

IL PENSIERO DI H. JONAS ALLA LUCE DELL'ECO-FILOSOFIA

— *Silvana Procacci**
procacci_s@yahoo.com

ABSTRACT:

This work seeks to analyze the proposal of H. Jonas for the definition of “common good” at a time of deep crisis to develop an eco-philosophy. In accordance to this aim, it traces the philosophy of nature based on a unified and systemic vision of nature, where the inorganic and organic, material and spiritual are interconnected in according to a scale of complexity-consciousness. Based on being as value it deepens an ethics based on ontology and it shows how the possibility of being becomes the transcendental *a priori* for the common good. The human being, through its cultural evolution, bet if he remains as the guardian of being or as a failure evolutionary model because leads to the disappearance of life.

Key words: Jonas, eco-philosophy, responsibility, ethics, ontology, holism

1. INTRODUZIONE

Il nuovo Millennio pare abbia gettato l'umanità verso il pensiero della crisi globale che investe diversi fronti quali quello politico, economico, lavorativo, sociale, etico, epistemologico-culturale, religioso e, in modo significativo, ecologico. La fine della fiducia in assunti forti, metafisicamente fondati, ha portato l'uomo ad una situazione di incertezza sul proprio futuro. Le

rapide trasformazioni culturali e la globalizzazione conducono ad una situazione di “spaesamento” e decentramento: l'uomo rinuncia alla pretesa di totalità e fondamentali per adagiarsi al “frammento”. Quanto più tuttavia si assiste ad una pluralità di valori e punti di vista, ad una parcellizzazione e ad una specializzazione settoriale, tanto più cresce paradossalmente l'esigenza di

* Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi di Perugia, v. dell'Aquilone 8, 06124 Perugia.

conciliare i conflitti scaturiti da questo pluralismo culturale. La filosofia è chiamata nuovamente ad assurgere, hegelianamente, ad interprete della storia, interrogandosi su come sia accaduto che l'uomo possa essere giunto a minacciare la sopravvivenza della sua specie e anche del pianeta in cui abita.

In questo saggio ci si propone di mettere in rilievo l'apporto che un pensatore come H. Jonas ha fornito proprio nell'ambito dell'etica in un'epoca nichilistica quale quella che stiamo vivendo. Si mostrerà come egli abbia contribuito a definire un'eco-filosofia e un'etica sociale recuperando la nozione di "bene comune". Proprio la visione ontologica e metodologica sistemica sviluppata da Jonas contribuisce infatti a ridefi-

nire il concetto di bene comune, utile come proposta di superamento di questo periodo di crisi. Il bene comune è una nozione fondamentale dell'etica sociale e nell'eco-filosofia e si caratterizza in base al fine etico al quale è ordinata la comunità civile. Il suo significato oscilla tra l'utile collettivo e il benessere sociale, con la pretesa di individuare una specificità positiva di natura assiologia che distinguerebbe qualitativamente tale concetto dal "bene di tutti" quale semplice somma del bene di ciascun individuo. Per Jonas, il concetto di bene comune si amplia e si concretizza attraverso la responsabilità dell'uomo verso la natura intera, proponendosi come cifra per un'eco-filosofia.

2. JONAS E IL BENE COMUNE ECOLOGICO

L'eco-filosofia afferma il collegamento di tutto con tutto (viventi e non viventi) sulla base dell'assunto che, nella stessa *casa comune*, non possiamo danneggiare una parte senza danneggiare il tutto, dal momento che facciamo parte di un unico Organismo (l'Ecosistema, o la Terra) insieme a tutti gli altri esseri viventi-senzienti. Questa concezione, pur essendo tipicamente sostenuta dai filosofi dell'ecologia, riceve sostegno e approfondimento dall'ontologia e dell'etica teorizzata da H. Jonas. Di seguito cercheremo di dimostrare questa tesi partendo proprio dalle sue riflessioni sulla filosofia della biologia e sull'organismo vivente.

