

## INDICE

Introduzione	pag.	
Lista delle abbreviazioni	pag.	13
Parte prima	pag.	15
Capitolo primo - Per un'immagine rinnovata della natura	pag.	15
1. Tra adesione e distacco critico	pag.	15
2. Tra dualismo e naturalismo	pag.	24
3. L'ontologia tra biologia ed etica	pag.	31
4. La prospettiva interna	pag.	40
Capitolo secondo - Il problema ontologico	pag.	43
1. Una duplice forma di monopolio ontologico	pag.	43
2. Il vitalismo antico e il riferimento diretto alla natura	pag.	45
3. Il meccanicismo e il riferimento alle scienze naturali	pag.	47
4. Il dualismo ontologico	pag.	52
4.1 Le separazioni dualistiche e la natura senza vita	pag.	52
4.2 Natura e matematica: l'analisi del divenire	pag.	55
4.3 L'antiessenzialismo	pag.	58
4.4 La soggettività separata e il problema della vita	pag.	60
5. L'ontologia postdualistica	pag.	63
5.1 La bilateralità ontologica	pag.	63
5.2 Il problema della vita cosciente	pag.	65
5.3 La riserva dualista del materialismo	pag.	66
Capitolo terzo - Il problema gnoseologico	pag.	69
1. L'oggettività	pag.	69
1.1 La questione teleologica	pag.	69
1.2 Dalla causalità efficiente al determinismo	pag.	75
2. Incompletezze	pag.	78
2.1 Della descrizione oggettiva	pag.	78
2.2 Della percezione passiva	pag.	81
3. Tra descrizione e comprensione: la fenomenologia del vivente	pag.	83

Parte seconda	pag.	89
Capitolo quattro - L'ontologia polare	pag.	89
1. L'esperienza più convincente: la propria corporeità	pag.	89
2. L'unità polare: la terza via ontologica	pag.	97
3. Tra essere e non essere: la possibilità del senso della vita	pag.	104
Capitolo quinto - La natura vivente tra scienza e filosofia	pag.	109
1. Lo spessore ontologico della soggettività	pag.	109
2. <i>Esse sive natura</i> : l'unitarietà	pag.	119
3. La <i>dynamis</i> teleologica	pag.	127
4. La formazione	pag.	141
5. Libertà: relazionarsi con la natura	pag.	145
6. La duplicità di orizzonti	pag.	155
6.1 Trascendere	pag.	155
6.2 L'esperienza sensibile	pag.	158
6.3 La continuità interiore	pag.	168
7. La natura umana	pag.	173
Parte terza	pag.	181
Capitolo sesto - Pluralità epistemologica	pag.	181
1. Ontologia ed etica	pag.	181
2. Scienza e filosofia	pag.	183
Conclusione	pag.	187
Bibliografia	pag.	197

## INTRODUZIONE

Nella storia del pensiero filosofico la tematica del naturalismo ha conosciuto differenti declinazioni in un panorama assai vario di interpretazioni e di riferimenti al concetto di natura. Presentatosi originariamente come una riflessione caratterizzata in senso “animistico”, è solamente con la nozione di natura della scienza moderna che il naturalismo si specifica come approccio filosofico che interpreta la realtà mediante lo schema della spiegazione scientifica. Quest’ottica viene a riconoscere unicamente la realtà dei fenomeni attestati dalle procedure oggettive della scienza, cosicché la filosofia è chiamata a convergere sulla linea dei saperi disciplinari particolari e dei loro metodi. Nel pensiero contemporaneo, se da una parte la tendenza naturalistica rappresenta una prosecuzione dell’attenzione esclusiva assegnata alle «virtù epistemiche» della scienza, dall’altra parte si approfondisce la separazione, già sorta sul terreno della filosofia moderna, tra ambito rigidamente governato dalle leggi di “natura” e la prospettiva che apre lo spazio alle considerazioni di ordine normativo. In questo quadro, il riferimento al concetto di natura nella riflessione morale appare una presenza costante, a partire da un confronto che delinea una dicotomia tra fatti e valori, che, però, negli

ultimi decenni ha dato ospitalità a linee interpretative di rivalutazione della dimensione etica della realtà naturale.

In questo dibattito si inserisce a pieno titolo la riflessione sulla natura di Hans Jonas. Tale prospettiva è stata interpretata con esiti diversi e che possono rinviare anche ad un'impostazione qualificabile in senso lato come naturalistica; comune a tali esiti e comunque l'individuazione nella filosofia della natura di una sorta di presupposto fondativo per l'etica; di qui un livello di analisi che ha privilegiato l'approccio sviluppato ne *Il principio responsabilità*. Ma come valutare il tentativo di una specifica tematizzazione filosofica della vita e dei fenomeni organici? Quale collocazione assegnare ad una prospettiva espressamente volta a produrre una rottura dello schema dualistico, tale però da non doversi consegnare ad una dimensione meramente naturalistica? Dunque, quali forme assegnare al binomio fatti-valori? Può costituirsi un orizzonte di tematizzazione dei rapporti tra scienza e filosofia?

Un'osservazione preliminare si rende necessaria: assumere la riflessione di Jonas sulla natura privilegiando i riferimenti alla sua opera più famosa ed escludendo invece quelli desumibili dagli scritti degli anni Cinquanta e Sessanta significa fornire un'immagine impoverita della sua esperienza teoretica. Risiede proprio nell'ontologia del vivente, infatti, il nucleo speculativo di una proposta che, se lasciata in ombra, rende problematica la possibilità di giustificare la fondazione dell'etica della responsabilità. In questo senso, l'ipotesi di ricerca da cui muove il presente lavoro assume come imprescindibili la valorizzazione e l'approfondimento della concezione della natura sviluppata in *Organismus und Freiheit*: nei presupposti che animano l'indagine jonasiana si deve riconoscere quantomeno la possibilità di instaurare un interessante confronto critico con il darwinismo e di ricavarne un proficuo contributo all'attuale dibattito sul naturalismo.

Nella prima parte di questo lavoro intendo portare alla luce l'analisi jonasiana delle ontologie realizzatesi storicamente e l'orizzonte di complessità in cui si articolano: indagini ontologiche, modelli gnoseologici e prassi teorica della scienza. Tali prospettive non costituiscono semplicemente elaborazioni concettuali alternative, ma rappresentano gli ambiti speculativi che offrono la base al progetto jonasiano, che si presenta nello stesso tempo come la soglia differenziale e punto di confluenza delle questioni ontologiche e dei contributi del dialogo aperto con il sapere scientifico. Il disegno complessivo rifugge da spinte biologistiche per portarsi sul piano della priorità dell'analisi ontologica e coniugarsi con le potenzialità della ricezione filosofica della teoria dell'evoluzione. Per Jonas si tratta, infatti, di un fenomeno di natura dialettica, in cui va riconosciuto il tentativo di superare il dualismo ontologico della tradizione, conducendo, però, ad un contesto assai problematico perché l'antiessenzialismo dell'ontologia contemporanea ha finito per smarrire l'autenticità della natura umana.

L'istanza critica che in Jonas accomuna dualismo e naturalismo può essere ravvisata già a partire dai primi anni Cinquanta nel saggio *Gnosi, esistenzialismo e nichilismo*<sup>1</sup>, dove l'accento maggiore è posto sul carattere essenzialmente dualistico dell'esistenzialismo che porta il filosofo tedesco a istituire un'analogia con il dualismo gnostico, le cui tematiche, peraltro, erano state al centro dell'elaborazione di *Gnosis und spätantiker Geist*<sup>2</sup>.

Il punto d'incontro significativo è individuato nel rinnovarsi del contesto di estraneità tra la vita interiore e la realtà esterna che emerge nella filosofia occidentale attraverso un lungo percorso di separazioni dualistiche. Tale

---

<sup>1</sup> OeL., pp. 263-284.

<sup>2</sup> *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil. Die mythologische Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1930.

consapevolezza si esprime nella ricerca di una proposta filosofica, la cui attuazione richiede fundamentalmente il superamento della frattura dualistica tra l'uomo e la natura e la contemporanea presa di distanza rispetto allo schema naturalistico. Ora, per Jonas proprio l'identificazione di una premessa monistica, come residuo del dualismo metafisico, consente di rilevare uno sfondo di correlazione dinamica tra le due teorie, più che una giustapposizione di poli conflittuali. Di fatto, questo rinvia ad un'apertura problematica che appare particolarmente significativa ai fini della mia ricerca: la rimozione del dualismo non comporta necessariamente la verità del monismo naturalistico, così da ritenere che la tensione dinamica tra le due posizioni possa assumere la configurazione di una proposta ontologica alternativa rispetto alle elaborazioni consegnate dalla tradizione filosofica.

Nella mia ricerca, la complessa articolazione di tale progetto viene avvicinata su un duplice livello problematico: da una parte si sviluppa il serrato confronto con il pensiero moderno e le scienze naturali; dall'altro, il tentativo che emerge dalla filosofia della natura è quello di opporre, alla concezione dualistica della filosofia moderna, la profonda novità introdotta dal monismo evoluzionistico, per svilupparne le potenzialità in ambito ontologico mediante l'assunzione di una nozione dinamica e processuale di natura. Con questo Jonas si ricollega all'ontologia contemporanea: i suoi tentativi di revisione dell'«ontologia tradizionale (a prescindere da quale successo possano sinora avere avuto) partono quasi in modo assiomatico dalla concezione dell'essere come un *divenire* e cercano nel fenomeno dell'evoluzione cosmica la chiave per una possibile collocazione al di là delle vecchie alternative»<sup>3</sup>.

Tuttavia, questo non impedisce al filosofo di sviluppare un'analisi critica molto puntuale nei confronti delle tesi neodarwiniste, che hanno operato un'ampia

---

<sup>3</sup> *Aspetti filosofici del darwinismo*, p. 74.

ridefinizione della teoria dell'evoluzione, mediante la sintesi con le acquisizioni della genetica. Chiarire le implicazioni che derivano da tale strutturazione diventa la premessa per muovere alla ricerca di possibilità alternative di interpretazione della teoria dell'evoluzione, rispetto alla configurazione assunta nel modello dei sistemi fisico-matematici.

In ogni caso, per Jonas la ricerca di nuove vie interpretative si lega all'imprescindibilità di un confronto da mantenere all'interno della dimensione ontologica, al fine di un riferimento diretto al fenomeno della vita: si delinea così una prospettiva, in cui trovano conferma questioni presenti nella filosofia tradizionale e interrogativi nuovi posti dal confronto con la scienza biologica. All'insieme di questi elementi, che rappresentano il nucleo originario della filosofia della natura jonasiana, è correlata una presa di posizione critica nei confronti della stessa filosofia tedesca che avrebbe via via espunto la dimensione comprensiva del sapere dal proprio orizzonte, rimanendo in questo ancorata «al polo spiritualistico dell'eredità dualistica», da cui «è successivamente sbocciato l'idealismo tedesco»<sup>4</sup>.

