrazione con la capacità di produzione dell'immagine astratta dal contesto. In questa capacità di produzione è già presente, secondo Jonas, la potenzialità della tecnologia. Con questo ulteriore grado di mediatezza che consiste nell'interpolazione dell'*eidos* astratto e spiritualmente manipolabile fra la percezione e l'oggetto attuale “l'uomo smette di vedere le cose direttamente: le vede attraverso la grata delle rappresentazioni che possiede dal precedente rapporto con le cose e che vengono evocate dall'attuale contenuto percettivo” [ivi, p. 234]<sup>123</sup>. Ma anche questo grado di mediatezza costituisce di nuovo la soglia di un'ulteriore mediazione, che fa del soggetto rappresentante, insieme, l'oggetto della rappresentazione:

Si sviluppa la nuova dimensione della *riflessione* in cui il *soggetto* di tutto l'oggettivare appare a se stesso *in quanto tale* e diviene a sua volta oggetto per un tipo di relazione nuovo e sempre più automediante. Ponendo per la prima volta la domanda “Che cos'è dell'uomo, qual'è il mio posto e la mia parte nel progetto delle cose?” Il sé viene trascinato nella distanza, in cui tutte le cose vengono da lui tenute e da cui vanno prese in atti di intenzionalità eidetica [...]. L'uomo in senso pieno compare, quando egli, che ha

---

123 Questa concezione di Jonas ci ricorda l'importanza della dimensione simbolica nella filosofia di Cassirer, che in *Saggio sull'uomo* scrive: “[...] L'uomo non può più sottrarsi alle condizioni di esistenza che lui stesso si è creato; egli deve conformarsi ad esse. Non vive più in un universo soltanto fisico ma in un universo simbolico. Il linguaggio, il mito, l'arte e la religione fanno parte di questo universo, sono i fili che costituiscono il tessuto simbolico, l'aggrovigliata trama della umana esperienza. [...] Queste forme sono essenzialmente forme simboliche. Invece di definire l'uomo come un *animal rationale* si dovrebbe dunque definirlo come un *animal symbolicum*. In tal guisa si indicherà ciò che veramente lo caratterizza e che lo differenzia rispetto a tutte le altre specie e si potrà capire la speciale via che l'uomo ha preso: la via verso la civiltà”. ERNST CASSIRER, *Saggio sull'uomo*, Roma, Armando, II, pp. 79-81.



dipinto il toro e persino il suo cacciatore, si volge a gettare lo sguardo sull'immagine, che non può venire dipinta, del proprio comportamento e stato d'animo. Attraverso la distanza di questo sguardo di meraviglia, ricerca e paragone si costituisce il nuovo essere "io". *Questa è tra tutte la più grande avventura della mediatezza e dell'oggettivazione* [OL, p. 235, corsivo mio].

È dunque nella riflessione sul sé che la scissione soggetto-oggetto iniziata nell'evoluzione animale "raggiunge la sua forma più estrema" [OL, p. 236]. L'uomo, unico tra tutti gli animali, può "avere" sé, può essere felice o infelice, può valutare se stesso "su parametri che trascendono la situazione immediata", osservandosi da distante, nell'apertura della progettualità, divenendo esso stesso il materiale per un'esperienza simbolica, in una "immagine totale".

Nell'abisso che è stato aperto in questo confronto del sé con se stesso, e nell'esercizio del rapporto che deve in un modo o nell'altro sempre colmarlo, trovano posto le più grandi elevazioni e le più basse affezioni dell'esperienza umana. Non diversamente dai dati dei sensi esterni i risultati della sua riflessione sono solo la materia prima per la continua sintesi e integrazione in un'*immagine totale*. Questo lavoro procede sin tanto che l'uomo è in vita in quanto uomo. *Quaestio mihi factus sum*, "sono diventato una domanda a me stesso": religione, etica e metafisica sono tentativi mai portati a termine di affrontare e fornire una risposta a questa domanda nell'orizzonte di un'interpretazione dell'intero essere. *Con l'emergere di questa possibilità la storia dell'evoluzione viene sostituita dalla storia e la biologia fa spazio alla filosofia dell'uomo* [OL, p. 237, corsivi miei].

La libertà umana è capacità di progetto, di scelta, di creazione di immagini, di rappresentazione, ricerca e produzione di senso. In questo spazio di mediatezza i dati empirici vengono recepiti attraverso una libertà scissa dal bisogno, un interesse separato dal soddisfacimento immediato, "nell'orizzonte di un'interpretazione dell'intero essere". L'uomo si fa problema a se stesso e cerca le ragioni e il fondamento del proprio essere e dell'intero essere. Con la comparsa di questa libertà umana dalla storia biologica dell'evoluzione nasce, senza fratture, seppur segnata da uno *iato*, la

storia culturale dell'uomo<sup>124</sup>.

La condizione insita nell'uomo della possibilità della storia – la sua libertà appunto – non è però essa stessa storica, bensì ontologica; e diviene essa stessa, se scoperta, il fatto centrale nell'evidenza a cui deve attingere ogni dottrina dell'essere. [...] Il nichilismo moderno [...] obbliga a porre in modo nuovo la questione dell'essere nell'epoca postplatonica. Essa deve ricercare storicamente i motivi dell'esperienza nichilistica; deve cercare di *determinare ontologicamente l'essenza della libertà umana in relazione al restante mondo della vita, anzi dell'intera natura* [...] [OL, p. 237, corsivi miei].

In questo modo l'interpretazione umana dell'essere viene radicata nella natura, la storia si radica nell'evoluzione biologica, come suo prodotto, come sua possibilità realizzatasi. Per porre adeguatamente la questione dell'essere e dell'uomo non si può prescindere dall'unione di una prospettiva storica di lunghissimo periodo - i “tempi biologici” - con una prospettiva di lungo periodo - i “tempi storici”<sup>125</sup>.

Il raccordo teoretico principale di Jonas sta proprio nella ricerca di un un “ponte tra l'uomo e la natura”<sup>126</sup>, di un raccordo tra storia dell'evoluzione biologica e storia dell'uomo che sia in grado di tenere insieme ciò che l'uomo ha separato nel corso della sua evoluzione culturale: lo scopo e il valore, l'essere e il dover essere si presentano uniti nella dialettica della vita. Solo mostrando questa intima unione tra ciò che è stato intellettualmente separato si potrà mostrare che le basi dell'etica stanno nell'ontologia, e dunque si potrà fondare l'etica “attraverso un principio scopribile nella natura delle cose” [OL, p. 307]

L'ontologia come fondamento dell'etica era il punto di vista originario della filosofia. La separazione delle due, che è la separazione del regno 'oggettivo' da quello 'soggettivo', è il

---

124 Cfr. JARED DIAMOND, *Armi acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, Einaudi, Torino, 1998. La prospettiva di questo autore va nella direzione di una storia ecologica o di una geostoria, ossia di una integrazione della componente ambientale nella storia dei popoli e del loro modo di abitare la Terra, comprendendo le culture principalmente in rapporto all'ambiente ecologico in cui sono nate e si sono sviluppate. Ritengo questo approccio indispensabile per - citando Jonas - “includere la natura nelle nostre concezioni”, al fine di avvicinarci alla comprensione della posizione dell'uomo nel mondo moderno.

125 Cfr. in proposito l'ottimo libro di E. TIEZZI, *Tempi storici tempi biologici*, Garzanti, 1984.

126 P. BECCHI, *L'itinerario filosofico di Hans Jonas*, cit., p. 35.

destino moderno. Il loro ricongiungimento può, ammesso che sia mai possibile, essere effettuato solo a partire dal lato 'oggettivo', cioè attraverso una revisione dell'idea della natura [...]. Solo un'etica fondata sull'ampiezza dell'essere e non esclusivamente sull'unicità o singolarità dell'uomo può avere importanza nell'universo delle cose, ce l'ha se l'uomo ha una tale importanza, e se ce l'abbia lo dobbiamo apprendere da un'interpretazione della realtà come un tutto o almeno da un'interpretazione della vita come un tutto [OL, p. 306-307].

Ed è proprio una “revisione dell'idea di natura” dal lato dell'oggetto, dall'interno, ciò che Jonas ci consegna in *Organismo e libertà*, come progetto di un'ontologia fondamentale della natura, di una filosofia della realtà organica, ovvero una filosofia della vita come sistema di analisi ontologico-fenomenologico sul vivente che sappia spiegare le prerogative umane all'interno di questo quadro. Per questo mi sembra fuorviante - d'accordo con Becchi e con Ricoeur - “collocare Jonas tra i sostenitori di una concezione romantica della natura e irrazionalistica della vita”<sup>127</sup>; mentre al contrario sembra più utile guardare alla sua biologia filosofica come valida integrazione alla scienza biologica, con cui il nostro filosofo è in dialogo costante. In *Organismo e libertà* egli prende infatti in considerazione la concezione evoluzionista di Darwin, quella del 'Dio matematico' di James Jeans<sup>128</sup>, critica il manifesto della cibernetica di Rosenblueth, Wiener, Bigelow<sup>129</sup> e si confronta con la “Teoria dei sistemi aperti” di Bertalanffy<sup>130</sup>. Né sembrano sufficienti le spiegazioni del finalismo della natura di Jonas che insistono sul suo applicare “all'evoluzione naturale un griglia di

---

127 Ivi, p. 33; dello stesso parere P. RICOEUR, *Etica e filosofia della biologia in Hans Jonas*, in C. BONALDI (a cura di), *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, Albo Versorio, Milano, 2004, p. 56.

128 Sir James Jeans, astronomo e filosofo della natura, scrisse nel 1933: “In armonia con la testimonianza immanente della sua creazione, il Grande architetto dell'universo oggi comincia ad apparire come un puro matematico” H.J. Jeans, *The Mysterious Universe*, Cambridge, 1933, p. 122, cit in H. JONAS, *Dio è un matematico? Sul senso del metabolismo* [1951]; saggio raccolto in *Organismo e libertà*, cit., pp. 95-136.

129 A. ROSENBLUETH, N. WIENER, J. BIGELOW, *Behaviour, Purpose, and Teleology* in “Philosophy of Science” vol.10 [1943]. Trad. it. *Comportamento, scopo e teleologia*, in V. SOMENZI, R. CORDESCI (a cura di), *La filosofia degli automi. Origini dell'intelligenza artificiale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994. Alla critica della cibernetica è dedicato un saggio *Cibernetica e scopo. Una critica* [1953], per il quale vedi *Organismo e libertà*, cit., pp. 145-178.

130 L. VON BERTALANFFY, *Teoria generale dei sistemi*, Mondadori 1983 [1950]. Fu un amico di Jonas. In proposito vedi il saggio di Jonas *Armonia, Equilibrio e divenire*, in *Organismo e libertà*, cit., p. 91.

interpretazione finalistica”, o sulla errata gerarchia ascendente dei gradi dell'essere, che pone la natura “orientata per l'esistenza umana” come “segno di una finalità a lei intrinseca”<sup>131</sup>. Mi sembra invece più interessante sottolineare le affinità di questa prospettiva onto-teleologica dalla quale Jonas guarda la vita “dall'interno”, secondo la quale “essere” costituisce il fine intrinseco dell'organismo [FAUT, p. 291] con alcune delle attuali linee della ricerca scientifica - come la “nuova alleanza” che Prigogine e Stengers<sup>132</sup> hanno opposto alla “fine dell'antica alleanza” proclamata da Jacques Monod<sup>133</sup> oppure la spiegazione degli esseri viventi come sistemi autopoietici di Maturana e Varela<sup>134</sup> - che si rivelano, nel loro antiriduzionismo e nel loro essere aperte ad una qualche forma di teleologia, delle importanti conferme scientifiche della filosofia della natura di Jonas.

### *LE CAUSE FINALI*

Ogni costruzione dualistica o rigidamente meccanicistica-deterministica crolla quando si è di fronte ad un qualsiasi organismo vivente, le cui parti “sono organizzate palesemente *per l'interiorità*, l'identità interna, per l'individualità” [OL, p. 126]. L'essere organico è infatti rapporto, relazione, si comprende meglio nei termini di 'essere-per-la-vita', di 'apertura al mondo' e della capacità di 'avere mondo', che nei termini di una rigida causalità meccanica. Occorre secondo Jonas riconoscere la *tendenza allo scopo* e l'*impulso alla vita*, evidenti nell'uomo, anche agli animali e agli organismi vegetali come interesse per la sussistenza del proprio sé. Un'ontologia monistica deve intendere “la presenza di un'interiorità diretta allo scopo in una parte dell'ordine fisico [...] come valida testimonianza della natura [...] come parte

---

131 M.L. FURIOSI, *Uomo e Natura nel pensiero di Hans Jonas*, Vita e Pensiero, 2003, p. 38 e 49.

132 I. PRIGOGINE – ISABELLE STENGERS, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino, 1999.

133 J. MONOD, *Il caso e la necessità*, Mondadori, 1970.

134 H.R. MATURANA – F.J. VARELA, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*. Marsilio, Venezia, 2001.

dell'evidenza universale” [OL, p. 51]. Così la “cura”, il modo di essere dell'esser-ci di cui parla Heidegger in *Essere e Tempo*<sup>135</sup>, non resta un carattere esclusivo dell'uomo, ma dell'essere-vivente in generale, della natura. Come afferma Paolo Becchi “intrinseco alla vita è dunque uno scopo primario fondamentale: quello di continuare a vivere. Ogni organismo vivente ha come scopo la propria conservazione: è scopo per se stesso”. Una dimensione teleologica accomuna tutto il vivente, dalle piante all'uomo, variando solo di intensità e complessità: la vita “vuole” continuare a vivere<sup>136</sup>. La tendenza allo scopo dell'organismo in quanto tale e il suo impulso alla vita esistono sempre:

attivi già in tutta la sua tendenza vegetativa, essi si risvegliano a un originario esser consapevole negli oscuri riflessi, nella risposta degli organismi inferiori agli stimoli, ancor più nell'impulso, sforzo, piacere e paura della vita animale, di quella dotata di movimento e sensibilità, e giungono infine alla chiarezza riflessiva nella coscienza, nella volontà e nel pensiero dell'uomo; tutti questi sono aspetti interiori del carattere teleologico nella natura della “materia”. [...] la manifestazione esteriore dell'interiorità della sostanza. Si può perciò concludere: *non vi è organismo senza teleologia, non vi è teleologia senza interiorità e inoltre la vita può essere conosciuta solo dalla vita* [OL, p. 127, corsivo mio].

I due aspetti, causa efficiente e causa finale, convivono e sono evidenti in tutti gli organismi - innanzitutto in noi stessi. Chiarire allora la loro compresenza nell'orizzonte dell'intera natura organica è un problema affidato non solo alla scienza, ma anche alla filosofia. Solo affrontando questo compito nel contesto più ampio di una “teoria universale della vita” [OL, p. 141] che sappia unire pensieri evolucionistici e

---

135 M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, 2005 [1927]. Jonas critica aspramente le categorie “esistenziali” del suo maestro come “volatilizzazione del presente quale luogo di veri contenuti”, cercando, oltre al “presente' esistenziale dell'attimo”, “il presente delle cose” in se stesse, nella loro compresenza con l'uomo e nel senso d'insieme che esse possono contribuire a cambiare, al di là della loro mera 'presenza' e del loro essere “primariamente 'a portata di mano' cioè utilizzabili o procurabili, quindi relative al progetto dell'esistenza che è cura”. In questo aspetto *Essere e Tempo* si rivela agli occhi di Jonas come una “svalutazione esistenzialista della natura” che rispecchia lo svuotamento spirituale ad opera delle scienze naturali e che ha qualcosa in comune con il disprezzo gnostico della natura. Cfr. H. JONAS, *Gnosi, esistenzialismo e nichilismo* [1952], raccolto in *Organismo e libertà*, cit.

136 P. BECCHI, *L'itinerario filosofico di Hans Jonas*, cit., p. 37.

rappresentazioni teleologiche ci si può liberare della prevenzione speculativa idealista nei confronti della natura - derivata dall'“errore” e dalla “seduzione” del dualismo e dell'antropocentrismo ad esso conseguente – e raggiungere una visione unitaria comprensiva di “interno ed esterno di soggettività e oggettività di io spontaneo e di entità determinata da una causa” [SEP, p. 27]. Indipendentemente dalle possibilità di riuscita di questa “idea speculativa” [OL, p. 306], occorre incamminarsi in questa direzione per “una questione di giustizia filosofica” [OL, p. 4], per ristabilire la priorità dei fatti della vita sulle interpretazioni umane di questa, per evitare cioè che le nostre capacità di astrazione possano ancora mascherare la dialettica della vita, che mostra una natura teleologica ad ogni sua tappa. Solo riconoscendo un finalismo intrinseco alla vita si può uscire da quel fondamentale *fraitendimento ontologico* che mi ha guidato nell'espone la filosofia della natura di Jonas. Occorre riconoscere nella “conformità allo scopo” la radice della natura teleologica o finalistica della vita, che è in primo luogo

un carattere dinamico di un determinato modo di essere, coincidente con la libertà e identità della forma in relazione alla materia, e solo in secondo luogo un fatto della struttura o dell'organizzazione fisica, come nel caso del rapporto adeguato allo scopo delle parti organiche (“organi”) con il tutto e dell'idoneità funzionale dell'organismo in generale [OL, p. 122].

Le cause finali “come *modi operandi* della natura” e come “parte della natura stessa” [OL, p. 47] si esprimono in primo luogo nell'autoriproduzione dell'ipseità, del sé, nel perdurare della propria forma rispetto alla propria materia e solo in secondo luogo come finalismo organizzativo: “le cose viventi sono creature del bisogno e agiscono in base a bisogni”; spinti da un lato dalla *necessità* dell'autorinnovamento tramite il metabolismo (abbiamo visto che appetizione e paura trasformano i dati percettivi degli animali in altrettanti fini da perseguire, positivi o negativi) e dall'altro dall'*impulso* a continuare la propria esistenza, dall'interesse del *conatus sese conservandi*. Il che mostra secondo Jonas una “fondamentale preoccupazione per se stessa della vita intera” [OL, p. 168].

## *ESSERE E DOVER ESSERE*

La dialettica della vita è una dialettica di libertà e necessità, che in ogni sua forma 'ascendente' presenta sempre una nuova condizione di equilibrio, in cui la libertà conquista una superiore dimensione rispetto alla corrispondente necessità, ma ne rimane in stretto rapporto: fin dalle prime manifestazioni dell'essere vivente *il può e il deve* sorgono insieme. Come nel caso dei fenomeni metabolici degli organismi più elementari, in cui la libertà della forma (la facoltà di poter presiedere al cambiamento di materia segna al tempo stesso la sua ineludibile necessità di doverlo fare), in tutti i gradi dell'esistenza organica il potere-fare qualcosa significa doverlo-fare, “in quanto il suo compimento coincide con il suo essere” [OL, p. 117]. Ma se il dover-essere deriva direttamente dalla struttura dell'essere, che sceglie sempre se stesso di fronte alla possibilità sempre aperta del non-essere, da questa priorità ontologica dell'essere sul non-essere deriva per l'uomo “un presupposto deontologico fondamentale: un primo dovere, il dover essere dell'essere, e questo è un vincolo obbligante dal punto di vista morale”<sup>137</sup>.

## *IL VALORE*

La natura, per qualsiasi prospettiva dualistica, non ha senso né valore, dunque tanto meno può fornirlo, dato che con il cadere di ogni riferimento ad una trascendenza si perdono non tanto i valori supremi, quanto la “possibilità stessa di valori vincolanti” [OL, p. 276].

Un universo senza una gerarchia dell'essere fondata intrinsecamente, quale è quello

---

137 P. BECCHI, *L'itinerario filosofico di Hans Jonas*, cit., p. 40.

copernicano, lascia ontologicamente privi di sostegno i valori e il sé è completamente rigettato a se stesso nella ricerca di senso e di valore. Il senso non viene più trovato, bensì “dato”; il valore non viene più percepito nella visione dell'essere oggettivo, bensì posto come atto della valutazione. Come funzione della volontà i fini sono la mia esclusiva creazione. La volontà sostituisce la visione; la temporalità dell'atto rimuove l'eternità del “bene in sé” [OL, p. 266-267].

Al contrario Jonas si impegna nel mostrare che la natura non è *indifferente*, ma che anzi ha in ogni grado dell'essere organico un chiaro rapporto con degli scopi e dei fini, che nella loro diversità sono tutti dettati dal *conatus sese conservandi*: la natura (in ogni sua parte e nella relazione di ogni parte con il tutto, sia all'interno dei singolo organismi che tra gli organismi e l'ecosistema) provvede a sé stessa in vista di sé, libera per sé e necessitata dall'altro da sé. Il fine della natura – forse indimostrabile ma in qualche modo all'opera nella storia dell'evoluzione biologica - sembra proprio quello della conservazione della vita. Nella natura, nel cui equilibrio complesso 'tutto si tiene', questo continuo *dire si a se stessa* della vita è una delle manifestazioni più elevate dell'essere, ed esprime il lavoro di milioni di anni attorno al quale il mondo si è costituito così come ci appare oggi. Questo fine intrinseco della natura, l'essere la vita scopo a se stessa, è nel contempo un *valore*, è un *bene in sé*, la sua esistenza è buona in quanto tale e allora, come afferma Furiosi “se il fine è la forma più alta nella quale si manifesta l'essere, il conseguimento di quello scopo ha un valore normativo per l'essere stesso”<sup>138</sup>. Occorre riconoscere nella capacità dell'uomo di attribuire un valore, come in

---

138 M.L. FURIOSI, *Uomo e Natura nel pensiero di Hans Jonas*, cit., p. 48. Jonas, nel *Il principio responsabilità*, cit., dichiara il primato dello scopo (dell'essere) sull'assenza di scopi (sul non essere). Il dover essere dell'essere è ciò che fa sì che la vita esiga la conservazione della vita: “In questo tendere verso lo scopo [...] possiamo scorgere un'autoaffermazione sostanziale dell'essere, che si pone in senso assoluto come migliore rispetto al non essere. In ogni scopo l'essere si dichiara a favore di se stesso e contro il nulla. Contro questo verdetto dell'essere non si dà alcun ricorso, poiché persino la negazione dell'essere tradisce un interesse e uno scopo. Vale a dire, il semplice fatto che l'essere non sia indifferente verso se stesso, fa della sua differenza rispetto al non-essere, il valore fondamentale di tutti i valori, il primo sì in assoluto” [ivi, p. 103]; “Nella capacità di avere degli scopi in generale possiamo scorgere un bene-in-sé, la cui infinita superiorità rispetto a ogni assenza di scopo dell'essere è intuitivamente certa” [ivi, p. 102]; “Questa differenza non risiede [...] tanto nella distinzione di un qualcosa dal nulla (che, nel caso dell'indifferenza di questo qualcosa, sarebbe soltanto la distinzione, essa stessa indifferente, fra due indifferenze), bensì nella distinzione di un interesse finalizzato tout court rispetto all'indifferenza, la cui forma assoluta può essere da noi considerata il nulla. Un essere indifferente sarebbe soltanto una forma del nulla più imperfetta, perché affetta dalla macchia della mancanza di senso, e sarebbe pertanto inconcepibile. Che per



tutte le altre capacità umane, la sua derivazione biologica, come risultato di una dialettica della vita che le ha costituite attraverso un'avventura fatta di caso, libertà e necessità. L'uomo è parte integrante della natura e dovrebbe riconoscere nello scopo della natura il proprio scopo, nel suo essere il proprio, nel suo bene il proprio. Il volere, il valore e il dovere sono dell'uomo in quanto della natura.

Jonas individua nella struttura stessa dell'essere un bene, un valore che consente di colmare il divario tra essere e dover essere: la disposizione della natura verso la propria sopravvivenza, la continua scelta dell'essere diventa un valore intrinseco all'essere in quanto tale.

---

l'essere qualcosa conti, quantomeno se stesso, è la prima cosa che possiamo apprendere dalla presenza in esso degli scopi. Allora la massimizzazione della finalità, ossia la ricchezza dei fini perseguiti e quindi del bene o del male possibili, risulterebbe il valore ulteriore che emerge dal valore fondamentale dell'essere in quanto tale, nell'accentuazione della sua differenza rispetto al non-essere" [ivi, p. 103].

## INTERMEZZO. IL PROBLEMA DELLA TECNICA

### *DALLA NATURA ALL'UOMO: LA QUESTIONE DELLA TECNICA*

Iniziata nel 1958 con il saggio *The practical uses of theory*<sup>139</sup>, la filosofia della tecnica jonasiana si declinerà via via come filosofia della responsabilità, come *etica per la civiltà tecnologica*. Tuttavia la scoperta dell'importanza etico-pratica della filosofia nelle riflessioni di questo autore emerge da alcune fondamentali questioni legate alla medicina, che negli anni '60 coinvolsero l'opinione pubblica mondiale e che è importante richiamare prima di passare ad analizzare la terza ed ultima “tappa” dell'itinerario intellettuale di Jonas.

Nel settembre del 1968 si svolse a Boston il secondo convegno dal titolo “Aspetti etici della sperimentazione sui soggetti umani”, patrocinato congiuntamente dal National Institute of Health e dall'American Academy of Art and Sciences<sup>140</sup>. Entrambi i convegni furono occasionati da due eventi di capitale importanza per la medicina: il 3 dicembre 1967 il chirurgo sudafricano Christiaan Barnard effettuò il primo trapianto di cuore (su un paziente che morì 18 giorni dopo) e il 5 agosto 1968 una commissione della Harvard Medical School nominata a tal scopo pubblicò un importante articolo che proponeva una *ridefinizione della morte*<sup>141</sup>.

Jonas partecipò al convegno con una relazione dal titolo *Philosophical reflections on experiments with human subjects*, il cui scopo era quello di orientare la capacità di

---

139 La conferenza è stata pubblicata in “Social Research”, XXVI, 1959, poi in *Philosophy of the Social Sciences*, a cura di M. Natanson, New York, 1963, e successivamente il saggio è stato raccolto dallo stesso Jonas in *Organismo e libertà*, cit., pp. 239-262. Sul rapporto tra prassi e teoria si vedano anche il saggio del 1971 intitolato *Dopo il XVII secolo. Il significato della rivoluzione scientifica e tecnologica*, in *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., pp. 95-139; i due saggi dai titoli *Perché la tecnica moderna è oggetto della filosofia* [1968] e *Perché la tecnica moderna è oggetto dell'etica* [1982], raccolti in *Tecnica, medicina ed etica*, cit.

140 Gli atti del secondo convegno sono stati pubblicati dalla rivista “Daedalus”, 98, 1969. Il primo convegno, dallo stesso titolo, si svolse nel 1967.

141 *A Definition of Irreversible Coma: Report of the Ad Hoc Committee at Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death*, “Journal of American Medical Association”, vol. 205, 5 agosto 1968, n. 6 pp. 337-340.

giudizio dei medici nelle inedite circostanze rese possibili dalla tecnologia applicata in campo medico. Le posizioni qui presentate suscitarono un tale scalpore che le discussioni si protrassero a lungo e in maniera così vivace che il filosofo fu addirittura invitato in sala operatoria per assistere ad un intervento a cervello aperto e ad un trapianto di rene<sup>142</sup>. Grazie a queste esperienze dirette e al ruolo di professore associato all'interno di uno dei primi istituti di bioetica americani, l'Hastings Center<sup>143</sup>, gli scritti di Jonas in materia<sup>144</sup> risultano tutt'oggi importantissimi per capire le profonde implicazioni dell'ambito bioetico e per riflettere, oltre che sulla medicina e sulla scienza, sui valori e sui principi di coesione sociale.

## ANALISI EPISTEMOLOGICA DELLA SCIENZA

La categoria di *Verantwortung*, responsabilità, ha una lenta emersione all'interno della riflessione filosofica sulla natura e sul potere della tecnica, come testimoniato in una intervista a carattere autobiografico raccolta in *Souvenirs*<sup>145</sup>, dove Jonas fa un'importante indicazione riguardo all'inscindibilità del nesso responsabilità-tecnica e

---

142 Notizie circa queste esperienze 'chirurgiche' di Jonas in H. JONAS, *Against the stream: comments on the definition and redefinition of death*, in ID., *Tecnica, medicina ed etica*, cit., p. 173 e soprattutto in ID., *Souvenirs*, cit., p. 240.

143 Fondato nel 1969 come gruppo interdisciplinare di studiosi indipendenti, l'Institute of Society, Ethics and the Life Sciences, noto come Hastings Center, ha come scopo dichiarato "to address fundamental ethical issues in the areas of health, medicine, and the environment as they affect individuals, communities, and societies". [Da <http://www.thehastingscenter.org/About/Default.aspx>].

144 Le pubblicazioni di Jonas in materia bioetica si stendono nell'arco di più di venti anni. Quelle che hanno un riferimento diretto all'etica medica sono: H. JONAS, *Philosophical reflections on experiments with human subjects* [1968], in ID., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit; ID., *Against the stream: comments on the definition and redefinition of death* [1970], ID., *The right to die* [1978], ID., *Ärztliche Kunst und Menschliche Verantwortung* [1983], ID., *Rechte, Recht und Ethik* [1986], ID., *Last und Segen der Sterblichkeit* [1991]. Da notare le interessanti osservazioni di Jonas sul "nuovo ruolo di creatore dell'uomo" in *Technik, Ethik und biogenetische Kunst. Betrachtungen zur neuen Schöpferrolle des Menschen* [1984] e sulla clonazione come "fissazione dell'evoluzione in contrasto con la strategia dominante della natura" in ID., *Biological engineering – A preview* [1974], in in ID., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit. La loro traduzione italiana, se non indicato, è in *Tecnica, medicina ed etica*, cit..

145 Cfr. H. JONAS, *Souvenirs*, cit., p. 249-250.

alla rilevanza di questo tema in ogni fase del suo pensiero. Quando egli si recò a Francoforte l'11 ottobre 1987 per ricevere il premio per la pace da parte dell'editoria tedesca, aprì il suo discorso di ringraziamento, *Tecnica, libertà e dovere*<sup>146</sup>, con la citazione delle ultime parole pronunciate da Faust, morente, che, così come ci sono narrate da Goethe<sup>147</sup>, esprimono una visione positiva della tecnica come espediente dell'ingegno umano contro le minacce della natura. Conclusa la conferenza Jonas accetta l'invito della sua città natale, Mönchengladbach, a recarsi presso il liceo in cui si era diplomato. Qui, con sua grande sorpresa, le autorità scolastiche gli consegnano il testo manoscritto del proprio esame di maturità del 1921, sopravvissuto al Terzo Reich e ai bombardamenti anglo-americani: al centro di questo scritto di sessantasei anni precedente, la medesima citazione del *Faust* di Goethe, in stretta connessione con l'idea dell'immensa responsabilità che detiene l'uomo in quanto signore della terra. Ritrovare, già nella sua riflessione del 1921, l'idea di una immensa responsabilità che incombe sull'uomo come compito di fronte alla natura fa esclamare a Jonas, rivolto a sua moglie Lore: “Mio Dio, dunque sono restato fermo sul posto? Senza avanzare di un centimetro durante tutti questi decenni?” [SOUV, p. 250]. Se questo aneddoto sottolinea la *centralità della categoria etica di responsabilità* nel pensiero di Jonas, il primo esplicito manifestarsi di questa dimensione si può datare al 1958, con il citato saggio *The practical uses of theory*, poiché è proprio con l'elaborazione di una analisi critica della scienza, della tecnica e delle minacce apocalittiche da esse poste in essere che il filosofo si avvicina esplicitamente alla “storia del mondo” e alla “responsabilità pubblica” [FAOT, p. 32-33]. In questo saggio, di cui presento di seguito una analisi dettagliata, Jonas illustra la tendenza intrinseca del sapere moderno della natura, che è quella di portare inevitabilmente a delle applicazioni tecniche in un modo tale da sganciare il sapere della teoria dal sapere delle sue applicazioni.

---

146 Il breve e fondamentale discorso si può considerare come una quintessenza della filosofia della responsabilità di Jonas. È stato poi pubblicato come secondo saggio in H. JONAS, *Scienza come esperienza personale*, cit. pp. 35-49. Lo troviamo anche come ultimo saggio nella traduzione italiana di ID., *Tecnica, medicina ed etica*, cit. pp. 240-249.

147 “Apro a molti milioni di uomini spazi / per abitarvi non già sicuri, ma liberi ed attivi] / (...) / Qui all'interno una terra paradisiaca, / là fuori infuriano i flutti sino alla riva, / e non appena minaccino di entrare con impeto / si affretti l'impulso comune a chiudere la falla, / (...) / e così trascorrono, circondati dal pericolo, / i loro anni operosi il bambino, l'uomo e il vecchio. / Un tale brulichio voglio vedere / Stare su suolo libero con un popolo liberi”. W. GOETHE, *Faust*, cit. in H. JONAS, *Tecnica, medicina ed etica*, cit. p. 241 e in ID., *Souvenirs*, cit., p. 249-250.

Il discorso di Jonas prende le mosse dalla “differenza radicale tra il ruolo della conoscenza nello spirito antico e quello che essa ha nello spirito moderno” [SOUV, p. 236] a partire dalla rivoluzione scientifica del XVI secolo, che Jonas considera come una rivoluzione *permanente*<sup>148</sup>. La nascita della scienza esatta della natura può essere infatti compresa pienamente solo se viene riportata sullo sfondo di una rivoluzione epistemologica di grande portata che coinvolge il concetto di sapere e fonda un nuovo *concetto di teoria*, che nel corso dei secoli sussumerà ogni altra forma di sapere e diventerà il vero e proprio paradigma della conoscenza umana. Così, se la teoria classica e la teoria moderna hanno in comune il fatto di essere “scoperta e spiegazione razionale di cause prime e leggi universali” e di implicare un “supremo 'uso' della conoscenza teoretica” ai fini della felicità umana, questa identità è solo apparente e nasconde la trasformazione radicale di ciò che comunemente si intende con il concetto di 'teoria' [OL, p. 241-242].