Come è noto, l'interesse verso la tematica del mondo della vita si esplicita, dal punto

di vista della produzione scritta di questo Autore, in una raccolta di saggi pubblicata originariamente nel 1963, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, che si incentra sulla specificità della vita e sulla sua unità organica, con l'intento di rintracciarvi una possibile mediazione per superare ogni impianto dualistico soggiacente alla distinzione tutta moderna tra materia inorganica e mondo della vita, corpo e mente, soggettività e oggettività.¹

Quest'opera, tradotta in italiano con il titolo *Organismo e libertà*, è un lavoro che va interpretato come una risposta filosofica alla impostazione esistenzialista dell'Heidegger di *Essere e tempo*, dalla quale scaturisce un nichilismo e un dualismo che Jonas rifiu-

ta, per proporre invece un'ontologia sulla quale fonderà la morale, oggetto della terza fase del suo pensiero, dopo lo studio sulla Gnosi e, appunto, sulla vita.²

In quest'opera Jonas critica la frattura e la separazione tra soggetto e mondo, tra corpo e spirito, tra inorganico e organico tipica della scienza moderna a partire da Cartesio, andando alla ricerca di una ridefinizione del rapporto uomo-natura che passi attraverso la considerazione della profonda unità e continuità tra queste sfere. Partendo dalla capacità e dalle funzioni del vivente - dal metabolismo alla vita cosciente - l'Autore individua già nell'organismo il sostegno per un monismo non-riduzionistico dove la materia, anche nelle sue forme più semplici, contiene la dimensione spirituale e, parimenti, lo spirito, anche nelle forme più elevate, resta pur sempre parte dell'organico. Se, infatti, si concepisce la vita come un'unità, allora l'organico, ossia il materiale, deve prefigurare lo spirituale già nelle sue forme inferiori mentre lo spirito, anche nella sua massima espressione, deve restare parte dell'organico. Per Jonas la vita deve essere già inclusa nella potenza della materia fisica, ma poi ha proprietà tipiche non riducibili al solo livello inorganico, così come lo spirituale non può fare a meno dell'organico, ma non può a questo nemmeno essere ridotto.

Tanto è vero che la possibilità del vivente di trascendere la pura fissità meccanica della materia intesa in modo riduzionistico è evidente nel rinnovamento cellulare, nell'organizzazione delle forme viventi, anche le più semplici, nella libertà di tras-

formazione che caratterizza l'ontogenesi e la filogenesi. Anche la capacità spirituale è legata al funzionamento fisico, chimico e fisiologico, ma riguarda un livello di complessità superiore, tanto da possedere una sua autonomia. Come per un altro autore che ha difeso un evolucionismo non prettamente darwiniano come P. Teilhard de Chardin, anche Jonas difende la profonda unità dell'essere che cresce, si organizza e si diversifica sulla base della complessità-coscienza.³

Ma come si è posto l'uomo di fronte alla natura? Jonas, ripercorrendo un'analisi genealogica del modo di considerare il fenomeno della vita all'interno della natura, scorge una profonda differenza tra l'uomo antico e quello moderno. Per l'uomo antico, infatti, la vita è originaria in quanto essere, e solo dall'essere scaturisce la materia inanimata e quella animata. La materia inanimata, se assolutizzata, coincide con il non-essere, dunque il vero problema è la morte, che ha bisogno di una spiegazione razionale. Per renderla razionalmente accettabile, l'uomo antico la concepisce come *trasformazione* della vita, e da qui si sviluppano i miti, i culti dei morti e delle tombe, le religioni. Nella preistoria e agli inizi della storia dell'uomo, la spiegazione della morte si presenta sempre nei termini di vita, in quanto questa è l'unica comprensibile. *L'essere è reale in quanto e solo vita*. Questa impostazione trova la sua rigorosa teorizzazione nel pensiero di Parmenide, per il quale la morte in realtà non c'è, in quanto sarebbe non-essere, mentre tutto è ordine, ma un ordine che contempla, al suo interno, come dirà Nietzsche, anche il disordine,

il caos, la morte, che però sono tali solo per l'uomo, nella sua "opinione", a causa della sua tracotanza o *hybris*, che vuole ridurre l'essere ad una definizione.

Poi, col passare del tempo, prevale lo sgomento e lo sconforto di fronte al corpo in decomposizione, che costringe il pensiero umano a posarsi sempre più sulla materia vista come inerte, e inizia la separazione tra un principio vitale, l'anima, e la materia, completamente morta. Tale dualismo ha come scopo ancora quello di preservare l'essere, la vita, per cui la morte non è non-essere, ma morte del corpo, e l'anima assume la funzione più pura, ma allo stesso tempo non è più l'unica realtà, e non vale più l'equazione vita=essere. Da quel momento, l'essere comprende nichilisticamente sia la vita, l'anima, lo spirito, sia la morte, la materia, l'inorganico. Cade la corrispondenza tra pensiero ed essere. Nasce il dualismo ben espresso nella formula orfica e platonica del corpo come carcere dell'anima, come involucro che porta all'errore, che induce alle passioni, che è la fonte della sofferenza. Si afferma la cultura come tentativo di riduzione dell'essere al "senso" legato all'agire dell'uomo. L'essere si dà come un insieme di significati, vi è la supremazia del pensiero sull'essere: l'essere, frattanto, è diventato idea (Platone) o sostanza (Aristotele). Nasce la filosofia pratica per imbrigliare all'interno di schemi mentali astratti o precetti i costumi etici di una civiltà, facendo diventare un dover-essere l'essere.