La ricostruzione jonasiana del confronto critico indirizzato al contesto della propria formazione filosofica mostra chiaramente come la possibilità di cogliere la dimensione naturale della vita derivi dalla trasformazione delle stesse analisi esistenzialistiche e della fenomenologia "pura"<sup>5</sup>, così da tradurre in ambito ontologico una nuova lettura del dettato biologico.

Il riconoscimento di questa presa di distanza da Heidegger e Husserl risulta utile per scoprire il doppio binario lungo il quale Jonas non solo indirizza la propria critica, ma intende anche impegnarsi. Da una parte egli fa notare che l'ontologia formale si arresta sulla soglia dell'etica, dall'altra descrive il

---

<sup>4</sup> FSD, p. 39.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 29ss.

rinchiudersi della fenomenologia nel perimetro epistemologico (ovvero, l'ontologia senza l'etica e la filosofia ridotta a epistemologia). Ebbene, questo quadro viene assunto da Jonas nella forma di una negazione congiunta delle unilateralità presenti, quali elementi isolati da correlare in un rapporto dinamico.

Questo orientamento mi permette di evidenziare un primo tratto dell'ontologia jonasiana che aderisce al metodo fenomenologico, indispensabile per avviare una comprensione dei fenomeni della vita, tale da anticipare la loro strutturazione speculativa; inoltre, si tratta di allargare l'orizzonte interpretativo per trascendere la dimensione di una pura comprensione dell'esistenza umana e portare l'attenzione sui fenomeni condivisi da tutti i viventi.

A partire da tali presupposti, la mia ricerca sviluppa un livello di analisi relativo alle due concezioni di natura proposte da Jonas come espressioni paradigmatiche del percorso dello spirito umano nella sua costitutiva interrogazione sul senso dell'essere, vale a dire la visione dell'antico monismo animistico e la concezione meccanicistica moderna, prospettive che ho caratterizzato come modelli di riferimento alla natura di tipo diretto e indiretto, ossia mediante le scienze naturali.

Tra le due visioni si snoda un progressivo percorso di devitalizzazione e di depotenziamento del contenuto della realtà naturale, coincidente con la fase dualistica, che ha condotto ad una concezione della natura svuotata dai tratti vitali e spirituali, tanto da fornire il presupposto alla moderna considerazione scientifica. Per Jonas si tratta di una rivoluzione metodologica che rappresenta la cesura della modernità: con essa cominciano a farsi valere il presupposto dell'oggettività e il divieto dell'antropomorfismo.

A questo livello, si apre un punto essenziale a fini della tesi qui sviluppata: Jonas da una parte mette in luce come i modi di oggettivazione o distanziamento costituiscano le forme di rapporto dell'uomo con il mondo, dall'altra evidenzia il

limite esercitato dell'assolutizzazione di tali modelli nel riferimento alla realtà: ciò ha condotto ad una visione della natura ridotta ai tratti esteriori, priva di una relazione attiva tra l'io e il mondo, che nemmeno la dimensione di spontaneità dell'intelletto riesce a restituire, e che Jonas rinviene quale esito del divieto dell'antropomorfismo e della correlata esclusione delle cause finali.

Si ha qui un doppio movimento che dai presupposti ontologici si porta nell'ambito di una nuova prospettiva gnoseologica, la cui assolutizzazione fornisce a sua volta l'occasione per un'ulteriore considerazione ontologica che attesta solamente la realtà dei fenomeni naturali esteriori. Su questo punto Jonas marca il ruolo svolto dalla filosofia cartesiana nel fornire il lasciapassare ontologico alla concezione della natura ridotta a pura esteriorità, così da professare senza compromessi il postulato scientifico dell'oggettività. Liberare la natura dai tratti vitali e spirituali di fatto legittima l'adozione dei modelli esplicativi delle scienze fisico-matematiche nella comprensione del mondo naturale e dei fenomeni vitali. Ciò ha un impatto determinante sulla biologia perché verrebbe a giustificare il primato metodologico delle scienze naturali come esplicazione dei dati dell'esteriorità, cosicché le procedure della scienza biologica diventano omogenee a quelle di fisica e di chimica. Questo fornisce un ulteriore movimento gnoseologico in direzione dell'equiparazione della natura con la realtà inanimata. Inoltre, la prospettiva dualistica – come Jonas mostra – comporta un coinvolgimento problematico della dimensione della libertà: nello snodo costituito dalla separazione tra ambito fenomenico e noumenico, la sfera della libertà appare un elemento imperscrutabile, dato che non mostra alcuna relazione con il mondo fenomenico della conoscenza.

I tentativi di superamento delle aporeticità dualistiche comportano la frammentazione del dualismo e la costituzione delle due forme ontologiche del materialismo e dell'idealismo della coscienza. Appare interessante notare che per

Jonas nel lascito dualistico le sfere particolari di spirito e materia costituiscono due forme di monismo legate alla duplicità ontologica da cui derivano. Se per un verso i due ambiti monistici assumono una connotazione tale da non poter essere confusi, cosicché ogni loro considerazione ontologica viene qualificata come “postdualistica”, il tentativo di comprensione unitaria del reale si traduce nel movimento di riduzione reciproca. Ognuno dei due ambiti, infatti, si trova ad essere condizionato dal polo opposto, quale ostacolo alla pretesa di allargarsi a visione comprensiva.

A questo livello, la ricerca mostra come in Jonas il confronto con l’esperienza della corporeità metta fuori gioco la duplicità del registro postdualistico. Da qui si passa ad una forma di implicazione tra dualismo e materialismo, grazie alla quale, come si propone nella seconda parte del lavoro, Jonas può indirizzarsi nella medesima direzione in vista di un ripensamento di entrambe le dimensioni. Da un lato appare imprescindibile il confronto con il materialismo, dato che riconosce il fatto fisico della corporeità, dall’altro esso fonda le proprie determinazioni su una “riserva dualistica” necessaria per dar conto della vita cosciente. In tal senso, si intende mostrare la centralità delle attestazioni dell’esperienza corporea che per Jonas hanno valore controfattuale rispetto alle proposte ontologiche del pensiero moderno e al loro potenziale riduzionistico.

La seconda parte della ricerca mette a tema l’esplicito progetto di Jonas di un contromovimento rispetto alle unilateralità dei tratti emersi nell’analisi critica della storia del pensiero, così da definire un modello ontologico che non rinuncia al tentativo di elaborare una nuova interpretazione del monismo evolutivista. A questo è correlata un’esplicita decisione del filosofo a conferire spessore ontologico alla soggettività, in modo da consentire il recupero dell’approccio preconconcettuale alla realtà naturale, nella complessità e unitarietà delle modalità percettive del conoscere. A questo livello, il progetto jonasiano si mostra in tutta la

sua complessità perché chiama la filosofia a colmare lo iato tra libertà e necessità e a mostrare che la natura non esclude soglie di neutralità, nelle quali si manifesta una forma di selettività rispetto alle possibilità alternative presenti nei contesti di libertà. Di qui l'importanza fondamentale della concezione ontologica e della sua forma dinamica, non fissista per rendere presente un modello di correlazione polare tra le opposte determinazioni emerse nel confronto critico con la tradizione filosofica e con le discipline scientifiche.

In tal modo, i tratti unilaterali emersi nell'analisi critica della storia del pensiero, vengono a definire un nuovo modello ontologico mediante la correlazione in un movimento polare che viene a costituire una "terza via" ontologica come *medium* tra le opposte determinazioni. La terza via si presenta come una mediazione tra la forma monistica e quella dualistica, tra il contenuto del monismo materialistico e di quello spiritualistico, tale da riprendere e integrare lo schema della modernità. Tale prospettiva viene a costituire una forma di monismo integrale, differente però dai monismi postdualistici perché non rinuncia alla polarizzazione ontologica del dualismo, che pure ha permesso di fare luce sulla dimensione interiore dell'essere, senza la quale lo schema ontologico sarebbe stato incompleto.

In questa parte della dissertazione metto in luce che la terza via ontologica costituisce una concezione dinamica dell'essere, con la quale Jonas può dare effettiva attuazione al progetto di revisione ontologica, collocandosi accanto ai tentativi analoghi compiuti dalla filosofia contemporanea, ma distanziandosi da essi per una concezione dell'essere come possibilità sospesa nella polarità. Diventa essenziale mantenere la prospettiva della terza via ontologica anche per sciogliere il nodo dell'interpretazione jonasiana del materialismo, costituitosi sulla base di una riserva dualistica rinvenibile nel suo nucleo concettuale. Avvalendomi anche di alcuni scritti inediti – conservati presso il *Philosophisches Archiv*

dell'Università di Costanza – intendo mostrare che tale assunto si traduce in una duplice mossa teoretica: usare strategicamente il monismo materialistico in funzione anticartesiana per rivedere poi i presupposti del materialismo così da portare la riflessione sulla realtà corporea nell'ambito di una considerazione che media tra forma e materia, tra interiorità ed exteriorità, tra sé e natura, tra libertà e necessità.

Emerge una concezione ontologica sviluppata su più livelli e caratterizzata da una concezione dell'essere o natura come graduale realizzazione in un percorso di tensione dinamica tra potenziale innato e bisogno di autocontinuazione e autosviluppo che apre alle possibilità del proprio mondo come a forme di esistenza dotate di significato o valore per la vita: un'apertura, pertanto, che si dà nella forma di un "rapporto selettivo" con la realtà, in cui la libertà viene a definirsi nella relazione dinamica con la propria natura, in una mediazione tra le resistenze interne e le possibilità di vita che trascendono l'ambito della fattualità.

La terza parte del lavoro presenta un ultimo livello di considerazione in cui mantenere la dinamicità della terza via, vale a dire l'ambito del rapporto tra i saperi disciplinari. Il dato di partenza è costituito dalla complessità ontologica della vita che richiede il superamento delle partizioni e dei vincoli disciplinari. Sottolineo che Jonas non propone un approccio ai fenomeni viventi indirizzato alla forma di un sapere cumulativo quanto una dinamica di correlazione fra saperi con cui pervenire ad un'adeguata comprensione e interpretazione dei fenomeni della vita. Questo non impedisce di riconoscere un sistema epistemologico sviluppato su più livelli dove la filosofia, rispetto alla scienza, costituisce un secondo ordine di riflessione. In questo ambito la razionalità pratica è rappresentata come forma di mediazione tra sapere teorico e prassi operativa, essenziale per creare uno spazio di mediazione tra sapere scientifico e applicazione tecnica.

Lo sforzo di approfondimento della dissertazione attiene soprattutto a indicare che il tentativo del progetto jonasiiano di esprimere una proposta ontologica quale orizzonte imprescindibile della riflessione etica, fondata sull'apertura intenzionale all'orizzonte della vita che si estende al di là della presenza fisica e dei suoi condizionamenti e che viene a coincidere con la dimensione valutativa. Ciò significa che la natura umana diventa il contesto di mediazione tra la dimensione fattuale della vita e l'orizzonte del bene umano, per il quale è imprescindibile la conoscenza di ciò che l'uomo dovrebbe essere, qualora realizzasse completamente le proprie potenzialità: un'acquisizione ontologica e non meramente fenomenica.