La teoria classica e la teoria moderna, assegnando al sapere diversi scopi, sono in realtà “diversi tipi di sapere che hanno per oggetto anche diversi tipi di cose” [OL, p. 240]. Per gli antichi il criterio di valutazione del fine del sapere è interno al sapere stesso ed è costituito dal momento contemplativo di 'idee' trascendenti, immutabili ed eterne: per la *θεορία* greca la felicità e la libertà dell'uomo stanno in un momento di contemplazione e comunione intellettuale, potenzialmente infinito, con gli oggetti più nobili e più perfetti. La *θεορία* era speculazione nel senso etimologico del termine, relazione cognitiva con una sfera di valori trascendenti che culminano nel sommo Bene, un “rapporto con una trascendenza oggettiva” [OL, p. 246] che indirizza l'uomo verso l'azione giusta. In questa “ontologia dell'eternità” [PR, p. 156] è già fondato il dovere del teorico, del sapiente, che è quello di tornare alla vita attiva (come nell'esempio della caverna platonica) per indicare agli uomini la sorgente di luce fuori della caverna, la fonte delle ombre da loro stessi prodotte, che li imprigionano tra le apparenze della caverna. L'agire del sapiente è informato “politicamente attraverso la

---

148 In *Dopo il XVII secolo*, cit., Jonas, oltre a sottolineare il carattere permanente, in ulteriore e costante attuarsi, della rivoluzione scientifica del XVII secolo, afferma che “l'evento davvero importante” sulla strada della scienza moderna fu costituito “dagli inizi teoretici - ciò che possiamo chiamare il passo in avanti ontologico” [ivi, p. 99] della scoperta di Copernico, ossia l'omogeneità dell'universo, la dissoluzione della concezione antica del cosmo e l'estensione del mondo all'infinito.

visione del mondo intellegibile” [OL, p. 246], da cui deriva il dovere che Jonas chiama *responsabilità*. Nel mondo antico, dunque, non viene “richiesto alcun principio aggiuntivo ed eterogeneo per fornire il fondamento della responsabilità” [OL, p. 245], perché questo ha la sua sede nella teoria stessa. È la stessa essenza del sapere antico che qualifica il sapiente a riconoscere e a preoccuparsi del bene dell'umanità [OL, p. 246]. In breve, la teoria classica non è distinta dalla prassi, ed entrambe hanno un rapporto di derivazione dall'unico valore da cui tutto discende, il *Sommo Bene*.

Al contrario, l'essenza del sapere moderno si esprime in una forma prevalentemente matematica e si svincola da ogni legame con il *valore* e con qualsiasi sfera trascendente, proclamandosi libero ed incondizionato. La teoria della nuova scienza - sognata da Bacone e fondata speculativamente da Galileo e Cartesio - ha come fine il “comandare alla natura nel suo agire” [OL, p. 241] per il benessere dell'uomo, per liberarlo dai bisogni e renderlo padrone e felice. Ciò è possibile in quanto la scienza moderna “sin dall'inizio guarda alla natura come attiva e acquista un sapere delle sue leggi impegnando essa stessa la natura nel suo agire, ovvero attraverso l'esperimento e a condizioni che l'uomo stesso ha determinato” [OL p. 241]. La pura teoria contemplativa, il *sapere che cosa*, viene dichiarata esterna al campo del vero sapere, il cui scopo risiede nell'acquisizione del potere di padroneggiare la natura a scopi pratici, ovvero nel *sapere come* [OL p. 255], o come Jonas dice qualche pagina prima, nel *know-how* [OL, p. 246].

Con la rivoluzione scientifica viene proclamata un'urgenza, un'assoluta necessità di intervenire sulla natura per far sì che essa risulti “utile” all'uomo e lo renda libero e felice. È solo entro questo ristretto ambito del sapere che si fonda l'identità moderna tra sapere e potere. L'oggetto del sapere classico, la Natura che tutto avvolge e da cui ogni cosa deriva, diventa ora la natura come ambito esterno all'uomo, e con ciò viene privata della propria dignità e del proprio valore, permettendone la cosificazione ed il completo dominio da parte dell'uomo, che in questa visione è “unica fonte e unico punto di riferimento del valore”. La natura stessa “viene concepita come sistema di potere” [OL, p. 244], come potenza ostile ed esterna, e il rapporto umano con la natura si risolve in un rapporto di dominio in cui la natura è a completa disposizione dell'uomo.

L'impostazione e lo svolgimento di questa conferenza ricordano da vicino la dialettica del dominio sulla natura così come è esposta dai due esponenti più autorevoli della Scuola di Francoforte<sup>149</sup> e lo Heidegger de *La questione della tecnica*<sup>150</sup> e de *L'epoca dell'immagine del mondo*<sup>151</sup>. Ciò mi sembra particolarmente evidente nel passo in cui Jonas sottolinea come nell'ambito della scienza moderna non sia soltanto la natura a diventare oggetto disponibile alla manipolazione, ma anche l'uomo, che con buona pace di Cartesio non potrà mai che essere in primo luogo natura.

---

149 In particolare cfr. M. HORKHEIMER - T.W. ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966 [ediz. orig. 1941]; M. HORKHEIMER, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in *Teoria Critica. Scritti 1932-1941. II*, Einaudi, Torino, 1974 [il saggio è del 1938]; ID., *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino, 1969 [il saggio è del 1947]. La scuola di Francoforte radica il discorso sul dominio della tecnica in senso storico-sociale, rifacendosi esplicitamente alla concezione materialistica della storia. Tuttavia l'approccio di questa scuola di pensiero ai problemi di cui ci stiamo occupando in questo capitolo - la dialettica nefasta del dominio umano della natura e dell'uomo, e la teoria della scienza e della tecnica moderne - resta comunque teorico, e anzi finisce col chiudersi progressivamente sempre più all'interno di una prospettiva teorica, fino a non riuscire più ad indicare alcunché di pratico, se non il fatto che una teoria critica della società - e dunque pur sempre un pensiero - sia il primo passo necessario per cambiare lo stato di cose presenti.

150 M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1976 [1953]. Questo saggio è fondamentale per capire la filosofia della tecnica di Jonas; per questo ne presento una breve analisi nella seconda parte di questo capitolo.

151 M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968 [1938] individua l'essenza della ricerca scientifica moderna in una nuova concezione metafisica, che apre la natura ad un determinato progetto matematico di conoscenza. Il senso che i Greci danno al significato di *Τά μαθήματα*, ovvero "quello che nella considerazione dell'ente e nel commercio con le cose, l'uomo conosce in anticipo", sta al centro della fisica moderna (definita "la conoscenza della corporeità materiale nel suo movimento") come progetto della natura che stabilisce "a priori" che ogni fenomeno possa essere definito "naturale", ovvero "fisico", solo se è possibile determinarlo come quantità di movimento spazio-temporale, misurabile "mediante il numero e il calcolo" (p. 74-75). Questa investigazione matematica della natura è dunque *esatta* perché il suo progetto, l'ambito in cui muove e che vuole rivelare come esatto, è costituito da una riduzione della natura a numero e calcolo, che rende possibile *spiegare* la natura in termini matematici. Dato che la spiegazione possiede sempre un duplice aspetto, "dà fondamento a qualcosa di non-conosciuto mediante qualcosa di conosciuto e, contemporaneamente, verifica questo conosciuto attraverso quel non-conosciuto", la ricerca scientifica "si costituisce in conformità al campo d'indagine ed in funzione della spiegazione, concretandosi nell'esperimento", il cui aspetto decisivo sta nel formulare un'ipotesi tale che la riproduzione di un determinato complesso di movimenti fisici possa verificarne l'esattezza tramite il calcolo, ossia "a partire ed in vista di un progetto esatto della natura" (p. 76-78). Un'altra caratteristica fondamentale della ricerca scientifica, oltre al progetto matematico stabilito a priori e al procedimento sperimentale, sta nella sua *impostazione operativistica*, nel suo carattere di accumulazione organizzata di saperi addizionali, sia teorici che pratici, tramite la quale il procedimento della scienza si incrocia e si riorganizza continuamente in base ai propri risultati "quali vie e mezzi del procedimento ulteriore": "così nella attrezzatura meccanica necessaria alla scomposizione dell'atomo è contenuta tutta la fisica dalle origini fino ad oggi". Questo carattere cumulativo ed operativo della ricerca scientifica assicura un "primato del procedimento rispetto all'ente" (p. 80-81) e ne costituisce l'essenza.

Il potere, rendendo accessibili sempre più cose per più tipi di uso, coinvolge l'utilizzatore in una dipendenza sempre maggiore dagli oggetti esterni. Il potere non può essere esercitato altrimenti che rendendosi disponibili per l'uso di cose nella misura in cui queste diventano disponibili. Laddove si rinuncia all'uso, il potere decade, ma non v'è limite all'estensione di entrambi. E così un padrone viene scambiato con un altro [OL, p.244].

Nel 1958 Jonas ha già esposto la sua concezione secondo cui la rivoluzione scientifica si colloca all'interno di una rivoluzione epistemologica ed ontologica che coinvolge il concetto di *cosmos*, di mondo, di totalità, il cui cardine è costituito dall'espulsione delle cause finali e del valore dalla natura<sup>152</sup>. Abbiamo visto nel paragrafo intitolato "La frattura dualistica"<sup>153</sup> che questo fondamentale snodo storico, il passaggio dal mondo antico al mondo moderno, poggia su di una svolta epistemologica di natura metafisica che risiede nella teorizzazione di un nuovo concetto di natura che non comprende più l'uomo al suo interno, bensì come agente esterno e superiore ad essa, dunque in grado di penetrarne i segreti e di dominarla; abbiamo visto come sia sorto un nuovo *status* del sapere teorico, che abbandona la riflessione sui fini (se una cosa è desiderata o possibile) e si concentra sulla riflessione sui mezzi (come renderla possibile)<sup>154</sup>.

Questo nuovo orizzonte ontologico - un punto nodale della riflessione di Jonas - comporta un rapporto inedito tra teoria e prassi che pone la teoria della scienza

---

152 Cfr. i saggi citati H. JONAS, *Percezione, causalità, teleologia* [1950]; *Dio è un matematico? Sul senso del metabolismo* [1951]; *Gnosi, esistenzialismo e nichilismo* [1952]; *Cibernetica e scopo. Una critica* [1953]; *Armonia, equilibrio, divenire. Sul concetto di sistema e sulla sua applicazione al vivente* [1957], tutti raccolti in *Organismo e libertà*, cit.

153 Cfr. *Infra*.

154 Ancora in Heidegger, ne *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., troviamo i solidi presupposti di questo discorso di Jonas: secondo il filosofo di Meßkirch ciò che distingue e caratterizza il Mondo Moderno e tutte le sue forme di conoscenza è il costituirsi del mondo a immagine oggettiva di un soggetto rappresentante, l'uomo, che appunto rappresenta - e produce - l'ente risolvendolo in oggetto. In questa oggettivizzazione uniformante di tutto ciò che è fuori dal soggetto l'ente perde qualcosa del suo essere. Questa perdita viene "rapidamente surrogata" mediante l'attribuzione di un valore proprio alla rappresentazione dell'ente come oggetto. In questo modo il valore dell'ente viene a possedere il suo criterio in ciò che l'uomo proietta su di esso, ed acquista così in primo luogo il valore che tende all'autoassicurazione dell'uomo come soggetto: "il valore è l'oggettivazione finalistica dei bisogni connessi all'autoinstallazione rappresentativa del mondo inteso come immagine" (p. 88, nota). "L'uomo decide in proprio del modo in cui deve situarsi rispetto all'ente ridotto in oggetto. Ha così inizio quel modo di essere uomo che consiste nel prender possesso della sfera dei poteri umani come luogo di misura e di dominio dell'ente nel suo insieme. L'epoca, caratterizzata da un evento di questo genere, non è qualcosa di nuovo solo in confronto al passato, ma si impone come nuova in se stessa e assolutamente. La novità concerne il mondo nel senso che si è fatto immagine (p. 93).



moderna in una relazione essenziale con l'agire, orientandola “intrinsecamente” ad una sua applicazione tecnica, ad un suo *uso pratico*. L'analisi epistemologica della scienza moderna che Jonas fa in questo saggio ci mostra come questa sfoci direttamente nella dinamica formale della tecnologia: teoria e prassi, nella loro veste moderna di scienza e tecnologia, sono ambiti interconnessi ed inseparabili. La parte rimanente del saggio è dedicata al chiarimento di questa fondamentale considerazione, che apre la strada ad alcune importanti conclusioni etiche.

### *DINAMICA FORMALE DELLA TECNICA*

L'uso, ossia l'impiego che l'uomo fa di un mezzo per un fine, può essere casuale o sostanziale - vi sono cose che hanno nell'uso la loro ragion d'essere (martelli o seggiole), e altre per cui l'uso è accidentale, esterno al loro essere (cavalli o fiumi). Anche la teoria è un artificio umano, e può essere impiegata o meno, in senso essenziale o casuale; ciò non significa che essa è neutrale rispetto al suo possibile uso, e tutto viene a dipendere dal tipo di teoria in questione e dal tipo di impiego che se ne fa. Dato che “un uso è pratico quando comprende un'azione esterna che causa o impedisce un cambiamento nell'ambiente” [OL, p. 249], possiamo distinguere un *uso teorico della teoria* - ad esempio l'impiego della matematica in fisica - da un *uso pratico della teoria* - ad esempio l'impiego della fisica nel laboratorio. Ma per quanto riguarda la teoria moderna la tesi di Jonas è che “l'applicazione pratica non sia casuale, bensì connaturata o che la scienza della natura sia nella sua essenza tecnologica” [*ibidem*].

Questa essenziale *dimensione pratica della teoria* si manifesta attraverso un'articolazione tripartita di conoscenze all'opera nell'impresa scientifica, “una scala che procede dall'universale al particolare, dal semplice al complesso, e allo stesso tempo dalla teoria alla prassi e quest'ultima è la complessità in persona” [*ibidem*]. 1) Al primo posto sta la conoscenza della possibilità che si fonda su principi e leggi astratte: questa è la teoria in senso proprio, quella delle scienze pure, ad esempio la fisica

teorica, che esprime asserzioni categoriche (A è P, B è P, ecc.). 2) Al secondo posto sta la conoscenza che progetta astratte vie di realizzazione sulla base dei principi teorici: questa è la scienza applicata, come l'ingegneria, che esprime giudizi ipotetici (se P, allora A, B ecc. devono essere forniti). 3) Al terzo posto sta la conoscenza dell'individuazione dell'azione pratica adatta alle circostanze, di “ciò che c'è da fare ora” [OL, p. 250]: questa conoscenza comporta una decisione problematica, un *giudizio* che deve confrontare l'esperienza singolarmente disponibile nella situazione attuale con gli universali della scienza applicata (A, B ecc.) e verificare se questi possono andare bene per realizzare P, a quali condizioni e in che modo. Ma il *giudizio* è un sapere che, come dice Kant, è costitutivamente altro rispetto alla scienza, e come dice Jonas è “quel ponte fra le astrazioni dell'intelletto e la concretezza della vita” [*ibidem*].

La teoria della scienza moderna ha al proprio interno – e proprio nella posizione fondamentale - un ambito che non è né teorico né scientifico, l'ambito del concreto giudicare dei singoli scienziati, “dal che consegue che l'uso della teoria non permette una teoria di se stesso” [*ibidem*]. Se l'uso di una teoria è a fin di bene o meno ciò non dipende in alcun modo dalla teoria scientifica - che permette solo la distinzione tra uso corretto o sbagliato, adeguato o inadeguato, efficace o inefficace -, bensì dipende da un tipo di sapere capace di giudizio. Tuttavia questo “sapere intorno ai fini” che permette la distinzione tra bene e male, tra uso degno e indegno, nonostante sia esplicitamente bandito dalla teoria scientifica, è una sopravvivenza ineliminabile in qualsiasi pensiero e in qualsiasi atto. Ricapitolando, nella teoria scientifica “esistono teoria e uso della teoria, ma non esiste una teoria dell'uso della teoria” [OL, p. 251].

Per chiarire meglio “l'intero aspetto tecnologico proprio della teoria scientifico-naturale” [OL, p. 255] Jonas passa ad analizzare tre parole-chiave della ricerca scientifica: analisi, esperimento e ipotesi, e da queste deduce quell'importante premessa ontologico-epistemologica che prima aveva solo asserito nei termini di un nuovo concetto di natura.

*Il metodo analitico*, nelle forme di conoscenza scientifiche, si basa su una “analisi della natura operante nei suoi più semplici fattori dinamici” [OL, p. 252], ovvero sulla scomposizione dell'intero, della totalità, nelle sue parti componenti, considerate come

separate e isolate, sia le une dalle altre che ciascuna rispetto al tutto di cui è parte. Analisi, in questo senso, “è essenzialmente un'analisi della distribuzione, cioè della relazione in cui gli elementi sono in relazione tra loro, e non è gravata dal compito di comprendere l'essenza di tali elementi” [OL, p. 253]. L'analisi scientifica opera sulla base di una “riduzione ontologica” [OL, p. 252] della natura che la restringe da totalità organica e viva, da natura sostanziale, ad un insieme di elementi morti<sup>155</sup> la cui importanza sta solo nella loro distribuzione e nella loro relazione.

In questa concezione della natura è già all'opera una fondamentale implicazione tecnologica: “quest'analisi ontologica ora ha in sé un'implicazione tecnologica prima di ogni effettiva applicazione. Quest'ultima è possibile solo in forza dell'aspetto manipolativo insito nell'idea teorica di modello della scienza moderna in quanto tale” [OL, p. 253]. La teoria moderna non solo non possiede una teoria del proprio uso, ma nasconde a se stessa e in se stessa un presupposto ontologico, metafisico, costituito dalla restrizione della natura a materia e movimento quantificabili attraverso il calcolo. La tecnica, definita “imitazione umana della natura”, ne permette una manipolazione perché la comprensione scientifica della natura “è esso stesso un tipo di produzione immaginaria o di imitazione dei suoi oggetti e questa è la ragione più profonda per l'applicabilità tecnologica della moderna scienza naturale” [OL, p. 254].

La tecnica, o meglio l'*atteggiamento tecnico*, è già radicato nell'ontologia riduzionista della natura, e costituisce lo sfondo epistemologico della possibile applicazione pratica della scienza e del metodo analitico. La tecnica non è una semplice applicazione della scienza, ma è anteriore alla rappresentazione scientifica della natura. In questo saggio dunque l'essenza della tecnica moderna viene dedotta dall'essenza della scienza moderna della natura [SOUV, p. 237], ma come anteriore a quest'ultima<sup>156</sup>.

---

155 Sul problema della morte nella concezione generale dell'essere degli antichi e dei moderni si vedano specialmente i due paragrafi già analizzati nel capitolo II, *Il panvitalismo e il problema della morte*, e *Il panmeccanicismo e il problema della vita*, nel capitolo intitolato *Il problema della vita e del corpo nella dottrina dell'essere* [1965], in H. JONAS, *Organismo e libertà*, cit., pp. 15-19.

156 Anche in questa conclusione non possiamo non rinvenire un'analogia con Heidegger, che questo passo ci permette di evidenziare: “Una delle manifestazioni essenziali del Mondo Moderno è la scienza moderna. Una manifestazione di egual peso è la tecnica meccanica. Non si cada però nell'errore di intendere quest'ultima come la semplice applicazione alla prassi della moderna scienza matematica della natura. La tecnica meccanica è essa stessa una trasformazione autonoma della prassi, tale da importare prima di tutto l'impiego della scienza matematica della natura. La tecnica meccanica è il primo frutto dell'essenza della tecnica moderna, che fa tutt'uno con l'essenza della metafisica moderna”. M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit, p. 72.

*Il carattere sperimentale* della scienza moderna è il momento essenzialmente pratico che rivela la doppia connessione della teoria con la prassi: nel laboratorio la teoria usa la prassi al fine della teoria; fuori del laboratorio la teoria così ricavata viene usata al fine della prassi; infine i risultati di tale prassi implicano tutta una serie di acquisizioni teoriche che permettono nuovi esperimenti e poi nuove applicazioni, in un ciclo continuo che rende inscindibile “la fusione tra teoria e prassi” in una misura che i termini di scienza “pura” e “applicata” non rendono evidente [OL, p. 256], poiché ora la teoria è al servizio dell'agire, ora l'agire è al servizio della teoria. Questa complementarità di teoria e prassi, intrinseco al modello epistemologico della teoria scientifica moderna “ha corretto permanentemente la visione 'contemplativa’” della teoria, che si allontana dalla sfera dell'ideale, in un vero e proprio “congedo” da essa e dal valore che vi è connesso.

Lo sfondo che permette questo “congedo legittimo dall'ideale” [OL, p.257] è però anche esso ideale, e coinvolge l'ontologia e l'epistemologia in un senso che lascia irrisolta “la questione di quale sia il vero fine dell'uomo, la verità o l'utilità” [OL, p. 256], instaurando un “clima pragmatico” che viene determinato, e a che a sua volta contribuisce a determinare 1), il nuovo concetto di natura; 2), la preponderanza dell'elemento puramente quantitativo ed utilitaristico nelle forme di conoscenza umane; 3), il metodo teorico-pratico della scienza moderna.

Questi fattori collaborano insieme alla nascita di un concetto di *progresso illimitato* e potenzialmente infinito che informa di questa assenza di limite sia la teoria (la scienza) che la prassi umana (la civilizzazione), lasciando scoperte le grandi questioni relative al fine della vita umana: “il carattere ipotetico della scienza moderna qualifica ognuna delle sue prestazioni esplicative e integranti come punto di partenza per porre nuovi problemi e non per garantire l'oggetto della visione conclusiva” [OL, p. 258]. La teoria, nella “moderna avventura del sapere”, non è che una costruzione temporanea, destinata ad essere superata dalla prossima visione. L'elemento dell'infinità nella teoria moderna riguarda l'interminabilità del processo, e non più l'infinità potenziale della soddisfazione nella contemplazione dell'eterno. La stessa idea di con-templazione di oggetti eterni è divenuta illogica, data l'assenza di ogni definitività.

## *LA TECNICA, L'ETICA E LA RESPONSABILITÀ*

Abbiamo visto che l'ideale moderno della conoscenza sta all'origine della dinamica irresistibile che consente al progresso tecnico-materiale di sussumere tutte le forme del sapere dell'uomo, che volente o nolente si trova trascinato dalla praticità di questa teoria in una direzione e in un senso ignoto perché non sottoposto a nessuna teoria, a nessun giudizio, come se fosse legato ad un carro da lui stesso costruito, ma di cui ha totalmente perso il controllo. Con un esempio preso dall'antichità” [SOUV, p. 237], Jonas scrive:

Sembra dunque che la prassi e la teoria cospirino per affidarci a un dinamismo incessante, e senza un presente durevole la nostra vita è costantemente rivolta al futuro. Quello che Nietzsche chiamava “il divenire sovrano” ci ha preso per il collo e la teoria, ben lungi dall'averne una sede al di là di ciò, è incatenata al suo carro, nei finimenti davanti a esso o trascinata dietro sul suo solco: nella polvere della pista è difficile vedersi quale delle due cose accada e sicuro è soltanto che l'auriga del carro non è la teoria. Alcuni acclamano l'ondata che li conduce lì e disdegnano di domandare “verso dove?”; salutano il cambiamento per se stesso, il dinamismo in sé [OL p. 259]<sup>157</sup>.

Con questo passo siamo arrivati alle conclusioni del saggio, che come ho detto sono di natura etica. La domanda che Jonas pone a se stesso dopo aver esaminato la dinamica

---

157 No so a chi o cosa possa qui riferirsi Jonas, tuttavia questo passo ricorda da vicino l'allegoria espressa da Benjamin nella *IX Tesi di filosofia della storia*, che riporto per intero. “C'è un quadro di Klee che si chiama *Angelus Novus*. Vi è rappresentato un angelo che sembra in procinto di allontanarsi da qualcosa su cui ha fisso lo sguardo. I suoi occhi sono spalancati, la bocca è aperta, e le ali sono dispiegate. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Là dove davanti a noi appare una catena di avvenimenti, egli vede un'unica catastrofe, che ammassa incessantemente macerie su macerie e le scaraventa ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e riconnettere i frantumi. Ma dal paradiso soffia una bufera, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che l'angelo non può più chiuderle. Questa bufera lo spinge inarrestabilmente nel futuro, a cui egli volge le spalle, mentre cresce verso il cielo il cumulo delle macerie davanti a lui. Ciò che noi chiamiamo il progresso, è questa bufera”. Cfr. WALTER BENJAMIN, *Sul concetto di Storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino, 1997, *Tesi IX*, pp. 35-37.

formale della tecnica e aver illuminato il nascosto presupposto ontologico-epistemologico della scienza moderna è la domanda-chiave di ogni forma di sapere dell'uomo nell'era del dominio della tecnica: *verso dove sta andando l'umanità?* È l'uomo che guida il dispositivo tecnico-scientifico verso il benessere e la felicità di se stesso e della propria specie, o piuttosto è questo dispositivo, senza posa e sempre in atto - profondamente ignorante di sé, dei propri presupposti metodologici e del proprio contesto storico-culturale - che sta conducendo l'umanità in una direzione ignota e perciò stesso già pericolosa? Come può pretendere la scienza, escludendo costitutivamente e metodologicamente l'indagine sui fini non solo da se stessa, ma da qualsivoglia teoria che abbia pretesa di verità, di essere al servizio della felicità dell'uomo e del bene dell'umanità?

Posti di fronte a queste domande, prosegue Jonas, per non perdere “la battaglia per l'uomo” non possiamo affidarci o rassegnarci “alla meccanica autoregolantesi del gioco alterno di scienza e tecnica” [OL, p. 260], perché è la stessa logica della teoria scientifica - a causa della sua epistemologia riduzionista, in cui è all'opera un vero e proprio diniego del giudizio e del valore, presenti e fondamentali tanto nella rappresentazione della natura che nella figura dello scienziato - ad indicare la necessità di un'altra teoria, una visione che vada al di là dell'uso pratico della natura concepita come cosa. È necessario dunque fare appello alla filosofia, che è forse la sola disciplina in grado di comprendere le differenti tipologie di scienza come fatto umano, come fatto culturale e sociale, relazionandole alla storia della loro genesi teorica e alla storia concreta della loro apparizione, non meno che all'essenza dell'uomo, alla più generale essenza dell'essere e alle particolari figure del pensare e dell'agire umano in questo contesto. Se la filosofia può aiutare a fondare un'altra teoria, questa teoria non potrà più essere 'pura teoria' poiché, *rebus sic stantibus*, il suo primo compito è di natura pratica, e cioè di “sventare la catastrofe”.

Con la minaccia della catastrofe dinnanzi agli occhi, come oggi siamo sotto più di un aspetto, potremmo sentirci giustificati dall'indagine sui fini, poiché sventare la catastrofe è un indiscutibile primo fine che sospende ogni discussione sui fini ultimi [OL, p. 260].

L'originalità e la forza del saggio stanno in questa preoccupazione etica, il cui carattere

è talmente urgente da scalzare ogni altra preoccupazione o indagine teoretica: si tratta di evitare la catastrofe di cui la teoria moderna (tanto la teoria scientifica quanto la teoria filosofica) è in qualche modo responsabile. Con questa declinazione etico-pratica della filosofia della tecnica, Jonas integra e supera il quadro sostanzialmente Heideggeriano di questa conferenza e stabilisce un chiaro punto di inizio concettuale di quella filosofia della responsabilità che verrà elaborata successivamente. In questa preoccupazione di fronte alla minaccia della catastrofe scorgo precisamente ciò che possiamo chiamare 'sfida del presente', che mi sembra sempre all'opera in Jonas, dalla seconda guerra mondiale in poi: una volta individuati gli elementi teorici che tingono il presente come epoca di *crisi*, non si può non impegnarsi nel tentativo di fornire qualche indicazione pratica per affrontare la 'crisi di civiltà'<sup>158</sup> del nostro presente storico, impegnando la propria filosofia e la propria persona nel *respondere* alla sfida. La reazione di Jonas di fronte ai problemi del presente sta nell'impegno di fondare un'etica che sia fornita di quegli strumenti concettuali in grado di valutare, e di quegli strumenti pratici in grado di controllare, la dinamica cieca della "sindrome tecnologica"; di stabilire limiti e proporre soluzioni di natura pratica e politica. Questo, già nel 1958, è agli occhi di Jonas il primo fine di una filosofia del presente in cui la questione della tecnica occupa una posizione centrale, è tratteggiata con colori vivaci e possiede tutti gli elementi che sussumeranno gran parte della riflessione di questo pensatore nel proseguo delle sue indagini.

#### *LA QUESTIONE DELLA TECNICA IN MARTIN HEIDEGGER*

Ci sembra importante aprire qui una parentesi volta a chiarire un chiaro debito<sup>159</sup> verso

---

158 Prendo questa espressione in prestito da uno storico, Luigi Cortesi, il cui impegno teorico, dagli anni '80 in poi, è sempre stato rivolto verso una precisa individuazione dei fattori che costituiscono le molteplici crisi dell'umanità nell'era post-industriale e le compongono in una globale "crisi di civiltà" che si rivela come la strada maestra degli scenari apocalittici del passato prossimo e di quelli del prossimo futuro. Egli fu direttore di una rivista nata nel 1989, "Giano. Pace ambiente problemi globali", alla cui frequentazione devo esprimere una grande riconoscenza per quanto riguarda la mia formazione intellettuale. Questa, nella visione di "Giano", è chiusa in uno con la militanza culturale e politica quotidiana.

159 Hans Jonas è un autore straordinariamente avaro di citazioni e dimostra una vera e propria ostilità nel rivelare i propri debiti nei confronti dei contemporanei - persino di quelli con i quali egli ha

il proprio maestro, Martin Heidegger, colui che - come Jonas stesso afferma - più di tutti gli insegnò a pensare.

Io ebbi la fortuna di incontrare grandi maestri [...]. Vorrei soffermarmi sull'esempio di Heidegger che a lungo per me è stato il maestro determinante. Spesso mi si chiede in che cosa propriamente consistesse l'influenza di Heidegger come docente. Si potrebbe parlare di "mistero" giacché, ancor prima di comprenderlo, si era in suo potere. [Nelle sue lezioni] nulla veniva elargito gratuitamente e si insisteva inesorabilmente sul senso primitivo delle parole più semplici senza alterarlo con una terminologia posteriore, che era anzi proibita. [...] Al di là della crosta di una tradizione millenaria bisognava riscoprire il tenore originario delle domande e delle affermazioni [...] per poter noi stessi incominciare in modo nuovo [...] si aveva di fronte il pensatore, anzi il pensatore *in actu*. Non veniva esposta una dottrina già confezionata [...], ma si presentava visivamente il pensiero stesso all'opera, in un monologo che, inceppandosi qua e là procedeva a tentoni verso l'oggetto nascosto. All'inizio io non capivo ancora che cosa fosse questo, ma avvertivo che doveva essere proprio ciò su cui si basa la filosofia. Qualcosa si svolgeva dinanzi a noi, qualcosa era in atto lì e si era tentati di dire: "È il pensiero che pensa in lui" [SEP, p. 17-18].

Per una corretta comprensione di ciò che Jonas chiama "sindrome tecnologica", "dominio della tecnica", "minaccia della tecnica", "essenza tecnologica della scienza della natura" occorre dunque rifarsi al saggio di Heidegger del 1953, da titolo *La questione della tecnica*<sup>160</sup>.

Secondo Heidegger l'essenza della tecnica "non è affatto qualcosa di tecnico", ma può essere compresa solo da un punto di vista più comprensivo, che sia al di fuori della tecnica stessa. Infatti, se cerchiamo di comprendere la tecnica con ciò che questa ha di tecnico e a considerarla qualcosa di neutrale, restiamo incatenati ad essa e ciechi di

---

avuto un evidente parallelismo di vita -, le influenze subite e l'atmosfera culturale che ha nutrito il respiro profondo del suo pensiero. Normalmente Jonas arriva a citare una parola tra virgolette, a volte senza neanche indicarne l'autore. Sua moglie Lore, nella prefazione *Souvenirs*, cit., p. 7 ci dice: "Si l'étonnement est le point de départ de toute philosophie, comme disaient les anciens, ce trait était particulièrement marqué chez mon mari. Je dirais qu'il possédait une naïveté qui lui permettait d'observer les choses avec un regard neuf, tout comme si personne ne les avait considérées auparavant. Cela lui vaut parfois le reproche de ne pas citer suffisamment. Alors il rapportait une parole de son ami Gershom Scholem: 'Penser par soi même profite'".

160M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, cit.



fronte alla sua essenza. Se è vero che per liberarci di qualcosa occorre partire proprio da essa, in questo caso occorre partire dalla doppia definizione della tecnica comunemente accettata, strumentale (“la tecnica è un mezzo in vista di fini”) ed antropologica (“la tecnica è un'attività dell'uomo”), per poi cercare di scorgere se in essa non si nasconda qualcosa di altro. Questa definizione, secondo cui la tecnica è un “dispositivo” [QT, p. 5] al quale appartengono tutti i “mezzi apprestati dall'uomo per uno scopo posto dall'uomo” è *esatta*, ma non svela l'*essenza* della tecnica, ed è anzi fuorviante, poiché “condiziona ogni sforzo di condurre l'uomo nel giusto rapporto con la tecnica”. Al contrario, “per poter raggiungere tale essenza, o almeno arrivare nella sua vicinanza, dobbiamo cercare, attraverso e oltre l'esatto, il vero”, “nell'ipotesi che la tecnica non sia un puro mezzo” [QT, p. 6] nelle mani dell'uomo e che, quindi, non si possa né impiegare né dominare in senso compiuto. Proprio questa stranezza - il fatto che sembri impossibile pensare la tecnica senza far riferimento alla strumentalità e all'impiego di mezzi - suggerisce di cercare “attraverso e oltre” questa definizione strumentale, ciò a cui l'ambito della strumentalità e dell'uso di mezzi rimanda, cioè all'essenza della *causalità*.

Anche in questo caso ci troviamo impigliati nel medesimo problema, poiché la causalità è comunemente rappresentata come “un qualcosa che opera”, che produce degli effetti. La causalità, più che essere seriamente indagata, viene spiegata in base a se stessa, e viene per lo più ridotta ad una delle quattro cause, la causa efficiente. In questo modo la causalità, come la tecnica, “rimane nascosta nel suo essere” [QT, p. 7]. Dobbiamo rifarci alla storia del pensiero, più precisamente all'ambito del pensiero greco, all'interno del quale è apparsa per la prima volta una dottrina che riguarda le quattro cause (*causa materialis*, *causa formalis*, *causa finalis*, *causa efficiens*). Nel mondo greco però la causalità “non ha assolutamente nulla a che fare con l'operare e l'effettuare”, perché la causa (*αίτιον*) è pensata come ciò che è responsabile di qualcos'altro: “le quattro cause sono i modi, tra loro connessi, dell'esser-responsabile” [*ibidem*]. Se la causa era così strettamente connessa con la responsabilità, dobbiamo - per capire “il senso originario di ciò che più tardi è stato chiamato causalità” - liberarci della nostra concezione della responsabilità, che la intende come una mancanza di operare o come un operare, al fine di aprire uno spazio alla comprensione del nesso tra

responsabilità e causalità. I quattro modi dell'esser-responsabile sono originariamente pensati come ciò che fa sì che qualcosa appaia, ossia “avanzi alla presenza”, e rivelano il carattere fondamentale dell'esser responsabile - della causalità - in un “lasciar avanzare nell'avvento”, in un “far-avvenire” alla presenza ciò che non è ancora presente [QT, p. 8]. D'altronde ciò viene anche suggerito dall'etimologia del termine latino *causa*, che è connesso al verbo *cadere* e significa ciò che fa sì che qualcosa, nel suo risultato, riesca, ac-cada, in questo o quel modo.