Secondo Jonas proprio in quest'interpretazione dualistica viene assunta nello gnosticismo e nel cristianesimo,

esaltata con la filosofia cartesiana per poi culminare, dopo Cartesio, con l'idealismo tedesco e, successivamente, con il monismo meccanicistico delle scienze naturali.⁴ Dal pensiero post-cartesiano si afferma il monismo, ma l'essere cambia di segno e si identifica con la materia, che viene scomposta nei suoi elementi semplici, che obbediscono a delle leggi deterministiche. Da quel momento, la separazione si consolida, fino a diventare forse una tendenza irreversibile, nella fine dell'Ottocento, tanto che il sapere è accademicamente diviso tra scienze dello spirito e scienze della natura: queste ultime, in senso heideggeriano, viste come semplice appannaggio della tecnica. La conoscenza diventa finalizzata alla manipolazione della realtà, che è studiabile oggettivamente solo nelle sue qualità primarie, ossia l'estensione e il movimento, le uniche che possono essere misurate e che possono consentire un controllo sulla natura.

In tal modo, nel pensiero moderno il rapporto si rovescia: è la morte ad essere originaria, e la vita diviene il fenomeno incomprendibile in quanto la natura è composta da masse inanimate rette da leggi di invarianza di tipo quantitativo e l'universo è percorso da relazioni causali deterministiche frutto dell'azione di forze prive di scopo. L'essere coincide a questo punto con la morta materia, al panvitalismo monistico antico si sostituisce il monismo del panmeccanicismo post-dualistico moderno, il fenomeno della vita può essere spiegato solo nei termini di un'ontologia della morte. Ecco che nasce la tendenza a riportare l'organico all'inorganico, la vita al senza-

vita, solo nella morte il corpo diventa privo di enigmi, il cadavere diventa la sola condizione comprensibile dell'essere. Il dualismo, che ha preso origine dalla tradizione orfica, dallo scandalo del corpo inanimato fino a Cartesio, diventa la mediazione storica tra il monismo antico, panvitalistico e zoomorfico, e il monismo meccanicistico moderno; così come tra i monismi rappresentati dal materialismo moderno e dall'idealismo moderno, in cui vita e morte sono sempre intesi come termini antitetici che, per essere compresi, devono essere ridotti l'uno all'altro.

A questo scenario Jonas contrappone invece un'unità del reale in cui anima e corpo, spirito e materia, vita e morte sono aspetti o manifestazioni della stessa realtà di base. Così è vero che materialismo e idealismo si pongono come non-dualistici, tuttavia lo celano in sé in quanto il materialismo ammette una sostanza estesa come primaria, lasciandoci del tutto insoddisfacenti sul tema della coscienza (la soggettività); mentre, al contrario, l'idealismo ammette come primaria la coscienza, e riduce l'oggetto a sola creazione del soggetto. Delle due, il materialismo – in quanto realismo – ambisce a sottomettere anche il vivente all'inanimato, esponendosi così al fallimento per non giustificare l'emergenza della vita; mentre, all'opposto, l'idealismo annulla, come semplice idea, il corpo esterno. Inoltre, l'idealismo può essere inteso come epifenomeno del materialismo metafisico, dal momento che considera lo spirito come appartenente al mondo perché non agisce, ma solo pensa.

Per descrivere il fenomeno vivente con le sue specificità nell'unità, occorre una metodologia sistemica dove esiste una correlazione tra le parti e il tutto. Osservando infatti la natura vivente, si riconosce un ordine ascendente di facoltà e di funzioni organiche che dal semplice metabolismo si articolano attraverso il movimento, il desiderio, le sensazioni e le percezioni, per poi sviluppare l'immaginazione, l'arte e il concetto, in un alternarsi continuo di libertà e necessità, autonomia e dipendenza, indipendenza e relazione, creatività e stasi. Come si può vedere, c'è continuità ma allo stesso tempo discontinuità tra parti e tutto, tra materia e spirito. L'esempio lampante è dato dal metabolismo.