## LISTA DELLE ABBREVIAZIONI

- A *Agostino e il problema paolino della libertà. Studio filosofico sulla disputa pelagiana*, Morcelliana, Brescia 2007.
- CDDA *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova 1989<sup>1</sup> e 1993<sup>2</sup>.
- EL *Evolution und Freiheit*”, *Scheidewege*, 1983-84, n.13, trad. it. *Evoluzione e libertà in COSTA P.-MICHELINI F., Natura senza fine: il naturalismo moderno e le sue forme*, EDB, Bologna 2006, pp. 335-354.
- ER *Erinnerungen*, Insel, Frankfurt a/M. 2003.
- ERK *Erkenntnis und Verantwortung. Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe “Zeugen des Jahrhunderts”* Lamuv, Göttingen 1991.
- FAUT *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna 1991.
- HeT *Heidegger e la teologia*, a cura di R. Franzini Tibaldeo, Medusa, Milano 2004.
- FSD *La filosofia alle soglie del Duemila. Una diagnosi e una prognosi*, Il Melangolo, Genova 1994.
- LWF *Leben, Wissenschaft, Verantwortung. Ausgewählte Texte*, hrsg. D. Böhler, Reclam, Stuttgart 2004

- MGS *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und Kosmogonische Vermutung* Suhrkamp, Frankfurt a/M.1988, in ID., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, pp. 73-189.
- OA *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura* Einaudi, Torino 2000.
- OeL *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999.
- PIS *Potenza o impotenza della soggettività?*, Medusa, Milano 2006.
- PR *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 1993.
- PUMV *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1992.
- SEP *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia 1992.
- TME *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1997.

## CAPITOLO PRIMO

### PER UN'IMMAGINE RINNOVATA DELLA NATURA

#### 1. Tra adesione e distacco critico

Le esperienze sorprendenti ed eccezionali rappresentano senza dubbio le occasioni per suscitare la meraviglia. A volte appare una semplice curiosità, spesso si manifesta il desiderio di conoscere laddove, invece, la regolarità dei modelli, sfuggendo al ripensamento critico, semplifica i rapporti con la realtà. Eppure, l'emergere di difficoltà in ciò che sembrava più familiare avvicina all'esperienza problematica e moltiplica gli sforzi per superare le perplessità e i dubbi, assumendo come prima movenza un atteggiamento critico verso il percorso compiuto.

Anche Hans Jonas non rinuncia alla revisione critica degli orientamenti speculativi che caratterizzarono la sua formazione. Solitamente, considerare questi tratti nel quadro di ricostruzione del percorso teoretico dà l'opportunità di determinare le "stagioni" della biografia intellettuale del filosofo tedesco; tuttavia, l'intenzione che anima la prima parte di questo studio è fare luce sia sulle

motivazioni che determinarono il confronto sia individuare i temi che saranno sviluppati nella prospettiva di una filosofia della natura su cui è fondata l'etica<sup>1</sup>.

Nel distacco di Jonas dai maestri si fa particolarmente evidente la critica ad una duplice omissione: la mancata tematizzazione della riflessione etica nella filosofia di Heidegger e un confronto incompiuto con gli apporti delle scienze naturali, specialmente in Husserl. Tuttavia, evocando il periodo della propria formazione, Jonas non esita a riconoscere il valore dell'insegnamento di tre grandi maestri: Husserl, Bultmann e Heidegger, il quale fu certamente la figura più significativa per la sua iniziazione filosofica nella confluenza di fenomenologia, esistenzialismo e gnosi al crocevia tra Friburgo e Marburgo negli anni Venti<sup>2</sup>. L'analitica esistenziale che Jonas aveva acquisito alla scuola di Heidegger si era rivelata un'efficace chiave di comprensione dello gnosticismo che, al di là della complessità prospettica dei miti, si caratterizzava come fenomeno unitario nel

---

<sup>1</sup> Per una ricostruzione complessiva del pensiero di Jonas si veda: P. BECCHI, *L'itinerario filosofico di Hans Jonas. Stazioni di un percorso*, in K. O. APEL, P. BECCHI, P. RICOEUR, *Hans Jonas: il filosofo e la responsabilità*, a cura di C. Bonaldi, Albo Versorio, Milano 2004, pp.103-156; N. FROGNEUX, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, De Boeck Université, Bruxelles 2001; R. WOLIN, *Heidegger's children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*, Princeton University Press, Princeton 2001; A. MICHELIS, *Libertà e responsabilità. La filosofia di Hans Jonas*, Città Nuova, Roma 2007

<sup>2</sup> Tra i saggi di Jonas dedicati alla figura dei maestri si segnalano: H. JONAS, *Edmund Husserl and the Problem of Ontology* (in ebraico), in "Mosnaim", 7(1938), n. 5 pp. 581-589, trad. ingl., *Edmund Husserl and the ontological Question*, in "Études Phénoménologiques", 17(2001), n. 33-34, pp. 5-20; ID., *Heidegger e la teologia*, trad. it e cura di R. Franzini Tibaldeo, Medusa, Milano 2004; ID., *Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens. Erinnerungen an Rudolf Bultmann und Betrachtungen zum philosophischen Aspekt seines Werkes*, in O. Kaiser (Hrsg.), *Gedenken an Rudolf Bultmann*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1977, pp. 41-70 trad. it. di F. Tomasoni, *Impegno per dimostrare la possibilità della fede. Ricordo di Rudolf Bultmann e considerazioni sull'aspetto filosofico della sua opera* in SEP, pp. 51-80. Per un confronto tra Jonas e Bultmann cfr. F. BIANCO, *Jonas tra Heidegger e Bultmann*, "Paradigmi", 22(2004), n. 66 p. 303-317. Cfr. anche F. BATTISTRADA, *Per un umanesimo rivisitato. Da Scheler a Heidegger, da Gramsci a Jonas, all'etica della liberazione*, Jaca Book, Milano 1999. Inoltre M. BERTOZZI, *Dal dualismo gnostico all'etica della responsabilità*, "Ragion Pratica", 15 (2000), pp.75-87.

manifestare una forma radicale di dualismo, espresso in modo particolare dalla separazione tra natura e spirito. Jonas ricorda che i tratti straordinariamente originali della riflessione heideggeriana facevano pensare al filosofo della Foresta Nera come al nobile custode del cammino della filosofia che già con Socrate aveva manifestato la sua intima tensione etica<sup>3</sup>. Ma ben presto si legheranno insieme avvenimenti storici e decisioni personali che tracciarono il quadro di inediti ripensamenti. Jonas scrive che l'adesione di Heidegger «alla marcia fragorosa dei battaglioni delle camice bruno»<sup>4</sup> non fu solo una profonda delusione riferita all'uomo: la straordinarietà del pensatore conferì a quella decisione anche l'effetto di un evento sul piano della storia del pensiero. Risultò un urto tremendo che risuonava come la disfatta per la stessa filosofia, ormai disarmata di fronte alle pressioni esercitate dal contesto politico e sociale; intanto l'estraneità dell'uomo rappresentava l'inerzia emotiva di chi era incapace di "comprendere"<sup>5</sup>. L'esigenza di capire le ragioni di un tale fallimento sollecita il riesame della filosofia dell'esistenza di Heidegger, mentre il contributo delle categorie gnostiche completa, peraltro, il circolo ermeneutico.

Jonas marca in modo netto ed esplicito la questione di fondo attorno alla quale articola la propria critica a *Essere e tempo*. Il carattere originario del *Dasein* come «esser gettato» esprime la natura di un'esistenza abbandonata alla «fatticità» e alla dinamicità di una vita che, mentre rincorre il futuro, svuota la dimensione del presente. Esso, infatti, non si configura come sfera di permanenza, ma si costituisce nella dinamica relazionale tra futuro e passato: compare, infatti, come

---

<sup>3</sup> Sulla responsabilità come carattere specifico della filosofia in Jonas in un confronto con Heidegger e Husserl, si veda C. BONALDI, «L'appello della cosa stessa». *Hans Jonas e la responsabilità*, in "Filosofia e Teologia", 19 (2005), n. 1 pp. 119-129. Per un raffronto tra Heidegger e Jonas, cfr anche R. FRANZINI TIBALDEO, *Introduzione*, in HeT, pp. 5-20.

<sup>4</sup> FSD, p. 41.

<sup>5</sup> *Ibidem*. Cfr. anche OA, pp. 49-54.

attimo «prodotto dalle altre due estasi temporali»<sup>6</sup> nel guizzo della decisione anticipatrice della possibilità più autentica, quando la progettualità del futuro rivela il rapporto con il passato nella sua condizione di “essere gettato”.

Ma privato di una sua durata e, dunque, sottratto alla tensione dinamica delle possibilità autentiche dell’esistenza, il presente scompare come dimensione in cui avvalorare i contenuti autentici del volere; così la scelta decisiva dell’esserci si riduce a vuota formalità<sup>7</sup>. L’esito è l’indifferenza o l’incapacità di attingere ad un’istanza critica nei confronti della realtà per cui nell’attimo della decisione non vi è altro che la passiva aggregazione ai poteri in campo. Questa situazione esprime il mancato riconoscimento del comando del dovere che per Jonas è sotteso alla distinzione tra esistenza autentica e inautentica e che tuttavia Heidegger non coglie dato che riconduce quella distinzione a pura descrizione di modi di vita semplicemente giustapposti e privi di valore prescrittivo<sup>8</sup>. Qui l’analitica esistenziale si arresta sulla soglia di un’autentica riflessione etica che la filosofia di Heidegger non svilupperà nemmeno in seguito.<sup>9</sup>

Senza dubbio, Jonas riconosce nell’ontologia fondamentale una tensione teleologica che caratterizza il rapporto dell’uomo con se stesso in quanto ha sempre da realizzare il proprio essere nella fragilità di un’esistenza consegnata alla

---

<sup>6</sup> Cfr. *Gnosi, esistenzialismo e nichilismo*, in OeL, pp. 280-283.

<sup>7</sup> Ivi, p. 281: «Infatti il presente esistenzialmente “autentico” è il presente della “situazione” che è interamente costruito dalla *relazione* con il futuro e il passato. Esso balena nella luce della decisione, quando il progetto futuro risale al passato dato (l’essere-gettato) e crea in quest’incontro l’«attimo»: l’attimo, non la durata, è il modo temporale di questo “presente” un prodotto delle altre due estasi temporali, una funzione della loro incessante dinamica reciproca, non una propria dimensione della permanenza». Si veda anche FSD, p. 37.

<sup>8</sup> FSD, p. 36.