Ma per il pensiero greco il far-avvenire rientra nell'ambito della *ποίησις*, della produzione, che per Platone è “ogni far avvenire di ciò che - qualunque cosa sia - dalla non-presenza passa e si avvanza nella presenza” [Simposio, 205b, cit. in QT, p. 9]. Solo all'interno della *ποίησις* è possibile da un lato la *τέχνη* come produzione artigianale e produzione artistica e dall'altro la *φύσις*, il “sorgere di per sé”, la natura nel suo manifestarsi. La natura “è *ποίησις* nel senso più alto, infatti ciò che è presente *φύσει*, per natura, ha in se stesso il movimento iniziale della produzione” [QT, p. 9]. Mentre il seme produce in se stesso il legno dell'albero, questo, per diventare un tavolo, ha bisogno di una produzione esterna, di un agente del far-avvenire che consideri, raccolga, rifletta (*λέγειν*, *λόγος*) i tre modi dell'esser responsabile (*ύλη*, *είδος*, *τέλος*) e li faccia apparire nella produzione di un oggetto reale, nel nostro esempio il tavolo. Quello che viene comunemente inteso come causa efficiente secondo questa visione originaria non è altro che un raccogliere e mettere insieme, un accostare e portare vicino i tre modi della presenza, facendoli cadere in una loro configurazione specifica. *La produzione di qualcosa, pensata in tutta la sua portata, è un venire nella presenza di ciò che è presente, “si fonda e prende avvio” in ciò che Heidegger chiama “il disvelamento”* [QT, p. 9] - che è ciò che i greci chiamano *αλήθεια*, i romani *veritas*, e i tedeschi *Warheit*, verità, intesa come esattezza della rappresentazione. Nel disvelamento si fonda ogni produzione, che a sua volta fonda e regge i quattro modi del far-avvenire, la causalità.

È a questo ambito che appartiene la strumentalità intesa come impiego di un mezzo per un fine e, dunque, anche la tecnica, che attraverso questo complesso ragionamento si rivela non essere altro che un modo del disvelamento, ovvero del produrre, del portare alla presenza, del far avvenire [QT, p. 9].

Cercando la *verità* dell'esatta definizione strumentale della tecnica, concepita come mezzo, Heidegger ci ha portato, seguendo ciò a cui la tecnica in se stessa rimanda, in ambiti interconnessi e via via sempre più ampi, quello della strumentalità, poi quello della causalità, che rimanda al senso greco dei quattro modi del far-avvenire, compresi nell'ambito della pro-duzione, che rimanda infine all'ambito del venire alla presenza di tutto ciò che è presente, cioè all'ambito del dis-velamento,

*A-λήθεια*, il disvelamento - l'etimologia spesso è la guida del pensare heideggeriano - , è un provenire da ciò che è velato (*λήθε*), che è il nascondimento e l'origine essenziale dell'essere. *A-λήθεια*, il venire alla presenza, il pro-durre, è *la verità intesa come la manifestazione dell'essere nel mondo*, è l'ambito grazie al quale tutto ciò che è viene ad essere. La verità è ciò che non sta nascosto - e che in ciò rimane in una fondamentale relazione con il nascosto come sua essenza e origine. L'ambito dell'*α-λήθεια* non è un ambito esclusivamente umano, ma indica l'essere, coimplicando in sé il modo in cui ciò che è presente è venuto alla presenza e il modo in cui il pensiero umano, in ascolto dell'essere, pensa questo dis-velamento.

L'*α-λήθεια*, fa parte dell'essenza della tecnica in quanto *ποίησις* e implica il senso greco del divenire, il pensiero greco sull'essere, e in particolare il modo in cui gli enti vengono alla presenza, ha dunque un carattere sia ontologico che metafisico. Nonostante la *τέχνη* sia molto diversa dalla *φύσις*, per il fatto che “disvela ciò che non si produce da se stesso” [QT, p. 10], essa è compresa nello stesso disvelamento di cui fa parte la natura e di cui fa parte l'essere, ovvero in quell'*ambito ontologico* che comprende ogni tipo di produzione come svelamento dell'essere. Ciò che è prodotto dall'uomo, l'opera di qualsiasi *τέχνη*, fa parte della *φύσις*, ed entrambi stanno nell'ambito ontologico dell'*α-λήθεια*.

La tecnica moderna, fondata sul motore e sulle scienze esatte, è molto diversa dalla tecnica antica, fondata sulla produzione artigianale; se anche la tecnica moderna è governata dal disvelamento, questo “non si dispiega in un produrre nel senso della *ποίησις* greca” [QT, p. 11] ma ha al suo centro un carattere di assoluta novità, definito *Stellen*, “richiedere”, nel senso della pro-vocazione (*Herausfordern*). Il disvelamento

pro-vocante prende il posto del disvelamento pro-ducente<sup>161</sup>.

Il richiedere (*Stellen*) che pro-voca le energie della natura non si limita ad una produzione finalizzata a rendere disponibile qualcosa di pro-dotto ma è caratterizzato dall'essere ordinato verso la massima utilizzazione con il minimo costo delle energie estratte, verso la loro trasformazione, verso il loro immagazzinamento, il loro accumulo, e verso successive trasformazioni particolari che ne assicurano l'impiegabilità nella catena dell'industria moderna. Le due caratteristiche principali del disvelamento pro-vocante che governa la tecnica moderna sono il dirigere le energie della natura verso questa concatenazione dell'impiego e l'assicurare ad ogni passo Merito di Heidegger in questa complessità di livelli di discorso è quello di cercare di aprire una strada verso un diverso modo di guardare e considerare ciò che è, mostrando che ci si può, ci si deve allontanare dalla concezione antropologico-strumentale degli enti indicandola come *una* delle possibilità di rapporto tra l'uomo e il mondo, non come *la* possibilità. questa direzione in un circolo che si autoalimenta ed è sempre orientato verso se stesso. L'ambito del disvelamento della tecnica moderna è profondamente diverso rispetto a quello della *τέχνη*: mutano il rapporto tra la natura e l'uomo e il generale atteggiamento strumentale umano. La tecnica moderna è dominata da una "enormità inquietante" [QT, p. 12] in cui la produzione e la strumentalità diventano un *dispositivo* che provoca l'uomo allo sfruttamento indefinito delle materie prime naturali e il loro accumulo per l'impiego.

Nel disvelamento provocante tutto il reale si disvela come *fondo per l'impiego* e,

---

161 Il disvelamento che vige nella tecnica moderna è una pro-vocazione (*Herausfordern*) la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta (*herausgefördert*) e accumulata [...]. La terra si disvela ora come bacino carbonifero, il suolo come riserva di minerali [...]. La coltivazione dei campi è stata presa nel vortice di un diverso tipo di coltivazione (*Bestellens*), che *richiede* (*stellt*) la natura [...] nel senso della pro-vocazione. L'agricoltura è diventata industria meccanizzata dell'alimentazione. L'aria è richiesta per la produzione di azoto, il suolo per la fornitura di minerali, il minerale ad esempio per la fornitura di uranio, l'uranio per l'energia atomica [QT, p. 11]. Cfr. inoltre, M. HEIDEGGER, *Conferenze di Brema del 1949. Sguardo in ciò che è. L'impianto*, Adelphi, Milano, 2002, p. 49: "Il lavoro del contadino non provoca il terreno, bensì affida la semina alle forze della crescita, proteggendola nel suo allignare. Nel frattempo, tuttavia, anche la lavorazione della terra si è convertita al medesimo ordinare che assegna l'aria all'azoto, il terreno al carbone e al minerale metallifero, il minerale all'uranio, l'uranio all'energia atomica, e quest'ultima a una distruzione che può essere ordinata. L'agricoltura è oggi industria alimentare meccanizzata, che nella sua essenza è lo Stesso (*das Selbe*) della fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio, lo Stesso del blocco e dell'affamamento di intere nazioni, lo Stesso della fabbricazione di bombe all'idrogeno".

pensato in base a questo, non è più un oggetto [QT, p. 12]. L'aereo, la macchina, sono certamente oggetti, ma essi si nascondono “nel che cosa e nel come” del loro essere. Per noi, essi *sono* solo in quanto *sono impiegati* per assicurare la possibilità del trasporto, ed è questa che ne determina tutta la struttura, in ognuna delle parti costituenti: “vista dal punto di vista del 'fondo' la macchina è il puro e semplice contrario dell'indipendenza: essa ha infatti la sua posizione solo in base all'impiego dell'impiegabile” [QT, p. 13]. La costituzione di questo “fondo” (*Bestand*), in cui sparisce l'oggetto, viene dunque attuata mediante una provocazione violenta che richiede che la natura si dia in un certo modo, cioè come serbatoio inesauribile di materie prime opportunamente trasformabili in materia da impiegare in vista di un ulteriore impiego<sup>162</sup>.

Heidegger specifica qui che l'uomo non ha alcun potere “sulla disvelatezza entro la quale di volta in volta il reale si mostra o si sottrae”, anzi anch'egli è pro-vocato a mettere allo scoperto il reale come fondo, nel circuito dell'impiego: il taglialegna, ad esempio, è impiegato al fine di assicurare l'impiegabilità della cellulosa, provocata dalla domanda di carta per i giornali, che spingono il pubblico a leggere per essere impiegato “per la costruzione di una pubblica opinione costruita su commissione”.

L'uomo, quindi, è simultaneamente impiegato e impiegante, e non può sottrarsi a questo appello provocante che gli richiede di impiegare il reale come fondo. L’“enormità inquietante” [QT, p. 12] della tecnica sta proprio in questa ambiguità della funzione dell'uomo entro l'ambito del disvelamento provocante: impiegato e impiegante, l'uomo è dominato dall'essenza della tecnica in tutte le manifestazioni della propria cultura, nel suo rapporto con tutto ciò che è.

Quando l'uomo, nel modo che gli è proprio, disvela ciò che è presente entro la disvelatezza, egli non fa che rispondere all'appello (*Zuspruch*) della disvelatezza, anche nel caso che vi contraddica. Quando dunque l'uomo, nella ricerca e nello studio, cerca di

---

162 “L'uomo decide in proprio del modo in cui deve situarsi rispetto all'ente ridotto in oggetto. Ha così inizio quel modo di essere uomo che consiste nel prender possesso della sfera dei poteri umani come luogo di misura e di dominio dell'ente nel suo insieme. L'epoca, caratterizzata da un evento di questo genere, non è qualcosa di nuovo solo in confronto al passato, ma si impone come nuova in se stessa e assolutamente. La novità concerne il mondo nel senso che si è fatto immagine”, M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p.93.

catturare (*nachstellt*) la natura intesa come uno dei campi del suo rappresentare, egli è già re-clamato (*beansprucht*) da un modo del disvelamento, che lo pro-voca a rapportarsi alla natura come a un oggetto della ricerca, finché anche l'oggetto scompare nell'assenza-di-oggetto (*Gegenstandlose*) del “fondo”. La tecnica moderna, dunque, intesa come il disvelare impiegante, non è un operare puramente umano [QT, p. 14].

La tecnica moderna “non è un operare puramente umano”, si configura come un *dispositivo* dotato di un carattere di coercizione affatto controllabile dall'uomo, che anzi finisce per dominare le sue rappresentazioni, il suo pensare ed il suo agire, rinchiudendo l'uomo stesso all'interno del modo di disvelamento impiegante. L'ambito del lavoro tecnico “risponde sempre e soltanto alla pro-vocazione dell'imposizione, ma non la costituisce né la produce” [QT, p. 15].

La scienza moderna, che rappresenta la natura come un oggetto, secondo Heidegger si colloca all'interno della tecnica moderna intesa come uno dei modi del disvelamento ed è una risposta alla provocazione del dispositivo tecnico che domina il fare e il pensare dell'uomo. Tale dispositivo prende il nome di *impianto* (o *im-posizione*) ed è la traduzione del termine tedesco *Ge-stell*<sup>163</sup>, che indica quel ri-chiedere che richiede, cioè pro-voca, l'uomo a disvelare il reale nel modo dell'impiego, cioè come 'fondo [QT, p. 15]. Questo “comportamento impiegante” si manifesta anzitutto nella scienza esatta della natura, in cui la natura è rappresentata “come un insieme di forze calcolabili”. La scienza richiede cioè alla natura “di presentarsi come un insieme precalcolabile di forze” [QT, p. 16] ed è già da sempre al servizio della tecnica moderna, “non potrà mai rinunciare al fatto che la natura si dia in un qualche modo definibile in base al calcolo e rimanga impiegabile come un sistema di informazioni”<sup>164</sup>. Ciò che sembra venire dopo la scienza moderna, ossia la tecnica

---

163 Il termine tedesco *Ge-stell* è stato coniato da Heidegger per indicare l'essenza della tecnica moderna, ed è stato tradotto da Gianni Vattimo con *imposizione* (*Saggi e discorsi*, cit.), mentre Franco Volpi ha adottato la parola *impianto* (*Conferenze di Brema e Friburgo*, cit.). La parola *Ge-stell* non rimanda soltanto al termine im-pianto, im-posizione, nel senso della provocazione, ma conserva anche la risonanza del porre (*Stell*) che si trova nelle parole *Her-stellen*, produrre e *Dar-stellen*, presentare, che mantengono il senso della *ποίησις* greca, il senso di ciò che “fa avanzare nella disvelatezza ciò che è presente”.

164 Devo ancora rimandare a *L'epoca dell'immagine del mondo*, che mi sembra fondamentale per capire lo sfondo del discorso sulla tecnica che Heidegger va qui articolando. Riflettere sul Mondo Moderno significa “cercare la moderna immagine del mondo” (p. 86), dove l’“immagine” del mondo non è una possibile raffigurazione del mondo, ma è quella rappresentazione dell'ente nella

moderna, in realtà viene prima, ma resta nascosto, e non si svela. È proprio il carattere di *Ge-stell*, di imposizione - in cui risiede l'essenza della tecnica moderna - che fa sì che essa deve adoperare le scienze esatte” [QT, p 17]<sup>165</sup>. L'essenza della tecnica moderna è quel processo attraverso cui si è instaurato quell'impianto di richiesta che pro-voca e costringe l'uomo a disvelare tutto ciò che è presente come fondo per l'impiego e l'accumulazione. L'uomo è infatti “portato” dall'essenza della tecnica moderna su questa via del disvelamento; mentre l'uomo antico è portato verso la produzione, l'uomo moderno è portato verso la pro-vocazione che richiede al reale di presentarsi nel modo di rappresentare oggettivante.

“Quel riunente mandare che solo porta l'uomo su una via del disvelamento lo chiamiamo il *Geschick*, il destino”. “Sempre l'uomo è governato dal destino del disvelamento. Ma non si tratta mai della fatalità di una costrizione” [QT, p. 18]. La tecnica non è “il fato della nostra epoca” [QT, p. 19] nel senso dell'inevitabilità di un processo immodificabile. Il dominio dell'essenza della tecnica fa parte del destino del disvelamento che porta l'uomo su una certa via del disvelamento e lo espone al

---

sua totalità che viene posta e mantenuta costantemente come unica rappresentazione possibile. “Il mondo concepito come immagine” (p. 88) è una conseguenza dell'interpretazione moderna dell'ente, e dunque una particolarità della dimensione storica dell'essere nell'epoca moderna. Non esistono più visioni del mondo, ognuna riposante su un diverso fondamento metafisico: il fatto che il mondo si dia ad una visione dell'uomo “porta già con sé una spiegazione ed una visione dell'ente” (p. 85, nota). Il concetto chiave per comprendere questo discorso heideggeriano è il senso moderno della parola e del concetto di rap-presentare, che fonda “l'intreccio caratteristico del mondo moderno” (p. 97), “quell'unico processo in virtù del quale il mondo si costituisce a immagine e l'uomo a *subjectum* nel mezzo dell'ente” (p.93-94). Il rappresentare moderno è un porre innanzi a sé la totalità degli enti come qualcosa di contrapposto a sé, in un rapporto in cui il sé, il soggetto, è il principio di ogni misura, è il “rappresentante di ogni rappresentare” e la dimensione di ogni esser-rappresentato - e di conseguenza di ogni certezza e verità. Il rappresentare moderno è fondamentalmente diverso dal percepire greco: non è più un “dischiudersi per..., ma un afferrare e un comprendere. Non è più il regno dell'essente-presente, ma il territorio dell'aggressione” in cui l'ente conta solo nel suo essere-rapportato al criterio di ogni misura e di ogni rapporto, l'uomo in quanto soggetto: “il *subjectum*, la certezza fondamentale, è il sempre sicuro esser-rappresentato-assieme dell'uomo rappresentante e dell'ente (umano o non umano) rappresentato, cioè oggettivo” (p. 95, nota). In questa produzione della rappresentazione rappresentante l'unica certezza di essere, e con ciò l'unico valore autentico, è riservato alla soggettività dell'uomo, il quale pone in gioco “la potenza illimitata dei suoi calcoli, della pianificazione e del controllo di tutte le cose” al fine di assicurarsi e garantirsi di essere e di rimanere “quell'ente che vale come regola e canone per ogni ente”. La scienza è dunque “una forma indispensabile di questo insignorirsi del mondo” (p. 99).

<sup>165</sup>Cfr. inoltre M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, cit., dove a p. 10, proprio all'inizio del discorso sulla particolarità storica della tecnica moderna, si afferma: “Si dice che la tecnica moderna sia incomparabilmente diversa da ogni altra precedente perché si fonda sulle moderne scienze esatte. Intanto, però, ci si è resi conto più chiaramente che è vero anche l'opposto, e cioè che la fisica moderna, in quanto sperimentale, dipende a sua volta da apparecchiature tecniche e dal progresso nella costruzione di tali apparecchi”.

pericolo di perseguire e coltivare soltanto ciò che si disvela nel modo dell'impiego, come fondo, “prendendo da questo tutte le sue misure” [QT, p. 19]. Questa rappresentazione oggettivante (l'immagine della natura come una calcolabile concatenazione di forze) racchiude in sé però il rischio che l'uomo interpreti in maniera errata (non vera anche se esatta) il disvelamento, non riconoscendolo come *uno* dei possibili modi del disvelamento, seppure quello destinale, e non riconoscendo la propria partecipazione attiva ad esso [QT, p. 20].

Ma la tecnica moderna cela “il pericolo supremo”: l'uomo - rapportandosi al disvelato esclusivamente come fondo, e neanche più come oggetto - “cammina sull'orlo estremo del precipizio” [QT, p. 20-21], e rischia di non accorgersi di essere egli stesso parte dall'impianto imponente. In altre parole l'uomo è minacciato dal divenire lui stesso “fondo”<sup>166</sup>. Il “pericolo supremo” insito nell'essenza della tecnica moderna, il dominio dell'im-posizione su tutto ciò che è, impronta ogni disvelamento nel senso della Merito di Heidegger in questa complessità di livelli di discorso è quello di cercare di aprire una strada verso un diverso modo di guardare e considerare ciò che è, mostrando che ci si può, ci si deve allontanare dalla concezione antropologico-strumentale degli enti indicandola come *una* delle possibilità di rapporto tra l'uomo e il mondo, non come *la*

---

166 Merito di Heidegger in questa complessità di livelli di discorso è quello di cercare di aprire una strada verso un diverso modo di guardare e considerare ciò che è, mostrando che ci si può, ci si deve allontanare dalla concezione antropologico-strumentale degli enti indicandola come *una* delle possibilità di rapporto tra l'uomo e il mondo, non come *la* possibilità. Heidegger, ne *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p. 97 dedica una lunga nota all'emergere dell'essenza della moderna soggettività così come è svelata da Cartesio e come tuttora domina le nostre forme culturali. Qui troviamo un passo interessante che, oltre che collegare il dominio della tecnica all'uniformità di ciò che è oggettivato e all'oscuramento della verità e dunque dell'essere, ribadisce la dimensione essenzialmente storica “dell'esser-soggetto da parte dell'umanità” e con ciò il suo carattere di destino non irrevocabile perché in parte creato dall'uomo e quindi anche trasformabile dall'uomo stesso:

“Nell'imperialismo planetario dell'uomo organizzato il soggettivismo dell'uomo raggiunge quel culmine da cui l'uomo non scenderà che per adagiarsi sul piano della uniformità organizzata e per installarsi in essa. Questa uniformità è infatti lo strumento più sicuro del dominio completo, cioè Merito di Heidegger in questa complessità di livelli di discorso è quello di cercare di aprire una strada verso un diverso modo di guardare e considerare ciò che è, mostrando che ci si può, ci si deve allontanare dalla concezione antropologico-strumentale degli enti indicandola come *una* delle possibilità di rapporto tra l'uomo e il mondo, non come *la* possibilità. tecnico, della Terra. La libertà moderna della soggettività si fonda completamente nella oggettività corrispondente. L'uomo non può svincolarsi da questo destino [*Geshickt*] [...]. Ma l'uomo può [...] comprendere che l'esser-soggetto da parte dell'umanità non è stata, e non sarà l'unica possibilità dell'essenza futurativa dell'uomo storico. Un'ombra passeggera di nubi su una piana velata, questo è l'oscuramento che la verità come certezza della soggettività [...] distende su un evento che essa stessa non è in grado di comprendere”.



possibilità.direzione e dell'assicurazione di fondo, nascondendo il suo tratto fondamentale, che è l'atto stesso del disvelare, e con ciò cela ogni altra possibilità del disvelare, soprattutto “quel disvelamento che, nel senso della *ποίησις*, fa av-venire nell'apparire ciò che è presente”: “La minaccia per l'uomo non viene anzitutto dalle macchine e dagli apparati tecnici [...]. La minaccia vera ha già raggiunto l'uomo nella sua essenza” [QT, p. 21], cioè nella sua cultura, nei suoi modi di rappresentare se stesso, la natura, gli altri uomini, e le relazioni tra di essi. Tuttavia – conclude Heidegger - proprio in questo pericolo supremo può apparire “l'aurora di ciò che salva” [QT, p. 25]. “Salvare” non significa solamente assicurare nella conservazione qualcosa che è minacciato, ma anche “portare l'essenza alla sua manifestazione (*Scheinen*) autentica” [QT p. 22], che si può scorgere solo guardando più a fondo nell'essenza della tecnica, riconoscendo innanzitutto che questa “non è mai essenza nel senso del genere e della essentia”, ma riconoscendo che essa è “la costellazione in cui accade disvelamento e nascondimento, in cui accade ciò che costituisce l'essere della verità” [QT, p. 25]. Dunque, oltre ad aprire al pensiero la via per pensare finalmente l'essenza della tecnica, dovremmo fare appello all'arte, intesa come *τέχνη*, come ambito originario del disvelamento, che potrebbe forse far apparire al pensiero ciò che ancora si nasconde nell'essenza della tecnica, il pericolo estremo e, insieme, ciò che salva.

#### *L'ORIZZONTE DELLA TECNICA*

Il valore teoretico dell'analisi heideggeriana della tecnica è fondato sul dis-velamento, sulla verità, cioè sul rapporto dell'uomo con l'essere e con la totalità degli enti. Il *Dasein*, l'esser-ci, è una coimplicazione relazionale, una costellazione tra uomo e mondo sotto il segno di una coappartenenza originaria tra uomo ed essere. Solo nella consapevolezza di questa costellazione è possibile porre correttamente la domanda sul senso, sulla storia, sulla provenienza e sulla destinazione, sul destino come chiamata dell'essere, entro cui l'ascolto dell'uomo può avere una parte essenziale. Comprendere l'essenza della tecnica significa allora comprendere lo sfondo ontologico dell'esistenza umana, l'essenza stessa dell'uomo, il suo atteggiamento fondamentale riguardo

all'essere - le cui origini si situano nella Grecia antica e il cui dispiegamento avviene nel dominio della scienza e della tecnica, “nell'imporsi planetario di un'unica forma di organizzazione sociale” ovvero “del modo capitalistico di produzione”<sup>167</sup>. Porre la domanda circa la tecnica significa porre la domanda sull'intreccio tra soggetto e oggetto, sul rapporto tra *rappresentazione esatta e verità della rappresentazione*, o meglio sullo stesso concetto di soggetto, di oggetto, di rappresentazione, di realtà, di verità. Tutto ciò apre la strada per pensare la tecnica in base a se stessa, indirizza il nostro sguardo sulla totalità che avvolge e costituisce l'esistenza umana, aiuta a porsi in una relazione più consapevole con noi stessi e con il mondo: pensare la tecnica illumina il modo di pensare-agire proprio dell'uomo, il modo che l'uomo ha di *abitare*. Merito di Heidegger, in questa complessità di livelli di discorso, è quello di cercare di aprire una strada verso un diverso modo di guardare e considerare ciò che è, mostrando che ci si può, ci si deve allontanare dalla concezione antropologico-strumentale degli enti indicandola come *una* delle possibilità di rapporto tra l'uomo e il mondo, non come *la* possibilità. Non c'è nessuna scontata definitività, non c'è alcun 'fine' né alcuna 'fine' della storia, che è un “accadere fondante” al quale l'uomo collabora in maniera decisiva. Il dominio della tecnica è possibile solo in *questa* modalità di rapporto tra l'uomo e gli enti che inizia con la metafisica greca e si compie con il soggettivismo moderno, con la certezza autoreferenziale del pensiero del pensiero che riduce la verità ad autocoscienza e l'“in sé” di ciò che è ad un 'per noi'. Proprio in forza di questa riduzione ontologica il reale risulta a nostra completa disposizione come “fondo per l'impiego”, perché ciò che cogliamo delle cose è ciò che è prodotto da noi, misura di noi stessi. “In questo senso la tecnica è l'aspetto planetario della metafisica, un modo di accadere della verità, la forma estrema del sottrarsi dell'essere”<sup>168</sup>; in questo senso l'oggettività della scienza moderna non è altro che la maschera della nostra soggettività applicata sugli oggetti, che copre le loro relazioni con l'insieme, con la totalità di cui fanno parte, dietro alla costruzione di in un unico rapporto con noi, con l'uomo. Questo il modo in cui l'uomo, una parte di una totalità di relazioni, misconosce l'intero facendosi totalità, l'unico punto di riferimento di ciò che è, unico valore e fonte di

---

167 P. VINCI, *Metafisica e capitalismo. La tecnica in Heidegger*, “Democrazia e diritto”, n. 4 ottobre-dicembre 1993, p.180 e 192.

168 Ivi, p. 88.

senso in un mondo che egli ne vuole privo.

L'indicazione di salvezza proposta da Heidegger fa appello ad un cambiamento del modo di pensare l'essere e gli enti e del nostro relazionarsi ad essi e a noi stessi: solo mutando la qualità del nostro *abitare*, aprendoci ad ascoltare, più che a vedere, altri possibili modi del disvelamento, della verità, potremo lasciar essere le cose senza ridurle a noi<sup>169</sup>. È possibile mutare l'intera costellazione di rapporti tra l'uomo e l'essere perché il comportamento tecnico ed impiegante dell'uomo è solo una delle infinite costellazioni in cui l'essere si dà alla comprensione e all'azione dell'uomo. La tecnica per Heidegger non è una potenza in se stessa, che sfuggita al controllo dell'uomo oggi lo trascende e lo domina fin nel proprio intimo, è invece una possibilità reale dell'essenza dell'uomo, un risultato del suo pensare-agire le cose che fa parte della sua essenza e che non si può 'superare'. In questo senso va letta la critica alla teoria marxiana dell'alienazione e del feticismo, che secondo Heidegger cela in sé un impianto soggettivistico e perciò ricade nell'orizzonte della filosofia moderna. Nella proposta marxiana di un'altra organizzazione sociale permane infatti uno sfondo industrialistico, tecnico, che propone una diversa totalità che sia il superamento di

---

169 In questo senso – cercare di ascoltare il linguaggio *delle cose*, non nostro - è famoso l'esempio che Heidegger fa della brocca. Una brocca, secondo il pensiero comune, tecnico-strumentale, è un recipiente vuoto fatto da qualcuno, un vasaio. Ciò è esatto, ma non esaurisce l'essenza, la verità della cosa, che anzi in questa sua definizione esatta viene in qualche modo annientata, poiché di essa si comprende solo che è un recipiente vuoto fatto dall'uomo per l'uomo. Ma se riflettiamo sulla *cosa in quanto cosa*, scopriamo che “il carattere di brocca della brocca è essenzialmente nel dono di ciò che è versato”. In questo carattere di dono, di offerta, di ciò che è versato, ad esempio acqua o vino, permane la coappartenenza degli elementi naturali: nella brocca si condensa il “quadrato” del mondo, i “Quattro” (cielo e terra, uomini e dèi): “Nell'acqua del dono permane la sorgente. Nella sorgente permangono la roccia e ogni oscuro sopore della terra che assorbe la pioggia o la rugiada del cielo. Nell'acqua della sorgente permane lo spozializio di cielo e terra. Esso permane nel vino, che ci è offerto nel frutto della vite, in cui nutrimento della terra e il sole del cielo si sono affidati l'uno all'altro. Nel dono dell'acqua, nel dono del vino, permangono di volta in volta il cielo e la terra [...]. Il dono di ciò che è versato è la bevanda per i mortali. Esso ristora la loro sete, conforta il loro ozio, allietta la loro compagnia. Talvolta però il dono della brocca è anche donato per la consacrazione. Se il versato è destinato ad una consacrazione, non spegne una sete, bensì placa la celebrazione di una festività conferendole un tono solenne. In questo caso il dono di ciò che è versato non si mesce in una miscita, né è una bevanda per i mortali. Il versato è una bevanda offerta agli dèi immortali”. Cfr. M. HEIDEGGER, *Conferenze di Brema* del 1949. *Sguardo in ciò che è. La cosa*, Adelphi, Milano, 2002, p. 28-29. È davvero una grande fonte di ispirazione questo svelare la pluralità di sensi delle cose, che incorporano relazioni sociali e simboliche di migliaia di anni, sedimentate e nascoste nella loro essenza, che non è mai riducibile al loro valore d'uso. Occorre aprirsi al dialogo con le cose, tendere loro l'orecchio per sentire la loro alterità rispetto al modo comune di considerarle. In questo modo le cose, il mondo diventano la possibilità di un'esperienza diversa, più autentica, “originaria” e non manipolata dall'oggettivazione strumentale.

quella presente, ma questa proposta ricade sotto il dominio del soggetto<sup>170</sup>.

Per una adeguata contestualizzazione della questione della scienza e della tecnica in Hans Jonas occorre rifarsi ad Heidegger, ma anche a prescindere da Jonas la visione dei problemi del presente non può che essere rischiarata dalle analisi heideggeriane. Tuttavia vorrei permettermi di avanzare delle critiche, che se non coglieranno nel segno la filosofia di Heidegger possono quantomeno aiutare ad illuminare, per contrasto, la posizione di Jonas a questo riguardo. Mi sembra che l'inquadramento concettuale del problema della tecnica in Heidegger resti confinata ad una *visione*, ad un *appello* a pensare in modo diverso noi stessi e le nostre relazioni con gli enti e con l'essere. Questo appello ad abitare il mondo in modo diverso però rimane chiuso all'interno di un formalismo teorico-conoscitivo in grado di mostrare soltanto che questo mondo e il sapere che abbiamo di esso non è definitivo, non è l'unico possibile, certamente non il migliore o quello che più corrisponde alla natura dell'uomo e delle cose. Non c'è, nel discorso heideggeriano, alcuna indicazione pratica, né alcun orizzonte etico, per iniziare oggi a cambiare lo stato di cose presenti. Anche se Heidegger, come afferma Paolo Vinci, innesta e tiene viva nel cuore stesso della meditazione filosofica “la spinta alla non accettazione dello stato di cose presenti”, di fronte a questo “compito lasciato aperto” per assolvere il quale non viene “indicata alcuna direzione né finalità”<sup>171</sup> c'è a mio avviso il rischio che - aspettando la

---

170 Una celebre critica si trova in M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanesimo*, Adelphi, Milano, 1995 [1946], p. 70-71: “Ciò che Marx, partendo da Hegel, ha riconosciuto in un senso essenziale e significativo come alienazione dell'uomo affonda le sue radici nella spaesatezza dell'uomo moderno. Questa viene provocata dal destino dell'essere nella forma della metafisica, che la consolida e nello stesso tempo la occulta come spaesatezza. Poiché Marx, nell'esperire l'alienazione, penetra in una dimensione essenziale della storia, la visione marxista della storia è superiore ad ogni altra 'storiografia'. [...] L'essenza del materialismo” sta nell'affermazione per cui “tutto l'ente appare come materiale da lavoro. [...] L'essenza del materialismo si cela nell'essenza della tecnica [...]. Nella sua essenza la tecnica è un destino, entro la storia dell'essere, della verità dell'essere che riposa nell'oblio”. Dunque questo tentativo marxiano di 'superare', di 'togliere' l'alienazione delle forze produttive riunendo l'uomo con i mezzi di produzione ricade nella metafisica moderna, è una forma della “soggettività dell'uomo portata sul piano della totalità” poiché “l'uomo non è il padrone dell'ente. L'uomo è il pastore dell'essere” (p. 72-73), poiché “L'uomo non è mai anzitutto uomo, al di qua del mondo, come 'soggetto' [...]. Piuttosto, nella sua essenza l'uomo è innanzitutto e-sistente nell'apertura dell'essere. La quale apre nella radura quel 'tra' (*Zwischen*) entro il quale può 'essere' una 'relazione' tra soggetto e oggetto” (p. 84). Jonas riprende questa critica a Marx in *Il principio responsabilità*, cit., pp.182-185.

171 P. VINCI, *Metafisica e capitalismo*, cit., p. 201.

dimensione 'originaria', 'altra' dell'essere sull'orlo estremo del precipizio - un colpo di vento ci butti giù nel burrone, insieme a tutte le nostre idee.

Al contrario, in Hans Jonas il carattere inquietante, il “pericolo supremo” posto in essere dalla tecnica spinge il filosofo ad trovare “ciò che salva” in primo luogo nell'impegno pratico a non cadere, ossia nella ricerca di alcuni possibili limiti da imporre alle tecnologie più dannose o dagli esiti più imprevedibili. Nel saggio di Jonas che abbiamo analizzato, così come ne *Il principio responsabilità*, risuona evidente l'ammonimento al fatto che la filosofia deve porre come primo oggetto di riflessione la dimensione apocalittica dell'agire tecnico dell'uomo - di fronte al quale ogni altra indagine deve essere temporaneamente sospesa – per impedire, o quantomeno arginare la catastrofe. A questo fine secondo Jonas è indispensabile il dialogo con tutte le forme del sapere umano, in primo luogo con le discipline scientifiche. La filosofia, nell'era del dominio della prassi tecnologica, è chiamata a trasformarsi in una “teoria transcensitiva” [OL, p. 262] che sappia fornire all'uomo una comprensione globale del mondo - tanto dell'uomo che della natura che dell'accadere storico – e del nostro modo di considerarlo. La filosofia può tornare ad essere 'regina delle scienze' soltanto se non esclude le altre forme di sapere umano, ma anzi nel collegarle l'una con l'altra, e soprattutto nell'aprirsi all'incontro con ciascuna di esse. Comprendere il mondo oggi ha per Jonas una declinazione etica, significa anche in qualche modo entrare nel merito della sua gestione, poiché come vedremo, abbiamo la capacità di distruggerlo: La comprensione del mondo non è più solo una questione filosofica, ma un compito etico che la filosofia deve assumere su di sé, innanzitutto invitando gli altri saperi ad una collaborazione interdisciplinare che sappia restituire i livelli di complessità che l'evoluzione dell'uomo e lo sviluppo della scienza e della tecnica hanno portato entro il nostro orizzonte.