Il metabolismo è costituito da uno scambio di materia con l'ambiente e da un mantenimento della propria identità. Grazie al metabolismo, la scienza afferma che l'organismo mantiene la propria struttura formale. Ma per Jonas l'organismo non è una semplice forma che si mantiene rispetto ad una materia mutevole, bensì un'individualità concreta e irriducibile, che non coincide con l'insieme materiale, anche se ha bisogno di questo insieme per poter sopravvivere. La forma organica, dice Jonas, sta infatti in un rapporto di libertà bisognosa nei confronti della materia, il che significa che non è mai piena autosufficienza. Il carattere individuale si manifesta anche dal punto di vista temporale. In una concezione deterministico-meccanicistica, il presente contiene il passato e il futuro, ogni momento non è in successione uno all'altro, mentre il tempo mediante il metabolismo si trasforma in *temporalità*, vale a dire in durata in-

dividuale, in cui ogni momento è involupato all'altro e si esprime come interiorità e permanenza del sé.

Quali considerazioni è possibile trarre dalla caratteristica del metabolismo? Innanzitutto, si osserva la coesistenza di libertà organica e necessità della materia, da cui si origina il rapporto tra sé e il mondo, con il necessario riconoscimento dell'estraneità. Questo incontro con il mondo comporta anche opposizione, resistenza, contrasto, frustrazione per la separazione dall'oggetto: il sorgere della coscienza soggettiva implica contemporaneamente il conflitto. Infine, il bisogno verso il mondo esterno produce l'apertura dell'orizzonte del tempo nella misura in cui il soddisfacimento del bisogno conduce all'azione, e dunque alla prospettiva dello svolgimento temporale. Tale svolgimento si dà anche nella forma del futuro prossimo (che nell'uomo prende la connotazione di progetto), e questo implica che ogni soggettività richiede la presenza di una durata interiore e di un certo grado di memoria, di libertà e necessità⁵.

Ogni organismo è un'unità ontologica individuale in quanto è una realizzazione continua della sua propria funzione, mediante l'utilizzo della materia. Nell'auto-organizzazione di un organismo vediamo dunque l'identità e l'azione. L'identità è connessa alla forma, data dalla presenza di una teleologia interna grazie alla quale la propria esistenza è mantenuta in modo autonomo. All'azione è legato il successo o il rischio del suo fallimento. La libertà conferita dal movimento è alla base quindi del rischio, della precarietà, ma grazie ad essa

sono possibili le emozioni, le appetizioni, i desideri, le passioni.

Dunque, solo la percezione dell'organismo come unità psico-fisica costituisce il reale superamento del dualismo. La critica al dualismo non comporta dunque un'adesione al monismo tradizionale, che Jonas rifiuta nel duplice aspetto materialista e idealista, in quanto in entrambi le opzioni si avrebbe un'assoggettazione dello spirito alla materia, nel primo caso; della materia allo spirito, nel secondo.

Da ciò la proposta di un monismo antiriduzionistico in cui corpo e anima, materia e spirito sono visti come aspetti di un'unica realtà di base, originaria. Jonas, infatti, concepisce lo sviluppo della natura come diretto ad uno scopo (dalle forme più semplici a quelle più complesse) così da attribuire un valore ontologico oggettivo alla natura stessa, in cui è presente la libertà di cambiamento evolutivo. La vita è vista come materia in grado di auto-organizzarsi, possibilità *inscritta* nella materia, fenomeno di autopoiesi⁶ che segue una scala ascendente di funzioni organiche, al culmine della quale compare l'uomo. Emerge così una visione teleonomica dei fenomeni naturali che viene presentata da Jonas stesso come interpretazione, in chiave "esistenziale", dei fatti biologici. A questo proposito, P. Ricoeur nota che non si tratta di una riedizione della filosofia della vita di matrice romantica, ma di un singolare percorso biologico-filosofico dall'organismo alla libertà, dall'auto-organizzazione all'auto-trascendenza⁷.

Si può parlare così di una vera e propria filosofia della vita, non però nella direzione irrazionalista come quella impressa da Nietzsche quale trionfo dionisiaco di un

incondizionato sì alla vita, ma come unità originaria dell'essere. Tale ontologia è alla base della sua proposta etica.

3. L'ETICA SOCIALE E L'ECO-FILOSOFIA ALLA LUCE DEL PRINCIPIO RESPONSABILITÀ DI JONAS

In che senso la filosofia di Jonas è un'eco-filosofia? E in che senso la filosofia della responsabilità è un utile strumento per recuperare la nozione di bene comune alla base dell'etica sociale?