<sup>9</sup> In merito a questi aspetti della filosofia di Heidegger si veda F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova 1994. Si veda anche E. BERTI, *Etica ermeneutica ed etica argomentativa*, in ID., *Soggetti di responsabilità. Questioni di filosofia pratica*, Diabasis, Reggio Emilia 1995, pp. 85-95, spec. p. 87 dove è esplicitamente dichiarato che «il pensiero di Heidegger è una filosofia senza etica».

mortalità. Il fatto è che si tratta di una vulnerabilità astratta perché il legame con la corporeità diventa irrilevante quando, invece, per Jonas dovrebbe costituire la caratterizzazione principale della cura, prima ancora di assumere un senso spirituale<sup>10</sup>.

In particolare il predicato “mortale” rinvia necessariamente all’*esistenza* del corpo nella sua nuda e bisognosa materialità. E il mondo può essere “utilizzabile” solo per quell’essenza che possieda mani. Ma come viene chiamato, in questo contesto, il corpo? La “cura” viene ricondotta al corpo, in quanto preoccupazione di nutrirsi per esempio, o in generale come necessità *fisica*? Prescindendo da ogni interiorità, come si manifesta e si esprime quella parte della nostra essenza grazie alla quale, del tutto esteriormente, apparteniamo al mondo animale, del quale siamo pur sempre una componente? Niente che io sappia<sup>11</sup>.

Questo tratto gnostico impedisce a Heidegger di riconoscere che è proprio la corporeità, con i bisogni e la mortalità ad essa connessi, a costituire il legame concreto non solo tra gli uomini, ma anche con l’intero mondo dei viventi. Svanisce la capacità di sentire nella propria vita che l’altro uomo vive e sente di vivere, avendo a cuore la propria esistenza. Per Jonas «il fatto che il proprio essere sia un oggetto penetrato dalla cura»<sup>12</sup> non significa che sia l’unico suo modo di essere perché l’esistenza si preoccupa anche delle altre persone, fino al rinnegamento della propria vita.

Se questi tratti allontanano Jonas dalla prospettiva del maestro, di certo non gli impediscono di riconoscere la portata assolutamente rivoluzionaria del capolavoro heideggeriano che rianima l’antico interrogativo sul senso dell’essere

---

<sup>10</sup> FDS, p. 37 e SEP, p. 22.

<sup>11</sup> FSD, p. 37.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

all'interno del quale la realtà della cura frantuma il primato teorico-contemplativo della coscienza: «la volontà sopravanza l'intuizione»<sup>13</sup>. Jonas sottolinea in modo deciso come in Heidegger l'idea degli enti come “in sé” venga sostituita dalla prospettiva di un mondo i cui significati, dispiegati a partire dall'esserci, costituiscono l'orizzonte all'interno del quale egli vive, nella dinamicità della relazione tra sé e il mondo<sup>14</sup>. Su questo la filosofia heideggeriana è ormai ben lontana dall'atteggiamento del pensiero di Husserl.

Eppure, la svalutazione della dimensione naturale della vita è un motivo che Jonas rintraccia anche nel pensiero di Husserl o, per meglio dire, nella funzione metodologica che l'*epochè* assume nei passaggi costitutivi della fenomenologia<sup>15</sup>. Se la sospensione dell'«atteggiamento naturale» dà luogo alla descrizione delle forme in cui la corporeità si manifesta come un dato per la coscienza, tuttavia, tale riduzione esclude dallo sguardo fenomenologico il senso oggettivo che il fenomeno assume per l'essere del soggetto e che si manifesta nella forma di una disposizione della realtà naturale messa in luce dalle scienze<sup>16</sup>.

Qui, a ben vedere, per Jonas una cifra di platonismo si coniuga in modo nuovo con il dominio cartesiano della soggettività in quanto la funzione della coscienza di intuire gli “oggetti ideali” si rivolge, a sua volta, alla propria esperienza vissuta per coglierne l'intenzionalità<sup>17</sup>. Appare, così, la centralità di

---

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>14</sup> FSD, p. 33-34.

<sup>15</sup> Cfr., E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* [1913], a cura di E. Franzini e V. Costa, Einaudi, Torino 2002 e ID., *Meditazioni cartesiane. Introduzione alla fenomenologia*, [1931] trad. it. Bompiani, Milano 1989.

<sup>16</sup> MGS, in PUMV, p. 249-250; FSD, pp. 29-32.

<sup>17</sup> FDS, p. 29-31: «La “fenomenologia” da lui predicata con tanta passione era un programma di autoriflessione della coscienza intesa come il palcoscenico in cui si manifesta tutto ciò che può essere in generale oggetto di pensiero. Una fenomenologia “pura” della coscienza “pura” doveva diventare la scienza fondamentale della filosofia. “Pura” sì, ma da che cosa? Da ogni casualità di ciò che non è fattuale e individuale, in cui è possibile separare una interna visione dell'essenza valida in ogni tempo per ogni soggetto. Un tratto platonizzante è qui innegabile

un'impostazione metodologica che si caratterizza nella distinzione tra io e natura, ponendo nella coscienza trascendentale l'ambito della ricostruzione sintetica. Jonas nutre forti dubbi sulla radicalizzazione di questo procedimento in cui la continua sospensione dell'atteggiamento naturale segna un orientamento che non solo conserva le assunzioni del dualismo cartesiano, ma può anche apparire come il suo compimento nel liberare l'uomo dalla fattualità» e fondare il sé come soggettività<sup>18</sup>. L'esito di questo presupposto della fenomenologia appare quanto mai evidente: parallelamente all'incapacità di cogliere la forma oggettiva della vita del soggetto, si manifesta un atteggiamento di indifferenza verso i contenuti o gli apporti del sapere scientifico in quanto costituisce pur sempre un sapere relativo all'atteggiamento naturale. Così, la sottolineatura critica jonasiana è rivolta ad un'impostazione filosofica che, pur portandosi verso le scienze naturali, nondimeno arresta la sua attenzione alle considerazioni di ordine epistemologico: alla legittimità delle procedure metodologiche e all'evidenza teoretica delle loro operazioni.

Eppure, Jonas ricorda che il suo apprendimento filosofico fu caratterizzato dall'esperienza fenomenologica, nel rispetto per i fenomeni e nell'esercizio rigoroso della loro osservazione e descrizione.<sup>19</sup>

Ora, l'articolata analisi critica di Jonas fa emergere un confronto condotto attraverso un duplice movimento, ma di segno contrario. Si può osservare che

---

anche se riferito in modo del tutto nuovo alla soggettività. Il metodo consiste perciò in un osservare e descrivere, non nello spiegare causale come nella psicologia scientifica. L'accento viene posto sulla funzione della coscienza che fonda, riconosce e in ultima analisi intuisce l'oggetto, funzione che a sua volta può essere colta in modo esemplare».

<sup>18</sup> In sostanza Jonas rinnova la critica al cartesianesimo della fenomenologia husserliana già espressa da Heidegger nel periodo di Marburgo. Cfr., F. VOLPI, *La trasformazione della filosofia da Husserl ad Heidegger*, "Teoria" 1 (1984), pp. 125-162. Tale giudizio sul pensiero di Husserl è espresso anche in F. A. OLAFSON, *Naturalism and the human condition: against scientism*, London- New York 2001, pp. 16-17.

<sup>19</sup> FSD, p. 31.

l'analitica esistenziale e la fenomenologia di Husserl, avvicinate per aver oscurato lo sguardo sul ruolo essenziale giocato dalla determinazione naturale della vita, conducano ad ambiti diversi di riduzione tematica.

In Husserl tale assenza occulta l'importanza della scienza e dei suoi contenuti per la determinazione della vita fisica e corporea, senza la quale non potrebbe sussistere la dimensione della coscienza. Come aveva ben presente Aristotele, vi è una correlazione tra i due aspetti fondamentali della vita ovvero tra la natura intesa come *physis*, cioè determinazione corporea - fisica e biologica - e la natura come *morphè* che qualifica propriamente un ente e costituisce il suo completo sviluppo e il suo fine. Per l'uomo questo si realizza nell'«attività dell'anima secondo ragione»<sup>20</sup>, ma tra i due aspetti vi è un rapporto di continuità in quanto il primo trova realizzazione nel secondo che, a sua volta, non può esistere se non sulla base di quello. Così, per Jonas la riconduzione del mondo della vita alla pura coscienza di Husserl priva di senso la corporeità, la quale, invece, dovrebbe rappresentare il fondamento primo della vita del soggetto. In questa prospettiva, manca dunque una visione unitaria della natura umana e nella separazione tra scienza e filosofia è difficile ritrovare un'immagine unitaria della natura.

In Heidegger viene compromessa la possibilità di riconoscere alle norme etiche un ambito dialettico che si collochi tra la sfera dell'esistenza inautentica e quella autentica. Questa assenza appare tanto rilevante quanto più si pensa che in *Sein und Zeit* la riflessione heideggeriana procede attraverso l'appropriazione delle principali categorie della filosofia pratica aristotelica; tuttavia, la loro assimilazione nell'orizzonte dell'ontologia fondamentale finisce per esautorarle del carattere normativo e prescrittivo<sup>21</sup>. Nell'ottica aristotelica le norme etiche, infatti, costituiscono l'ambito di mediazione tra l'uomo come si presenta nella

---

<sup>20</sup> Eth. Nic. 1098a 7-8.

<sup>21</sup> Cfr. F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, cit.

fragilità di condizioni e situazioni di vita e l'uomo quale potrebbe essere qualora realizzasse la sua specifica natura<sup>22</sup>. Tra le due sfere vi è una tensione teleologica, sulla quale poggia il contenuto della scelta. In questo senso, privare l'esistenza della dimensione normativa lascia l'uomo in balia di una «risolutezza meramente formale ad essere, senza un *nomos* per la decisione»<sup>23</sup>. Qui si disegna un quadro che ha mutato l'antica natura della filosofia: esautorata della riflessione etica, è ricondotta all'ontologia.

Ma il confronto di Jonas non si ferma qui: nella sua interpretazione la fenomenologia husserliana e per certi aspetti, come abbiamo visto, anche il pensiero di Heidegger esprimono:

un'antica unilateralità 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. Anima e corpo, spirito e materia, vita interiore e mondo esterno sono sempre stati, quando non nemici, estranei l'uno all'altro, e, solo con grande sforzo, venivano posti in un rapporto di reciprocità<sup>24</sup>.

Si rinnova, dunque, un *Leitmotiv* della tradizione filosofica occidentale ovvero la svalutazione della natura per riconoscere la superiorità dello spirito, attraverso un lungo dominio del dualismo in cui la filosofia riserva la sua esclusiva attenzione al polo della coscienza.

---

<sup>22</sup> A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1987.

<sup>23</sup> *Gnosi, esistenzialismo, nichilismo*, in OeL, p. 283.

<sup>24</sup> FSD, p. 38.