Se questa priorità teorico-pratica è assunta da Jonas come impegno morale *contro* il fare tecnologico - l'agire tecnico-strumentale dell'uomo e il pensiero riduttivo, calcolante e autoriferentesi proprio delle discipline scientifiche - occorre sottolineare che ciò non viene sostanziato, come in Heidegger, da un rifiuto della razionalità strumentale. Anche per Jonas “la scienza non pensa” e la razionalità è diventata calcolo e strumento, ma ciò non deve impedire di accettare alcuni risultati della biologia

scientifica – che ci mostra “la meraviglia del regno organico, della sua evoluzione, della sua ricchezza di forme, di funzioni, di gradi” [OL, p. 27] - né deve impedire di tentare di risolvere molti dei problemi e delle emergenze che l'umanità si trova a dover fronteggiare con la stessa scienza e la stessa tecnica che li ha creati nel processo circolare di liberazione da altri problemi ed altre emergenze precedenti. A questo proposito Jonas afferma che “ovviare all'emergenza ricorrente dovrebbe essere di competenza di quel tipo di sapere che aveva contribuito a crearla: la scienza tecnologica” [OL, p. 260], e dunque che “l'uso della teoria scientifica non deve essere fermato” [OL, p. 261].

Sono d'accordo con Vittorio Hösle, che considera Heidegger come il più acuto critico della scienza moderna, come colui che ha individuato chiaramente la correlazione della crisi dell'umanità con la metafisica moderna e con la scienza che ne discende, ma anche come colui che ha irresponsabilmente autolimitato la filosofia ad un ambito meramente teorico, nell'aver negato *in toto* “la verità dell'approccio scientifico alla natura”, e nell'aver confuso “la validità della scienza della natura e la sua genesi”<sup>172</sup>. Hans Jonas invece elabora una *filosofia pratica della crisi ecologica* che investe non solo l'etica individuale ma anche la filosofia politica e la prassi politica; una filosofia le cui critiche alla scienza sono mosse nel tentativo di rifondare la scienza e la razionalità strumentale ancorandole ad un principio più elevato, una facoltà morale di responsabilità radicata nella natura stessa. Ed è proprio con questo superamento di Heidegger – secondo Hösle - che Jonas si guadagna un posto tra i grandi filosofi.

Nonostante Jonas condivida l'analisi heideggeriana sulla tecnica, e ne sia decisamente debitore, oltre all'importante differenza sopra esposta occorre rilevare un'altra differenza capitale, che riguarda la considerazione del mondo greco e della natura. Mentre la visione del mondo antico di Heidegger è piena di sospetti, segnata da una carica negativa che fa dei greci i nostri cattivi maestri, secondo Jonas il piano inclinato da cui prende avvio la separazione tra l'uomo e la natura su cui si installa il progressivo dominio dell'uomo ha origine con le religioni monoteiste e con i primi fenomeni gnostici, mentre la filosofia greca possiede una dignità teorica che è sempre guardata come modello da cui è possibile recuperare alcune istanze fondamentali e tutt'ora

---

172 V. HÖSLE, *Filosofia della crisi ecologica*, Einaudi, Torino, 1993. V. pp. 9, 57 e 44.

valide.

Dunque almeno in questi tre sensi 1) la ricerca di una teoria che spinga alla pratica concreta, indirizzata in primo luogo alla politica pubblica; 2) la ricerca di una soluzione ai problemi del presente in collaborazione con la scienza e la tecnica; 3) la considerazione del mondo antico come 'autentico' - la filosofia di Jonas contiene un'importante rottura epistemologica rispetto ad Heidegger. Ma la vera e propria presa di distanza dal suo maestro sta anche nel caso dell'analisi della tecnica in una diversa considerazione del problema dell'essere, che in Heidegger “resta dispensato dall'intero peso dei rapporti reciproci di uomo e natura” [FSD, p. 40], mentre in Jonas si sostanzia proprio di questi rapporti. È infatti proprio l'elaborazione di una filosofia della natura anticartesiana e monistica, in cui alla natura è riconosciuta una finalità intrinseca ed una qualche forma di 'soggettività' che consente alla filosofia di Jonas di “unificare il problema della scienza, quello della tecnica e quello dell'etica”<sup>173</sup>.

---

173 N. RUSSO, *La biologia filosofia di Hans Jonas*, Guida, Napoli, 2004, p. 23.

### CAPITOLO III

## LA FILOSOFIA DELLA RESPONSABILITÀ

### *L'ETICA E LA RESPONSABILITÀ*

Dopo questo *Intermezzo*, in cui abbiamo esposto in che modo per la riflessione di Jonas il problema della tecnica svolga la funzione di termine medio tra la filosofia della natura e l'etica della responsabilità, è bene affrontare ora quello che Jonas considererà la sua “ultima e definitiva chiamata alle armi” [FAUT, p. 34], ovvero l'elaborazione di un'etica che sappia far fronte ai pericoli intrinseci all'epistemologia della scienza e alla dinamica formale della tecnica, una filosofia morale che abbia cioè la capacità di dire la sua sulla direzione in cui il progresso tecnico e scientifico sta portando l'umanità.

Nel capitolo II abbiamo visto che solo l'uomo, tra tutti gli organismi viventi, può “avere” sé, scegliendo liberamente il suo scopo e conformando ad esso le proprie azioni. Proprio questa libertà è per Jonas la sede della *responsabilità*: creato dalla natura come soggetto agente e libero, l'uomo è un essere teleologico che è chiamato a garantire la possibilità che altri esseri continuino a porsi liberamente degli scopi. L'uomo è l'unica forma di vita che può essere (e dunque deve essere), custode responsabile di quella natura che lo ha fatto essere libero. In altre parole l'etica dell'uomo è collegata alla sua libertà: poiché solo l'uomo *può* essere responsabile per l'ontogenesi del Tutto, che ha posto in essere la possibilità dell'uomo nella natura, egli *deve* esserlo.

Nel saggio *Immortalità ed esistenza odierna* del 1962<sup>174</sup> troviamo un primo abbozzo di quella responsabilità cosmica dell'uomo che sarà poi tematizzata esplicitamente soltanto dal 1972 in poi come *Principio Responsabilità*. All'uomo è assegnata una

---

174 Raccolto in H. JONAS, *Organismo e libertà*, cit., pp. 284-304.



“duplice responsabilità”: una in termini di causalità mondana, e l'altra nei termini dell'impatto di questa sulla sfera eterna [OL, p. 303]. La responsabilità nei confronti della Natura, l'obbligo morale dell'uomo alla tutela dell'essere viene qui sostenuto da due metafore religiose, il “Libro della vita” e l’“Immagine” trascendente, a cui Jonas aggiunge un mito cosmogonico<sup>175</sup>, che è una prima versione di quanto esporrà nel 1984 in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*<sup>176</sup>.

Secondo questo mito il fondamento divino dell'essere decise di affidarsi al caso, entrando “nell'avventura di spazio e tempo” [OL, p. 298], senza trattenere nulla di sé, ma affidandosi al mondo, rinunciando al proprio essere “perché il mondo sia e sia per se stesso” [*ibidem*] e giunga infine, attraverso la propria evoluzione temporale, a rispecchiare da sé il proprio fondamento divino. Per lunghissimo tempo la causa di Dio fu sicura, e con l'apparizione della vita il mondo si riempì di percezione, sentimento, aspirazione e azione, che di fronte alla morte e all'estinzione seppero aumentare di grado e qualità, portando le prime forme di riconoscimento a Dio come istinto di autoconservazione. Ma con l'apparizione dell'uomo la causa di Dio

[...] trema, poiché l'urto dell'evoluzione, retto dal proprio slancio, oltrepassa la soglia dove finisce l'innocenza e un criterio completamente nuovo di successo prende possesso della posta divina. L'avvento dell'uomo significa l'avvento del sapere e della libertà e con questa dote, estremamente a doppio taglio, l'innocenza del mero soggetto della vita che realizza se stessa fa posto al compito della responsabilità disgiungendo bene e male [OL, p. 300].

In questo modo “l'immagine di Dio” passa “nell'incerta custodia dell'uomo per venir “realizzata, salvata o rovinata da ciò che egli fa di sé e del mondo” [OL, p. 300]; e l'innocenza fa spazio alla responsabilità. Questo mito, a cui Jonas si affida perché sente su di sé l’“obbligo di un compito, a cui la filosofia stessa nel suo insieme non può

---

175 “Nella grande pausa della metafisica in cui ci troviamo e prima che essa abbia ritrovato il proprio *logos*, dobbiamo affidarci a questo mezzo, traditore per ammissione. Il mito, se solo è consapevole della propria natura sperimentale e della propria provvisorietà e non si fa passare per dottrina, può dalla necessità di questa pausa superare il vuoto. Io mi sento comunque per questa volta spinto verso di esso dall'obbligo di un compito, a cui la filosofia stessa nel suo insieme non può sottrarsi” [p. 301], ovvero la responsabilità umana nei confronti del mondo.

176 H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit.

sottrarsi” [OL, p. 301], porta con sé delle conseguenze etiche e metafisiche che non stanno solo in un dovere di responsabilità per la divinità stessa, ma principalmente nella responsabilità umana nei confronti del mondo, del temporale nella sua transitorietà, anche se questo è qui visto come cifra del divino. La responsabilità per “l'immagine di Dio”- ammonisce Jonas – non basta.

Oggi importa piuttosto salvare l'intera avventura mortale in quanto tale [...]. La minaccia di tutto il mondo vitale attraverso la nostra tecnologia, di cui lo spettro della bomba atomica è solo l'aspetto più drammatico (e forse quello ancora più dominabile), significa per la visione qui sviluppata che l'immagine di Dio nel nostro luogo dell'universo è in pericolo come mai prima d'ora, ovvero nel senso terreno meno ambiguo che ci sia. Nessuna moralità nascosta dell'esistenza privata può prevenirla, ma solo l'agire pubblico-collettivo [OL, p. 303].

Ritroviamo così, nel 1962, il nucleo forte de *Il principio responsabilità*:

l'unicità dell'attuale situazione dell'umanità, da essa stessa provocata, consiste nel fatto che i due aspetti della responsabilità morale, quella metafisica dell'attimo e quella causale dell'effetto futuro, confluiscono, dato che la minaccia del futuro totale eleva la protezione puramente fisica di esso alla dimensione dell'interesse metafisico, rendendo con ciò il più urgente dovere trascendente quello di mettere la prudenza al suo servizio [...]. Alla novità di questa situazione, che assegna alla conoscenza delle conseguenze e con ciò al sapere scientifico un ruolo mai conosciuto prima, non ci ha preparato alcuna precedente deontologia; e in ciò risiede un compito della teoria etica a cui si deve ancora porre mano [OL, p. 304].

L'etica non è dunque fondata sulla capacità di agire dell'uomo, ma su un'ontologia fondamentale della natura, sul carattere principale della vita, l'autoaffermazione di se stessa in una complessificazione e in un accrescimento costante delle proprie possibilità di essere, nell'opporci alla minaccia del nulla.

L'uomo deve adoperarsi per affermare l'essere contro il non-essere, agendo in favore della vita, come tutti gli altri esseri naturali. In questo modo, proprio dalla struttura ontologica della natura, dell'essere stesso delle cose, l'essere umano può ricavare un

dover-essere a cui obbedire, valido per lui in quanto valido in sé. Da questa ontologia fondamentale della natura sono ricavabili le basi per una nuova etica: il dover essere che l'uomo è chiamato a realizzare è già insito nell'essere, è la prosecuzione della dialettica di necessità e libertà che caratterizza la vita fin dagli organismi più semplici. Questa interpretazione 'ontologica' dei fenomeni biologici - che “comprende la filosofia dell'organismo e la filosofia dello spirito [...] e attraverso la continuità dello spirito con l'organismo e dell'organismo con la natura” include l'etica come sua parte essenziale [OL, p. 305] – è una rivoluzione copernicana nella storia della filosofia contemporanea, ma potrà affermarsi solo in un superamento dialettico del dualismo in grado di risolverne gli opposti in un'unità bipolare che si può ottenere innanzitutto attraverso la comprensione del *fraintendimento ontologico* che è alla base della concezione dualistica di cui l'idealismo non è che un derivato e che possiamo considerare come il volano della *Weltanschauung* dell'uomo mediterraneo.

Il progetto e poi l'esposizione di una filosofia della realtà organica è la base e l'apice della speculazione Jonas, e senza di essa la fondazione ontologica dell'etica per futuro della vita non può essere adeguatamente compresa. Le acquisizioni centrali dell'etica della civiltà tecnologica, incentrata sulla categoria della responsabilità politica, possono essere comprese solo in una loro contestualizzazione entro una *filosofia della natura* in cui già negli anni sessanta è fondata l'etica di solidarietà cosmica, che acquisterà sempre più urgenza in conseguenza dell'analisi storico-critica della scienza e della tecnica, e dell'analisi delle condizioni culturali che l'hanno permessa.

Ma ancor prima di essere etica della responsabilità, l'etica di Jonas è etica della vita, delle condizioni della natura; così come la sua filosofia, prima che una teoria, è un tentativo di speculazione della realtà effettuale così come essa appare all'uomo, filosofia delle condizioni del del “mondo”. Questa tendenza anti-idealistica e materialistica, per quanto si tinga di toni religiosi, è un punto fermo della riflessione di Jonas dal secondo dopoguerra in poi, e su di essa si basa il recupero della storia nelle considerazioni filosofiche. Nel saggio del 1961 *Immortality and the modern temper*<sup>177</sup>, parlando della distinzione tra apparenza e realtà Jonas conferma la sua “svolta” verso

---

177 H. JONAS, *Immortality and the modern temper*, (The Ingersoll Lecture, 1961), in “Harvard Theological Review”, LV, 1962, (apparso in tedesco in *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, cit.)

la fattualità del mondo e il suo allontanamento dalla filosofia idealista con parole dure e toccanti:

Ho sempre avuto la sensazione che i filosofi idealisti che la insegnano [la distinzione fra apparenza e realtà, ndr] siano vissuti forse troppo riparati dall'impatto col mondo esterno, così da poterlo osservare come fosse uno spettacolo, una rappresentazione su un palcoscenico. Sicuramente non hanno reso pieno onore a ciò che degradano a mera apparenza. Noi assillati figli dell'ora insistiamo a prendere sul serio l'apparente come nostra realtà effettiva. Dove la troviamo ingannevole, guardiamo più acutamente per far apparire più veritiera la sua verità. La ripidezza di un arido pendio montano, l'espressione di un viso animato sono il linguaggio immediato della realtà. E quando con orrore guardiamo le immagini di Buchenwald, i corpi straziati e i volti distorti, l'estrema deturpazione dell'umanità nella carne, allora rifiutiamo di consolarci col fatto che l'apparenza sarebbe qualcosa di diverso dalla verità: guardiamo in faccia la terribile verità che l'apparenza è la realtà e niente è più reale di quello che qui appare [OL, p. 289-290].

La filosofia deve avere a che fare con il mondo, deve essere in primo luogo etica delle condizioni del presente, della storicità e della temporalità dell'uomo. Primo oggetto di riflessione filosofica è oggi l'autenticità del transitorio, la finitezza in cui si rispecchia l'essenza dell'essere, finitezza che l'uomo ha il dovere di tutelare. Che questa svolta sia duratura lo conferma un passo analogo, ma scritto da Jonas nel 1993, in quello che si può considerare il suo testamento filosofico, *Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*,:

[...] abbiamo scoperto che non una congettura metafisica in sé (che certamente ha la sua ragion d'essere), ma una responsabilità angosciosa per le cose che ci minacciano, è l'anima più intima dell'interrogazione filosofica. D'altra parte, dove il sapere non offre alcuna risposta, dobbiamo trovarla nell'agire. Così l'orrore della questione ultima di una disumanizzazione totale per salvare l'umanità, può rafforzare la filosofia nel suo compito di risvegliare l'attenzione su ciò che è irrinunciabile sebbene essa stessa debba diventare l'avvocato delle più grandi rinunce.

In questo nuovo modo di pensare che colloca al proprio centro l'idea di responsabilità e della sua estensione a ogni comportamento della specie umana nei confronti dell'intera

natura, la filosofia compie un primo passo al servizio di tale responsabilità [FSD, p. 52].

## *IL PRINCIPIO RESPONSABILITÀ*

*Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* è il titolo di un libro pubblicato per la prima volta in Germania nel 1979<sup>178</sup>, quando il suo autore compiva 76 anni. Questo testo porta all'ordine del giorno della riflessione filosofica europea il problema epocale dell'emergenza ecologica e conosce da subito una fortuna straordinaria: nella sola Germania, tra il 1979 e il 1990 - anno della sua tardiva traduzione in Italia e in Francia - supera le 130.000 copie vendute<sup>179</sup>. Le radici della riflessione di Jonas, volta ad individuare un *limite pratico* in grado di arginare il “potere di distruzione” dell'intera biosfera [PR, p. 177] che la dinamica del progresso tecnologico mette nelle mani dell'uomo, possono essere datate al 1972, quando durante una vacanza estiva in Israele [SOUV, p. 247] l'autore pianifica il suo impegno teoretico in questa direzione [FAUT, p. 34]. I primi frutti di questa battaglia filosofica per la conquista di una nuova etica vengono alla luce già dopo pochi mesi, quando in occasione dell'International Congress of Learned Societies in the Field of Religion Jonas pronuncia un discorso dal titolo *technology and Responsibility. Reflections on the new tasks of ethics*<sup>180</sup>, che è la prima stesura del I capitolo de *Il principio*

---

178 H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1979. Pubblicata undici anni dopo, la trad. it., *Il principio responsabilità*, cit. omette dal sottotitolo la parola “Versuch”, che è mantenuto nell'edizione inglese, tradotta dallo stesso Jonas [*In search of an ethic for the technological age*, University of Chicago Press, 1984]. Anche la traduzione francese [*Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1990] e spagnola [*El Principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1994] sono purtroppo vittime di questa omissione.

179 Cito da M. MONALDI, *Tecnica, vita, responsabilità. Qualche riflessione su Hans Jonas*, Guida, Napoli, 2000, p. 120.

180 *Technology and Responsibility. Reflections on the new tasks of ethics*, in *Religion and the humanizing of man*, a cura di J. M. Robinson (“Council on the study of religion”, 1972), successivamente pubblicato in “Social research”, XL, 1973, pp. 31-54. Poi incluso nella raccolta di saggi del 1972 *Philosophical essays*, cit. Questo saggio è stato pubblicato autonomamente in Italia con il titolo *Un'etica per il futuro dell'uomo*, in “Il Mulino”, 2, 1991, mentre la traduzione italiana della raccolta di saggi *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., dovrà attendere il 2001.

*responsabilità.*

L'opera, in forma di “Tractatus technologicus-ethicus” [PR, p. XXIX], è una proposta forte di un'etica della responsabilità, che ha un'intenzione “sistematica e mai omiletica” [PR, p. XXIX]; in essa confluiscono tutte le riflessioni precedenti dell'autore. La *fondazione filosofica* di un'etica adeguata al nuovo potere acquisito con la moderna tecnologia possiede agli occhi di Jonas una necessità *de facto* che è imposta dalla realtà stessa, ovvero dalle conseguenze, già catastrofiche, che in futuro avranno lo sfruttamento delle risorse naturali, gli interventi di ingegneria genetica, le applicazioni della tecnologia biomedica, il controllo del comportamento attraverso la psichiatria e l'aumento esponenziale della popolazione umana. Questo tema “estremamente attuale” viene indagato con i mezzi teoretici della filosofia classica tedesca, “una filosofia - secondo Jonas - assolutamente inattuale, già quasi arcaica” [PR, p. XXX]; in questo modo lo sguardo lucido sul presente, sulla realtà della possibile fine del mondo, si lega ad un'analisi storico-filosofica capace di indicare alcune delle cause profonde della crisi della modernità nel ricondurli ad un rapporto conflittuale e dualistico tra l'uomo e la natura. Il presente si ricollega al passato sotto la fredda luce della paura dell'apocalissi creata dall'uomo, e proprio la paura del futuro diventa l'istanza etica che spinge Jonas nella ricerca di una proposta pratica di *macroetica cosmica della responsabilità politica per il futuro della vita umana sulla Terra*. Questa macroetica, definita “dovere del potere” [PR, p. 118] o “potere sul potere” [PR, p. 181] secondo Jonas può essere vincolante tanto in quanto possiede una fondazione metafisica imperniata sul recupero dell'oggettività del valore che l'essere organico e la dinamica dell'evoluzione biologica celano in se stessi.

La *Prefazione a Il principio responsabilità* si apre con un omaggio angosciato alla illimitata potenza di Prometeo. Questa mancanza di limite della dinamica tecnologica trasforma la promessa di felicità dell'*enclave* umana a minaccia globale per la totalità organica; Prometeo, da liberatore del genere umano attraverso un dono prezioso, nella modernità incarna la volontà di potenza nichilistica: il puro dominio fine a se stesso sussume ogni forma di conoscenza dell'umanità a propria autocelebrazione, ogni φύσις a materia e movimento, e sancisce l'assenza di ogni valore che non sia la continua asserzione ed autoriproduzione di se stesso. Ne riporto *l'incipit*, poiché in esso si

condensano i temi principali della riflessione di Jonas dal secondo dopoguerra in poi, e che abbiamo affrontato nei capitoli precedenti.

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 [...] costituisce la tesi da cui prende le mosse questo volume [...]. 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. 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 [...]. 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 si colloca l'indagine qui presentata. Che cosa può fornire un criterio? Lo stesso pericolo prefigurato dal pensiero! [...] Definisco ciò "euristica della paura". La fondazione di una tale etica [...] 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 [...]. Nell'ambito dell'ontologia verranno risollevate le antiche questioni concernenti il rapporto tra 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 [PR, p. XXVII-XXVIII].

Queste prime righe chiariscono bene l'ampiezza e la complessità dell'opera, di cui presento di seguito una rapida sintesi. Al nuovo orizzonte inquietante che l'agire umano ha acquistato grazie alla tecnica moderna deve corrispondere una nuova teoria etica capace di inserirsi in questo orizzonte per valutare le possibili conseguenze catastrofiche dell'agire dell'uomo, che nell'epoca dell'alta tecnologia viene a coinvolgere l'intera biosfera (capitolo 1, *La mutata natura dell'agire umano*). Questa nuova e necessaria etica deve radicarsi nella chiara visione di ciò che è in gioco come conseguenza del progresso tecnologico e deve utilizzare la paura suscitata dalle sue possibilità "quasi escatologiche" per la formulazione di un "principio euristico" "capace di proibire certi 'esperimenti' di cui è capace la tecnologia" [PR, p. 47]

(capitolo 2, *Questioni relative al fondamento e al metodo*). L'etica cercata potrà essere fondata e resa vincolante soltanto attraverso un ripensamento del concetto di natura in grado di mostrare che questa possiede una finalità in se stessa, e che questo essere scopo a se stessa costituisce l'intima essenza dell'essere, della vita (capitolo 3, *Sugli scopi e la loro posizione nell'essere*). Tale indagine, che estende “la sede ontologica dello scopo da ciò che si manifesta ai vertici della soggettività a ciò che si nasconde nel mare dell'essere” [PR, p. 89] - è tesa ad una *fondazione metafisica* del “valore” e del “bene” nell'essere stesso e fa emergere un nuovo tipo di “dovere” umano, “che sorge solo con la minaccia di ciò che ne costituisce l'oggetto” [PR, p. 178]: la responsabilità metafisica verso “la pienezza vitale della terra” [PR, p. 175] (capitolo 4, *Il bene, il dover essere e l'essere: la teoria della responsabilità*). Ciò che bisogna confutare e superare - per limitare il potere di distruzione totale che è oggi nelle mani dell'uomo - è “l'esagerazione tecnica” rappresentata dall'utopia del progresso illimitato e “l'arroganza filosofica” rappresentata dall'idea del dominio su una natura concepita come ciò che è disponibile ad essere manipolato a piacere. Sotto questo prospetto il socialismo reale – che Jonas chiama “marxismo” - e il capitalismo sono entrambi soggetti al culto della tecnica, anche se il socialismo reale presenta il vantaggio dal lato della “disciplina sociale”, ovvero può imporre più facilmente ai propri cittadini alcune rinunce in nome di un bene futuro (capitolo 5, *La responsabilità oggi: il futuro minacciato e l'idea di progresso*). Fondare un'etica cosmica basata sul “dovere della paura” rispetto ai possibili esiti catastrofici delle nostre azioni e sul “coraggio della responsabilità” [PR, p. 285] è un passo necessario per affrontare e cercare una soluzione politica ai grandi problemi del presente: sovrappopolazione, esaurimento delle risorse naturali, problema energetico e problema ambientale (capitolo 6, *La critica dell'utopia e l'etica della responsabilità*).

Data l'ampiezza dell'opera, in questo capitolo mi soffermerò esclusivamente su quattro degli aspetti sopracitati che costituiscono il *Principio Responsabilità*: 1) *l'agire senza sapere*, la constatazione del dualismo tra sapere tecnico e sapere umano che comporta l'eclissi di qualsiasi norma morale circa l'agire dell'uomo del presente e l'odierna crisi dei valori; 2) il *coraggio della paura*, la prospettiva euristica che prescrive il primo dovere di un'etica del futuro, cioè il dovere della paura riguardo ai possibili esiti delle



nostre azioni; 3) la *teoria della responsabilità*, ovvero la nuova dimensione della responsabilità, la necessità di un passaggio dall'essere al dover essere, e la nuova ontologia della temporalità; 4) la formulazione dell'*imperativo categorico*, che unisce la logica e la filosofia alle scienze esatte, ed entrambe alla prassi individuale e politica, fondando la responsabilità umana di fronte alla totalità dell'essere.

Rimando all'*Intermezzo* di questa tesi di dottorato per una trattazione più dettagliata del problema della tecnica, così come rimando al capitolo II per un'analisi delle riflessioni sull'essere organico, sugli scopi e sul valore, sul legame tra etica ed ontologia. Anche se questo procedere può avere l'effetto di desistematizzare il volume, è pur vero che l'analisi jonasiana di questi aspetti vengono cronologicamente prima, e sono per così dire la base su cui può ergersi *Il principio responsabilità*. L'intento che mi ha guidato è stato anche quello di restituire ai concetti esposti nell'opera maggiore il loro progressivo emergere nella produzione saggistica.

### *AGIRE SENZA SAPERE. IL VUOTO ETICO DEL PRESENTE*

Nel primo capitolo dell'opera Jonas prende le mosse dal fatto che la natura dell'agire umano si è trasformata irreversibilmente in seguito agli enormi progressi della tecnologia, che hanno dischiuso alla prassi un ambito *qualitativamente* nuovo. Infatti, anche se “la profanazione della natura e la civilizzazione dell'umanità vanno di pari passo” [FAUT, p. 44] e la tecnica dell'uomo non ha mai tenuto conto dell'armonia e dell'equilibrio degli elementi naturali, nel passaggio dalla tecnica antica alla tecnologia moderna è avvenuto un cambiamento decisivo in rapporto alla dimensione dell'agire che esse permettono e sorreggono<sup>181</sup>.

---

181 Nel saggio *Toward a philosophy of technology*, in “Hasting Center Report”, IX, 1979, la differenza tra tecnica antica e tecnologia moderna è così esposta: “la tecnica moderna è un'impresa e un processo, mentre quella precedente era un possesso e uno stato”. Questa distinzione è da me approfondita nell'*Intermezzo*, dove tratto il pensiero di Heidegger circa la differenza tra tecnica antica e tecnica moderna. In questo paragrafo farò riferimento più volte ad questo saggio e a *Technology as a subject for ethic*, in “Social Research”, XLIX, 1982 poiché in essi Jonas presenta sinteticamente i capisaldi della filosofia della responsabilità. Entrambi i saggi sono raccolti in raccolto in *Tecnica medicina ed etica*, cit. Il passo citato è a p. 8.

Nel mondo antico “le incursioni dell'uomo nella natura [...] erano essenzialmente superficiali” [FAUT, p. 44]: l'agire umano era saldamente inserito in una concezione del mondo basata sul “carattere fondamentale immutabile della Natura in quanto ordine cosmico” e in una concezione del bene e del male che non riguardava la natura delle cose, né le condizioni fondamentali dell'essere dell'uomo, ma soltanto i rapporti tra gli uomini all'interno della dimensione artificiale della città, creata come risposta alle necessità biologiche di protezione e di scambio. L'etica e la politica riguardavano rispettivamente gli individui e la collettività; la città e le sue norme pubbliche e private costituivano “l'intero e unico ambito” dell'agire responsabile dell'uomo, mentre “la natura non era oggetto della responsabilità umana - poiché essa provvede a se stessa e, con qualche blandizia e un po' di arroganza, anche all'uomo: con essa non l'etica, ma solo l'intelligenza le era appropriata”. La sfera umana era nettamente separata dal resto del cosmo, ordine immutabile su cui l'uomo non aveva alcun potere, né, di conseguenza, alcuna responsabilità. Anche all'interno della comunità umana, soggetta al potere e alla responsabilità, nessun cambiamento era durevole, poiché “le città sorgono e cadono, le dominazioni vanno e vengono” e “la condizione dell'uomo rimane quella che è sempre stata”. Ogni etica tradizionale, di conseguenza, “si trova all'interno di questa cornice infra-umana, e si collega alla natura dell'agire delimitato da questa stessa cornice” [FAUT, p. 45], mentre tutto ciò che avviene al di fuori del mondo degli uomini, nel mondo extra-umano, è eticamente neutrale, perché l'uomo non ha alcun potere al di fuori di sé.

L'etica tradizionale è quindi un'etica “del qui ed ora” [FAUT, p. 46], un'etica antropocentrica che riguarda il rapporto diretto tra gli uomini o il rapporto dell'uomo con se stesso; è limitata ad una “immediata definizione dell'azione” tra uomini che condividono un presente comune, ed è caratterizzata da una “prossimità dei fini” [PR, p. 8] che vale per il tempo come per lo spazio. Anche la conoscenza necessaria per l'azione morale, l'aspetto cognitivo dell'agire, è soggetta a queste limitazioni, ed è disponibile a tutti gli uomini, che hanno in se stessi - ricorda Jonas citando Kant - la propria legge morale: “non c'è bisogno né di scienza né di filosofia per sapere ciò che

si deve fare per essere onesti e buoni, persino saggi e virtuosi”<sup>182</sup>.

Nel mondo moderno “tutto questo è decisamente cambiato. La portata, gli obiettivi e le conseguenze dell'azione resi possibili dalla tecnologia moderna sono così nuovi che l'etica precedente non è più in grado di abbracciarli” [FAUT, p. 48]. Il soggetto, l'oggetto e le conseguenze delle azioni sono cambiati in maniera corrispondente al nuovo potere acquisito, provocando uno sfondamento<sup>183</sup> del quadro di pensabilità della condizione umana. I fattori etici che compongono “l'equazione morale” sono interamente nuovi - e anche se l'etica del prossimo è ancora valida, “questa sfera è eclissata dall'estendersi dell'ambito dell'agire collettivo [...] capace di imporre all'etica una nuova dimensione della responsabilità, mai immaginata prima” [FAUT, p. 49]. Le conseguenze dell'azione si estendono nel tempo e nello spazio, oltre l'orizzonte di ciò che possiamo prevedere come esito dell'azione.

Il soggetto dell'azione, nel mondo contemporaneo, non è più l'uomo singolo, ma l'insieme degli uomini, perchè il fare del mondo tecnologico è una “prassi collettiva” [PR, p. XXVII] irresistibile, un “illimitato impulso progressivo della specie”, quasi una “vocazione”, un “destino”<sup>184</sup> in cui ogni tipo di azione dell'uomo è implicata in un “agire collettivo-cumulativo-tecnologico di tipo nuovo” [PR, p. 32] che trascende “la volontà e i piani degli attori”, anche in maniera irreversibile. Nel mondo moderno

La restrizione della prossimità e della contemporaneità è sparita, spazzata via dall'estensione spaziale e temporale delle serie causali attivate [...]. La loro irreversibilità, insieme al loro ordine di grandezza complessivo, introduce nell'equazione morale un ulteriore fattore di novità. A questo si aggiunge il loro carattere cumulativo [...]. Ma l'autoriproduzione cumulativa del mutamento tecnologico del mondo supera costantemente le condizioni dei suoi singoli atti [PR, p. 11].

---

182 I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1970, p. 9, cit. in H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit. p. 47, nota 2.

183 H. JONAS, ne *Il principio responsabilità*, cit., p. 150, usa la parola “sfondamento” riferendosi allo sviluppo delle ricerche scientifiche. In queste si verifica uno “sfondamento” quando la direzione indicata dalla teoria, a lungo andare, non si riveli praticabile, né prevedibile; nel senso usato da Jonas tale “sfondamento” è dunque eticamente desiderabile per mettere in crisi le aspettative miracolose della fede nel progresso illimitato.

184 Cfr. H. JONAS, *Tecnica, medicina ed etica*, cit., p.12: “Se Napoleone disse: 'La politica è il destino', oggi si può dire: 'La tecnica è il destino'”.

L'oggetto su cui ricade l'azione dell'uomo non è più soltanto il mondo umano, ma tutto ciò che esiste: l'intera Natura diventa materiale disponibile al continuo avanzare dell'agire tecnologico, la cui dinamica coattiva ed impersonale ipostatizza il nostro potere di agire in una specie di forza autonoma che viene a coinvolgere tutto ciò che esiste, compresa la sfera dell'umano: “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 nuovo tipo di 'natura” [PR, p. 14]. Già questo elemento *tirannico* “dell'attuale tecnica, che fa delle nostre opere le nostre sovrane, e che addirittura ci costringe a continuare a moltiplicarle” [TME, p. 36] pone una sfida etica all'autonomia umana. Inoltre le opere della tecnica si sono ormai estese al mondo intero, gli effetti di queste opere sono cumulativi e sopravvivono ai loro agenti inconsapevoli, anche nelle generazioni future. Ciò pone fine alla *neutralità morale* del rapporto tecnico-strumentale dell'uomo con la natura. L'azione dell'uomo non è più neutrale sotto il profilo dell'etica perché il potere dell'uomo ha rivelato la sua insospettata portata causale, estendendosi spazialmente all'intera biosfera, temporalmente al futuro remoto, moralmente oltre ciò che comunemente si intende con il concetto di responsabilità.