Le recenti riflessioni sull'ambiente mostrano come la crisi che stiamo attraversando abbia origine da una rappresentazione errata della natura. Tanto è vero che, secondo Henryk Skolimowsky, autore del primo famoso libro di eco-filosofia (1981), dobbiamo formare una diversa immagine della natura e del ruolo che l'uomo vi esercita.⁸ Questa nuova filosofia o eco-filosofia dovrebbe innanzitutto essere orientata alla vita, dato che questa è un valore ontologico; salvaguardare sia i valori umani che quelli della natura; favorire un'economia della qualità della vita; essere ispirata dal principio di responsabilità. In generale serve dunque un'eco-filosofia indirizzata verso un vero e proprio "umanesimo ecologico" che afferma il collegamento di tutto con tutto (viventi e non viventi) che, attraverso una metodologia olistica e sistemica, delinea la partecipazione umana a un unico Organismo (l'Ecosistema, o la Terra) insieme a tutti gli altri esseri viventi-senzienti, e da un punto di vista strettamente etico assume il benessere dell'ecosistema come

valore (eco-etica).

Alla base dell'eco-filosofia vi è dunque la nozione di "sistema". Nell'approccio sistemico viene messa in primo piano l'unità, che lega le parti, per coglierne allo stesso tempo la diversità ma soprattutto l'integrazione. In questo approccio il rapporto uomo-ambiente viene visto in una visione unitaria e l'ambiente viene inteso come sistema di rapporti fra le diverse componenti biotiche e abiotiche di cui pure l'uomo fa parte. Anche grazie a Jonas si è capito che il ruolo che l'uomo può svolgere nell'ecosistema è molto diverso da quello delle altre specie viventi. La possibilità di intervenire in modo intenzionale e cosciente sull'ambiente, attraverso la cultura o attitudine culturale, conferisce all'uomo una peculiarità e una responsabilità che lo differenziano da qualunque altra specie. L'uomo ha infatti la capacità di gestire "culturalmente" l'ambiente naturale, approntando la tecnologia e che assume un connotato "sociale".

Tale approccio eco-filosofico ha infatti come interlocutore privilegiato la dimensione sociale, chiamata a concretizzare attraverso il comportamento collettivo la nuova filosofia ecologica. Tanto è vero che l'etica sociale

non può prescindere dal contesto socio-biologico in cui è collocata la condizione umana nel suo senso e nel suo significato. Infatti, «l'etica sociale, che appartiene all'ambito delle scienze morali, rivolge la sua attenzione all'origine storica e sociale dei fini e degli orientamenti valoriali della persona – ritenendo che il comportamento etico individuale trovi realizzazione compiuta all'interno della comunità e attraverso la rete delle relazioni sociali – con lo scopo di individuare il fondamento etico degli ordinamenti sociali e giuridici».⁹

L'uomo infatti è caratterizzato essenzialmente dal suo essere con gli altri ed eticamente dall'essere un animale politico-sociale, e ciò comporta il superamento dell'individualismo solipsistico a favore di una rete sociale organizzata e regolamentata nel suo sviluppo, nonché nel suo funzionamento. La società è tale in quanto accomunata da un fine che deve essere condiviso per poter costituire il nucleo di una credibilità sociale sulla quale si sostiene l'etica pubblica. Nella prospettiva dell'etica sociale va tenuto presente che il pubblico precede il privato. Per questo l'etica sociale esige una riflessione sulla struttura della vita sociale finalizzata a garantire l'ambito dell'equità tra l'individuo e la collettività e tra la collettività e l'ambiente.

Le strutture dell'etica sociale si distinguono nelle due forme dell'individualismo e del collettivismo. In una società globale le nuove forme del contrattualismo tendono a valutare la situazione delle reti sociali attraverso due teorie: quelle della giustizia e quelle dei giochi. Le prime privilegiano

l'uguaglianza, la distribuzione dei beni e la reciprocità; le seconde invece valorizzano il caso, la probabilità e le strategie arbitrarie o convenzionali dei comportamenti intelligenti. Entrambe, tuttavia, poggiano sulla nozione di bene comune sociale che vede nella necessità dell'essere il fondamento *a priori* trascendentale.

Il riferimento all'individuo delle responsabilità sociali implica sul piano etico-giuridico due elementi, quello soggettivo e quello oggettivo. Il primo legato al concetto di imputazione, il secondo alle conseguenze prodotte dal comportamento cui l'individuo stesso ha dato causa. Proprio sulla riflessione delle conseguenze dell'azione umana e su una filosofia ecologica Jonas ha costruito la sua etica sociale e la sua eco-filosofia.