## 2. Tra dualismo e naturalismo

Nella formulazione cartesiana per Jonas il dualismo dà legittimità metafisica all'esclusione dello spirito dal campo dei fenomeni della scienza naturale e conferisce una sorta di complementarità a scienza e filosofia. Da una parte, infatti, la natura è liberata dalle evidenze soggettive e ridotta a pura exteriorità per l'uso della scienza naturale; dall'altra, la filosofia fissa la sua attenzione alla comprensione dei fenomeni della coscienza. Questa situazione resta paradigmatica per il pensiero successivo e costituisce lo sfondo teorico della separazione tra scienze della natura e scienze dello spirito. Ad essa Jonas rinvia per spiegare la perdita della carica propositiva della filosofia nel mettere a tema la totalità dei poli dell'alternativa dualistica e realizzare un disegno unitario, restituito all'ambito delle questioni speculative. Del resto, si tenga presente che il modello divisionistico evidenzia chiaramente l'isolamento ontologico dell'uomo, legittimato dal presupposto di una radicale discontinuità tra lo spirito umano e le altre forme di vita; nello stesso tempo approfondisce l'atteggiamento di introversione della filosofia che su quella discontinuità fonda l'«arrogante peculiarità» del proprio sapere<sup>25</sup>.

Da queste considerazioni Jonas prende avvio per descrivere il clamoroso rovesciamento dello schema dualistico compiuto dall'evoluzionismo che in questa impresa riesce a conseguire il successo in modo più efficace di quanto non abbia fatto la critica filosofica<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> FSD, p. 45.

<sup>26</sup> EL, p. 340. Per Alex Mauron le posizioni jonasiene rappresentano un forma di naturalismo; non si entra, però, nel merito di OeL: l'analisi critica si limita a PR, cfr. A. MAURON A., *Le*

Senza dubbio questa valutazione cela il rischio di una forzatura prospettica dei rapporti tra scienza e filosofia, come se la teoria darwiniana fosse chiamata in causa per venire a capo delle questioni filosofiche<sup>27</sup>. A ben vedere, l'atteggiamento di Jonas si pone in altra luce e focalizza l'attenzione sull'influsso che la teoria dell'evoluzione esercita sul modo di concepire la natura umana<sup>28</sup>. In ogni caso, per Jonas l'influsso del darwinismo sollecita a riconsiderare la nostra visione della realtà, ponendo due questioni centrali: la correlazione tra natura e natura umana (1) che ha il suo *pendant* nel rapporto tra scienza e filosofia (2). Se la natura è compresa solo nei termini delle procedure e delle entità delle scienze naturali, biologia in particolare, allora le discipline scientifiche diventano l'unico ambito di determinazione della natura e la filosofia dovrà convergere sul modello del sapere scientifico, seppur a un diverso livello di complessità. In questa visione, l'autonomia dell'agire umano, l'intenzionalità o le ragioni dell'agente, la responsabilità - nello schema dualistico giustificate in termini di indipendenza e neutralità rispetto ai presupposti scientifici - sono fenomeni che non trovano assenso e dunque vanno eliminati o ridotti all'ambito delle spiegazioni biologiche

---

*finalisme de Jonas à la lumière de la biologie contemporaine*, in MÜLLER D.- SIMON R.(éds.), *Nature et descendance*, cit., pp. 31-50.

Su questa linea è anche Maurizio Di Bartolo: cfr. M. DI BARTOLO., *Ethica naturalis. Le origini della naturalizzazione della morale nella "biologia filosofica di Hans Jonas* in GASPARINI L. (a cura di), *Sulla naturalizzazione della morale. Da Darwin al dibattito attuale*, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 273-294.

<sup>27</sup> Per la questione dell'impatto del darwinismo sulle problematiche filosofiche si veda P. COSTA, *Un'idea di umanità. Etica e natura dopo Darwin*, Dehoniane, Bologna 2007.

<sup>28</sup> La posizione di Jonas presenta un'analogia con la riflessione di John Dewey il quale discute la profonda novità introdotta da Darwin e le sue conseguenze sulla visione sulla vita. Il filosofo americano coglie la necessità di promuovere un atteggiamento di maggiore «modestia» epistemologica da parte della filosofia, ridimensionando le proprie aspirazioni conoscitive. Questo per Dewey si mostra realizzabile nell'ambito di una forma di naturalismo. Cfr. J. DEWEY, *The Influence of Darwinism on Philosophy*, in J. Dewey, *The Influence of Darwinism on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought* (1910), Ahmerst (NY) 1997, pp. 1-19, trad. it. di P. Costa, *L'influenza del darwinismo sulla filosofia*, "La società degli individui", 10 (2007), n.1, pp. 141-151.

o delle forze fisiche, rendendo difficile pensare ad un ambito autonomo in cui collocare la riflessione etica<sup>29</sup>.

La posizione di Jonas, come si è già detto, attribuisce un ruolo importante alle scienze naturali per i contributi che offrono alla stessa filosofia nella comprensione delle dinamiche della vita umana. Ma il problema controverso che si trova ad affrontare riguarda la ricerca di un orizzonte di intesa in cui collocare i rapporti tra filosofia e scienza, superando le unilateralità di entrambi gli approcci e muovendo da un punto di vista che nello stesso tempo evidenzia i limiti sia del dualismo che del naturalismo. Il progetto, infatti, si costituisce sulla base dell'analisi critica dei presupposti ontologici che hanno animato l'interpretazione dei fatti scientifici e contribuito a delineare quei quadri concettuali definiti immagini della natura e dell'uomo. Questo duplice atteggiamento contrassegna anche il rapporto con il darwinismo.

Descritta da Jonas come l'effetto di una seconda rivoluzione copernicana, la teoria evoluzionistica getta la realtà della vita in una profonda dinamicità che soppianta l'idea dell'auto-compimento della specie come "prodotto" immutabile della natura. Se il portato primo di questa teoria è la scoperta della continuità evolutiva tra l'uomo e il regno animale, cade la possibilità di pensare allo spirito umano e, più in generale, ai fenomeni spirituali come al sopravvenire di un elemento ontologico estraneo che costituisca l'elemento di discontinuità nel flusso

---

<sup>29</sup> Cfr. E. RUNGGALDIER, *Il naturalismo filosofico contemporaneo e le sue implicazioni antropologiche*, in L. ALICI (a cura di), *Azione e persona: le radici della prassi*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 85-100. Se il denominatore comune espresso dalle varianti storiche e contemporanee del naturalismo viene individuato nella priorità ontologica della natura e in quella metodologica della fisica, nella direzione di un monismo ontologico. Per un confronto di carattere generale sulla tematica si veda AGAZZI E.-VASSALLO N., (a cura di), *Introduzione al naturalismo filosofico contemporaneo*, Milano 1998. Per una prospettiva critica cfr. FONDI R., *Organicismo ed evoluzionismo*, Il Corallo-II Settimo Sigillo, Padova-Roma 1984.

della vita<sup>30</sup>. L'interiorità con i suoi caratteri - sentimento, desiderio, sofferenza, piacere - si estende in gradi progressivi per l'intero regno della vita; così si frantumano contemporaneamente due estremi: l'isolamento ontologico dell'uomo e la concezione meccanicistica della natura. In questo Jonas riconosce un acquisto additivo in dignità per l'intero mondo animale<sup>31</sup>. Ma il punto marcato con più evidenza riguarda l'immagine precaria dell'uomo tracciata dall'antiessenzialismo dell'ontologia contemporanea. In questo senso, la ricezione filosofica della teoria dell'evoluzione<sup>32</sup> è un evento di natura dialettica in cui è all'opera lo sforzo per superare le vecchie posizioni ontologiche e questo si mostra chiaramente nell'adozione di un concetto dinamico di essere, qualificato «come un divenire», che costituisce il presupposto unico da cui muovono «in modo assiomatico» i progetti contemporanei di rinnovamento ontologico<sup>33</sup>.

Riconoscere questo significa prendere atto della dissoluzione dell'ontologia cartesiana, ma soprattutto assumere un atteggiamento decisamente critico nei confronti dell'ontologia platonica. Jonas richiama l'attenzione proprio sull'antiplatonismo manifestato dal pensiero contemporaneo e confermato dall'eliminazione della concezione dell'essenza immutabile. Alla prospettiva dell'essere come fondamento eterno, fisso e immobile subentra un'idea più dinamica e delimitata nel tempo che abbandona il riferimento alle forme sostanziali, ma finisce per trasformare la ricerca dell'essere in un «incontro con il

---

<sup>30</sup> EL, p.340.

<sup>31</sup> *Werkzeug, Bild und Grab. Von Transanimalischen in Menschen* in PUMV, p. 36.

<sup>32</sup> «seine Lehren philosophisch assimiliert werden», cfr. *Das Prinzip Leben*, p. 101.

<sup>33</sup> *Aspetti filosofici del darwinismo* in OeL, p. 74: «E si scopre che il darwinismo fu, il quale fu più di ogni altra teoria responsabile dell'ormai dominante visione evolutiva di tutta la realtà, fu un evento fondamentalmente dialettico. Ciò diventa tanto più visibile quanto più le sue teorie vennero assimilate filosoficamente».

nulla»<sup>34</sup>, eliminando la possibilità di un riferimento assiologico oggettivo, mentre il richiamo alla natura perde il suo carattere normativo. Questo nuovo orientamento coinvolge anche l'idea della natura umana e il modo di pensare ad essa poiché viene a mancare il riferimento ad una "natura ideale", ovvero il riconoscimento di un carattere dell'uomo che nella stabilità della sua identità, si ponga al di là del flusso del divenire naturale o storico.

Sulla via del riduzionismo naturalistico precipitano le distinzioni qualitative tra le differenti forme di vita, sicché l'appello dell'uomo alla propria natura rischia di non qualificare affatto il tratto specifico della natura umana, cioè non indica, insieme agli aspetti comuni, la dimensione che nell'uomo è oltre l'animale<sup>35</sup>. Ma la via dell'isolamento dualistico non offre migliori possibilità alternative. Se per Jonas la separazione dualistica implica sempre la svalutazione del mondo e l'isolamento dell'uomo che ostacolano il riconoscimento delle proprietà condivise dagli esseri viventi, è in un orizzonte in cui viene meno un ordine metafisico che l'uomo smarrisce la propria condizione di "creaturalità" e la propria destinazione: egli non ha più un'essenza. Come già per la natura inanimata e gli altri viventi, anche la natura umana è indifferente e senza scopi<sup>36</sup>; ciò si traduce nella difficoltà a riconoscere il valore oggettivo di una finalità comune e di un'appartenenza che

---

<sup>34</sup> *Transizione. Dalla filosofia dell'organismo alla filosofia dell'uomo* in OeL, p. 237: «Il divenire divenuto invadente, isolato dall'essere eterno e razionale, ha consegnato l'io all'imbroglio della sua libertà e ha fatto diventare l'incontro con l'essere un incontro con il nulla. Il nichilismo moderno, di cui Nietzsche ha seguito le tracce, obbliga a porre in modo nuovo la questione dell'essere nell'epoca postplatonica». La correlazione tematica tra nichilismo, dualismo svolge un ruolo centrale in Jonas, cfr. WETZ F. J., *Hans Jonas zur Einführung*, JuniusGmbH, Hamburg 1994; vedi anche BONALDI C. *Hans Jonas e il nichilismo: alla ricerca di un paradigma antignostico*, in S. Sorrentino, *Nichilismo e questione del senso. Da Nietzsche a Derrida Questiones disputatae* 2(2005), n. 1, pp. 149-170.