Quando l'agire dell'uomo acquista un'estensione globale, nello spazio e nel tempo, e l'oggetto della responsabilità si sposta al di fuori del soggetto agente, il 'per che cosa' della responsabilità è chiamato *de facto* ad estendersi a tutto ciò che è dentro la biosfera. La sfida etica posta dall'agire dell'uomo varca le soglie dell'*anthropos*, e viene a coinvolgere il *bios*, su cui l'uomo ha potere e che può danneggiare.

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 [...]. 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 dell'agire umano appaiono irrilevanti! La natura come responsabilità

umana è certamente una novità sulla quale la teoria etica deve riflettere [PR, p. 10].

La lunga serie delle conseguenze causali prodotte dall'intervento tecnico dell'uomo nello spazio e nel tempo ha cambiato permanentemente il rapporto che intercorre tra mondo umano e mondo naturale, perchè *il fare dell'uomo è oggi in grado di distruggere l'essere del mondo*. Il brivido di paura e la carica di angoscia che la scoperta della vulnerabilità della natura porta con sé rende necessario portare a tema esplicito della filosofia il fatto che è cambiato il “concetto di noi stessi in quanto fattore causale nel più vasto sistema delle cose”. In base a questa evidenza fattuale occorre riproporre quasi ex-novo la riflessione circa la prassi umana, cercando di illuminarne le radici passate e la direzione futura, aprendosi all'elaborazione di una solida teoria interdisciplinare fondata su una base interrelazionale e sistemica, che sappia includere tra i suoi oggetti l'intera biosfera. In questo senso l'*ecologia* - lo studio delle relazioni di interazione tra gli organismi e l'ambiente - è una disciplina che riveste un ruolo filosofico di primaria importanza, perché unisce la natura e l'uomo in una costellazione concettuale in grado rendere ragione della loro costitutiva relazione dialettica e sistemica, capace di mostrare i limiti naturali, per così dire 'oggettivi' all'azione dell'uomo. Le cose stesse obbligano la filosofia al dialogo con l'ecologia, ovvero a “far entrare la conoscenza della natura nelle nostre riflessioni etiche”<sup>185</sup> e ad elaborare “una nuova concezione dei diritti e dei doveri” capace di includere anche la natura come soggetto di diritto ed oggetto di dovere [PR, p. 11-12], garantendola nel tempo e nello spazio dalle aggressioni umane nei suoi confronti. Solo da questo dialogo interdisciplinare può scaturire una qualche forma di conoscenza capace di guidare il progresso tecnico-scientifico verso obiettivi che non costituiscano una minaccia per l'ecosistema.

La questione principale è se, e come, si possa disporre di una teoria etica “in grado di imbrigliare le forze estreme che oggi possediamo e, quasi coattivamente, continuiamo ad acquisire e ad esercitare senza posa” [PR, p. 31]. L'irrompere di dimensioni lontane, future e globali nelle azioni legate alla vita quotidiana dell'uomo è un “*novum* etico di cui la tecnica ci ha fatto carico”, e il “fardello etico” che la tecnica carica sulle spalle

---

185 H. JONAS, *Sull'orlo dell'abisso*, cit, p. 30.

dell'uomo chiama in causa la categoria etica della *responsabilità*, alla quale si richiede di crescere proporzionalmente alle opere del *potere* [TME, p. 31]. Per rispondere alla sfida del presente occorre elaborare una nuova teoria etica in grado di procedere ad una individuazione delle “norme del 'bene' e del 'male' alle quali vanno subordinate le modalità interamente nuove del potere e delle sue possibili creazioni” [PR, p. XXVII]. La tecnica e tutto ciò che le è connesso, da “terra di nessuno” [PR, p. XXVII] deve diventare l'oggetto principale di un’“etica del futuro” il cui fine sarà quello di assumere la direzione del “rapporto tecnico con la natura” [PR, p. 32], riempiendo così il “vuoto etico” in cui l'uomo si ritrova ad agire senza nessun criterio che illumina l'azione.

### *IL CORAGGIO DELLA PAURA E IL PRINCIPIO RESPONSABILITÀ*

Il primo compito nella fondazione di una nuova teoria etica è il dovere di previsione imposto dalle conseguenze di lunga durata, ben oltre la vita dei singoli attori inconsapevoli, dell'agire dell'uomo tecnologico: se nel mondo antico “la leva breve del potere umano non richiedeva la leva lunga del sapere predittivo” [PR, p. 9], ora dobbiamo muoverci proprio alla ricerca di una qualche forma di sapere predittivo, e alla ricerca di qualcosa di 'oggettivo' che possa renderlo vincolante per ogni azione umana.

A tal fine Jonas elabora una “scienza delle previsioni ipotetiche, una 'futuologia comparata” [PR, p. 34] fondata sulla *paura*. Il primo criterio per valutare le azioni dell'uomo deve essere basato sulla “prefigurazione delle sue estensioni planetarie e delle sue durevoli conseguenze sull'uomo”. Su questa strada è possibile scoprire “i principi etici da cui sono desumibili i nuovi doveri del nuovo potere” [PR, p. XXVII]. Questo tipo di sapere preliminare e fondamentale, questo “sapere del possibile” [PR, p. 37], ha il compito di unire le riflessioni storico-filosofiche alle dimostrazioni scientifiche della vulnerabilità dell'ecosistema, e di utilizzare la *paura* che ne deriva come sentimento capace di contribuire a “porre la corsa tecnologica sotto controllo extratecnologico” [TME, p. 36].

Questa nuova forma di sapere, definita *euristica della paura*, permette di assolvere i primi due doveri dell'etica del futuro: 1) acquisire su di sé l'idea degli effetti a lungo termine dell'agire collettivo-cumulativo-tecnologico, 2) lasciarsi coinvolgere totalmente dalla paura in un procedimento di immedesimazione mentale che deve farci vivere il possibile esito negativo delle nostre azioni nel futuro lontano come se ci riguardasse direttamente. Abbracciare per intero e senza riserve questa fonte di angoscia 'genuina'<sup>186</sup> è fondamentale, poiché “consultare i nostri timori” piuttosto che i nostri desideri permette di accertarci di cosa occorre evitare: “il previsto stravolgimento dell'uomo ci aiuta a formulare il relativo concetto di una umanità da salvaguardare” [PR, p. 35]. La cautela che deriva dal considerare le cose sotto questa luce sarà, insieme alla responsabilità, il vero e proprio nucleo dell'agire morale nell'era tecnologica.

La proiezione degli effetti finali probabili o anche soltanto possibili, la semplice conoscenza delle *possibilità* risulta completamente sufficiente ai fini della casistica *euristica* posta al servizio della dottrina dei *principi* etici [...] è alla luce del contenuto, non della certezza della conseguenza ipotizzata, che possono divenire visibili quei principi della morale che fino ad allora erano rimasti sconosciuti perché non se n'era avvertita la necessità. Già la possibilità li fa divenire necessari [...]. Si parla di una casistica immaginaria che non serve [...] a dimostrare principi già noti, ma a rintracciare e scoprire principi ancora sconosciuti [PR, p. 37-38].

Occorre sottolineare il carattere particolare di questa paura. Non è una paura di natura patologica o sentimentale<sup>187</sup>, bensì intellettuale. Si tratta di un “turbamento emotivo”

---

186 Il concetto di *angoscia* è fondamentale per il pensiero gnostico - che vede l'uomo gettato in una natura ostile e diabolica - e per tutta la letteratura esistenzialista da Pascal in poi - che vede l'uomo 'gettato' in una natura indifferente e priva di senso. Jonas recupera qui questo concetto stravolgendone il senso: l'angoscia dell'uomo contemporaneo non è angoscia nei confronti del progetto della natura, bensì angoscia per le carenze e gli errori dell'intero progetto umano compiuto sotto il segno della volontà di potenza. Adoperando un ribaltamento semantico, si può dire che in Jonas l'angoscia non è la fonte del nichilismo, ma al contrario il nichilismo la fonte dell'angoscia.

187 Thomas Hobbes assume come punto di partenza della morale il timore di un *summum malum*, la paura della *nostra* morte violenta, e il bisogno di pace che ne consegue a spingere gli uomini verso lo stato contrattuale della società e a garantire la sopravvivenza di un'unione politica. In questo caso si tratta dunque di un timore di tipo patologico, che ci assale incontrollatamente dinanzi al suo oggetto. Di tutt'altra natura, invece, la paura proposta da Jonas.

[PR, p. 35] da cui il soggetto *deve* lasciarsi guidare ed influenzare. Una paura che è insieme seme e frutto di una previsione teorica e di una immedesimazione psicologica (il male possibile previsto in un futuro lontano deve da noi essere esperito direttamente). Questa componente intellettuale ed emotiva non distoglie dall'agire, ma al contrario esortare all'azione per stornare il male immaginato: la paura è una “condizione della responsabilità” che viene a formare ciò che Jonas più avanti chiama il “coraggio della responsabilità” [PR, p. 285] e permette di indirizzare l'agire dell'uomo, innanzitutto fornendo un limite ad esso<sup>188</sup>.

Con ciò abbiamo finalmente trovato un principio che proibisce certi “esperimenti” di cui è capace la tecnologia. La sua espressione pragmatica è appunto la prescrizione di dare priorità alle previsioni di sventura rispetto a quelle di salvezza. Il principio etico, dal quale trae la propria validità, suona quindi: non si deve mai fare dell'esistenza o dell'essenza dell'uomo globalmente inteso una posta in gioco nelle scommesse dell'agire [PR, p. 47].

Il primo principio dell'etica del futuro è il *Principio Responsabilità*<sup>189</sup>. Esso si basa su

---

188 Questo passo ci ricorda molto da vicino una delle *Tesi sull'età atomica* pubblicate nel 1969 da Günther Anders, un autore che, oltre ad essere compagno di università e di esilio di Jonas, ha elaborato un'originale filosofia della tecnica, che già nell'immediato secondo dopoguerra contiene *ante litteram* pressoché tutti i caratteri della *Verantwortung* jonasiana. “Il coraggio di aver paura. La viva 'rappresentazione del nulla' non si identifica con ciò che s'intende in psicologia per 'rappresentazione'; ma si realizza in concreto come angoscia. Ad essere troppo piccolo, e a non corrispondere alla realtà e al grado della minaccia, è quindi il *grado della nostra angoscia*. - Nulla di più falso della frase cara alle persone di mezza cultura, per cui vivremo già nell'epoca dell'angoscia'. Questa tesi ci è inculcata dagli agenti ideologici di coloro che temono solo che noi si possa realizzare sul serio la vera paura, adeguata al pericolo. Noi viviamo piuttosto nell'*epoca della minimizzazione e dell'inettitudine all'angoscia*. L'imperativo di allargare la nostra immaginazione significa quindi in concreto che noi dobbiamo estendere ed allargare la nostra paura. Postulato: *'Non aver paura della paura, abbi il coraggio di aver paura. E anche quello di far paura. Fa' paura al tuo vicino come a te stesso'*. Va da sé che questa nostra angoscia deve essere di un tipo affatto speciale: 1) Un'angoscia senza timore, poiché esclude la paura di quelli che potrebbero schernirci come paurosi. 2) Un'angoscia vivificante, poiché invece di rinchiuderci nelle nostre stanze ci fa uscire sulle piazze. 3) un'angoscia amante, che ha paura per il mondo, e non dolo di ciò che potrebbe capitarci". Cfr. G. ANDERS, *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki*, Einaudi, Torino 1961, p. 204.

189 Devo qui specificare che sono convinto che il principio responsabilità sia esattamente la priorità decisionale alle previsioni di sventura rispetto a quelle di salvezza, e non l'imperativo categorico “Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra” [PR, p. 15], con il quale viene troppo spesso confuso. Non solo la differenza tra un principio euristico e un imperativo categorico non è di poco conto, ma il fraintendimento tra i due finisce per eclissare totalmente il *principio responsabilità*, ed impedisce di valutare la recezione da parte di Jonas del dibattito ecologista in materia di precauzione ambientale



una “regola ferrea per trattare l'incertezza”, l'euristica della paura; prescrive di dare una priorità decisionale alle previsioni di sventura rispetto a quelle di salvezza; impone di *agire* per scongiurare il pericolo temuto. Come dirà successivamente Jonas, si esprime nella massima “in dubio pro malo” [TME, p. 48], è spazialmente e temporalmente illimitato, e il suo primo oggetto è il futuro della vita sulla Terra<sup>190</sup>.

Contro eventuali accuse di catastrofismo che potrebbero essere mosse al *Principio Responsabilità*, Jonas ribadisce più volte che questo deriva direttamente e necessariamente dalla natura della posta in gioco, che è totale: “la profezia di sventura è fatta per scongiurare che si verifichi quanto si è temuto; sarebbe il colmo dell'ingiustizia deridere in seguito gli allarmisti con l'argomento che in fondo non è andata poi così male; l'aver avuto torto sarà il loro merito” [PR, p. 150].

La sfida che l'agire tecnologico ha lanciato alla morale dell'uomo pone in essere una scommessa “totale” [PR, p. 46] la cui “posta in gioco” riguarda l'esistenza stessa dell'umanità. Ad aggravare la situazione in maniera drammatica è il fatto che questo rischio apocalittico non viene affrontato per scongiurare un “male supremo”, né per “salvare l'esistente”, né per “eliminare l'insostenibile” - bensì per “migliorare costantemente ciò che è stato raggiunto, ossia per il progresso”, che avanza sotto il segno “dell'arroganza e non della necessità” [PR, p. 45-46]. Di fronte a questa situazione occorre procedere ad una fondazione inattaccabile di questa nuova etica radicata nella paura, cercando di mostrare la sua necessità nel mondo contemporaneo.

---

che si svolgeva in quegli stessi anni in America. Sottolineo anche che una formulazione così precisa di un principio simile non si ritrova se non nella formalizzazione del “principio di precauzione” che appare come “principio 15” dalla “Conferenza sull'Ambiente e lo Sviluppo delle Nazioni Unite” tenutasi a Rio de Janeiro nel 1992: “Al fine di proteggere l'ambiente, un approccio cautelativo dovrebbe essere ampiamente utilizzato dagli Stati in funzione delle proprie capacità. In caso di rischio di danno grave o irreversibile, l'assenza di una piena certezza scientifica non deve costituire un motivo per differire l'adozione di misure adeguate ed effettive, anche in rapporto ai costi, dirette a prevenire il degrado ambientale”. La fonte della citazione è Wikipedia.

190 Il *Principio Responsabilità* qui esposto si incontra con due precedenti filosofici: il principio cartesiano del dubbio e la scommessa di Pascal. A differenza di Cartesio - che propone di considerare falso ciò che è in qualche misura suscettibile di dubbio - e di Pascal - che nel suo calcolo d'azzardo accoglie tra i rischi il nulla - Jonas si concentra sulla natura della posta in gioco: il principio responsabilità impone di considerare ciò che è in dubbio, ma *possibile*, come vero e proibisce di includere il nulla nella scommessa del progresso tecnologico. Quando ciò che è in gioco è più importante del gioco stesso, dobbiamo disporre di un solido principio etico che impedisca la stipulazione di qualsiasi scommessa che nella posta in gioco includa l'esistenza umana.

## LA TEORIA DELLA RESPONSABILITÀ

Un'etica estesa tanto quanto il potere causale delle azioni dell'uomo deve avere al proprio centro una nuova teoria della responsabilità [PR, p. XXVIII] che sia “imputazione causale delle azioni compiute” [PR, p. 115], e non più, come in passato, “vuota responsabilità formale di ogni agente per la sua azione” [PR, p. 118]. La responsabilità a cui siamo oggi chiamati non è contrattuale, né è delimitata in quanto al compito e alla durata, né è iscritta in un rapporto di reciprocità, dato che non riguarda soggetti forensi, ma l'intera biosfera. Il “per che cosa” l'uomo è oggi responsabile sta fuori di lui, ma “ne dipende nel bene e nel male” [PR, p. 117]. In questa dimensione inedita, l'oggetto della responsabilità (il mondo intero che è dipendente dal nostro potere) viene ad esercitare un'azione normativa sui soggetti di responsabilità, che esercitano questo potere: “In primo luogo viene il dover essere (*Seinsollen*) dell'oggetto, in secondo luogo, il dover fare (*Tunsollen*) del soggetto chiamato ad averne cura” [PR, p. 118].

Nel tutto organico che costituisce la biosfera e permette la vita “l'uomo non è in nulla superiore agli altri esseri viventi, eccetto che per poter essere soltanto lui responsabile anche per loro, ossia per la salvaguardia del loro essere finì a se stessi” [PR, p. 124]. Il tratto distintivo dell'uomo, la sua differenza specifica rispetto ad ogni altra forma di vita, sta nel poter essere soggetto morale. Secondo Jonas è possibile fare leva proprio su questa capacità che la natura ci ha concesso, e mostrare che dandoci questa capacità la natura ci chiama anche ad esercitarla. Il nostro *poter essere responsabili* è al tempo stesso un *dover esserlo*: il fatto che soltanto l'uomo “può avere una responsabilità, significa contemporaneamente che egli la deve avere [...]: la capacità di averla è la condizione sufficiente della sua attualizzazione” [PR, p. 125]. In questo modo Jonas inverte il rapporto tradizionale tra potere e dovere, e propone un nuovo modello di responsabilità: per l'uomo “il dovere di esistere significa proprio la salvaguardia di questa possibilità in quanto responsabilità cosmica” [PR, p. 126], “responsabilità totale” [PR, p. 135]. La responsabilità obbliga in primo luogo verso se stessa, e il suo

primo dovere diventa quindi quello di garantire l'esistenza degli unici possibili soggetti di responsabilità, gli uomini.

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 per 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 di quella minaccia [PR, p. 15].

L'idea della possibile fine della presenza dell'uomo nel mondo come diretta conseguenza delle azioni sconsiderate dell'*homo faber* è uno spartiacque per tutto lo scibile. Alla teoria dell'azione buona e virtuosa, le cui condizioni e i cui precetti presuppongono "l'esistenza di una società di attori umani" [PR, p. 15], deve oggi sostituirsi una *teoria etica della responsabilità cosmica per il futuro* il cui obiettivo primario non può che essere quello "di assicurare per l'avvenire il presupposto fondamentale per ogni obbligazione, ossia la presenza di semplici candidati a un universo morale nel mondo fisico" [*ibidem*]. Il cardine della morale non può che essere un "principio generalizzato di responsabilità per il mantenimento del proprio presupposto" [PR, p. 147] reso necessario dal pericolo di non avere un futuro. Il compito logico-interpretativo della filosofia è chiamato in primo luogo al compito pratico di garantire la possibilità di una qualsivoglia interpretazione. Citando Brecht, in un'altra opera Jonas ci ricorda come il presupposto (materiale, prima che anche logico) della morale sia l'uomo e come il presupposto dell'uomo sia un mondo fisico capace di soddisfare i nostri bisogni elementari: "prima viene la pappa, poi la morale"<sup>191</sup>.

---

191 B. BRECHT, finale del secondo atto dell'*Opera da tre soldi*, citato da JONAS in *La filosofia alle soglie del Duemila*, cit., p. 32.

## *IMPERATIVO CATEGORICO*

L'etica, per essere tale, deve restare aderente all'orizzonte dell'agire dell'uomo, e deve variare al variare delle condizioni dell'agire. Come qualsiasi attività umana, teorica o pratica, l'etica è storicamente determinata - e oggi è chiamata ad adeguarsi alle potenzialità apocalittiche che l'agire tecnico, sotto forma di un agire collettivo ed inconsapevole, ha posto in essere. Proprio in forza di questa dimensione totale una teoria etica - ovvero una teoria dell'agire che permetta di valutarlo secondo i criteri di 'bene' o 'male' - non può essere secondo Jonas di tipo logico, ma deve essere fondata su una base materiale e fattuale, la stessa base materiale che ha permesso all'uomo di divenire *homo faber*, e la stessa su cui ricadono le sue azioni: quella natura che seguendo il caso e della necessità ha dato origine alla vita e alla sua dialettica, quella natura il cui paziente lavoro di miliardi di anni ha reso possibile l'agire e il sapere di agire. Secondo Jonas è possibile 'dimostrare' che la responsabilità nei confronti della natura è stabilita dalla natura stessa, è “esistente per natura”, “irrevocabile, non negoziabile e globale” [PR, p. 120]; è possibile 'fondare' questa nuova etica per la civiltà tecnologica su un piano “esterno ed anteriore” alla logica, e precisamente “nell'ambito della metafisica”. Un imperativo adeguato alla situazione storica e al contesto dell'agire nel mondo della tecnica, ci dice Jonas, “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 [PR, pp. 15-16].

L'asserzione fondamentale di questo nuovo imperativo è dunque orientata al *futuro della vita*. È un “imperativo dell'esser-ci” che prescrive “che ci sia un'umanità”: implica una nostra responsabilità, un nostro dovere verso il futuro della vita umana sulla terra. Il principio di questo imperativo, “l'integrità futura dell'uomo” o “l'idea

dell'uomo”, riposa sull'esistenza del suo contenuto, gli uomini, e dunque si basa su “un'idea ontologica, un'idea dell'essere”. Questa idea ontologica sostiene “che una tale presenza *deve* essere, e cioè deve essere tutelata, facendone un dovere per noi che possiamo metterla in pericolo” [PR, pp. 54-55]<sup>192</sup>; implica il 'dover essere' delle generazioni future, che non è stato creato da noi e sta al di sopra di entrambi. Proprio questo *dover essere* è l'oggetto di un'autentica responsabilità verso il futuro, perché “rendere impossibile ai posteri il loro dover essere è l'autentico crimine” [PR, p. 53]. Il ragionamento di Jonas fa ancora appello alla capacità di immedesimazione: dobbiamo riconoscere ai posteri, “in una sorta di contemporaneità fittizia”, il diritto che l'etica tradizionale riconosce ai viventi [PR, p. 53]; il nostro dovere fondamentale di autentica umanità sta nel garantire ai posteri la capacità di attribuirsi e assolvere il loro dovere di autentica umanità<sup>193</sup>. Ancora una volta, Jonas ribadisce che oggi il cardine di una teoria della responsabilità altro non è che la garanzia del proprio presupposto nel futuro, ovvero la presenza dell'uomo sulla terra. Avendo a che fare con ciò che ancora non esiste, ma che tuttavia *deve* esistere in futuro, l'etica della responsabilità e il suo imperativo categorico si situano oltre l'idea tradizionale dei diritti e dei doveri, forse oltrepassa anche la soglia entro la quale l'uomo occidentale ha pensato se stesso e le proprie azioni.

Secondo Jonas l'imperativo etico “*che* ci siano degli *uomini*, con l'accento posto in egual misura sul *che* e sul *che cosa* del dover esistere” [PR, p. 55], esprime una categoricità che supera quella dell'imperativo categorico kantiano - “opera in modo che

---

192 L'idea ontologica di uomo – a differenza del concetto di Dio nella dimostrazione ontologica - non garantisce l'esistenza del proprio oggetto in base alla sua essenza, ma sostiene soltanto che questa presenza *deve* essere, impedisce di metterla a repentaglio e impone all'uomo il dovere di tutelare l'idea di se stesso, il proprio presupposto.

193 Questo passo ci ricorda molto da vicino un'altra delle *Tesi sull'età atomica* pubblicate nel 1969 da Günther Anders. Riporto anche questa per intero, per la sua attinenza al discorso di Jonas: “Internazionale delle generazioni. Ciò che si tratta di ampliare, non è solo l'orizzonte spaziale della responsabilità per i nostri vicini, ma anche quello *temporale*. Poiché le nostre azioni odierne, per esempio le esplosioni sperimentali, toccano le generazioni venturose, anch'esse rientrano nell'ambito del nostro presente. *Tutto ciò che è 'venturo', è già qui, presso di noi, perché dipende da noi*. C'è, oggi, un' 'internazionale delle generazioni', a cui appartengono già anche i nostri nipoti. Sono i nostri vicini nel tempo. Se diamo fuoco alla nostra casa odierna, il fuoco si appiccica anche al futuro, e con la nostra casa cadono anche le case non ancora costruite di quelli che non sono ancora nati. E anche i nostri antenati appartengono a questa 'internazionale': poiché con la nostra fine perirebbero anch'essi, per la seconda volta (se così si può dire) e definitivamente. Anche adesso sono 'solo stati'; ma con questa seconda morte sarebbero stati solo come se non fossero mai stati”. Cfr. G. ANDERS, *Essere o non essere*, cit., p. 202.

la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale”<sup>194</sup> -, che poggia su una idea di *azione*, si rivolge al comportamento privato dell'individuo e riguarda una sua autodeterminazione atemporale in base alla coerenza dell'atto con se stesso. Più che una critica a Kant, occorre leggere questo passo come se Kant esemplificasse l'etica tradizionale, quell'etica delle pure intenzioni da cui occorre oggi prendere le distanze per fondare un'etica che sappia farsi carico della coerenza degli effetti ultimi dell'agire umano “con la continuità della vita umana sulla terra” [PR, p. 17]. La categoricità qui discussa da Jonas risiede nel fatto che l'etica per civiltà tecnologica non può fondarsi sull’“idea di azione”, ma sull’idea di “possibili attori”:

Per me, lo confesso, questo imperativo è l'unico per il quale valga veramente la determinazione kantiana del categorico, ossia dell'assoluto [...]. Il *suo* principio [...] è un'idea ontologica, un'idea dell'essere, - ne consegue che il primo principio di un’“etica del futuro” non è insito nell'etica stessa in quanto dottrina dell'azione [...], ma nella metafisica in quanto dottrina dell'essere (di cui l'idea di uomo costituisce una parte) [PR, p. 55].

L'imperativo categorico jonasiano si basa su una dottrina dell'essere che contraddice “i dogmi più consolidati del nostro tempo”, ossia che non esista nessuna verità metafisica e che dall'essere non sia deducibile nessun dover essere (la cosiddetta legge di Hume) [PR, p. 55]. Queste affermazioni secondo Jonas sono a loro volta frutto di una determinata metafisica, di una determinata visione dell'essere, e sono in contraddizione l'una con l'altra, poiché se non esiste nessuna verità metafisica non si può sostenere l'assenza di legame tra essere e dover essere. In ogni forma del sapere, continua Jonas, si nasconde una metafisica, una visione generale dell'essere che di solito resta tacitamente nascosta e accettata come *dogma*: “la particolarità del nostro caso è soltanto che qui la metafisica immanente non può restare celata, ma deve venire alla luce” [PR, p. 56]. In altre parole quando l'agire dell'uomo mina il futuro della possibilità stessa di tale agire, cioè l'essere materiale che è la base delle nostre azioni,

---

194 I. KANT, *Critica della Ragion Pratica*. Parte I. *Dottrina degli Elementi*. Libro I. *Analitica*, cap. I, § 7.

occorre chiedersi se ciò non sia frutto di un'errata comprensione dell'essere, ovvero di posizioni metafisiche che non hanno colto ciò che pretendono di rappresentare, che sono state accettate come dogmi e che hanno in qualche modo contribuito a porre in essere la catastrofe attuale. I *fatti* che contraddistinguono in maniera inequivocabile la situazione contemporanea spingono, “malgrado Kant” alla ricerca di una “metafisica razionale” in grado di fornire il terreno di fondazione di un'etica per il futuro della vita umana sulla terra [PR, p. 57].

L'imperativo categorico può dunque ricevere una fondazione adeguata solo se è possibile mostrare che le sue radici stanno nell'essere stesso, su di un *valore* dell'essere che prescriva la sua tutela a chi è in grado di minacciarlo. Jonas è convinto che ciò sia possibile, ma che per farlo occorra ripensare l'essere, e con ciò l'intera realtà, sollevando interrogativi che riguardano le radici della metafisica occidentale: “la nostra questione è: l'uomo deve essere?” [PR, p. 58]; “Perché esiste qualcosa e non il nulla?” [PR, p. 59].

[...] la questione di un possibile “dover essere dell'essere” [viene ad unirsi] alla questione del valore in generale. Infatti il valore o il “bene”, posto che esista qualcosa di simile, è l'unica cosa che a partire dalla sua stessa possibilità rivendica l'esistenza [...] fondando quindi una pretesa all'essere, un dover essere dell'essere: e dove l'essere dipende da un agire facoltativo, imponendolo a quest'ultimo come dovere [...] [PR, p. 61].

Il capitolo III e IV de *Il principio responsabilità* sono dedicati a “fissare lo status ontologico ed epistemologico del valore ed indagare la questione della sua oggettività” chiarendo innanzitutto il rapporto tra valori e scopi, poiché soltanto dall'oggettività del valore “potrebbe essere dedotto un oggettivo 'dover essere dell'essere' e quindi un'*obbligazione* alla sua salvaguardia, una responsabilità verso l'essere” [PR, p. 62]. Queste tematiche sono state già oggetto di analisi nel capitolo II del presente lavoro, dedicato alla *biologia filosofica* di Jonas, ovvero alla sua concezione dell'essere, della natura e dell'uomo. Tuttavia ne *Il principio responsabilità* Jonas mira ad una rigorosa fondazione ontologica del nuovo imperativo etico e il suo ragionamento è leggermente differente.

Secondo Jonas è possibile fondare “il bene nell'essere” [PR, p. 96-97] in primo luogo

assumendo che nella vita 'valore' ed 'essere' coincidono, secondo l'“assioma ontologico” “autoevidente” della “superiorità dello scopo in sé sull'assenza di scopo”, da cui discende il fatto che “nella capacità di avere degli scopi in sé possiamo scorgere un bene-in-sé” [PR, p. 102]. In base a questa visione metafisica l'essere, la natura, è un bene-in-sé; ogni testimonianza della vita rappresenta uno scopo in se stessa, manifesta una continua “tendenza all'essere” [PR, p. 92]. In altre parole secondo Jonas lo scopo è “racchiuso nella natura delle cose” [PR, p. 94], è il principio originario del mondo fisico, è insito in tutte le manifestazioni della natura, ognuna delle quali, per il semplice fatto di esistere, esprime un ininterrotto “sì alla vita” e compie un continuo lavoro per affermare se stessa. Il primo valore in assoluto si radica su un terreno biologico, è la differenza tra l'essere e il non essere, fondata sulla non indifferenza dell'essere verso se stesso, un interesse dell'essere verso se stesso che “si manifesta nell'intensità dei fini autonomi degli esseri viventi”, la cui modalità di essere è “conservazione tramite azione” [PR, p. 104]. Ma se l'essere è scopo a se stesso e in ciò manifesta il suo valore e il suo bene, la filosofia non può prescindere da questo stato di cose, e deve anzi impegnarsi nel riconoscerlo e nell'adeguarsi ad esso. Se ciò che è un fine per se stesso è anche un bene in sé, *deve* essere e ingiunge di farlo essere: in altre parole, la trama di relazioni naturali che nella storia dell'evoluzione della terra hanno permesso e poi garantito la vita, cioè la vita stessa, implica il proprio dover essere, e con esso la nostra responsabilità nei suoi confronti, non solo perché ne dipendiamo in tutto e per tutto, ma soprattutto perché possiamo distruggerla.

Come abbiamo visto, la struttura del vivente è secondo Jonas intimamente *finalistica* ed è la sede originaria della morale: la natura, l'essere, è un valore in sé e pone dei doveri a qualunque soggetto morale. In questa visione metafisica “l'essere può ben venire in soccorso a quella legge morale, altrimenti impotente, che prescrive di soddisfare con la nostra esistenza l'innata pretesa dell'ente”. Quando al rispetto si unisce il senso di responsabilità, questo suscita in noi “la disponibilità a favorire mediante il nostro agire il diritto di esistere dell'oggetto” [PR, p. 114-115]. Un imperativo etico, oltre che da una volontà che comanda, secondo Jonas può dunque scaturire da “una pretesa immanente di un bene-in-sé alla propria realtà” [PR, p. 101].

La sede di questa nuova etica non è in una dottrina dell'azione umana, ma è una



concezione metafisica secondo cui l'essere, la natura, è un *soggetto* da tutelare: in questo modo la responsabilità umana viene ad acquisire un senso inaudito, con contenuti del tutto nuovi e con un'apertura temporale senza precedenti. Occorre riconoscere la pretesa rivolta dall'essere all'uomo e tutelare l'integrità futura dell'identità umana e terrestre, conservarla intatta “attraverso i pericoli dei tempi, anzi contro l'agire stesso dell'uomo” [PR. p. 287]. Questo - sostiene Jonas - non è un fine utopico, ma il fine, non poi così modesto, della responsabilità per il futuro dell'uomo, che il mondo contemporaneo ci chiama ad esercitare.

Soltanto nell'uomo il potere, grazie al sapere e all'arbitrio, è emancipato dal tutto e può così diventare fatale all'uno e all'altro. Il suo potere è il suo destino e diventa sempre di più il destino generale. Perciò nell'uomo, e soltanto in lui, il dover essere scaturisce dalla volontà in quanto autocontrollo del suo potere operante in modo consapevole [...]. Pertanto ciò che unisce la volontà e il dover essere, cioè il *potere*, è la medesima cosa che pone la responsabilità al centro della morale [PR, p. 161].

La questione ontologica, quando la totalità dell'essere è affidata all'uomo, diventa imprescindibile, e la declinazione etica di questa questione ontologica si esprime nella categoria di responsabilità per il futuro della vita sulla Terra, su cui poggia tanto l'uomo materiale che l'“idea di uomo”. Come dice Alessandro Dal Lago “In Jonas [...] la *responsabilità* deve essere declinata [...] come 'attitudine a rispondere' al mondo, ad assumersi il fardello di una relazione oggettiva con l'ambiente e la natura. [...] La responsabilità, in termini strettamente etici, si configura come accettazione dell'essere, come 'dir di sì' alla sua manifestazione più comprensiva, la vita sulla terra”<sup>195</sup>.

---

195 A. DAL LAGO, *Responsabilità. A proposito di Hans Jonas*, in *Aut-Aut*, n.237-238, 1990, pp. 92-96.

## *L'ONTOLOGIA DEL DIVENIRE DI FRONTE AI PROBLEMI CONTEMPORANEI*

In questo tentativo di fondazione ontologica di una nuova teoria etica occorre sottolineare la sua differenza specifica rispetto all'etica classica. Come abbiamo già detto, il limitato potere degli antichi impediva al loro agire presente di gettare “un'ombra così lunga sul futuro” e l'etica era fondata ontologicamente su un mondo perfetto ed ideale, un mondo che non “diventa' bensì 'è”, al quale il mondo degli uomini, con le sue norme, doveva cercare di avvicinarsi. Ma oggi al contrario “l'ontologia è cambiata”:

La nostra non è quella dell'eternità, ma del tempo. La perpetuità non è più la misura della perfezione, quasi è vero il contrario: votati al “divenire sovrano” (Nietsche), condannati ad esso, dopo aver “soppresso” l'essere trascendente, dobbiamo cercare nel divenire, ossia nel transitorio, l'autentico. [...] Responsabili si può essere soltanto per ciò che è mutevole ed è minacciato dalla corruzione e dalla decadenza, in breve, per il transitorio nella sua transitorietà [...] Ma se soltanto questo è rimasto e se nel contempo il nostro potere su di esso si è accresciuto così enormemente, allora le conseguenze per la morale sono incommensurabili [PR, p. 156].