La proposta di una nuova etica per la civiltà tecnologica nasce dalla constatazione che il sogno baconiano-faustiano di un dominio illimitato dell'uomo sulla natura ha condotto tutto l'essere a vedersi minacciato dal comportamento umano. Tale riflessione viene affidata alla notissima opera del 1979, tradotta in italiano con il titolo *Il principio responsabilità*, dove Jonas condive l'interpretazione heideggeriana della civiltà moderna come dominio crescente dell'uomo sulla natura, realizzato in virtù della tecnica. Dall'attestazione che la natura e le potenzialità dell'agire umano sono notevolmente mutate rispetto al passato, deve mutare anche l'etica, che deve passare da un'etica antropocentrica ad una planetaria, ecologica, da un'etica del presente ad una del futuro, da un'etica dell'intenzione ad una della responsabilità. Per comprendere la di-

fferenza, basta rifarsi al Coro dell'*Antigone* di Sofocle, dove si racconta dell'uomo che, grazie alla sua intelligenza, riesce a piegare la natura e a dare inizio al processo di civilizzazione. Nonostante grande sia il suo potere, egli lascia comunque immutato il corso eterno della natura. La città è il luogo che lo protegge da una natura ostile, invulnerabile, soggiogante l'uomo. La condizione umana è stabilita dal destino, l'etica ha una valenza legata al solo spazio interumano, la natura non è oggetto della responsabilità dell'uomo.

Ben diversa è la condizione odierna. L'uomo è diventato pericoloso per sé e per l'essere in generale. Le capacità di sovvertire l'ordine naturale tanto da mettere in discussione gli equilibri naturali al punto da prefigurare una catastrofe ecologica è un fatto tutto moderno. Inoltre, se la tecnica è sempre esistita in quanto connaturata con la stessa natura umana, da mezzo per conseguire scopi, è diventata lo scopo stesso dell'agire umano, come a voler essere il rimedio contro lo smarrimento che ha fatto seguito alla secolarizzazione moderna. Per questo Jonas ci ha insegnato che ormai l'etica non ha più solo una valenza legata alla dimensione interumana, dove la natura rimane fuori dalle responsabilità dell'uomo, ma al contrario si allarga all'intera natura, diventa cioè *ecologica*.

Ecco che la nuova etica deve tener conto degli effetti futuri delle nostre azioni. Sotto questo aspetto, anche la morale formale kantiana (il dovere per il dovere) è inadeguata all'età della tecnica, e ogni azione deve essere valutata anche, e soprattutto,

rispetto alle sue conseguenze.

Pertanto, la civiltà tecnologica ha urgente bisogno di un'etica che recuperi in *bene comune, bene che corrisponde alla preservazione dell'essere*, e pertanto deve considerare gli effetti a lungo termine del nostro agire, deve tenere conto del mondo extra-umano e delle generazioni future, rifiutando la miopia che contraddistingue l'etica tradizionale di matrice ellenistica e, in certa misura, anche giudaico-cristiana. In questo senso, di fronte agli scenari inquietanti della civiltà odierna non è più sufficiente il richiamo alle classiche etiche della coscienza o dell'intenzione, non potendo più ignorare le conseguenze di decisioni che oramai si ripercuotono sull'intero pianeta. Con lo sviluppo tecnico-scientifico iniziato con l'età moderna l'etica, della *reciprocità* appare fortemente insufficiente, tanto che Jonas contrappone la ricerca di un'obbligazione etica imprescindibile, quella della *responsabilità*. Pertanto, di fronte al potere connesso con la tecnologia e la scienza moderne, ci si deve rendere conto che il modello etico forense (che, ricercando l'*imputazione*, si basa sul principio etico di *reciprocità*) non è più adeguato, ma deve essere integrato con un modello etico che tiene conto del vincolo *affidatario*, basato sulla cura e sulla valutazione del rischio, per imporre di compiere la scelta più prudente, in modo da non mettere a rischio la vita futura, umana e naturale.

La nuova etica deve essere infatti della previsione e della responsabilità, e quindi non si oppone alla conoscenza, ma anzi utilizza la scienza per evitare che il massimo di po-

tere si unisca al massimo del vuoto, il massimo di capacità al minimo di sapere intorno agli scopi.

Ora, come è possibile che le generazioni future siano fonte di obbligazione? Ha il non-ancora nato dei diritti? Inoltre, la natura come fa ad essere oggetto di valutazione etica? Perché l'essere *deve* esistere? Qual è il fondamento della morale? Esclusa una fondazione metafisica basata sulla religione, Jonas condanna l'ipercriticismo assunto oggi dalla filosofia analitica, il positivismo logico, la filosofia del linguaggio del secolo Ventesimo, che pongono come filosoficamente accettabile solo ciò che è empiricamente verificabile e meccanicisticamente manipolabile.