<sup>35</sup> *Werkzeug* in PUMV, p. 36.

<sup>36</sup> Jonas scrive: «L'indifferenza della natura significa anche che essa non ha rapporto con dei fini». Cfr. *Gnosi esistenzialismo e nichilismo* in OeL. p. 266.

dia significato alle relazioni umane e ai rapporti con la realtà naturale. Rescindere questi legami condanna l'uomo a mantenere lo sguardo su di sé: come, infatti, egli non ha un senso da trovare nel proprio essere o nell'idea stessa di umanità, così i valori sono un'esclusiva attribuzione della sua volontà<sup>37</sup>.

In questa duplice situazione problematica Jonas riconosce l'alternativa in cui sarebbe posta la filosofia contemporanea tra un dualismo ormai svuotato del suo carattere metafisico - dunque già con una premessa monistica - e un monismo naturalistico che non ha maggiore plausibilità in quanto elimina l'idea stessa di uomo<sup>38</sup>.

La discutibilità logica della frattura, cioè di un dualismo senza metafisica, quindi di un dualismo con un presupposto monistico, non rende meno reale il suo dato di fatto e nemmeno più accettabile la sua alternativa. Lo sguardo fisso sul sé isolato, a cui essa condanna l'uomo, può volersi scambiare con un naturalismo monistico che, con la frattura, eliminerebbe al contempo l'idea di uomo in quanto uomo. Fra questa Scilla e quella Cariddi, la sua sorella gemella, fluttua lo spirito moderno<sup>39</sup>.

Si può osservare che posta così, l'alternativa non sembra affatto qualificare dualismo e naturalismo come teorie rivali: appaiono, piuttosto, due orientamenti che si definiscono in una complessità di implicazioni. Jonas ha ben presente che di fronte alla frattura tra uomo e natura, una concezione riduttiva viene spesso giustificata come correttivo, per cui il superamento di un estremo conduce

---

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 267.

<sup>38</sup> *Gnosi, esistenzialismo e nichilismo* in *OeL*, p. 284.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

facilmente all'altro estremo<sup>40</sup>. Ma questo può forse voler dire che la critica al dualismo consegna la verità del naturalismo? Oppure, ci sono alternative che non sono identificabili con il riduzionismo naturalistico? E la ricerca di una prospettiva monista va sempre nella direzione del riduzionismo?

In Jonas reagire a questo spettro problematico assume i tratti di un progetto che egli esemplifica come «terza via» che «eviti l'estraneamento dualistico e salvi però abbastanza dell'intuizione dualistica per conservare l'umanità dell'uomo»<sup>41</sup>.

Sulla scorta di questa considerazione, credo che il progetto jonasiano si definisca come una rottura dello schema dualistico la quale, però, non implica il superamento delle determinazioni opposte. Pertanto, si assume come linea interpretativa l'idea che l'impostazione della "terza via" fuoriesca dalla sintesi conciliatoria di matrice hegeliana e costituisca, piuttosto, un campo per il rapporto dinamico tra i due poli dell'alternativa dualistica.

---

<sup>40</sup> *Werkzeug* in PUMV, p. 36. Sulla correlazione tra dualismo e monismo cfr. OLAFSON F. A., *Naturalism and the human condition*, cit.

<sup>41</sup> *Gnosi, esistenzialismo e nichilismo*, in OeL, p. 284. Carlo Foppa mette in luce i due aspetti che giustificano l'apertura di Jonas alla teoria dell'evoluzione: 1) la riabilitazione della concezione della natura e 2) la forma monistica con cui oltrepassare il dualismo della scienza classica. Avrebbero un ruolo centrale la concezione evolutiva della vita e la nozione di caso perché assicura la novità; cfr. FOPPA C., "L'ontologie de Jonas à la lumière de la biologie contemporaine", in MÜLLER D.- SIMON R.(éds.), *Nature et descendance. Hans Jonas et "Le principe responsabilité"*, Labor et Fides, Genève 1993, pp. 51-72. Si veda anche, FOPPA C. *L'analyse philosophique jonasienne de la théorie de l'évolution. Aspects problématiques*, "Laval Theologique et Philosophique", 50 (1994), n. 3, pp. 575-593.

### 3. L'ontologia tra biologia ed etica

Articolato in tre tappe che dall'ontologia del vivente, attraverso la mediazione dell'antropologia - ovvero dell'ontologia dell'umano - conducono all'etica della responsabilità, il percorso di Jonas sviluppa una filosofia della natura in cui l'indagine ontologica si muove alla ricerca di una possibile fondazione dell'etica. Vengono così in primo piano ontologia ed etica in un nesso che senza dubbio è la riproposizione del vincolo "antico" tra i due ambiti filosofici e che Jonas giustifica con l'esigenza di superare la divisione moderna tra ambito soggettivo ed oggettivo<sup>42</sup>.

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 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 di natura<sup>43</sup>.

Tale separazione è espressione della metafisica moderna che eredita gli esiti di un lungo percorso di separazioni dualistiche le quali hanno progressivamente eliminato dalla natura i tratti spirituali e vitali, diventati superflui per la sua conoscenza. Nell'ultima tappa, costituitasi come sfondo metafisico della scienza moderna, la divisione cartesiana identifica la sfera oggettiva con la natura, cioè con l'essere esterno, descritto nei soli aspetti privi di spirito, quantificabili e misurabili, che costituiscono l'unità di misura di ciò che è intellegibile. Pur

---

<sup>42</sup> *Epilogo. Natura ed etica* in OeL, p. 306.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

connotata da tonalità emotive, la soggettività, insieme alla ragione, va a costituire una sfera del tutto autonoma per la quale Cartesio fa valere il criterio dell'intuizione. In questo modo, però, le conoscenze della sfera dell'io restano escluse dall'ambito della conoscenza autentica, costituita dalle procedure scientifiche, mentre il soggetto conoscente diventa inconoscibile, rispetto ai suoi oggetti.

Per Jonas anche la vita è diventata superflua per la conoscenza della natura: qui il movimento senz'anima si esprime in modo quantitativamente costante come forza d'inerzia, dalla quale provengono forme di movimento senza tensione finalistica. Nella sua fattualità, la vita è ancora rintracciabile tra le realtà che costituiscono il mondo naturale: la sua comprensione, allora, deve adeguarsi ai modelli esplicativi dei sistemi fisico-matematici<sup>44</sup>, in concettualità riferite a ciò che è privo di vita<sup>45</sup>.

Seguire lo sviluppo delle due prospettive di analisi, consente di individuare uno sviluppo che converge verso l'etica. Nel primo caso, liberare la natura dai caratteri spirituali non significa negare loro realtà, ma separarli in una sfera legittimamente riconosciuta, anche se non conoscibile dal soggetto teoretico i cui poteri conoscitivi, di fare scienza, sono autosufficienti a costituire il proprio

---

<sup>44</sup> *Dio è un matematico?* in OeL, pp. 104-105: «Dal momento che però la “vita” è ancora rintracciabile come fatto entro la totalità dei fatti fisici, la sua comprensione deve significare proprio il suo adeguamento a questo metro, ossia la sua spiegazione mediante i concetti di ciò che è privo di vita».

<sup>45</sup> Per una esplicitazione epistemologica è utile il riferimento ad un inedito. Il nodo cruciale è costituito dalla biologia moderna impegnata a farsi accreditare come scienza, adeguando i propri modelli alle procedure della scienza fisica; in tal modo viene meno la sua specificità di scienza della vita. *Life and the scientific Spirit*, inedito capitolo introduttivo di “Organism and Freedom”, conservato presso il *Philosophisches Archiv* dell'Università di Konstanz sotto la segnatura HJ 1-14. Sul problema della biologia e della vita agli inizi del Novecento si veda la trattazione di CASSIRER E., *Storia della filosofia moderna*, vol. I a cura di A. Pasquinelli; vol. IV a cura di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1958. Cfr. anche ALLAND G.E., *La biologia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1985 e cfr. GUIDETTI. L., *La materia vivente un confronto con Hans Jonas*, Quodlibet Studio, Macerata 2007, pp. 9-59.

“mondo”, retto dalle leggi deterministiche della causalità. L’ esempio paradigmatico di questa situazione si può trovare nella filosofia di Kant. Come Jonas mette in luce, nella separazione tra ambito fenomenico e noumenico si presenta una concezione della causalità del mondo fisico che viene contrapposta alla libertà: sottratta alla sfera della conoscenza, cioè alla dimensione fenomenica, essa diventa oggetto di credenza<sup>46</sup>. Ma determinismo del mondo fisico e apertura di possibilità sono inconciliabili? La risposta cui giunge Jonas è assai impegnativa: spetta alla filosofia colmare lo iato e mostrare che le leggi naturali non escludono soglie di neutralità nelle quali si manifestano forme alternative di possibilità. Qui la natura lasciata a se stessa seguirebbe la realizzazione più probabile, mentre l’azione umana se da una parte si trova ad operare in sintonia con le condizioni naturali, dall’altra ricopre un ruolo essenziale nell’indirizzare il corso dei fatti del mondo che avrebbero un corso diverso in assenza delle scelte umane<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> SEP, pp. 65-67. A questo proposito, Ernst Cassirer sottolinea che in Kant l’oltrepassamento del mondo dell’esperienza e del suo determinismo ad opera della volontà libera non fornisce alcun dato teoretico: non essendo affidato, infatti, all’intelletto, si esclude fin da principio la possibilità di rinvenire un secondo ambito di conoscenza, pur diverso dalla sfera fenomenica. Inoltre, per Cassirer lo sforzo della volontà e l’idea morale stessa trovano giustificazione in una posizione che si richiama a Platone e che Kant, peraltro, fa propria già nella prima Critica nell’istituire il rapporto tra idea e realtà effettuale. L’esito è un’impostazione che si trova nell’ambito di una netta demarcazione fra la «causalità dell’essere» e «la causalità del dovere». Così, «insistere su questa distinzione, su questo “dualismo” fra idea ed esperienza, fra dovere ed essere, ed insieme affermare in - essa e con essa - l’unità della ragione, si profila a questo punto come il compito più generale del sistema critico». Cfr., *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1918 e 1921 by Bruno Cassirer, trad it di G. A. De Toni, *Vita e dottrina di Kant*, La Nuova Italia, Firenze 1984, pp. 277-322. Come si vedrà più avanti, l’unità del pensare - in una relazione dinamica - è la direzione lungo la quale procede anche la filosofia di Jonas per superare il dualismo delle sfere contrapposte che egli, ancora, vede alla base del pensiero di Kant.