In questo senso “la responsabilità non è altro che il complemento morale della nostra temporalità” [PR, p. 135] e la sede della responsabilità è “l'essere immerso nel divenire, in balia della transitorietà, minacciato dalla corruzione. La responsabilità deve considerare le cose non *sub specie aeternitatis*, ma piuttosto *sub specie temporis*, potendo perdere tutto in un momento” [PR, p. 168].

Anche per questo motivo il “nuovo imperativo” “che ci sia un'umanità” “si rivolge molto di più alla politica pubblica che non al comportamento privato, che non è la dimensione causale alla quale sia applicabile” [PR, p. 17]. La teoria della responsabilità che qui Jonas vuole fondare è una teoria dell'agire collettivo, un'*etica pubblica* che obbliga la politica a confrontarsi con l'estensione planetaria del potere dell'uomo e con la vulnerabilità della natura che esso ha rivelato. Se come afferma Marcello Monaldi il *Principio Responsabilità* “trae dalla storia la sua ragion d'essere,

poiché è dallo sviluppo della tecnologia moderna che nasce l'esigenza di governarla in maniera responsabile"<sup>196</sup>, a ciò occorre aggiungere che la proposta etica di Jonas, sebbene nasca da un contesto specifico – le attuali possibilità apocalittiche conseguenti all'agire dell'uomo - possiede una validità universale, è radicata in senso ontologico ed è decisamente contraria ad ogni relativismo etico. Secondo Jonas infatti “il mutamento dell'agire umano modifica la natura stessa della politica” [PR, p. 14], il cui primo problema diventa il dovere di conservare intatte le condizioni della presenza dell'uomo nel mondo. L'agire dell'*homo faber* è inconsapevole di sé perché è viziato da quel pregiudizio antropocentrico radicato nella cultura occidentale che postula l'*indifferenza* della natura, dell'essere materiale, rispetto alle azioni dell'uomo, e ha teorizzato per interi secoli la non interferenza della sfera umana con la sfera naturale sulla base di un dualismo uomo/natura che ancora domina la nostra cultura.

Ci siamo così trovati di fronte al caso degli effetti che la tecnica dell'uomo contemporaneo produce sul mondo naturale circostante. In realtà, mentre questo fenomeno, l'ecologia dei pianeti da noi minacciata, emersa durante la seconda metà del secolo, ha fatto da ultimo il proprio ingresso nel campo visivo della filosofia, uno dei più antichi problemi filosofici, quello del rapporto tra uomo e natura, fra spirito e materia - la questione originaria del dualismo - è riemersa in una luce del tutto nuova, ed esattamente non più nella pace illusoria di una teoria contemplativa, ma nella luce tempestosa che cresce fino a mutarsi in un compito di vastità mondiale [...]. Vedo in ciò un compito ineludibile per la filosofia oggi e nel secolo che verrà [...] [FSD, p.52]

Oggi che il contesto unico, monistico, in cui l'uomo e la natura sono entrambi immersi grida la propria verità dimenticata attraverso la lacerazioni che l'agire dell'uomo ha aperto nella biosfera<sup>197</sup>, occorre portare a consapevolezza le dimensioni teoriche e

---

196 M. MONALDI, *Tecnica, vita, responsabilità. Qualche riflessione su Hans Jonas*, cit., p. 97.

197 Alla parola *biosfera*, ripetutamente usata da Jonas, preferisco la parola *bioma*, intesa nel senso di somma dei biomi presenti sulla terra. Per quanto la tecnica possa minacciare la biosfera, non arriverà mai a comprometterla nella sua totalità, mentre invece già da tempo ha distrutto numerosi biomi; ad essere minacciata oggi non è una generica possibilità di vita su questo Pianeta, ma la vita attuale. In ecologia le due parole hanno infatti una sfumature differente: mentre la *biosfera* (o *ecosfera*) è l'insieme delle zone del pianeta Terra in cui le condizioni ambientali permettono lo sviluppo della vita, il *bioma* è l'insieme di animali e vegetali e microrganismi che vivono in un determinato luogo e con un determinato clima.

pratiche aperte dal progresso della tecnologia e della scienza, che lo stesso progresso affida alla nostra cura. La cecità del procedere sempre in avanti, l'utopia del 'sempre di più' si è scontrata con i limiti di fatto del nostro Pianeta, la cui crisi ecologica comporta l'ingresso della responsabilità nell'ambito della politica<sup>198</sup>. Questo sogno prometeico è essenzialmente una utopia del *progresso* connaturata alla modernità che - come abbiamo visto trattando della filosofia della tecnica e della filosofia della natura - è strettamente collegata con la dinamica formale della scienza e della tecnica e con il predominio di una metafisica dualista che ha dominato per secoli la cultura occidentale.

L'orizzonte del futuro, la vulnerabilità della natura e l'euristica della paura interrogano in primo luogo la politica e i sistemi di governo, sia dittatoriali che democratici, e le drastiche rinunce che in tema di benessere materiale - trasporti privati, consumi di risorse e di incremento della popolazione - essi devono imporre per essere 'responsabili'.

Preservare l'umanità dalla catastrofe. Questo divenne il mio criterio. [...] non mi sono impegnato nella filosofia politica conformemente ai suoi propri criteri, ma mi sono impegnato a mettere l'accento sul seguente criterio esteriore: quale forma di Stato presenta, sotto questo punto di vista, le migliori prospettive? [...] Il nuovo compito della filosofia domandava improvvisamente di essere concepito insieme a biologi, fisici e teorici dell'economia - in vista del mantenimento della gestione terrestre [SOUV, p. 253].

Se “in vista del mantenimento della gestione terrestre” la filosofia deve trasformarsi in un sapere interdisciplinare, su questa via un confronto con l'ecologia appare inevitabile. È proprio da quel sentimento generalizzato di *paura* della crisi ecologica, inoltre, che *Il principio responsabilità* trae uno dei motivi di successo<sup>199</sup>: l'appello ad una “euristica

---

198 Secondo Jonas “L'applicazione pratico-politica” è “la parte più debole del sistema” [PR, p. 38], dato che il carattere “puramente possibile” e non dimostrabile scientificamente degli effetti futuri delle azioni attuali non motiva sufficientemente le decisioni politiche, dove un effetto a breve termine desiderato è più rilevante di un effetto a lungo termine probabilmente indesiderato. Tuttavia quella che era debolezza politica nel 1979 mi pare ora un punto di forza del ragionamento alla ricerca di un'etica del futuro, oggi che le previsioni del possibile disastro (parlo dell'apocalissi strisciante, la crisi ecologica) si sono realizzate sotto più di un aspetto.

199 Vedi in proposito H. JONAS, *Souvenirs*, cit., pp.246-247.

della paura” e ad una nuova visione della natura porta la preoccupazione ecologica di Jonas ad intersecare l'ambito e la portata della scienza ecologica. Non dobbiamo dimenticare che il clima culturale dell'America degli anni '50 e '60, in cui Jonas va elaborando la propria biologia filosofica, è profondamente segnato dalla scoperta della parola ecologia<sup>200</sup> e dalla nascita della coscienza ecologica, una nuova consapevolezza di coappartenenza ed interrelazione sistemica tra l'uomo e il suo ambiente. In quegli anni il volano tecnoscientifico ha sospinto la facoltà di agire dell'uomo oltre la nostra stessa facoltà di immaginazione, sia in direzione dell'infinitamente piccolo, oltre l'atomo<sup>201</sup> e oltre i confini della vita<sup>202</sup>, sia verso l'estremamente lontano, oltre i confini dell'atmosfera<sup>203</sup>. Questi cambiamenti rivoluzionari di matrice tecnico-scientifica hanno però svelato quasi immediatamente l'altra faccia del successo tecnico, la minaccia apocalittica, la cui dimensione emerge sia nel rapporto tra l'uomo e l'uomo - durante la I e la II Guerra Mondiale, il nazismo, l'olocausto; sia nel rapporto tra l'uomo e la conoscenza scientifica, quando con lo sgancio della bomba atomica sul Giappone e soprattutto con le numerose esplosioni sperimentali di bombe A ed H nell'atmosfera ha inizio *il primo esperimento scientifico il cui laboratorio è il mondo intero*<sup>204</sup>; sia nel

---

200 La parola *ecologia* fu coniata nel 1866 da Ernst Haeckel, che la definì “economia della natura”. Egli auspicava la nascita di una disciplina autonoma che riguardasse gli scambi di materia e di energia tra esseri viventi ed ecosistema.

201 Il 22 ottobre 1934 venne realizzata la prima rudimentale fissione nucleare della storia da un gruppo di fisici italiani guidati da Enrico Fermi (i cosiddetti “ragazzi di via Panisperma”) mentre bombardavano dell'uranio con neutroni rallentati per mezzo di paraffina. Ben presto fu chiaro che si poteva usare questo processo, costruendo dei reattori che contenessero la reazione, per produrre energia o degli ordigni nucleari. Il 16 luglio 1945 avviene la prima esplosione atomica nella base aerea di Alamogordo, nel deserto del New Messico. Il quotidiano “La Tribuna del Popolo” così la descrisse: “Un globo di fuoco mille volte più abbagliante del sole di mezzogiorno ha fluttuato nel cielo seguito da uno scoppio che ha scosso e spalancato le finestre a più di 250 miglia di distanza. [...] Questo è quanto è successo nel primo esperimento della nuova bomba atomica”. Tratto da: Wikipedia, [[http://it.wikipedia.org/wiki/Fissione\\_nucleare](http://it.wikipedia.org/wiki/Fissione_nucleare)]; e da un sito che presenta una cronologia del '900 [<http://www.tesionline.it/news/cronologia.jsp?evid=3244>].

202 Nel 1962 lo scienziato J. Gurdon preleva nuclei di cellule differenziate dall'intestino di girino di *Xenopus laevis* e le trasferisce in una cellula uovo enucleata. Dei 726 nuclei trasferiti 10 si svilupparono fino allo stadio di girino. In seguito sette di questi girini metamorfosarono in rane adulte fertili. Fonte: Wikipedia [[http://it.wikipedia.org/wiki/Clonazione\\_%28genetica%29#1962](http://it.wikipedia.org/wiki/Clonazione_%28genetica%29#1962)].

203 Gli uomini sono atterrati sulla Luna il 20 luglio 1969. Il primo astronauta a camminare sulla superficie lunare fu Neil Armstrong, comandante dell'Apollo 11. Sulla luna venne lasciata una targa di acciaio inossidabile in cui è scritto: “Qui, uomini dal pianeta Terra posero piede sulla Luna per la prima volta, Luglio 1969 d.C. Siamo venuti in pace, per tutta l'umanità”. Fonte: Wikipedia [[http://it.wikipedia.org/wiki/Luna#Storia\\_dell.27\\_esplorazione\\_lunare](http://it.wikipedia.org/wiki/Luna#Storia_dell.27_esplorazione_lunare)].

204 È 'grazie' a questo esperimento su scala mondiale che nel 1953-54 gli scienziati scoprono il fenomeno della ricaduta (*fallout*) dell'isotopo radioattivo dello stronzio, lo stronzio 90, e dello iodio, lo iodio 131, presumibilmente in tutte le parti del globo, anche se le misurazioni di quegli

rapporto tra l'uomo e la natura, quando viene scoperto che l'uso indiscriminato di DDT e di altri pesticidi contamina la catena alimentare in tutta la sua estensione, uccidendo numerose specie di vegetali, di pesci, di uccelli e causando gravi malattie all'uomo<sup>205</sup>. A partire da quegli anni, e via via con un'intensità crescente, naturalisti e scienziati mostrano che il funzionamento della natura avviene sulla base di cerchi chiusi che milioni di anni fa hanno reso possibile il fenomeno della vita e in seguito lo hanno sempre garantito: il ciclo dell'acqua, dell'ossigeno, dell'azoto. La comparsa dell'uomo sulla terra è parte di questi cicli, ma l'azione ebraica di dominio dell'*homo faber* ha finito col romperli. Come ben sintetizza Barry Commoner ne *Il cerchio da chiudere*: “abbiamo spezzato il cerchio della vita trasformando i suoi cicli senza fine in eventi umani di tipo lineare”<sup>206</sup>, e dunque “la salvezza è possibile soltanto se interventi urgenti, tecnico-scientifici e politici, riescono di nuovo a 'chiudere' i cicli naturali, il cerchio della natura”<sup>207</sup>.

Il principio di responsabilità di Jonas, estremamente affine a questo clima culturale, ne condivide l'orizzonte teorico-pratico e si costituisce come uno dei primi esempi di *filosofia della crisi ecologica*, ossia come un tentativo non solo di pensare a fondo il nuovo ambito aperto dalle possibilità inedite dell'agire dell'uomo, ma di pensarlo su uno sfondo che spinga al cambiamento di quel tipo di agire dell'uomo che si è rivelato

---

anni riguardano la sola America.

205 Mi riferisco ad una delle prime pietre miliari dell'ecologia, il libro di RACHEL CARSON, *Primavera silenziosa*, Feltrinelli, Milano, 1966. L'edizione originale (*Silent Spring*, Houghton Mifflin, 1962) apparve inizialmente divisa in tre parti nella rivista “The New Yorker”, il 16, il 23 e il 30 Giugno 1962. Un altro testo poco conosciuto ma decisamente importante è quello di M. BOOKCHIN, che sotto lo pseudonimo di Lewis Herber pubblicò nel 1963 *Our Synthetic Environment*, New York, Alfred A. Knopf, 1963.

206 B. COMMONER, *Il cerchio da chiudere*, Garzanti, 1986 [ediz. orig. 1971], p. 101. Questo libro, a quasi quarant'anni dalla sua pubblicazione, rimane un punto di riferimento per l'ecologismo mondiale, e può essere considerato il testo di fondazione della moderna scienza ecologica. L'autore formula quattro leggi dell'ecologia, che qui riportiamo in forma schematica: 1) *ogni cosa è connessa con qualsiasi altra* (la terra è un sistema cibernetico con un comportamento dinamico - pp.119-125); 2) *ogni cosa deve finire da qualche parte* (niente scompare, si ha semplicemente un trasferimento della sostanza da un luogo all'altro, una variazione di forma molecolare che agisce sui processi vitali dell'organismo - pp. 125-126); 3) *la natura è l'unica a sapere il fatto suo* (ogni cambiamento di un certo peso operato dall'uomo nel sistema naturale ha tutte le probabilità di risultare dannoso per il sistema. Ogni essere vivente ha alle sue spalle dai due ai tre miliardi di ricerca e sviluppo - pp. 127-130); 4) *non si distribuiscono pasti gratuiti* (poiché l'ecosistema globale è un tutto interconnesso, all'interno del quale niente può essere guadagnato o perduto e che non è soggetto ad un miglioramento globale, ogni cosa che l'uomo sottrae a questo sistema deve essere restituita. Non si può evitare il pagamento di questo prezzo - pp. 130-132).

207 G. NEBBIA, *Presentazione* a B. COMMONER, *Il cerchio da chiudere*, cit, p. 11.

incompatibile con la vulnerabilità della natura.

# BIBLIOGRAFIA

## BIBLIOGRAFIA DELLE OPERE DI HANS JONAS

Qui di seguito riporto l'elenco cronologico delle pubblicazioni di Jonas, le traduzioni dello stesso autore, dal tedesco all'inglese o viceversa, e le eventuali traduzioni italiane. Le raccolte di saggi costituiscono la gran parte della bibliografia di questo autore. Per questo motivo i singoli capitoli sono qui presentati in ordine cronologico, e non nell'ordine di pubblicazione all'interno delle rispettive opere. L'intento è quello di restituire il più possibile al pensiero dell'autore l'emergere cronologico dei temi che vanno a comporlo.

HANS JONAS, *Conoscere Dio. Una sfida al pensiero*, con testo tedesco a fronte, trad. it. a cura di C. Bonaldi, Albo Versorio, Milano, 2006. Contiene due manoscritti inediti, databili tra il 1927 e il 1930, su una *Methodologische Einleitung* (Introduzione metodologica) alla tesi di dottorato di Jonas sul *Der Begriff der Gnosis*, poi pubblicata nel 1930.

ID., *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1a ed. 1930, 2a ed. riveduta e ampliata nel 1965 [trad. it. *Agostino e il problema paolino della libertà*, a cura di C. Bonaldi, Morcelliana, Brescia, 2007].

ID., *Der Begriff der Gnosis. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg*, Hubert & Co, Göttingen, 1930.

ID., *Gnosis und spätantiker Geist: Teil I: Die Mythologische Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1934 [trad. it. *Gnosi e spirito tardoantico*, a cura di C. Bonaldi, Bompiani, Milano 2010].

ID., *Gnosis und spätantiker Geist: Teil II: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1954 [trad. it. *Gnosi e spirito tardoantico*, a cura di C. Bonaldi, Bompiani, Milano 2010].

ID., *The Gnostic Religion. The message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston, 1a ediz. 1958, [trad. it. *Lo gnosticismo*, SEI, Torino, 1973. Questo è stato il primo libro di Jonas ad essere pubblicato in Italia].

ID., *The phenomenon of life: towards a philosophical biology*, Harper and Row, 1963.



La versione tedesca di quest'opera presenta modifiche e ampliamenti sparsi, tra cui l'aggiunta del IV capitolo, *Armonia, equilibrio, divenire* e l'esclusione del saggio *Heidegger e la teologia*, pubblicato in *Heidegger und die Theologie*, a cura di G. Noller, 1967 [trad. it. *Heidegger e la teologia*, traduzione e introduzione di R. Franzini Tibaldeo, Medusa, 2004], è stata pubblicata con il seguente titolo, *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen, 1973 [trad. it. *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di Paolo Becchi, Einaudi, Torino, 1999]. Nel 1994, sulla scia del successo de *Il principio responsabilità*, cit., la seconda edizione tedesca viene pubblicata con il titolo *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Insel Verlag, Frankfurt am Main - Leipzig, Suhrkamp, 1994. L'opera raccoglie saggi comparsi tra il 1950 e il 1965:

- (cap. II) *Causality and perception*, in "The Journal of Philosophy", XLVII, 1950;
- (cap. III) *Materialism and the theory of organism*, in "University of Toronto Quarterly", XXI, 1951;
- (cap. V) *Is God a mathematician?*, in "Measure", II, 1951;
- (cap. XI) *Gnosticism and modern nihilism*, in "Social Research", XIX, 1952 (apparso in tedesco in *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963);
- (cap. VI) *Motility and emotion*, in *Proceedings of the XIth international congress of philosophy*, Bruxelles, 1953, vol. VII;
- (cap. VII) *A critic of cybernetics*, in "Social Research", XX, 1953;
- (cap. VIII) *The nobility of sight*, in "Philosophy and phenomenological Research", XIV (1953-1954);
- (cap. IV) *Bemerkungen zum systembegriff und seiner Anwendung auf Lebendiges*, in "Studium Generale", X, II, 1957;
- (cap. X) *The practical uses of theory*, in "Social Research", XXVI, 1959, e in *Philosophy of the social sciences*, (a cura di M. Natanson), New York, 1963;
- (cap. XII) *Immortality and the modern temper*, (The Ingersoll Lecture, 1961), in "Harvard Theological Review", LV, 1962, (apparso in tedesco in *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, cit.);
- (cap. IX) *Homo pictor und die differentia des Menschen*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", XV, 2, 1961; traduzione inglese *Homo pictor and the differentia of man*, in "Social Research", XXIX, 1962; apparso anche in *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, cit.;
- (appendice al cap. IX) *The anthropological foundation of the experience of truth*, in *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofia*, Mexico, 1964, vol. V;
- (cap. I) *Life, death and the body in the Theory of being*, in "Review of Metaphysics", XIX, 1, 1965. Traduzione tedesca in *Das Problem des Lebens und des Leibes in der Lehre vom Sein*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", XIX, 2, 1965;
- (appendice al cap. III) *Spinoza and the theory of organism*, in "Journal of History of Philosophy", III, 1, 1965; e anche in *The philosophy of the body*, a cura di S. F. Spicker, Chicago, 1970 (utilizzato qui solo parzialmente).

Id., *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*. Göttingen, Vandenhoeck

& Ruprecht, 1963 [trad. it. *Tra il nulla e l'eternità*, a cura di G. R. Rilke, Gallio Editore, Ferrara, 1992].

ID., *Philosophical essays: from the ancient creed to technological man*, Chicago, 1974 [trad. it. *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, a cura di Alessandro Dal Lago, Il Mulino, Bologna, 2001]. Esclusi un saggio inedito (*L'ingegneria biologica: una previsione*, cap. VII, e un poscritto al V capitolo risalente al 1970 (*Controcorrente. Osservazioni sulla definizione e ridefinizione della morte*) anch'esso inedito, il volume è una raccolta di saggi pubblicati tra il 1964 e il 1972:

- (cap. XVIII) *Philosophical meditations on the seventh chapter of Paul's epistle to the Romans*, in *The future of our religion past: essays in honour of Rudolf Bultmann*, New York, 1971. Si tratta della traduzione inglese del saggio *Philosophische Meditation über Paulus, Römerbrief, Kapitel 7* pubblicato in *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80*, Tübingen, 1964 e poi come appendice III nella seconda edizione – che per l'occasione cambia il sottotitolo - di *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965;
- (cap. XIV) *Il "Canto della perla": analisi di un simbolo e delle presunte origini ebraiche dello gnosticismo*, saggio originariamente presentato al 100° incontro della Society of Biblical Literature nel dicembre del 1964, pubblicato con il titolo *Risposta al saggio di G. Quispel "Gnosticism and the New Testament"*, in "The Bible in modern Scholarship", Nashville, 1965;
- (cap. X) *Spinoza and the theory of organism*, in "Journal of History of Philosophy", III, 1, 1965; già raccolto in *Organismo e libertà*, cit., come appendice al cap. III;
- (cap. XIII) *The Gnostic Syndrome: Typology of its Thought, Imagination, and Mood*, presentato originariamente al convegno sulle Origini dello Gnosticismo a Messina nell'aprile 1966. Pubblicato con il titolo *Delimitation of the Gnostic Phenomenon—Typological and Historical in The Origins of Gnosticism*, a cura di Ugo Bianchi, E. J. Brill, Leiden 1967;
- (cap. II) *Jewish and Christian elements in the western tradition*, in *Commentary*, 44, novembre 1967 (saggio presentato in origine come *Third Lentz lecture* al *Colloquium on Judaism and Christianity*, tenuto alla Harvard Divinity School, nell'ottobre del 1967);
- (cap. VIII) *Problemi attuali nell'etica in una prospettiva ebraica*, in "Central Conference American Rabbis Journal", gennaio 1968, ripreso qui con lievi modifiche;
- (cap. IX) *I fondamenti biologici dell'individualità*, in *International philosophical quarterly*, VIII, 2, giugno 1968;
- (cap. XV) *Mito e misticismo. Un'analisi dell'oggettivazione e dell'interiorizzazione nel pensiero religioso*, originariamente presentato alla riunione della "American academy of religion", Dallas, ottobre 1968; ripreso successivamente da "Journal of religion", 44, University of Chicago Press,

ottobre 1969;

- (cap. V) *Philosophical reflections on experiments with human subjects*, pubblicato per la prima volta in "Daedalus", 98, 1969, e successivamente in *Experimentation with human subjects*, New York, 1970; l'ultimo paragrafo ha il titolo di *On the redefinition of death*;
- (cap. VI) *Against the stream: comments on the definition and redefinition of death*, 1974 [1970]
- (cap. IV) *Socio-economic knowledge and critic of goal*, in *Economic means and social ends*, New York, 1969.
- (cap. XVI) *La metafisica del libero arbitrio, la caduta e la salvezza in Origene: una "Divina Commedia" dell'universo*, in "Journal of the universalist historical society", 8, 1969-1970, cit.
- (cap. XII) *Mutamento e permanenza: sulla possibilità di comprendere la storia*; il testo inglese (pubblicato per la prima volta in "Social research", 38, 1971) di questo saggio è la traduzione eseguita dallo stesso Jonas sull'originale tedesco *Wandel und Bestand: vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschitlichen*, di cui una versione ridotta fu presentata al Quinto congresso internazionale di studi classici, svoltosi a Bonn nel settembre 1969. Il testo tedesco completo è stato pubblicato, con il titolo *Wandel und Bestand*, in *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1970. Pubblicato anche in G. ANDERS-H. ARENDT-H. JONAS-K. LÖWITZ-L. STRAUSS, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli Editore, Roma, 1998.
- (cap. XVII) *L'anima nello gnosticismo e in Plotino*, presentato al *Convegno internazionale sul neoplatonismo*, tenuto a Royaumont nel giugno del 1969, pubblicato poi in *Le Néoplatonisme*, Paris (Centre national de la recherche scientifique), 1971.
- (cap. III) *The scientific and technological revolutions*, in "Philosophy today", 15, 1971.
- (cap. XI) *Visione e pensiero*, in "Journal of Aesthetics and art criticism", 1971.
- (cap. I) *Technology and Responsibility. Reflections on the new tasks of ethics*, discorso originariamente pronunciato all'"International congress of learned societies in the field of religion", tenuto a Los Angeles nel settembre 1972, e incluso in *Religion and the humanizing of man*, a cura di J. M. Robinson ("Council on the study of religion", 1972), successivamente pubblicato in "Social research", XL, 1973, pp. 31-54. Questo saggio è una prima stesura del capitolo I de *Il principio responsabilità*, ed è stato pubblicato autonomamente in Italia con il titolo *Un'etica per il futuro dell'uomo*, in "Il Mulino", 2, 1991.

ID., *On Faith, Reason and Responsibility: Six Essays*, Harper and Row, San Francisco, 1978.

ID., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1979 [trad. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino, 1990]. L'edizione inglese dell'opera è stata tradotta dallo stesso Jonas con la collaborazione di David

Herr, *The imperative responsibility. In search of an ethich for the tecnological age*, Chicago, 1984.

ID., *On the Power or Impotence of Subjectivity*, in “Philosophical Dimensions of the Neuro-Medical Sciences”, Dordrecht-Boston, D. Reidel Publishing Co., 1976. ed. ted. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt/M, Insel, 1981 [trad. it. *Potere o impotenza della soggettività? Il problema anima-corpo quale preambolo al «Principio responsabilità»*, a cura di P. Becchi e R. Franzini Tibaldeo, Medusa, 2006] Questo saggio in origine era stato pensato come un *excursus* da inserire in *Das Prinzip Verantwortung*, poi escluso dell'opera maggiore per motivi di spazio.

ID., *Was für Morgen Lebenswichtig ist. Unentdeckte Zukunftswerte*, Basel-Wien, 1983.

ID., *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, in *Reflexionen finsterner Zeit. Zwei Vorträge von Fritz Stern und Hans Jonas*, Tübingen, 1984 [trad. it. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, a cura di G. Angelino, Il Nuovo Melangolo, 1993].

ID., *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt/M., Insel, 1985 [trad. it. *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino, 1997]. L'opera è una raccolta di saggi pubblicati tra il 1969 e il 1982 (alcuni capitoli contengono due saggi).

- (cap. VI) *Philosophical reflections on experiments with human subjects*, in “Daedalus”, 98, 1969 (già raccolto in *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., cap. V); ed. ted. *Philosophische betrachtungen über Versuche an menschlichen Subjecten*, in *Recht und Ethik in der Medizin*, a cura di W. Doerr, Berlin, 1982;
- (cap. VIII) *Biological engeeniring – A preview*, 1974 (già raccolto in *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., cap VII), ed. ted. *Lasst uns einen Menschen klonieren. Betrachtungen zur Aussicht genetischer Versuche mit uns selbst*, in “Scheidewege”, XII, 1982;
- (cap. V) *Freedom of scientific inquiry and public interest*, in “Hasting Center Report”, VI, 1976; ed. ted. *Freiheit der Forschung und öffentliches Wohl*, in “Scheidewege”, XI, 1981; anche in *Straddling the boundaries of the theory and practice*, in *Recombinant DNA: science, ethics and politics*, a cura di J. Richards, New York, 1983;
- (cap. XI) *The right to die*, in “Hasting Center Report”, VIII, 1978, ed ted. *Das Recht zu sterben*, in “Schedewege”, XVI, 1984-85;
- (cap. I) *Toward a philosophy of technology*, in “Hasting Center Report”, IX, 1979; ed. ted. *Philosophisches zur modernen technik*, in *Fortschritt ohne Maß?*, o cura di Reinhard Löw e altri, München, 1981;
- (cap. II) *Technology as a subject for ethic*, in “Social Research”, XLIX, 1982; ed. ted. *Technik, Ethik und biogenetische Kunst. Betrachtungen zur neuen Schöpferrolle des Menschen (I)*, in “Die Pharmazeutische Industrie”, XLVI, 1984;

- (cap. III) *Forschung und Verantwortung*, in *Aulavorträge*, 21, St. Gallen, 1983;
- (cap. VII) *Ärztliche Kunst und Menschliche Verantwortung*, in “Renovatio”, XXXIX, 1983;
- (cap. IX) *Technik, Ethik und biogenetische Kunst. Betrachtungen zur neuen Schöpferrolle des Menschen* (II), in “Die Pharmazeutische Industrie”, XLVI, 1984.
- (cap. X) *Against the stream: comments on the definition and redefinition of death*, 1974 (questa versione raccoglie in modo organico il *Poscritto del 1976*, il *Post-poscritto del 1985* e le presentazioni di Jonas al famoso saggio *On the redefinition of death*, in “Daedalus”, 1969, già raccolto in *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., cap. VI).

La versione tedesca di *Technik, Medizin und Ethik*, cit., si conclude con due testi del 1981: *Möglichkeiten und Grenzen der technischen Kultur* e *Im Zweifel für die Freiheit?* (si tratta di una tavola rotonda tenutasi in Austria e di un'intervista) che non compaiono nell'edizione italiana. Quest'ultima è corredata inoltre di tre capitoli non presenti nell'originale:

- (cap. XIII) *Rechte, Recht und Ethik*, in *Menschenrecht. Arbeitswelt – Genforschung – Neue Technik – Lebensformen – Staatsgewalt*, a cura di Däubler-Gmelin e Adlerstein, Heidelberg, 1986 [trad. it. *Diritti, diritto ed etica e le più recenti tecniche di riproduzione*];
- (cap. XIV) *Technik, Freiheit und Pflicht*, Börsenverein des Deutschen Buchhandels, Frankfurt a.M. 1987 [trad. it. *Tecnica, libertà e dovere*. Si tratta del discorso di ringraziamento in occasione del conferimento del premio della pace da parte dell'editoria tedesca];
- (cap. XII) *Last und Sagen der Sterblichkeit*, in “Scheidewege”, XXI, 1991-92 [trad. it. *Peso e benedizione della mortalità*].

ID., *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987 [trad. it. *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia, 1992]. Raccoglie tre saggi comparsi tra il 1964 e il 1972:

- (cap. III) *Impegno per dimostrare la possibilità della fede. Ricordo di Rudolf Bultmann e considerazioni sull'aspetto filosofico della sua opera*, in *Gedenken an Rudolf Bultmann*, Tübingen, 1977, saggio originariamente presentato nella cerimonia commemorativa in onore di Rudolf Bultmann a Marburgo il 16-11-1976;
- (cap. I) *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, conferenza tenuta il 15/10/1986 per il seicentenario dell'Università “Karl Ruprecht” di Heidelberg e pubblicata anche in *Die 600-Jahr-Feier der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg*, Heidelberg, 1987;
- (cap. II) *Technik, Freiheit und Pflicht*. Questo testo compare anche nell'edizione tedesca di *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, 1992, e in quella italiana di *Tecnica, medicina ed etica*, cit., cap. XIV.

ID., *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische*

*Vermutung*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1988 [trad. it. *Materia, spirito e creazione. Reperto cosmologico e supposizione cosmogonica*, a cura di P. Becchi e R. Franzini Tibaldeo, Morcelliana, Brescia 2011].

Hans Jonas. *Uomo, natura, futuro*, intervista ad Hans Jonas a cura di Antonio Gargano, in "Giano. Pace ambiente problemi globali", n. 6, settembre-ottobre 1990, Idis, pp. 141-147.

ID., *Erkenntnis und Verantwortung*, Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe "Zeugen des Jahrhunderts", Göttingen, Lamuv, 1991.

*Dalla filosofia alla scienza*, intervista ad Hans Jonas di Jean Greisch, in "Lettera internazionale", n. 30, 1991.

ID., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt/M., Insel, 1992 [trad. it. *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, a cura di A. Campo, Mimesis, 2011]. Raccoglie dieci saggi comparsi tra il 1983 e il 1991:

- (cap. III): *Wandel und Bestand: vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschitlichen*. Discorso di apertura del quinto *Internationale Kongress für Altertumswissenschaft a bonn* il 1° settembre 1969, già pubblicato come cap XII di *Philosophical essays: from the ancient creed to technological man*, cit.
- (cap. V): *Von Kopernicus zu Newton*. Discorso in occasione del quarantesimo anno di esistenza della Philosophie Gesellschaft di Bremerhaven, tenuto a Bremerhaven il 9 nov 1990. Tradotto in tedesco e adattato da Jonas dal saggio *The Meaning of the Scientific and Technological Revolution*, in "Philosophy today", 15, 1971, già raccolto nel 1974 come cap. III di *Philosophical essays: from the ancient creed to technological man*, cit.
- (cap. I): *Evolution und freiheit*, in "Scheidewege", 13, 1983/84
- (cap. IX): *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, discorso di ringraziamento in occasione del conferimento del premio Leopold-Lukas" da parte della Facoltà Teologica Protestante dell'università Eberhard-Karls tenuto a Tübinga nel 1984 e pubblicato in *Reflexionen finsterner Zeit. Zwei Vorträge von Fritz Stern und Hans Jonas*, Tübingen, 1984. Già pubblicato in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, cit.
- (cap. II): *Werkzeug, Bild und Grab. Vom Transanimalischen im Menschen*, discorso tenuto ai *Salzburger Humanismusgesprächen* nel 1985, in "Scheidewege", 15, 1985/86
- (cap. VI): *Zur Ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik*, discorso tenuto al convegno "Industriellgesellschaft und Zukunftsethik" il 25/26 ottobre a Bonn. Pubblicato come *Prinzip Verantwortung - Zur Grundlegung einer Zukunftsethik*, in *Zukunftsethik und Industriellgesellschaft*, edited by Y.Meyer, S, Miller, J. Schweitzer Verlag, München, 1986.
- (cap. VII): *Rechte, Recht und Ethik*, in *Menschenrecht. Arbeitswelt – Genforschung – Neue Technik – Lebensformen – Staatsgewalt*, a cura di Däubler-Gmelin e Adlerstein, Heidelberg, 1986, già pubblicato come cap. XIII nella versione italiana di *Tecnica, medicina ed etica*, cit.