Jonas cerca di mostrare l'oggettività del valore sul fatto che la natura mostra degli scopi. Siccome la presenza di scopi in sé è infinitamente superiore dell'assenza di scopi, allora l'essere è meglio che il non essere: "Nella capacità di avere degli scopi in generale possiamo scorgere un bene-in-sé, la cui infinita superiorità rispetto a ogni assenza dell'essere è intuitivamente certa [...]. 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"¹⁰.

Come ho detto illustrando la filosofia della natura, la presenza di una causalità teleologica, dimostrata da Jonas in modo oggettivo attraverso l'analisi degli scopi, fa in modo che l'essere sia di per sé un bene, an-

che nel caso paradossale in cui la stessa natura diventi un soggetto impersonale. Ma sicuramente è la presenza della soggettività-individualità che mostra un innegabile carattere teleologico (anche semplicemente considerando la sua autoconservazione), in scala diversa a seconda della complessità dell'organismo vivente. Questa continua attiva tensione ad autoconservarsi dell'essere, che passa attraverso gli sforzi di ogni singolo essente, nel suo cieco, istintivo combattere la sua distruzione, nell'uomo cosciente e libero si traduce in una forza vincolante, in un dovere, risultato più evoluto del lavoro teleologico della natura, che non si limita più all'esecuzione istintuale di scopi ma, acquistando il potere della conoscenza, è in grado di riconoscerlo pienamente, ed è anche in grado di distruggerlo.

Da qui discende per l'uomo il dovere di negare il non-essere e di esprimere un sì ontologico, dando forza normativa a quel fattore autoaffermativo intrinseco alla natura e che per gli altri esseri rimane allo stato di puro istinto. Jonas dichiara il primato dello scopo (dell'essere) sull'assenza di scopi (sul non essere), affermando, neo-aristotelicamente, che vi è un dover-essere intrinseco all'essere e che si fonda su di un finalismo intrinseco all'ordine delle cose, che fa sì che la vita esiga la sua conservazione: *ciò che è bene in se stesso ingiunge la propria affermazione*. L'essere è dunque un bene, anzi il bene, e sul rapporto tra bene, essere e fine Jonas fonda il carattere vincolante dei valori. Ne deriva l'obbligazione morale del futuro dell'essere: "Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica

vita umana sulla terra". L'amore parentale e l'azione dell'uomo politico per il benessere collettivo diventano l'archetipo della responsabilità.

Da qui la critica all'utopia che secolarizza il progresso. L'etica della responsabilità presuppone la critica all'ideale utopico, rappresentato dall'ideale baconiano che poi è trapassato in quello marxista, che ha integrato il domino sulla natura con la trasformazione politica della società. Poiché quest'ultimo sostiene un benessere senza limiti per gli uomini futuri, comporta uno sfruttamento altrettanto incondizionato dei beni naturali, favorendo così l'accelerazione della tecnica. In modo analogo Jonas prospetta la sua critica al marxismo a causa dei limiti esterni, quantitativi, volti allo sfruttamento delle risorse naturali, ad un incremento demografico con i problemi di alimentazione, di approvvigionamento di acqua ed energia e di surriscaldamento ambientale; dei limiti interni, basati sulla confutazione del sogno blochiano di un paradiso del tempo libe-

ro, in cui a tutti sarà dato di poter svolgere una funzione non come lavoro ma come hobby; ed infine dell'infondatezza della fiducia messianica in un futuro "autentico", in funzione del quale tutte le epoche e le vicende umane vengono interpretate. Secondo "il principio speranza" di Bloch, tutto è una prefigurazione del paradiso terrestre che dovrà attuarsi nell'epoca nuova. Ma anche il capitalismo viene sottoposto a dura critica: nella misura in cui si propone come utopia di una irrefrenabile consumo all'insegna del profitto e del mercato viola l'etica della responsabilità.

In linea con il pensiero eco-filosofico, Jonas propone un'etica della moderazione. Visto infatti che entrambi i modelli politico-economici del Novecento presentano dei limiti intrinseci, Jonas si richiama alla *saggezza* dell'uomo politico che deve agire sulla base della *moderazione* nei consumi e nello sfruttamento delle risorse, nonché alla *prudenza* nell'uso delle conoscenze scientifiche.

4. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Benché siano trascorsi più di trent'anni dalla pubblicazione de *Das Prinzip Verantwortung*, le problematiche e l'impostazione in esso contenute si sono rivelate più che mai attuali. L'aspetto certamente innovativo proposto da Jonas risiede nel fatto che l'etica si ancora all'ontologia – l'essere come a priori trascendentale di qualsiasi discorso normativo – ma anche ad un'etica neo-contrattualistica, dove gli accordi si prendono in base al riconoscimento di un bene comune

basato sulla possibilità per l'individuo-ambiente di mantenere un'esistenza.

In contrapposizione al vecchio concetto di dominio di una Natura che esisterebbe solo in funzione dell'uomo e dei suoi bisogni presenti, si delinea un'attenzione specifica per i diritti di essa e di coloro che la abiteranno nel futuro. In questo senso la preoccupazione dell'uomo non deve essere rivolta solo all'aspetto biologico, politico ed

economico dell'esistente, ma anche a quello ecologico. Rispetto all'individualismo e ai valori connessi ad un'economia del consumo illimitato, l'eco-filosofia, ponendo l'enfasi sull'interconnessione di tutte le forme di vita *con* e *nel* loro ambiente, sostiene un'etica basata non già sulla separazione o sull'individualismo astratto, ma sui valori della cooperazione, della simbiosi, dell'inclusione, delle relazioni, sulla valorizzazione della conservazione della vita e della biodiversità, sulla base della condizione di bisogno e finitezza di ciascuno. L'etica rimane un campo umano, ma di un uomo che non può trascurare la rete di relazioni

infra e super umane.¹¹

La capacità progettuale e la comunicazione simbolica, specialmente attraverso il linguaggio, sono espressioni della cultura e, pur essendo fattori extrasomatici, sono intervenuti nel rapporto con l'ambiente e hanno consentito un successo evolutivo alla specie umana. La cultura è stata dunque essenziale per la sopravvivenza dell'uomo. Occorre vedere se continuerà a mantenersi ancora come la carta vincente per la sopravvivenza oppure si rivelerà un fattore non-adattivo.¹²

(ENDNOTES)

- 1 H. Jonas, *The Phenomenon of Life. Towards a philosophical Biology*, Harper & Row, New York 1963, 19662, (ed. tedesca con varianti *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973). Nuova edizione: *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994, trad. ital., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, ed. Torino 1999.
- 2 Per una monografia su H. Jonas rimando al mio libro *Hans Jonas: confrontarsi con la finitezza. Natura, etica e storia nel silenzio di Dio*, Morlacchi Editore, Perugia 2012.
- 3 Cfr. L. Galleni, *Darwin, Teilhard e gli altri. Le tre teorie dell'evoluzione*, Felici, Pisa 2010.
- 4 Cfr. H. Jonas, *La filosofia alle soglie del duemila. Una diagnosi e una prognosi*, tr. it. Il Melangolo, Genova 1994, p. 38.
- 5 H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 122.
- 6 Maturana, H. R.; Varela, F. J., *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, D. Reidel Publishing Company 1980; trad. ital. *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia 1985; Maturana, H. R., Varela, F. J., *The tree of knowledge: The biological roots of human understanding*, Shambhala Publications, Boston 1987; trad. ital. *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano 1987.
- 7 P. Ricoeur, *Lectures 2. La contrée de la philosophie*, Seuil, Paris 1992, p. 307.
- 8 H. Skolimowski, *Eco-Philosophy. Designing New Tactics for Living*. Marion Boyars Publishers Ltd, London 1981. Per un'analisi olistica dell'eco-etica rimando a F. Caporali, S. Procacci, A. Rizzacasa, *Eco-Etica. Una nuova filosofia per il mondo di domani*, Morlacchi Editore, Perugia 2012.
- 9 G. Acocella, *Etica sociale*, Guida, Napoli 2003, p. 5.

- 10 H. Jonas, *Il principio responsabilità*, op. cit., p. 102-103.
- 11 L'eco-filosofia incoraggia ad interessare anche un dialogo con la teologia, producendo un modo nuovo di porsi di fronte al divino, un divino che affida all'uomo la cura di portare avanti la creazione, come viene richiamato da tempo anche da alcune teologie. Cfr. J. Arnould, *La teologia dopo Darwin*, trad. Ital., Queriniana, Brescia 2000.
- 12 Cfr., Curry-Lindhal K., *Conservation for Survival. An Ecological Strategy*, 1972, tr. it. *Conservare per sopravvivere*, Rizzoli, Milano 1974., Passmore J., *Man's Responsibility for Nature*, 1974, tr. it. *La natura responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1986.