<sup>47</sup> SEP, p. 67. Jonas scrive: «Bisogna però ricordare che il “miracolo” di un intervento non fisico nella sfera fisica *senza* la rottura della sua coesione, quindi senza il carattere del “prodigio” avviene incessantemente e ci si presenta come la cosa più familiare, cioè ogni volta che agiamo per scelta consapevole. Così infatti noi non facciamo altro che contribuire a determinare dall’interno il corso esteriore del mondo tale che questo finisce per svolgersi diversamente rispetto a quello che avrebbe fatto se fosse stato lasciato a se stesso e non

Ora, questa apertura di possibilità, inserendosi nella chiusura della catena causale, implica una revisione dell'idea stessa di determinismo naturale, non più identificabile con la forma della necessità assoluta e della ripetizione sempre identica del fenomeno, come sembra mostrare la teoria dell'evoluzione<sup>48</sup>. Per Jonas nemmeno lo scienziato aderisce ad una tale determinazione degli eventi quando si appresta ad anticipare ipotesi ed elaborare congetture oppure a valutare il corso dei fenomeni rispetto alle possibilità lasciate aperte che, appunto, costituiscono il presupposto della valutazione stessa del campo d'indagine. In queste osservazioni critiche si intravede un punto nodale del pensiero di Jonas che non esita a contrastare il concetto weberiano di scienza avalutativa, giudicata per la sua estraneità, o perlomeno neutralità, rispetto ai valori che, non essendo conoscibili mediante le procedure della ricerca scientifica, vengono considerati come mere credenze<sup>49</sup>. Se, poi, la prospettiva di Weber mostra la consonanza con l'orientamento dei *Principia Ethica* di Moore, allora non può sfuggire che la denuncia di Jonas coinvolge l'accurata divisione tra il piano descrittivo e fattuale da una parte e l'ambito che sfugge al rilievo empirico, cioè il piano valutativo e prescrittivo dall'altra parte. Ora, queste divisioni riprendono e confermano la separazione tra essere e dover essere sancita dalla cosiddetta legge di Hume.

Nel formulare la propria istanza critica a questa divisione, Jonas osserva che assegnare unicamente al soggetto umano la fonte dell'obbligazione morale è una mossa di carattere metafisico che si porta al di là del perimetro descrittivo. Essa

---

avesse subito il nostro intervento, derivante da una fonte non fisica. In questa esperienza è a sua volta incluso il presupposto che nel momento in cui siamo intervenuti fossero aperte più possibilità e che *ciascuna* fosse in grado di adempiere altrettanto bene il precetto delle leggi naturali».

<sup>48</sup> Su questo tema la riflessione di Jonas converge con la posizione di A.N. WHITEHEAD, *Science and the Modern World*, New York 1925, trad. it., *La scienza e il mondo moderno*, pp. 90-127. Cfr. anche M. A. BONFANTINI, *Introduzione a Whitehead*, Laterza, Bari 1972, pp. 70-71.

<sup>49</sup> FAUT, p. 151.

aderisce ad una prospettiva in cui il concetto di essere è stato completamente svuotato da ogni riferimento valutativo e trasposto in una dimensione neutrale. Così, si manifesta l'ovvietà, anzi il carattere tautologico della concezione che asserisce la non derivabilità delle prescrizioni dal piano dell'essere. Meno ovvia appare, invece, la generalizzazione di questo punto di vista basata sul presupposto che il concetto di essere neutrale, derivato dalla scienza fisica, coincida con l'intera prospettiva ontologica, alla quale viene ricondotto anche l'essere dell'uomo<sup>50</sup>.

Mostrare i limiti e le insufficienze di questo approccio, che il filosofo non esita a definire un «assioma» del pensiero moderno, implica riproporre il problema ontologico attraverso la rivisitazione del concetto di natura e porre la questione del suo rapporto con l'uomo. Il punto è essenziale e solleva immediatamente una questione: quale idea di natura può (ri)determinare l'ambito dell'ontologia? Jonas non ha dubbi: «è la natura in divenire piuttosto che quella statica a offrire una tale prospettiva»<sup>51</sup>.

L'opposizione tra i due significati va riferita all'immagine della natura della scienza moderna, intesa principalmente come realtà esteriore, priva di tratti vitali e di connotazioni spirituali, superata dalla stessa teoria scientifica con la rivoluzione darwiniana attraverso la centralità che in essa assume il concetto di natura in divenire. Ora, nelle scienze positive, diversamente che dalla filosofia, ciò che ha valore è il resoconto più aggiornato dei fenomeni, mentre il passato va considerato

---

<sup>50</sup> PR, p. 55; sul superamento della legge di Hume in Jonas cfr., O. DEPRÉ, "Entre nature et éthique: le concept de valeur" in D. LORIES-O. DEPRÉ, *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, Vrin, Paris 2003, pp. 137-178. A Bernard Baertschi la posizione jonasiana appare molto più articolata, ma non può definirsi naturalistica. Anche in questo saggio l'analisi riguarda PR, cfr. BAERTSCHI B., *Lo pseudo-naturalisme métaéthique de Jonas*, in MÜLLER D.- SIMON R.(éds.), *Nature et descendance. Hans Jonas et "Le principe responsabilité"*, Labor et Fides, Genève 1993, pp. 17-29.

<sup>51</sup> *Epilogo. Natura ed etica*, in OeL, p. 306.

unicamente per l'interesse storiografico che può suscitare<sup>52</sup>. Pertanto, un progetto filosofico che abbia come scopo la chiarificazione ontologica della natura della vita e dei fenomeni organici non può che farsi carico del dialogo con la biologia e riconoscere l'apporto del suo discorso più recente, vale a dire della prospettiva evolucionistica ereditata da Darwin.

Questa mossa può apparire contraddittoria rispetto alla critica avanzata all'antiessenzialismo della filosofia contemporanea nella sua assimilazione della cifra qualitativa del darwinismo. In realtà, come il filosofo sottolinea, nessuna ontologia ha ancora adeguatamente considerato la profonda novità introdotta dal monismo evolucionistico<sup>53</sup>. Le riserve critiche di Jonas sono riferite al fatto che a partire dagli anni Trenta la teoria ereditata da Darwin ha subito un ampio modellamento attraverso l'incontro con le acquisizioni della genetica, aprendo quella prospettiva interpretativa definita Grande Sintesi. Ebbene, attraverso un duplice movimento di analisi, Jonas mette a fuoco gli ambiti che hanno agito da catalizzatori nel quadro interpretativo del neodarwinismo.

In un primo luogo, egli procede alla de-formalizzazione della teoria neodarwiniana e ciò gli permette di distinguere la categoria dei fatti accertati (*gesicherten Tatsachen*) dalla struttura ipotetico-deduttiva della teoria stessa. Con un secondo movimento i dati di fatto sono ricondotti alla forma e allo schema generale della teoria dove propriamente trovano il loro senso, così da essere discussi nei significati e per le questioni che sollevano nel campo della riflessione filosofica.

Nel fornire i tratti indicativi del "sapere effettivo" della teoria che, peraltro, non si discosta dall'asse centrale del darwinismo, l'analisi di Jonas mette in primo piano tre aspetti fondamentali della visione "sintetica", ovvero il carattere casuale

---

<sup>52</sup> FSD, pp. 27s.

<sup>53</sup> FSD, p. 46.

delle mutazioni genetiche, la selezione ambientale e la trasmissione alle generazioni successive degli effetti accumulati. E' importante notare che le osservazioni jonasiane sono indirizzate a puntualizzare gli aspetti formali assunti da tali categorie, soprattutto dalle prime due. Il filosofo sottolinea, infatti, che la selezione naturale è individuata come conclusione di un procedimento deduttivo che ha le sue premesse nel fatto della competizione e in quello delle differenze più o meno vantaggiose tra i portatori delle mutazioni. Se la casualità delle mutazioni per Jonas è un'ipotesi, e il loro verificarsi attraverso stimolazione esterna è un fatto limitato alle sole esperienze di laboratorio, estendere la correlazione fra mutazione e condizioni esterne, assegnandole lo statuto di legge generale, ma soprattutto legittimarne l'uso per gli ordini tassonomici più elevati, appare un'operazione che introduce un postulato epistemologico<sup>54</sup>.

La rilevanza che questi due elementi assumono per la concezione della natura vivente è chiarita nella discussione critica dove Jonas considera decisivo lo spostamento che viene ad ancorare l'interpretazione della vita al modello dei sistemi fisico-matematici. Questa operazione richiede la correlazione di due mosse: in primo luogo, per spiegare il fatto non pianificato della mutazione, postulare la sua casualità; in secondo luogo accordare all'ambiente un ruolo tanto

---

<sup>54</sup> *Aspetti filosofici*, in OeL, p. 59. Così Jonas articola la propria analisi: «Come ogni ampia teoria anche la teoria moderna dell'evoluzione e della genetica è un'intricata rete di sapere effettivo, ipotesi e deduzioni. Della categoria dei fatti accertati fa parte l'evoluzione in quanto tale: il fatto che le specie mutino, che esse siano sorte da forme ancestrali in una serie di mutamenti e che il complesso di queste costituisca un sistema familiare ramificantesi di origine comune, in cui il semplice precede il complesso e i passaggi sono gradualmente. Un altro fatto certo è l'apparire delle mutazioni, non però la loro essenza e nemmeno la loro causa. La selezione naturale è una deduzione logica dalle due premesse della competizione e delle differenze fra ciò che è in competizione, le quali sono dal canto loro dei dati di fatto. Il carattere casuale delle mutazioni è un'ipotesi; [...] e infine il fatto che questo tipo di variabilità sia sufficiente per l'emergere degli ordini tassonomici più grandi, è per ora più un'affermazione metafisica (o, per dirla in modo più equilibrato, un postulato metodologico) che non un'ipotesi scientifica.

essenziale che la sua necessità è individuata in un procedimento deduttivo, come nel caso della selezione naturale, e far valere il principio della chiusura causale della natura per ammettere il solo tipo di relazione del modello di concatenazione causa-effetto.

A questo punto si tratta di capire come sussista la possibilità di conciliare la grande novità introdotta dall'evoluzionismo, cioè il fatto che la vita sia una conquista dello stesso vivere, un fenomeno dinamico e aperto a più possibilità, non progettato *ab initio* e determinato temporalmente, con il principio della chiusura causale del modello di sapere scientifico.

In Jonas si possono individuare due argomenti per venire a capo di tale questione. Il primo, di carattere formale, ci consente di richiamare le argomentazioni di Ernst Nagel per il quale l'assiomatizzazione è *in primis* la condizione della riduzione che, per essere logicamente completa, richiede la completa assiomatizzazione sia dell'ambito da ridurre sia di quello cui si riduce<sup>55</sup>. Ora, l'analisi fatta da Jonas ha messo in luce uno schema deduttivo che solo in parte riguarda la teoria evoluzionistica e questo fa pensare alla difficoltà di una sua completa assiomatizzazione e riduzione alla fisica<sup>56</sup>.