- (cap. X): *Materie, Geist und Schopfung*, versione ampliata del discorso di apertura del congresso internazionale “Geist und Natur” della fondazione Niedersachsen tenutosi ad Hannover nel maggio 1988, Suhrkamp Taschenbuch Frankfurt a/M, 1988
- (cap. VII): *Vergangenheit und Wahrheit*, in “Scheidewege”, 20, 1990/91
- (cap. IV): *Last und Sagen der Sterblichkeit*, in “Scheidewege”, XXI, 1991-92 già pubblicato come cap. XII della versione italiana di *Tecnica, medicina ed etica*, cit.

ID., *Uomo e natura: il degrado della libertà*, in “Corriere della Sera”, 13 gennaio 1992.

ID., *Dem bösen Ende näher, Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*. Hrsg. Wolfgang Schneider. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1993 [trad. it. *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino, 2000]. Gli ultimi due capitoli - *Un nuovo potere, una nuova responsabilità* e *La libertà di ricerca e i suoi limiti* – sono una leggera variazione di quanto pubblicato in *Tecnica Medicina ed etica*, cit.

ID., *Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1993 [trad. it. *La filosofia alle soglie del Duemila. Una diagnosi e una prognosi*, a cura di Carlo Angelino, Il Nuovo Melangolo, 1994].

ID., *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*, a cura di di L. Vogel, Evanston, Northwestern University Press, 1996. Il volume postumo presenta in traduzione inglese alcuni capitoli (capp. 1, 2, 6, e 10) di *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, cit.

ID., *Due lettere*, in «Ragion Pratica», 15, 2000, pp 17-32. È la trad. it. di P. Becchi di due lettere di H. Jonas, una inviata ad A. Lowe il 18 novembre 1964 e la seconda a E. Bloch il 19 settembre 1965; entrambe si trovano sia nel *Nachlass* di Jonas depositato presso il Philosophisches Archiv dell'Università di Costanza (HJ 16-15-4 e HJ 16-15-17), sia nel lascito blochiano presso l'Ernst-Bloch-Zentrum della Staatsbibliothek di Ludwigshafen am Rhein.

ID., *Sulla sofferenza*, in «Ragion Pratica», 15, 2000, pp 33-52. Trad. it. e cura di E. Spinelli di uno scritto inedito, contenuto nel *Nachlass* di Jonas depositato presso il Philosophisches Archiv dell'Università di Costanza (HJ 17-20-2 e HJ 17-20-1), ed è il testo di una conferenza tenuta il 30 settembre 1988 presso lo “Hastings Center”.

ID., *Due lettere*, a cura di E. Spinelli, in «Ragion Pratica», 15, 2000.

ID., *Sulla sofferenza*, a cura di E. Spinelli, in «Ragion Pratica», 15, 2000.

ID., *Anima e corpo, conversazione di Vittorio Hösle con Hans Jonas*, in «Ragion Pratica», 15, 2000, pp 65-74. Trad. it. di F. Li Vigni di un'intervista risalente al 1990 nell'ambito del programma televisivo «Enciclopedia Multimediale delle Scienze

Filosofiche». La ripresa video di una parte di questa intervista è disponibile su internet all'indirizzo [http://www.filosofia.it/RaiPerlacultura/Video/Jonas\\_etica\\_responsabilita.swf](http://www.filosofia.it/RaiPerlacultura/Video/Jonas_etica_responsabilita.swf)

ID., *Problemi della libertà*, in "Paradigmi", 20, 58, 2002.

ID., *Erinnerungen*, a cura di Christian Wiese e Rachel Salamander, con una prefazione di Lore Jonas, Insel Verlag, Frankfurt/M., 2003. [trad. it *Memorie*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2008].

ID., *Essere e dover essere. Come possiamo fondare indipendentemente dalla fede il nostro dovere nei confronti delle generazioni future e della terra?* In "MicroMega", 5, 2003.



## BIBLIOGRAFIA FILOSOFICA DI RIFERIMENTO

- P. D'ALESSANDRO-A. POTESIO (a cura di) *Filosofia della tecnica*, LED Edizioni Universitarie, Milano, 2006
- M. ALCARO, *L'essere inquieto. Misteri e prodigi della natura*, Edizioni Dedalo srl, Bari, 1999.
- ID. *Filosofie della natura. Naturalismo mediterraneo e Pensiero Moderno*, Manifestolibri, Roma, 2006.
- ID. (a cura di), *L'oblio del corpo e del mondo nella filosofia contemporanea*, Mimesis, Milano-Udine, 2009.
- G. ANDERS, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, Il Saggiatore, Milano, 1963 [1956].
- ID., *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Boringhieri, Torino, 1992 [1980].
- ID., *Essere o non essere? Diario di Hiroshima e Nagasaki*, Einaudi, Torino, 1961 [1959].
- G. ANDERS-H. ARENDT-H. JONAS-K. LÖWITH-L. STRAUSS, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli Editore, Roma, 1998.
- H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Sonzogo, 1994 [1958].
- M. BASSANESE, *Heidegger e von Uexküll. Filosofia e biologia a confronto*, Verifiche, 2004, Trento;
- P. BECCHI, *Il Principio dignità umana*, Morcelliana, 2009.
- W. BENJAMIN, *Sul concetto di Storia*, Einaudi, Torino, 1997.
- E. CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*, (tit. orig. *Die Philosophie der Aufklärung*, 1932), trad. it. E. Pocar, Milano, 2004.
- ID., *Filosofia delle forme simboliche*. Vol. II: *Il Pensiero mitico*, La nuova Italia, Firenze, 1964 [1925].
- ID., *Saggio sull'uomo. Un'introduzione alla filosofia della cultura umana*, Armando, Roma, 1996 [1944].
- G. CATAPANO, *Hannah Arendt e Hans Jonas interpreti del concetto agostiniano di volontà*, in: "Etica & Politica/Ethics & Politics", X, 2008 1, pp. 12-27
- C. DARWIN, *L'origine delle specie*, trad. it. A. Ambrogio e D. Cimaglia, Roma, 1982.
- C. ESPOSITO, *Quaestio mihi factus sum. Heidegger di fronte ad Agostino*, in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità. Atti del IV Seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Institutum Patristicum "Augustinianum", Roma 1993, pp. 229-259
- A. FABRIS, *L'“ermeneutica della fatticità” nei corsi friburghesi dal 1921 al 1923*, in F. VOLPI, (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1998, pp. 57-106.
- O. FRANCESCHELLI, *La natura dopo Darwin. Evoluzione e umana saggezza*, Donzelli, Roma, 2007.
- J. HABERMAS, *L'infiltrazione della critica della metafisica nel razionalismo occidentale: Heidegger e l'intrico di Mito e illuminismo: Horkheimer e Adorno*, in *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari, 1987.
- ID., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale* [2001], trad. it. L. Ceppa, Torino, 2002.

- M. HEIDEGGER, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano, 2002 [le Conferenze di Brema sono del 1949; le Conferenze di Friburgo sono cinque conferenze tenute nel 1957].
- ID., *Essere e Tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, 2005.
- ID., *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1976 [1953].
- ID., *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968 [1938].
- ID., *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milano, 1995 [1946].
- ID., *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel"*, trad. it. A cura di A. Marini, Guanda, Parma, 1987 [1976].
- ID., *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003.
- ID., *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - Finitezza - Solitudine*, Melangolo, Genova, 1992.
- ID., *I corsi di Hölderlin «Germania» e «Il Reno»*, Bompiani, Milano 2005.
- M. HORKHEIMER, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in *Teoria Critica. Scritti 1932-1941*. II, Einaudi, Torino, 1974.
- M. HORKHEIMER-TH. W. ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966.
- E.J. HOBSBAWMN, *Il trionfo della borghesia*, Bari, Laterza, 1976.
- ID., *Il secolo breve. 1914-1991*, Rizzoli, Milano, 1995.
- E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Per un sapere umanistico*, prefazione di E. Paci, Il Saggiatore, Milano, 2002 [1954].
- L. ILLETERATI, *Tra tecnica e natura, problemi di Ontologia del vivente in Heidegger*, Poligrafo, 2002, Padova.
- T. S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969.
- K. LÖWITH, *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli, 1967 [1960].
- ID., *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, (tit. orig., *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietasche*), Roma, 2000.
- ID., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, (ed. orig., *Meaning in history*, 1949), Milano, 1989.
- K. LÖWITH-L. STRAUSS, *Dialogo sulla modernità*, Roma, 1994.
- K. MARX, *Il Capitale*, libro I, Capitolo XXIV, trad. it. di Delio Cantimori, Editori Riuniti, 1964.
- K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1968 .
- ID., *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1957.
- K. MARX-F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 2000.
- E. MORIN, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, Milano, 1994 [1973]..
- E. MORIN-E. LE ROY LADURIE-PAUL CHEMETOV, *L'homme et l'environnement: quelle histoire?* Les Rendez-vous de l'histoire, Blois 2001.
- E. MORIN-S. JAY GOULD-J. BINDÉ, *Quel avenir pour l'espèce humaine?*, in "Nature et ressources" Vol. 34, n. 1, janvier 1998.
- P. RICOEUR, *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia, 2002.
- M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano, 2009.**
- E. SEVERINO, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Poligrafo, Venezia, 1991.
- ID., *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano, 1986.
- B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, trad. it. A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Torino, 1980.

- ID., *Etica*, trad. it. E. Giancotti, Roma, 1988.
- L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2009.
- G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Milano, 1991.
- P. VINCI, *Metafisica e capitalismo. La tecnica in Heidegger*, "Democrazia e diritto", n. 4 ottobre-dicembre 1993.
- ID., *Spazio e verità in Heidegger*, in *La mente, il corpo e i loro enigmi. Saggi di filosofia*, a cura di G. Coccoli, A. Ludovico, C. Marrone, F. Stella, Stamen, Roma, 2007.
- ID., *Dalle "cose stesse" alla questione della cosa*, in *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Etica, Estetica, politica, religione*. A cura di Adriano ardovino, Guerini, Milano, 2003.
- F. VOLPI, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. Pacchiani (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Francisci, Abano Terme, 1980.
- A. N. WHITHEAD, *La scienza e il mondo moderno*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001 [1926].

## BIBLIOGRAFIA DI RIFERIMENTO

Riporto qui alcune opere di riferimento che riguardano per lo più autori che hanno dedicato parte delle loro ricerche ad una interdisciplinarietà con le scienze. All'interno di quest'ambito ho privilegiato il settore ecologico nei suoi molteplici aspetti: ecologia scientifica, ecologia politica, ecologia economica, ecologia sociale. Inoltre sono presenti alcuni testi che rientrano a vario titolo in ciò che comunemente viene chiamata "Teologia della liberazione" e la *Dichiarazione finale della conferenza dei popoli sul cambiamento climatico e i diritti della Madre Terra* tenuta a Cochabamba nel 2010. Infine ho incluso anche la nuova *Costituzione* della Bolivia e dell'Ecuador (2008), poiché in entrambe queste costituzioni la natura viene definita come un "valore in sè" e come soggetto di diritti giuridici per quanto riguarda la propria inviolabilità. Che è esattamente quanto ipotizza Jonas ne *Il principio responsabilità*.

- AA. VV., *Una nuova ecologia per un'alternativa a uno sviluppo che distrugge risorse, ambiente e natura*. Atti del convegno promosso da Democrazia Proletaria, Milano - Sala ex-Stelline, 11, 12, 13 marzo 1983, Cooperativa Smemoranda.
- AA. VV., *Api o architetti. Quale universo quale ecologia. Interventi di scienziati e di filosofi pro o contro la nuova scienza della complessità*. Supplemento al n. 114 dell'Unità del 16 maggio 1990 e al n.114 del Manifesto del 16 maggio 1990.

- P. ACOT, *Storia dell'ecologia*, Lucarini, Roma, 1989.
- M. ARMIERO-STEFANIA BARCA, *Storia dell'ambiente. Una introduzione*, Carocci, Roma, 2004.
- G. BATESON, *Le radici della crisi ecologica*, in *Verso un'ecologia della Mente*, Adelphi, 1989 [1972].
- ID., *Mente e Natura. Un'unità necessaria*, Adelphi, Milano, 1984 [1979].
- T. BAGAROLO (a cura di) *Marxismo ed ecologia*, Nuove Edizioni Internazionali, Milano, 1989.
- L. VON BERTALANFFY, *Teoria generale dei sistemi: fondamenti, sviluppo, applicazioni*, Mondadori, Milano, 2004
- M. BAKUNIN, *La libertà degli uguali*, Elèuthera, Milano, 2010.
- Z. BAUMAN, *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, 1996.
- L. BATTAGLIA, *Alle origini dell'etica ambientale*, Dedalo, Bari 2002.
- P. BEVILACQUA, *Tra natura e storia. Ambiente, economie, risorse in Italia*, Donzelli Editore, Roma, 1996.
- ID., *Demetra e Clio*, Donzelli Editore, Roma, 2001.
- R. FORNET-BETANCOURT, *Trasformazione interculturale della filosofia*, Bologna 2006.
- L. BOFF, *Spiritualità per un altro mondo possibile*, Queriniana Edizioni, 2000.
- ID., *Il creato in una carezza. Verso un'etica universale: prendersi cura della terra*, Cittadella, 2000.
- M. BOOKCHIN, *La crisi ecologica: le sue radici nella società. Problemi e soluzioni*, Circolo Culturale Anarchico, Carrara 1984.
- ID., *La crisi della modernità*, Agalev, Bologna 1988.
- ID., *L'idea dell'ecologia sociale* traduzione e cura ad opera di Salvo Vaccaro, La Palma-Edizioni Associate, Palermo-Roma 1996.
- ID., (pseud. Lewis Herber) *Our Synthetic Environment*, New York, Alfred A. Knopf, 1963 ; London, Harper & Row, 1975.
- ID., *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia*, Elèuthera, 1988.
- ID., (pseud. Lewis Herber), *The Problem of Chemicals in Food*, «Contemporary Issues», vol. 3, n. 12, 1952.
- ID., *I limiti della città*, Feltrinelli, Milano, 1975.
- M. BUBER, *Sentieri in utopia*, a cura di cura di Donatella Di Cesare, Marietti, Milano, 2009.
- T. CAMPANELLA, *La città del sole*, Aragno, Milano, 2008.
- A. CARACCILO, *L'ambiente come storia. Sondaggi e proposte di una storiografia dell'ambiente*, Il Mulino, Bologna, 1988.
- A. CARACCILO-G.BONACCHI (a cura di), *Il declino degli elementi. Ambiente naturale e rigenerazione delle risorse nell'Europa moderna*, Il Mulino, Bologna 1990 .
- R. CARSON, *Silent Spring*, Houghton, Mifflin, 1962 [trad. it. *Primavera silenziosa*, Feltrinelli, Milano, 1966].
- COSTITUZIONE DELL'ECUADOR, da  
[http://www.asud.net/file/COSTITUZIONE\\_ECUADOR\\_2008.pdf](http://www.asud.net/file/COSTITUZIONE_ECUADOR_2008.pdf)
- COSTITUZIONE DELLA BOLIVIA, da  
[http://www.asud.net/file/COSTITUZIONE\\_BOLIVIA\\_2008.pdf](http://www.asud.net/file/COSTITUZIONE_BOLIVIA_2008.pdf)

- DICHIARAZIONE FINALE DELLA CONFERENZA DEI POPOLI SUL CAMBIAMENTO CLIMATICO E I DIRITTI DELLA MADRE TERRA, da <http://www.asud.net/it/news/7-mondo/1145-dichiarazione-finale-della-conferenza-mondiale-dei-popoli-a-cochabamba.html>
- M. CINI (a cura di), *Dalla biologia all'etica e viceversa*, Cuen, 1999.
- B. COMMONER, *Il cerchio da chiudere. La natura, l'uomo e la tecnologia*, Garzanti, 1976, 19862 [1971].
- CH. DARWIN - P. KROPOTKIN, *Lotta per l'esistenza o mutuo appoggio? Un caso di discordia concors*, a cura di Vittorio Martucci, Procaccini, Napoli.
- J.-P. DELÉAGE, *Storia dell'ecologia. Una scienza dell'uomo e della natura*, CUEN, Napoli, 1994 [1991].
- S. DELLAVALLE, (a cura di), *L'urgenza ecologica. Percorso di lettura attraverso le proposte dell'etica ambientale*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 1998
- J. DIAMOND, *Armi acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, Einaudi, Torino, 1998.
- Collasso
- P. K. FEYERABEND, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano, 2000.
- ID., *La scienza in una società libera*, Feltrinelli, Milano, 1981.
- R. FRANZINI TIBALDEO, *Un mondo insicuro. Prospettive di etica dell'ambiente*, L'Arciere, Dronero 2003.
- E. GAGLIASSO LUONI, *L'ambiguo stato del corpo-oggetto. Spiegazione, rappresentazione e metafore tra anatomia e arte*. In *La mente, il corpo e i loro enigmi. Saggi di filosofia*, a cura di G. Coccoli, A. Ludovico, C. Marrone, F. Stella, Stamen, Roma, 2007.
- U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano, 1999.
- ID., *I miti del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano, 2009.
- N. GEORGESCU-ROEGEN, *Bioeconomia. Verso un'altra economia ecologicamente e socialmente sostenibile*, (a cura di Mario Bonaiuti), Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
- D. GIARDI-V. TRAPANESI, *Uomo, Ambiente e sviluppo*, Geva Edizioni,
- A. GIDDENS-C. OFFE-A. TOURAINE, *Ecologia politica*, (a cura di Paolo Ceri), Feltrinelli, Milano 1987.
- E. GOLDSMITH, *Il Tao dell'Ecologia*, Franco MuzNICOLA RUSSO, *Filosofia ed ecologia*, Guida, Napoli, 2000.zio Editore, Padova, 1997.
- E. GOLDSMITH-P. BUNYARD, *L'ipotesi Gaia. La terra come organismo vivente: provocazione, teoria scientifica, nuovo paradigma?*, RED, 1992.
- A. GORZ, *Ecologica*, Jaca Book, 2009.
- ID., *Miserie del presente, ricchezza del possibile*, Manifestolibri, 1998 [II ed. 2009].
- ID., *Ecologia e politica*, Cappelli, Bologna 1978.
- F. GUATTARI, *Le tre ecologie*, Sonda, 1991.
- H. KÜNG, *Anständig wirtschaften. Warum Ökonomie Moral braucht*, Piper Verlag, München 2010.

- I. ILLICH, *La convivialità. Una proposta libertaria per una politica dei limiti allo sviluppo*, Boroli Editore, Roma, 2005 [ed. orig. *Tools for conviviality*, Harper & Row, New York, 1973]
- ID., *Elogio della bicicletta*, a cura di Franco La Cecla. Traduzione di Ettore Capriolo, Bollati Boringhieri, Torino, 2006. [ed. orig. *Energie et équité*, in "Le monde", 1973]
- ID., *Per una storia dei bisogni*, Mondadori, 1981 [ed. orig. *Towards a History of Needs*, Pantheon Books, New York, 1977].
- S. IOVINO, *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società*, Carocci, Roma, 2004.
- P. KROPOTKIN, *La morale anarchica*, Edizioni La Fiaccola, Ragusa, 1994 [ed. orig. 1890].
- ID., *L'etica*, La Fiaccola, Ragusa, 1990.
- ID., *Scienza e anarchia*, (a cura di Gianpietro Berti), Elèuthera, Milano, 1998 .
- ID., *Il mutuo appoggio: un fattore dell'evoluzione*, Anarchismo, Trieste, 2008.
- F. LA CECLA (a cura di), *Pornoecologia. La natura e la sua immagine*. Volontà, Milano, 1992.
- V. LANTERNARI, *Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale*, Dedalo, Bari, 2003.
- A. LEOPOLD, *Almanacco di un mondo semplice*, Red, 1997.
- L. LOIACONO, *Ecologia e politica*. Un percorso bibliografico, in «Giano», maggio-agosto 1999, Gangemi, Roma.
- M. MANFREDI, *Il valore ambiente. Riconoscimento e responsabilità*, Schena Editore, 2000.
- H.R. MATURANA-F.J. VARELA, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*. Marsilio, Venezia, 2001.
- H.R. MATURANA, *L'unità de l'homme*, a cura di André Béjin, Seuil, Parigi, 1974.
- DONATELLA H. MEADOWS-DENNIS L. MEADOWS-JORGEN RANDERS-WILLIAM W. BEHRENS, *I limiti dello sviluppo*, Milano, Mondadori, 1972.
- J. R. MCNEIL, *Qualcosa di nuovo sotto il sole. Storia dell'ambiente nel XX secolo*, Einaudi, 2002 [2000].
- C. MERCHANT, *La morte della natura: le donne, l'ecologia e la rivoluzione scientifica*, Garzanti, Milano, 1988.
- J. MONOD, *Il caso e la necessità*, Mondadori, 1970.
- T. MORO, *L'Utopia*, Laterza, Roma-Bari, 2007.
- L. MUMFORD, *Il mito della macchina*, il Saggiatore, Milano, 1969.
- A. NAESS, *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita*, RED, 1994.
- J. O'CONNOR, *Cos'è la storia ecologica? Perché la storia ecologica?*, in «Ecologia politica-CNS», 3, 1999.
- J. O'CONNOR, *L'ecomarxismo. Introduzione a una teoria*, Datanews, Roma 1989
- D. PACCINO, *L'imbroglione ecologico. L'ideologia della Natura*, Giulio Einaudi Editore, Milano, 1972.
- D. PACCINO, *I colonnelli verdi e la fine della storia*, Pellicani, Roma 1990 .
- R. PANIKKAR, *Ecosofia: la nuova saggezza. Per una spiritualità della terra*, Lampi di stampa, 2001 e anche Cittadella Editrice, Assisi, 2003.
- J. PASSMORE, *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano, 1991.

- A. PESSINA, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Bruno Mondadori, Milano, 1999.
- S. PIGNATTI-BRUNO TREZZA, *Assalto al pianeta. Attività produttiva e crollo della biosfera*, Boringhieri, Torino, 2000.
- I. PRIGOGINE, *Le leggi del caos*, Laterza, Roma-Bari, 2003.
- I. PRIGOGINE-I. STENGERS, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino, 1999.
- C. QUARTA (a cura di), *Una nuova etica per l'ambiente*, Dedalo, 2006.
- C. RAVAIOLI-E. TIEZZI, *Bugie, silenzi e grida. La disinformazione ecologica da un'annata di cinque quotidiani*, Garzanti, 1989.
- E. RECLUS, *Natura e Società. Scritti di geografia sovversiva*, (a cura di John P. Clark), Elèuthera, Milano 1999.
- P. ROSSI, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Roma-Bari, 1997.
- N. RUSSO, *Filosofia ed ecologia*, Guida, Napoli, 2000.
- M. SAHLINS, *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, Elèuthera, 2010 [2008].
- V. SHIVA, *Il bene comune della terra*, Feltrinelli, Milano, 2006.
- V. SOMENZI-R. CORDESCHI (a cura di), *La filosofia degli automi. Origini della intelligenza artificiale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994.
- P. SINGER, *Una sinistra darwiniana. Politica, evoluzione e cooperazione*, trad. it. E. Recchia, Torino, 2000 [ed. orig., *A darwinian left. Politics, evolution and cooperation*, 1999].
- S. TIMPANARO, *Il verde e il rosso. Scritti militanti, 1966-2000*, a cura di Luigi Cortesi, Ordadek, Roma, 2001.
- J. VON UEXKÜLL, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*. Illustrazioni di Georg Kriszat, a cura di Marco Mazzeo, Quodlibet, 2010 [1934].
- M. TALLACHINI (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Vita e pensiero, Milano 1998
- E. TIEZZI, *Il capitombolo di Ulisse. Nuova scienza, estetica della natura, sviluppo sostenibile*, Feltrinelli, Milano, 1991.
- E. TIEZZI, *Tempi storici tempi biologici*, Garzanti, 1984.
- A. TOSEL, *Forza e limiti della filosofia della prassi*, in "Critica Marxista", 1, 1998.
- L. WHITE JR. *Le radici storico-culturali della nostra crisi ecologica*, in "Il Mulino", 2, marzo-aprile 1973 [*The historical roots of our ecological crisis*, in «Science», 155 (1967)].
- D. WORSTER (a cura di), *I confini della terra. Problemi e prospettive di storia dell'ambiente*, Franco Angeli, Milano 1991.

## LA RICEZIONE DI HANS JONAS IN ITALIA

La rivista "Ragion Pratica" ha dedicato il fascicolo n. 15 dell'anno 2000 al pensiero del filosofo Hans Jonas, seguita poi nel 2004 dal numero monografico di "Paradigmi". Nel 2006 un articolo di VALLORI RASINI, *Recenti sviluppi nella ricezione di Hans Jonas: una rassegna bibliografica*, in "Esercizi Filosofici", 1, 2006, pp. 75-82 faceva il punto sullo stato dell'arte della critica filosofica italiana rispetto ad Hans Jonas e si concludeva confidando "in un progressivo acuirsi dell'interesse per il pensiero di Jonas nella riflessione filosofica contemporanea". Ciò è senz'altro avvenuto tra il 2006 e il 2012, che ha visto pubblicati in Italia non solo le ultime opere di Jonas che ancora attendevano una traduzione, ma anche circa 20 monografie. In questi ultimi anni si è dunque definitivamente colmato il divario prima sussistente con quei paesi che - come la Francia e soprattutto la Germania - si sono sempre dimostrate attenti alle istanze principali del pensiero di Jonas e della sua urgenza etica di *pensare l'attualità*.

In questa sede presentiamo una bibliografia in ordine cronologico divisa in 3 parti:

1. Introduzioni, premesse, postfazioni e recensioni alle opere di Hans Jonas; interviste e bibliografie;
2. Scritti e monografie su Hans Jonas
3. Saggi e articoli di quotidiani su Hans Jonas

Lo scopo di questa bibliografia è quella di mostrare, più che il crescendo di attenzione dedicata a Jonas, le diverse interpretazioni che si sono date della sua opera, che hanno polarizzato la filosofia di Jonas verso uno o l'altro dei temi affrontati nelle sue opere. Jonas è stato visto prima come lo studioso delle religioni, poi come il filosofo della responsabilità, poi il filosofo della natura, e da ultimo il filosofo dell'ebraismo. Solo negli ultimi anni si è resa pienamente giustizia all'organicità dell'intera opera filosofica di Jonas, collegando tra loro i diversi argomenti trattati da Jonas nelle sue pubblicazioni.

### *INTRODUZIONI, PREMESSE, POSTFAZIONI E RECENSIONI ALLE OPERE DI HANS JONAS; INTERVISTE E BIBLIOGRAFIE.*

- M. SIMONETTI, recensione a H. JONAS, *Lo gnosticismo*, a cura di R. Farina, SEI, Torino, 1973.
- F. D'AGOSTINO, Recensione a H. JONAS, *Lo gnosticismo* (1973), in "Rivista di Teologia Morale", 1974 e in "Rivista internazionale di Filosofia del diritto", 1974.
- I.P. CULIANU, Recensione a H. JONAS, *Lo gnosticismo*, in "Aevum", n. 49, 1975.
- R. FARINA, Recensione a H. JONAS, *Lo gnosticismo*, in "Salesianum", n. 38, 1976.
- G. ABBA, Recensione a H. JONAS, *Lo gnosticismo*, in "Salesianum", 47, 1985.
- C. ANGELINO, *Introduzione*, in H. JONAS, *Il Concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, traduzione di Carlo Angelino, Il Melangolo, Genova, 1989.
- P.P. PORTINARO *Introduzione*, in H. JONAS, *Il Principio Responsabilità. Un'etica per la*



- civiltà tecnologica*, a cura di Pier Paolo Portinaro, Einaudi, Torino 1990.
- E. VITALE, recensione a H. JONAS, *Il principio responsabilità*, in “L'indice dei libri del mese”, 7, 1990, n. 5.
- A. GARGANO, *Uomo, Natura, Futuro. Intervista ad Hans Jonas*, in “Giano. Pace ambiente problemi globali”, n. 6, settembre-dicembre 1990, Idis, pp. 141-147.
- A. DAL LAGO, *Introduzione all'edizione italiana*, in H. Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, a cura di Alessandro Dal Lago, traduzione di Giovanna Bettini, Il Mulino, 1991.
- R. FARINA, *Postfazione*, in H. JONAS, *Lo gnosticismo*, SEI, 19912.
- G.R. RILKE, *Introduzione*, in H. JONAS, *Tra il Nulla e l'eternità*, a cura di Giancarlo R. Rilke, traduzione di Maria Sinatra e Federico Aster, Gallio Editori, Ferrara 1992.
- E. DALMOTTO, recensione a H. JONAS, *Il diritto di Morire*, in “L'indice dei libri del mese”, 9, 1992, n. 4.
- C. GIANNOTTO, recensione a H. JONAS, *Lo gnosticismo*, in “L'indice dei libri del mese”, 9, 1992, n. 1.
- D. FERTILIO, *Fermate la scienza finché c'è tempo*, in “Corriere della Sera”, 10 aprile 1993 [recensione alla seconda edizione del *Il principio responsabilità*].
- M.A. LA TORRE, recensione a H. JONAS, *Il principio responsabilità*, in “Filosofia Oggi”, 16, 1994.
- C. ANGELINO, *Introduzione e Profilo biografico*, in H. JONAS, *La filosofia alle soglie del Duemila. Una diagnosi e una prognosi*, a cura di Carlo Angelino, traduzione di Carlo Angelino, Il Melangolo, Genova 1994.
- J.M. ODERO, recensione a H. JONAS, *Scienza come esperienza personale*, in “Scripta Theologica”, n. 26, 1994.
- R. PAGOTTO, recensione a H. JONAS, *Il principio responsabilità*, in “Rivista di teologia morale”, n. 26, 1994.
- T. SGUAZZERO, recensione a H. JONAS, *Scienza come esperienza personale*, in “Studi ecumenici”, n. 12, 1994.
- P. BECCHI, *Introduzione*, in H. JONAS, *Tecnica, Medicina ed Etica. Prassi del principio responsabilità*, a cura di Paolo Becchi, traduzione di Paolo Becchi e Anna Benussi, Einaudi, Torino 1997, anche come *Tecnica ed etica in Hans Jonas*, in “Annali della facoltà di Giurisprudenza di Genova”, XXV, 1993-1994.
- G. BERLINGUER, recensione a H. JONAS, *Tecnica, Medicina ed etica*, in “L'indice dei libri del mese”, 14, 1997 n. 8.
- E. CARLI, recensione a H. JONAS, *Tecnica, Medicina ed etica*, in “L'Unità”, 19 aprile 1997, “Le Idee”, p. 4.
- M. MORI, recensione a H. JONAS, *Tecnica, Medicina ed etica*, in “Bioetica”, 6, 1998, n. 4.
- L. PALAZZANI, recensione a H. JONAS, *Tecnica, Medicina ed etica*, in “Medicina e morale”, 60, 1998, e in “Rivista internazionale di filosofia del diritto”, 75, 1998, n. 4.
- A. M. JACONO, *Introduzione*, in H. JONAS, *La cibernetica e lo scopo: una critica*, a cura di M. Campanelli, ETS, Pisa, 1999.
- M. CAMPANELLI, *Nota al testo*, in H. JONAS, *La cibernetica e lo scopo: una critica*, a cura di M. Campanelli, ETS, Pisa, 1999.
- D. CORBETTA, recensione a H. JONAS, *Organismo e libertà*, in “Rivista di filosofia

- neoscolastica”, 12, 1999.
- P. BECCHI, *Presentazione*, H. JONAS, *Organismo e Libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di Paolo Becchi, traduzione di Anna Patrucco Becchi, Einaudi, Torino 1999, anche come *Sull'orlo dell'abisso. In margine all'ultimo Jonas*, in “Nuova Corrente”, 49, 2002, n. 130 e in “Cenobio”, 51, 2002, n. 3.
- M. RUSSO, recensione a H. JONAS, *Organismo e Libertà*, in “Il pensiero”, n. 39, 2000, n. 1.
- R. BARCARO, recensione a H. JONAS, *Tecnica, Medicina ed etica*, in “Epistemologia”, n. 23, 2000.
- P. BECCHI, Introduzione, in H. JONAS, *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino, 2000.
- R. Valentini, recensione a H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, in “Magazzino di filosofia”, 3, 2002, n. 9.
- M.L. FURIOSI, recensione a H. JONAS, *Organismo e Libertà*, in “Medicina e Morale”, 61, 2000, n. 4.
- C. BONALDI, *Bibliografia su Hans Jonas. Integrazione fino al 1993 e aggiornamento (1994-2002)*, in “Magazzino di Filosofia”, III, n. 9, 2002, pp. 161-90 e in AA.VV., *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, (a cura di C. Bonaldi), Albo Versorio, Milano, 2004
- V. GHIRON, recensione a H. JONAS, *La domanda senza risposta*, in “Filosofia oggi”, 97, 2002, n. 1.
- R. FRANZINI TIBALDEO, *Introduzione* a H. JONAS, *Heidegger e la teologia*, traduzione e introduzione di R. Franzini Tibaldeo, Medusa, 2004.
- D. TORRE, recensione a H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, in “Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia”, anno 7 (2005) [inserito il 10 febbraio 2005], in [www.mondodomani.org/dialegesthai](http://www.mondodomani.org/dialegesthai).
- C. BONALDI, *Introduzione. L'esistenza svelata: Heidegger, Jonas e S.Paolo*, in H. JONAS, *Conoscere Dio. Una sfida al pensiero*, con testo tedesco a fronte, trad. it a cura di C. Bonaldi, Albo Versorio, Milano.
- R. FRANZINI TIBALDEO, *L'abisso della libertà e la vertigine del pensiero, Postfazione* a H. JONAS, *Potere o impotenza della soggettività? Il problema anima-corpo quale preambolo al «Principio responsabilità»*, a cura di P. Becchi e R. Franzini Tibaldeo, Medusa, 2006.
- "Problemi di libertà" di Hans Jonas*, in “Il Foglio”, 22 novembre 2010.
- F.S. TRINCIA, *Prefazione* a H. JONAS, *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, a cura di A. Campo, Mimesis, 2011.
- A. CAMPO, *Postfazione* a H. JONAS, *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, a cura di A. Campo, Mimesis, 2011.

SCRITTI E MONOGRAFIE SU HANS JONAS

- U. BIANCHI (a cura di), *Le origini dello gnosticismo: Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, Brill, Leiden, 1967.
- J. P. CULIANU, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, L'Erma di Bretschneider, 1985.
- I. KAJON, *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, Editrice Benucci, Perugia 1993.
- V. HÖSLE, *Filosofia della crisi ecologica*, Einaudi, Torino, 1993.
- AA. VV., *Hans Jonas. Natura e responsabilità*, a cura di Paolo Pellegrino, coordinamento scientifico di Gilbert Hottois e Marie Geneviève Pinsart, traduzione di Paolo Pellegrino e Antonietta Andriani, Edizioni Milella, Lecce 1995:
- P. PELLEGRINO, *Introduzione. Il Principio Responsabilità di Hans Jonas e il dibattito su etica e politica nella filosofia contemporanea*;
  - G. HOTTOIS, *Una analisi critica del neo-finalismo nella filosofia di H. Jonas*;
  - K.-O. APEL, *La crisi ecologica come problema per l'etica del discorso*;
  - W.E. MULLER, *La responsabilità può essere basata su un imperativo?*;
  - M.-G. PINSART, *Natura umana o sperimentazione umana*;
  - M. RATH, *Il triplice significato del termine "valore" in Das Prinzip Verantwortung di Jonas e la psicologizzazione in etica*;
  - A.-M. ROVIELLO, *L'imperativo Kantiano di fronte alle nuove tecnologie*
- S. BARTOLOMMEI, *Etica e natura. Una "rivoluzione copernicana" in etica?*, Laterza, Roma-Bari, 1995.
- M. SIGNORE, *Questioni di etica e di filosofia pratica*, Milella, Lecce, 1995.
- R. MANCINI (a cura di) *Etiche della mondialità. La nascita di una coscienza planetaria*, Cittadella, Assisi, 1996.
- R. MANCINI, *Umano e non umano tra vita e storia: Levi Strauss, Jonas e la ragione dialettica*, Mimesis, Milano, 1996.
- F. VIOLA, *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1997.
- A. PRIERI, *Hans Jonas. Il diritto del futuro e la responsabilità dell'uomo verso l'uomo*, Libri Atheneum, Firenze, 1998.
- L. BATTAGLIA, *Dimensioni della bioetica. La filosofia morale dinnanzi alle sfide della scienza della vita*, Name, Genova, 1999.
- F. BATTISTRADA, *Per un umanesimo rivisitato da Heidegger a Gramsci, Da Jonas all'etica di liberazione*, Jaca Book, Milano, 1999.
- M. G. FURNARI, *Tra autonomia e Responsabilità. Percorsi di bioetica*, Rubettino, Soveria Mannelli (Catanzaro), 2000.
- P. NEPI, *Individuo e Persona: l'identità del soggetto morale in Taylor, McInryre e Jonas*, Studium, Roma, 2000.
- M. MONALDI, *Tecnica, vita, responsabilità. Qualche riflessione su Hans Jonas*, Guida, Napoli, 2000.
- Hans Jonas in Italia*, numero monografico su Hans Jonas di "Ragion Pratica", n. 15, 2000.
- P. BECCHI, *Presentazione*
  - H. JONAS, *Due lettere*, a cura di E. Spinelli

- H. JONAS, *Sulla sofferenza*, a cura di E. Spinelli
  - V. HÖSLE, *Anima e corpo, conversazione di Vittorio Hösle con Hans Jonas*
  - E. SPINELLI, *Hans Jonas: le radici greche del concetto di libertà*
  - M. BERTOZZI, *Hans Jonas. Dal dualismo gnostico all'etica della responsabilità*
  - F. CAMERA, *I presupposti filosofici del "principio responsabilità". Appunti per un approfondimento ermeneutico*
  - B. PASTORE, *Etica della responsabilità e tutela della natura. Note sulla filosofia della crisi ecologica di Hans Jonas*
  - A. PESSINA, *Bioetica e ontologia. Nota sul pensiero di Hans Jonas*
  - P. BECCHI, *Hans Jonas in Italia*.
- P. BECCHI, *Questioni vitali. Eutanasia e clonazione nell'attuale dibattito bioetica*, Loffredo, Napoli 2001.
- F. DE NATALE, *Tra ethos e oikos. Studi su Husserl, Heidegger e Jonas*, Palomar, Bari, 2001.
- E. SPINELLI (a cura di), *Hans Jonas, La domanda senza risposta. Alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2001.
- AA.VV., *I concetti del male*, a cura di Pier Paolo Portinaro, Einaudi, Torino 2002.
- P. BECCHI, *La morte nell'età della tecnica. Lineamenti di tanatologia etica e giuridica*, Compagnia dei librai, Genova, 2002.
- P. BECCHI, *Hans Jonas e il ritorno alla metafisica*, in "MicroMega", n. 5, 2003, anche come *L'itinerario filosofico di Hans Jonas. Stazioni di un percorso*, in AA.VV., *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, (a cura di C. Bonaldi), Albo Versorio, Milano, 2004.
- M.L. FURIOSI, *Uomo e Natura nel pensiero di Hans Jonas*, Vita e Pensiero, 2003.
- AA.VV., *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, (a cura di C. Bonaldi), Albo Versorio, Milano, 2004:
- N. BOSCO, *Prefazione*;
  - C. BONALDI, *Introduzione*;
  - P. BECCHI, *L'itinerario filosofico di Hans Jonas. Stazioni di un percorso*;
  - K.-O. APEL, *Responsabilità oggi - soltanto un principio di preservazione e autolimitazione oppure pur sempre di liberazione e di realizzazione dell'umanità?*;
  - P. RICOEUR, *Etica e filosofia della biologia in Hans Jonas*;
  - C. BONALDI, *Appendice. Bibliografia su Hans Jonas*.
- Hans Honas*, numero monografico su Hans Jonas di "Paradigmi, n. 66, Anno XXII, settembre-dicembre 2004.
- E. SPINELLI, *Presentazione*
  - C. WIESE, *Contro la disperazione e l'angoscia di fronte al mondo*
  - F. BIANCO, *Jonas tra Heidegger e Bultmann*
  - I. KAJON, *Mythos e Midrash in "Il concetto di Dio dopo Auschwitz" di Jonas*
  - C. BONALDI, *La vista e l'immagine: Hans Jonas e la filosofia come "Theoria"*
  - E. SPINELLI, *"Dalla parte di Eraclito..." Hans Jonas e la questione dei 'diritti' degli animali*
  - P. Nepi, *Hans Honas: etica della "convinzione", etica della "responsabilità"*
  - P. BECCHI, *L'etica pratica di Jonas può fare a meno della metafisica?*
- N. RUSSO, *La biologia filosofica di Hans Jonas*, Guida, Napoli, 2004.

- R. BARCARO-P. BECCHI (a cura di), *Questioni mortali. L'attuale dibattito sulla morte cerebrale e la questione dei trapianti*, ESI, Napoli, 2004.
- M. A. FODDAI, *Agire eticamente: Jonas e le nuove responsabilità*, Moderna, Sassari 2005.
- F. BORGIA, *L'uomo senza immagine. La filosofia della natura di Hans Jonas*, Mimesis, Milano, 2006.
- L. GUIDETTI, *La materia vivente. Un confronto con Hans Jonas*, Quodlibet, 2007.
- A. MICHELIS, *Libertà e Responsabilità. La filosofia di Hans Jonas*, Città Nuova, Roma, 2007.
- C. BONALDI, *Hans Jonas e il mito. Tra orizzonte trascendentale di senso e apertura alla trascendenza*, Mercurio, 2007.
- D. BACCELLIERE, *La responsabilità e la sua rilevanza etica. Presentazione e attualità della proposta di Hans Jonas*, Aracne, Roma 2007 .
- A. DEL GIUDICE, *Hans Jonas. La bioetica come problema di storia della filosofia*, Giannini, 2007.
- C. BONALDI (a cura di) *Hans Jonas, Conoscere Dio. Una sfida al pensiero*, Alboversorio, 2007.
- P. BECCHI, *Morte cerebrale e trapianto di organi*, Morcelliana, Brescia, 2008.
- P. BECCHI, *La vulnerabilità della vita. Contributi su Hans Jonas*, La scuola di Pitagora, Napoli, 2008.
- P. NEPI, *La responsabilità ontologica: l'uomo e il mondo nell'etica di Hans Jonas*, Aracne, Roma, 2008.
- P. BECCHI, *La vulnerabilità della vita. Contributi su Hans Jonas*, La Scuola di Pitagora, 2008.
- C. BONALDI, *Jonas*, Carocci Editore, Roma 2009.
- G. LA ROCCA, *Il concetto di potere dopo Auschwitz: commento critico al saggio Il concetto di Dio dopo Auschwitz del filosofo Hans Jonas*, Albatros Il Filo, Roma, 2009 .
- L. RISIO, *Il principio di responsabilità in questioni di bioetica: il contributo di Hans Jonas al dibattito attuale*, Aracne, Roma, 2009 .
- R. FRANZINI TIBALDEO, *La Rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e libertà"*, Mimesis, 2009.
- S.M. KAMPOWSKI, *Una libertà più grande, l'amore e il destino umano. Un dialogo con Hans Jonas e Jürgen Habermas*, Cantagalli, 2010.
- P. BECCHI, *Hans Jonas. Un profilo*, Morcelliana, settembre 2010 (con una bibliografia curata da Sahayadas Fernando).
- E. SPINELLI (a cura di), *Problemi di libertà*, con la collaborazione di A. MICHELIS, Nino Aragno Editore, Torino, 2010.
- S. PROCACCI, *Hans Jonas. Confrontarsi con le finitezza. Natura, etica e storia nel silenzio di Dio*, 2012, Morlacchi
- V. CHIZZOLA, *Corpo, responsabilità e libertà. Percorsi di ricerca a partire da Hans Jonas*, 2012, CLEUP
- Etica della responsabilità: applicazioni e problemi* , numero monografico sul concetto di responsabilità della rivista "Lo Sguardo. Rivista di filosofia", n. 8, 2012. In particolare dedicati a Jonas sono i seguenti saggi:
- F. BUONGIORNO-A. PINAZZI, *Il tempo della responsabilità* [pp. 7-10];

- F. S. TRINCIA, *Il soggetto non basta. La "responsabilità" di Hans Jonas* [pp. 17-29];
- E. LECALDANO, *Una nuova concezione della responsabilità morale per affrontare le questioni dell'etica pratica del XXI secolo* [pp. 31-46];
- L. BATTAGLIA, *L'euristica della paura di Hans Jonas dinanzi alle sfide dell'ingegneria genetica* [pp. 47-59];
- L. DAVICO, *Etica e sostenibilità* [pp. 75-84];
- P. COSTA, *Sono forse il custode di me stesso? La responsabilità di sé come responsabilità originaria* [pp. 119-135].

#### SAGGI E ARTICOLI SU HANS JONAS

- R. SPAEMANN, *L'empietà dell'utopismo utopico. Laudatio di Hans Jonas*, in "Rivista di Teologia morale", 20, gennaio-marzo 1988, n.77.
- A. AUTIERO, *Hans Jonas: l'appello alla responsabilità*, in "Rivista di Teologia morale", n. 20, 1988.
- L. DEMICHELIS, *Jonas: la rinuncia di Dio*, in "Il Mulino", n. 326, 1989.
- M. OSTINELLI, *Il principio di responsabilità nelle etiche ambientaliste tedesche contemporanee: il caso dell'etica del futuro di Hans Jonas*, in "Cenobio", n. 4-6, 1989.
- B. ACCARINO, *Disarmonie prestabilite tra progresso e senso della vita*, in "il manifesto", 2 febbraio 1990.
- A. BOLAFFI, *Mai più irresponsabili*, in "L'Espresso", 28 gennaio 1990.
- L. CORTESI, *Hans Jonas e il "principio responsabilità"*, in "Giano. Pace ambiente problemi globali", n 5, maggio-agosto 1990, Idis, pp. 155-158.
- J. LANDKAMMER, *Le domande estreme e le risposte evanescenti di Hans Jonas*, in "Filosofia politica", 4, 1990, n. 2.
- M. OSTINELLI, *Fondare la responsabilità per l'umanità futura*, in "Notizie di Politeia", 6, 1990, n. 2.
- M.C. PIEVATOLO, *Hans Jonas: un'etica per la società tecnologica*, in "Il Politico", 1990, pp. 337-350.
- C. SINI, *La retorica di Jonas*, in "L'Unità", 7 marzo 1990, supplemento culturale.
- E. VITALE, *Il politico secondo Jonas: un genitore quasi perfetto*, in "Teoria politica", 6, 1990, n.2.
- F. GIOVENALE, *Democrazia fa ancora rima con Ecologia*, in "La nuova ecologia", 7 luglio 1990.
- A. DAL LAGO, *Responsabilità. A proposito di Hans Jonas*, in "Aut Aut", 40, 1990, n. 237-238.
- L. DEMICHELIS, *Jonas: l'etica della responsabilità*, in "Il Mulino", n.329, 1990.
- T. BAGAROLO, *Responsabilità per il futuro ed utopia*, in "Giano. Pace ambiente problemi globali", n. 8, maggio-agosto 1991, Idis, pp. 161-178.
- G. CRINELLA, *L'antiutopia di Hans Jonas*, in "Hermeneutica", 10, 1990-1991

- E. BERTI, *Il "neoaristotelismo" di Hans Jonas*, in "Iride", n. 6, 1991.
- R. BODEI, *La speranza dopo il tramonto delle speranze*, in "Il Mulino", n. 333, 1991.
- R. BODEI, *Principio speranza - principio responsabilità*, in "Iride", n. 6, 1991.
- S. CARUSO, *Hans Jonas: gli equivoci della "responsabilità"*, in "Iride", n. 6, 1991.
- C. GALLI, *Modernità della paura. Hans Jonas e la responsabilità*, il "Il Mulino", n. 334, 1991.
- P.P. PORTINARO, *Per una macroetica planetaria: il principio responsabilità*, in N. Galantino-A. Molinaro-P.P. Portinaro, *L'agire responsabile: lineamenti di etica Filosofica*, Augustinus, Palermo, 1991.
- P. VASCONI, *Se il dogma inquina l'ecologismo*, in "Mondo Operaio", n. 44, 1991.
- S. BENSO, *Pensare dopo Auschwitz. Etica filosofica e teodicea ebraica*, Napoli, ESI, coll. "Filosofia e città", 1992.
- E. BERTI, *La filosofia pratica di Aristotele nell'odierna cultura angli-americana*, in "Nuova civiltà delle Macchine", 10, 1992.
- R. BODEI, *Coerenza, responsabilità e previsione*, in "Nuova civiltà delle Macchine", 10, 1992.
- F.M. GIRO, *Saggi filosofici di Hans Jonas*, in "Studium", 6, 1992.
- P.P. PORTINARO, *Il profeta e il tiranno. Considerazioni sulla proposta filosofica di Hans Jonas*, in "Nuova civiltà delle Macchine", 1, 1992.
- S. QUINZIO, *La natura in ostaggio*, in "La Stampa", 16 gennaio 1992, p. 15.
- G. SANSONETTI, *Un'etica della responsabilità: Hans Jonas*, in "Humanitas", 1992.
- S. MANCINI, *Per un'interpretazione fenomenologica di Jonas*, in "Rivista di Filosofia neoscolastica", 85, 1993.
- P. BECCHI, *I dilemmi dell'eutanasia*, in "Teoria politica", IX, 1, 1993,
- H. ALTAN, *Responsabilità: il principio e le pratiche*, in S. Dodotà (a cura di), *Questioni di Bioetica*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 225-234.
- D. COVIELLO, *Hans Jonas (1903-1993). Il padre del principio di responsabilità*, in "Bollettino della Società filosofica italiana", n. 148, 1993; e in "Per la filosofia. Filosofia e insegnamento", n. 28, 1993.
- S. GIVONE, *Il Dio impotente*, in "La Repubblica", 27 febbraio 1993, p. 32.
- C. MAGRIS, *Hans Jonas, novant'anni di solitudine*, in "Corriere della Sera", 29 gennaio 1993. (in occasione del conferimento del premio nonino).
- G. NASCIMBENI, *Jonas: la lunga lotta per una storia dal volto umano*, in "Corriere della Sera", 6 febbraio 1993 (necrologio).
- B. SPINELLI, *Jonas cercò Dio dopo Auschwitz*, in "La Stampa", 6 febbraio 1993.
- M. RAVERA, *Maistre, Jonas e l'ideale baconiano*, in "Paradosso", n. 5, 1993.
- M. PERRINI, *Tecnica, libertà e dovere in Hans Jonas*, in "Studium", n.2, marzo-aprile 1993 .
- L. ALICI, *Nuove frontiere dell'etica: ripensare la responsabilità*, in "Convivium Assisiense", n. 2, 1994.
- P. DELL'AQUILA, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico: l'etica di Hans Jonas*, in "Nuova civiltà delle macchine", 45, 1994.
- P. BECCHI, *L'etica dell'età della tecnica. Elementi per una critica a Karl-Otto Apel e Hans Jonas*, in "Bollettino Filosofico", n. 11, 1994, poi in "Annali della facoltà di giurisprudenza di Genova", XXXI, 2001-2002.
- G. HOTTOIS, *Un'analisi critica del neo-finalismo nella filosofia di H. Jonas*, in "Idee",

- n. 26-27, 1994.
- R. MORDACCI, *La responsabilità per la vita in H. Jonas*, in "Rivista di teologia morale", n. 26, 102, 1994.
- M. OSTINELLI, *L'etica del futuro di Hans Jonas*, in S. Castiglione (a cura di) *Etica dell'ambiente*, Guida, Napoli, 1994.
- P. PELLEGRINO, *Il principio responsabilità di Hans Jonas nel conflitto delle interpretazioni*, in "Idee", 9, 1994, n. 26-27.
- P. RICCI SINDONI, *Hans Jonas: l'etica alle soglie del terzo millennio*, in "Horeb. Tracce di spiritualità", 3, 1994, n. 6.
- T. SGUAZZERO, *L'uomo tecnologico di Jonas. Elementi per la fondazione di un'etica del futuro*, in "Edizione", n. 9-10, 1994.
- C. CAMPANINI, *Secolarizzazione o nichilismo neognostico? Da Weber a Jonas: due chiavi di lettura dell'età contemporanea*, in "Studium", 91, 1995.
- S. GAETANI, *Hans Jonas: dalla paura alla responsabilità*, in AA.VV., *Etiche della mondialità. La nascita di una coscienza planetaria*, Cittadella Editrice, Assisi 1996.
- B. ACCARINO, *Il "Daimon" di Robespierre e l'onbra di Edmund Burke. Tra Hannah Arendt e Hans Jonas*, in "Filosofia Politica", 11 (1997), pp. 83-98.
- L. ALICI, *Uomo e natura. L'educazione come responsabilità totale in Hans Jonas*, in "Pedagogia e vita", n. 3, 1997.
- R. CHIABERGE, *Hans Jonas: dalla parte dei clonati*, in "Corriere della Sera", 2 aprile 1997.
- C. A. VIANO, *E venne un uomo chiamato Superman*, in "Corriere della Sera", 10 giugno 1997.
- P. BECCHI, *I rischi delle biotecnologie*, in "Il Secolo XIX", 28 maggio 1997, p. 28.
- P. BECCHI, *Cloniamo un uomo?*, in "Ragion Pratica", 7, 1997
- R. CHIABERGE, *Hans Jonas: dalla parte dei clonati*, in "Corriere della Sera", 2 aprile 1997, p. 29.
- M. MORI, *I dilemmi della tecnica*, in "Liberazione", 1 luglio 1997, p. 25.
- M. NOTARIANI, *Umano molto umano*, in "il manifesto", 3 aprile 1997, p. 4-5.
- V. POSSENTI, *La prassi della responsabilità*, il "Il Sole 24 ore", 11 maggio 1997, p. 28.
- M. GIULLANI, *Hans Jonas. Un concetto di Dio non (più) onnipotente*, in ID., *Auschwitz nel pensiero ebraico. Frammenti delle "teologie dell'Olocausto"*, Morcelliana, Brescia 1998.
- B. UPUY, *Il problema del bene del male negli scritti di Hans Jonas e Hannah Arendt*, in Aa. Vv., *Il bene e il male dopo Auschwitz. Implicazioni etico-teologiche per l'oggi. Atti del simposio Internazionale (Roma 22-25 settembre 1997)* a cura di Emilio Baccarini e Lucy Thorson, Edizioni Paoline, Milano 1998.
- V. FRANCO, *Hannah Arendt e Hans Jonas: per amore del mondo*, in "Testimonianze", 41, 1998.
- F. GRECO, *Il principio responsabilità nella tecnologia biomedica*, in "Paradigmi", n. 16, 1998.
- M. SIGNORE, *La comunicazione fra i saperi. Un nuovo compito per l'etica?*, in "Annuario filosofico", n. 14, 1998.
- F. VOLPI, *Introduzione*, in G. ANDERS-H. ARENDT-H. JONAS-K. LÖWITZ-L. STRAUSS, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli Editore, Roma, 1998.



- G. GARELLI, *La legge contro la legge, San Paolo, Kant, Jonas*, in "Paradosso. Rivista di Filosofia", 4, 1998.
- G. GARELLI, *Sul concetto di verità in Hans Jonas. Appunti di lettura*, in "L'ombra. Tracce e percorsi a partire da Jung", novembre 1998-giugno 1999, n. 5-6.
- G. GARELLI, *Sul concetto di estetica (con particolare riguardo a Jonas)*, in "Itinerari", 38, 1999.
- A. MICHELIS, *Rinnovare la possibilità del dialogo ricercando un denominatore comune*, in "Filosofia e teologia", 13, 1999, n. 3.
- G. MUCCI, *Dopo Auschwitz. Il Dio impotente di Hans Jonas*, in "La civiltà Cattolica", n. 4, 1999.
- P. NEPI, *Hans Jonas, L'etica come responsabilità per il futuro dell'uomo*, in C. Di Marco (a cura di), *Percorsi dell'etica contemporanea*, Mimesis, Milano, 1999.
- L. ALICI, *Hans Jonas: Il male come irresponsabilità del potere*, in *Il male politico. La riflessione sul totalitarismo nella filosofia del Novecento*, a cura di Roberto Gatti, Città Nuova, Roma, 2000.
- M. DE PASQUALE, *Hans Jonas: anticosmismo o responsabilità? L'uomo di fronte alla civiltà tecnologica*, in "Protestantesimo", n. 55, 2000.
- P. BIRTOLO, *Dio e il male: Giobbe e Jonas*, in "Segni e comprensione", 12, 35, 2000.
- E. PEROLI, *Hans Jonas. Dialettica della libertà*, in L. Alici-R. Piccolomini-A. Pieretti, *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento/1*, Città nuova, Roma, 2000.
- A. MICHELIS, *Responsabilità e tarda modernità: Hannah Arendt e Hans Jonas*, in P. Coda-G. Lingua (a cura di), *Esperienza e libertà*, Città Nuova, Roma, 2000.
- F.P. TELARETTI, *Vita ed etica in Hans Jonas*, in "Iride", 23, 2000.
- V. POSSENTI, *E l'ecopensiero di Jonas riparte dal vivente. Lontano dalle derive del postmoderno emerge la lucidità del teorico del "principio responsabilità"*, in "Avvenire", 8 giugno 2000.
- R. GATTI, *Introduzione*, in AA. VV., *Il male politico. La riflessione sul totalitarismo nella filosofia del Novecento*, a cura di Roberto Gatti, Città Nuova, Roma 2000, 168.
- M. PORRO, *Nella natura è scritto l'agire morale*, in "il manifesto", 6 aprile 2000.
- C.A. VIANO, *La filosofia che non capisce la scienza. Un tentativo, fallito, di costruire un pensiero della vita contro la cultura tecnologica*, in "L'indice dei libri del mese", 17, 2000, n. 5 e in "Rivista di Filosofia", n. 2, 2000.
- P. BECCHI, *Risposta a C. A. Viano, "La filosofia che non capisce la scienza"*, in "L'indice dei libri del mese", XVII, 7-8, 2000.
- E. PEROLI, *Hans Jonas. Dialettica della libertà*, in AA. VV., *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento*, vol. 1, a cura di Luigi Alici, Remo Piccolomini e Antonio Pieretti, Città Nuova, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 2000.
- G. FORNERO, *Hans Jonas*, in ID., *Protagonisti e testi di filosofia*, vol. IV, tomo II, cap. 41, Torino, 2000.
- P. BECCHI, *"Ragion Pratica" che scopre Hans Jonas e il pubblico che scopre "Ragion Pratica"*, in "Ann. Univ. Di Ferrara . Nuova Serie", n. 15, 2001.
- C. QUARTA, *"Principio responsabilità" versus "principio speranza"?*, in "Paradigmi", XIX, n. 57 (2001).

- G. SANSONETTI, *Etica e vita in Hans Jonas*, in "Hermeneutica", 2001.
- L. SAVARINO, *Appendice. L'influenza dell'interpretazione del cristianesimo. Hannah Arendt e Hans Jonas*, in ID., *Heidegger e il Cristianesimo. 1916-1827*, Liguori Editore, Napoli, 2001.
- M.A. FADDAI, *Etica della responsabilità*, in AA. VV., *Bioetica a scuola... a scuola di bioetica*, a cura di Patrizia Funghi e Riccardo Senatore, Franco Angeli, Milano 2002.
- D. LONGO, *Jonas e l'etica della responsabilità nella civiltà tecnologica*, in "Sapienza", 55 (2002).
- P. BECCHI, *Un passo indietro e due avanti. Peter Singer e i trapianti*, in "Bioetica", 2, 2002, poi edito in P. BECCHI, *Morte cerebrale e trapianto di organi*, Morcelliana, Brescia, 2008.
- M.L. FURIOSI, *Hans Jonas e il suo contributo alla fondazione della bioetica*, in E. SGRECCIA-G.P. CALABRÒ (a cura di), *I diritti della persona nella prospettiva bioetica e giuridica* [Atti del convegno, Roma, settembre 2000], Ed. Marco, Cosenza, 2002.
- M. PASTRELLO, *L'uomo di fronte ad Auschwitz: "Quale Dio ha permesso ciò?"*. *Hans Jonas e l'onnipotenza di Dio*, in "Ricerche teologiche", 13, 2, 2002.
- P. HELZEL, *Il diritto di esistere delle generazioni future: alcune riflessioni su Hans Jonas*, in E. SGRECCIA-G.P. CALABRÒ (a cura di), *I diritti della persona nella prospettiva bioetica e giuridica* [Atti del convegno, Roma, settembre 2000], Ed. Marco, Cosenza, 2002.
- E. SPINELLI, *Hans Jonas, Libertà e determinismo nel mondo antico*, in "Paradigmi", 20, 2002, n. 58.
- P. BECCHI, *Hans Jonas e il ritorno alla metafisica*, in "MicroMega", n 5, 2003.
- P. BECCHI-R. BARCARO, *La morte cerebrale è entrata in "crisi irreversibile?"*, in "Politica del diritto", XXXIV, 2, 2003, poi edito in P. BECCHI, *Morte cerebrale e trapianto di organi*, Morcelliana, Brescia, 2008.
- C. BONALDI, *Vita e libertà. La filosofia della natura di Hans Jonas*, in "Magazzino di filosofia", 4, 2003, n. 10.
- R. MORDACCI, *L'etica della responsabilità*, in ID., *Una introduzione alle teorie morali. Confronto con la bioetica*, Feltrinelli, Milano, pp.288-327.
- F. SFORZA, *Jonas il ballo del filosofo. Il pensatore nasceva cent'anni fa*, in "La Stampa", 14 maggio 2003.
- F. TOSCANI, *La tecnica e la "cura del tutto"*, in *Hans Jonas*, in "Testimonianze", 46, 2003, n. 2.
- P. BECCHI, *I morti cerebrali sono veramente morti quando preleviamo i loro organi?*, In "I servizi funerari", III, 2004, poi edito in P. BECCHI, *Morte cerebrale e trapianto di organi*, Morcelliana, Brescia, 2008.
- C. BONALDI, *Convegni su Hans Jonas*, in "Filosofia e teologia", 18, 2004, n. 2.
- A. FABRIS, *Responsabilità nell'etica della comunicazione*, in "Teoria", 24, 2004, n. 1.
- E. SPINELLI, *Causalità e libertà in Hans Jonas*, in L. FULCI-E. SCIUBBA (a cura di), *In margine all'epistemologia*, Euroma editrice universitaria, Roma 2004.
- E. SPINELLI, *"Simile simili cognoscitur..."*. *Il problema della relazione con le altre menti in Hans Jonas*, in E. Canone (a cura di), *Per una storia del concetto di mente*. Seminari di terminologia filosofica dell'Istituto del Lessico Intellettuale

- europeo e Storia delle Idee - CNR (Roma gennaio-febbraio 2004), Olschki, Firenze, 2005.
- C. BONALDI, "L'appello alla cosa stessa". *Hans Jonas e la responsabilità*, in "Filosofia e Teologia", XIX, 2005.
- C. BONALDI, *Hans Jonas e il nichilismo: alla ricerca di un paradigma antignostico*, in S. SORRENTINO, *Nichilismo e questione del senso : da Nietzsche a Derrida [Quaestiones disputatae 1/2005, Collana di studi a cura della Associazione italiana di filosofia della religione]*, Aracne, Roma, 2005.
- P. PICCOLELLA, *Filosofia e scienze. Dialogo e interdisciplinarietà in Hans Jonas*, in *La filosofia nella scuola e nell'università*, a cura di Irene Kajon e Nicola Siciliani De Cumis, Lithos, Roma, 2005.
- G. MEOTTI, I "Souvenirs" di Hans Jonas, in "Il Foglio", 19 marzo 2005, p. IV.
- C. MAGRIS, L'onnipotenza che ci fa paura, in "Corriere della Sera", 15 giugno 2005.
- A. MICHELIS, *Libertà, identità, relazione di responsabilità nella filosofia di Hans Jonas*, in F.L. MARCOLUNGO, *Libertà, identità, relazione*, Cleup, Padova, 2005.
- P. BECCHI, *La posizione della chiesa cattolica sul trapianto di organi da cadavere*, in "Asprenas", 52, 2005, e in "Rivista di filosofia dei diritti umani. Philosophy of human Rights", 8, 22, 2006, poi edito in P. BECCHI, *Morte cerebrale e trapianto di organi*, Morcelliana, Brescia, 2008.
- P. PICCOLELLA, *Aperture della trascendenza. La presenza dell'Altro nel discorso etico-politico di Hans Jonas*, in Nicola Commerci, *L'enigma della trascendenza. Riflessi etico-politici dell'alterità*, Editori Riuniti, Roma, 2006.
- ID., *Il Limite di Prometeo. Pensare Uomo, Natura e Dio con Hans Jonas*, Roma, Lithos, 2006.
- V. POSSENTI, *Cambiare la natura umana? Biotecnologie e questione antropologica*, in "Quaderni della fondazione Centro Studi Augusto del Noce", 2005-2006.
- H.T. ENGELHARDT JR., *La responsabilità come principio guida per le biotecnologie: riflessioni sull'etica normativa di Hans Jonas*, in "Ragion Pratica", 28, 2006
- P. BECCHI, *Hans Jonas, la nuova definizione di morte e il problema del trapianto di organi. Una prima approssimazione*, in "Filosofia e Teologia", n. 1, 2006 e in "Ragion Pratica", 27, 2006, poi edito in P. BECCHI, *Morte cerebrale e trapianto di organi*, Morcelliana, Brescia, 2008.
- P. BECCHI, *La nuova definizione di morte e il problema del trapianto di organi*, in "Ragion Pratica", 28, 2006 e in "Filosofia e teologia", 20, 1, 2006.
- P. BECCHI, *Quando moriamo*, in "I servizi funerari", 1, 2006, poi edito in P. BECCHI, *Morte cerebrale e trapianto di organi*, Morcelliana, Brescia, 2008.
- VALLORI RASINI, *La ricezione di Hans Jonas negli ultimi anni: una rassegna bibliografica*, in "Esercizi Filosofici", 1, 2006, pp. 75-82 .
- P. BECCHI, *Morte cerebrale totale. Il fragile successo di una nuova definizione della morte*, in "Humanitas", LXII, 1, 2007.
- P. BECCHI, *Morti cerebrali = cadaveri?*, in "Politica del diritto", XXXVIII, 3, 2007.
- J. RACHELS, *Quando la vita finisce. La sostenibilità morale dell'eutanasia*, Edizioni Sonda, Milano, 2007.
- G. CORTESI, *Hans Jonas, il progresso medico e le verità della scienza*, in "Humana.Mente. Journal of philosophical studies", 7, 2008. [Online all'indirizzo <http://www.humanamente.eu/PDF/Giacomo%20Cortesi%20-%20Settimo>

%20Numero.pdf].

- ID., *Sul problema della tecnica in Hans Jonas*, in "Polisofia", a cura di Alessandra Mallamo e Angelo Nizza, Nuova cultura di Roma, 2012;
- ID., *L'Etica di Pëter Kropotkin tra scienza, natura e politica*, in "Bollettino Filosofico dell'Università della Calabria 2010". *Pragmatismo e filosofia della biologia. Tra ontologia ed epistemologia*, a cura di Mario Alcaro ed Emilio Sergio, Aracne Editrice.
- ID., *La co-appartenenza di uomo e natura in Hans Jonas e Karl Löwith*, articolo in fase di approvazione dai revisori della rivista della SDISU "Palinsesti".
- G. CATAPANO, *Hannah Arendt e Hans Jonas interpreti del concetto agostiniano di volontà*, in: "Etica & Politica / Ethics & Politics", X, 2008 1, pp. 12-27.
- P. COSTA, *Il fenomeno della vita. Che cosa significa che "la vita può essere conosciuta solo dalla vita"?*, in "Fenomenologia e società", 31, 2008, 4, pp. 62-73.
- A. TORNO, *Il crepuscolo di Weimar descritto da Hans Jonas*, in "Corriere della Sera", 27 dicembre 2008.
- A. CAMPO, *Etica senza uomo? Considerazioni a partire dal saggio di F. S. Trincia "Libertà e dignità, valori indisponibili"*, *giornaledifilosofia*, febbraio 2009.
- A. CAMPO, *Il sentire dell'etica. Rileggere l'etica di Hans Jonas*, *giornaledifilosofia*, gennaio 2010.
- V. RASINI, *Jonas e l'antropologia filosofica tedesca*, in "Rivista di filosofia", agosto 2010.
- R. FRANZINI TIBALDEO, *Filosofie dell'organico*, *giornaledifilosofia*, luglio 2011.
- E. SPINELLI, *Il dovere della paura*, "la Repubblica", 16 marzo 2011.