Il secondo argomento, di carattere contenutistico, affronta il nodo del naturalismo etico. Le prime osservazioni di Jonas mettono in luce un'intonazione fisicalista impressa alla nozione di vita. Eliminate le essenze immutabili, le

---

<sup>55</sup> E. NAGEL, *The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation*, New York 1961, trad. it. *La struttura della scienza*, Milano 1968. Si veda anche G. BONIOLO, *Naturalizziamo? Ma con saggezza* in P. COSTA-F. MICHELINI, *Natura senza fine: il naturalismo moderno e le sue forme*, EDB, Bologna 2006, pp. 99-117.

<sup>56</sup> A proposito delle difficoltà di assiomatizzazione della teoria darwiniana si veda T.A. GOUDGE, *The Ascent of Life: a philosophical Study of the Theory of Evolution*, University Toronto Press, Toronto 1961. Per le obiezioni a tale posizione avanzate da Micheal Ruse, per cui i sistemi fisici e chimici sono fenomeni complessi tanto quanto quelli vitali, cfr. M. RUSE, *The Philosophy of Biology*, London 1973, trad. it. di G. Vignoli, *Filosofia della biologia*, Il Mulino, Bologna 1976.

condizioni prendono il loro posto e sono pensate come le determinanti dell'esistenza organica. Così la vita, compresa nella relazione sistemica che si costituisce tra organismo e ambiente, diventa un comportamento indotto e stimolato dall'esterno in uno o nell'altro dei due poli del sistema. L'originaria essenzialità si riduce alla conservazione di sé che descrive il comportamento di tutti i viventi, come la legge di gravità presiede al comportamento dei corpi. Se questo vale per tutti i viventi, anche l'uomo è spogliato dell'essenzialità della sua natura, ricondotta alle determinanti di tipo biologico e fisico che spiegherebbero il suo comportamento, nella tendenza a mantenere integra l'identità genetica per favorire la sopravvivenza della specie, come per tutti gli altri animali<sup>57</sup>.

Eppure, proprio il tentativo di portare l'uomo fuori dall'ambito soggettivo e di ricondurre la vita alle sole basi oggettive rivela l'aporeticità del naturalismo o quanto meno una grossa difficoltà a procedere alla completa naturalizzazione della vita.

L'urgenza della sopravvivenza abbozza, infatti, una sfera di fenomeni soggettivi, di cui l'uomo ha chiara esperienza, che sfuggono ai criteri e alle forme di sapere scientifico. Cercare, dunque, di descrivere la vita, eliminando questi fenomeni significherebbe eliminare ciò che costituisce la possibilità della vita stessa. Intanto, questi stessi fenomeni con la loro efficacia causale scivolano nello schema della realtà fisica e del suo modello di causalità.

Nodi aporetici e rimozioni tematiche lasciano intravedere la possibilità di sviluppare una nuova interpretazione del darwinismo che liberi la vita dalla morsa analitica e solipsistica del modello di natura della scienza moderna. Per alcuni tratti a Jonas si presenterà l'occasione di riattualizzare alcune accentuazioni qualitative delle visioni antiche, ma ciò non significherà un ritorno *tout court* alla

---

<sup>57</sup> Si veda VIOLA F., *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1997, 135ss.

filosofia antica perché il nuovo senso impresso a partire dalle scoperte sui fenomeni organici ne ostacola il completo riferimento<sup>58</sup>. Piuttosto, il filosofo ha modo di collocare la sua revisione accanto alle contemporanee rivisitazioni dell'ontologia e della loro concezione di essere come divenire, per cercare di portarsi al di là delle antiche alternative e vedere in forma nuova il rapporto dell'uomo con la totalità della natura.

#### 4. La prospettiva interna

Già da queste cursorie osservazioni risulta con evidenza un'impostazione che sviluppa la riflessione sulla natura umana all'interno della più ampia prospettiva ontologica, in una correlazione dinamica tra natura e natura umana nel cui orizzonte si definisce l'appartenenza o meno dell'uomo all'ambito naturale. In Jonas la possibilità di comprensione della natura umana si iscrive nell'ambito della modalità di comprensione dell'essere da parte dell'uomo, cioè di un rapporto che ne costituisce l'essenza e si declina in significati determinati storicamente, e che può essere descritto come l'ambito delle possibilità umane, cioè come libertà<sup>59</sup>. In tal modo, nella consegna del senso dell'essere la filosofia elabora un'immagine della natura attraverso la quale non solo l'uomo si relaziona al mondo, ma anche si manifesta e si costituisce la dimensione del sé. Così, le immagini della natura consegnate dalla tradizione filosofica rappresentano gli sforzi che gli uomini hanno compiuto per comprendere se stessi, ovvero danno forma al rapporto con una realtà che si manifesta ai sensi e si presenta alla

---

<sup>58</sup> *Introduzione*, in OeL, p. 8.

<sup>59</sup> *Transizione* in OeL, p. 237.

riflessione, e che è sempre storicamente determinato da una visione dell'esistenza che orienta la comprensione dei contenuti dell'esperienza stessa e il senso dell'agire<sup>60</sup>.

Sul piano ermeneutico, Jonas ricorda che tali immagini elaborate dalla tradizione dischiudono l'identità profonda e la storicità della soggettività interpretante, ovvero aspetti che la nuova visione non può annullare. Questo elemento fornisce la cifra peculiare e il dinamismo interno al progetto filosofico che mantiene costante l'apertura alla storia del pensiero, guadagnando una prospettiva interna alla tradizione filosofica: assumere criticamente, rivedere e rinnovare le interpretazioni precedenti dà vita ad un rapporto in cui si costituisce il senso della nuova visione. A ben vedere, il ruolo decisivo sembra svolto dall'atteggiamento di apertura a nuove possibilità interpretative presenti anche in fenomeni a lungo oggetto di considerazione filosofica.

Tale progetto assume la vita quale fenomeno ontologico originario, la cui comprensione, sempre mediata, sorge nell'ambito dell'essere dell'ente organico: è con l'organismo, infatti, quale forma oggettiva della vita che l'uomo è sempre in relazione, a partire dalla propria situazione naturale. La linea seguita da Jonas richiede una ricostruzione degli intrinseci caratteri degli enti organici, lungo un asse ascendente, interno al procedere dell'evoluzione della vita, a partire dal fenomeno organico basilare costituito dal metabolismo. Grazie alla sua esperienza corporea, l'uomo si trova ad occupare il punto di incrocio con l'asse discendente costituito dalla riflessione come auto-interpretazione della vita che noi stessi viviamo. Viene così alla luce quella circolarità ermeneutica che caratterizza la filosofia di Jonas, in particolare nel contesto del dialogo tra prospettive teoretiche e questioni scientifiche. Qui la rivalutazione della storia evolutiva esplicita uno spostamento della comprensione che abbandona la presenza isolata per accedere

---

<sup>60</sup> *Ibidem.*

ad una dimensione temporale nella quale ogni stadio costituisce un nuovo orizzonte nella direzione intrapresa dalla vita e in funzione della sua destinazione. Come nel percorso esistenziale personale, così sul piano della tradizione filosofica o nella storia evolutiva, la comprensione si dà nella totalità delle dimensioni temporali dell'esistenza e delle esperienze che essa offre. Si ripresenta un'essenziale circolarità tra ambiti interpretativi o esperienze umane che si allontana dalla linea lungo la quale si muove la logica matematica della somma progressiva per sottolineare, invece, un'interrelazione che arriva a coinvolgere la dimensione teoretica e quella pratica del filosofare, le questioni di carattere ontologico e gnoseologico e quelle di natura scientifica.

## CAPITOLO SECONDO

### IL PROBLEMA ONTOLOGICO

#### 1. Una duplice forma di monopolio ontologico

Due sono le visioni che per Jonas rappresentano in successione il percorso dello spirito umano nel suo costitutivo interrogarsi sul senso dell'essere e dell'esistenza: il primitivo animismo e il meccanicismo<sup>1</sup>. Come stadi fondamentali dell'interpretazione dell'essere essi condividono il medesimo riferimento al modello monistico, ma si distinguono come ontologie di segno opposto in quanto ognuna di esse manifesta la predominanza o della vita o della morte. Se, infatti, nella primitiva visione dell'uomo il cosmo era vivente, nell'immagine più recente la condizione naturale della realtà si trova nell'assenza di vita: una sostituzione attuata grazie ad un lungo processo di diminuzione dell'originario contenuto ontologico avviato dalla separazione dualistica.

La caratterizzazione delle due forme di ontologia viene sviluppata lungo una duplice direttrice: la prima articola un confronto che Jonas definisce «storico»<sup>2</sup> e che mi sembra si possa qualificare per l'identificazione di due specifiche modalità di riferimento alla natura, vale a dire l'originaria esperienza dell'uomo che osserva

---

<sup>1</sup> *Il problema della vita e del corpo nella dottrina dell'essere*, OeL, pp. 15-21.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 20.

direttamente il cosmo nella sua totalità di spazio chiuso e ordinato, colto da un punto di vista interno. L'altra modalità presenta il riferimento indiretto alla natura il cui ambito nel frattempo si è ampliato notevolmente con la rivoluzione copernicana, segnando l'avvio di una riflessione condotta sul modello e gli schemi delle scienze<sup>3</sup>.

La seconda direttrice prende in considerazione il ruolo svolto dal dualismo sul piano nella storia del pensiero come veicolo dal monismo vitalistico al monismo materialistico contemporaneo. In questo modo, si evidenzia che il dualismo rappresenta il *medium* tra gli estremi costituiti dalle due visioni, là dove il materialismo contemporaneo costituisce la compiuta espressione dell'ontologia postdualista definita da Jonas «ontologia della morte». Il filosofo scrive: «Essa è il monismo contrario con cui l'umanità emerse sulla sponda opposta dalle acque del dualismo in cui si era immersa un tempo con l'arcaico monismo»<sup>4</sup>. Se quest'ultimo rappresenta la coincidenza fra vita ed essere, la scoperta della materia inanimata dà avvio alla separazione dualista e si amplia fino alla coincidenza fra natura e materia priva di vita. A questo livello, il materialismo deve dar ragione di tutti i fenomeni vitali.

---

<sup>3</sup> Cfr. K. BAYERTZ, *Il naturalismo evolutionistico in etica: due dilemmi e due limiti*, in P. COSTA-F. MICHELINI (a cura di), *Natura senza fine*, cit., pp.175-196.

<sup>4</sup> *Il problema della vita e del corpo nella dottrina dell'essere*, OeL, p. 23.

## 2. Il vitalismo antico e il riferimento diretto alla natura

Associata all'intera realtà, la vita occupa il primo piano nello stadio iniziale di interpretazione ontologica che si presenta nella forma dell'animismo e dell'ilozoismo, come manifestazione successiva. In questa prospettiva la vita costituisce la condizione naturale dell'esistenza e il suo fondamento ontologico per cui l'essere è comprensibile come vita, ovvero "esser vivo"<sup>5</sup>. Uomo e natura sono accomunati dallo stesso modello interpretativo della realtà forgiato attraverso il riferimento diretto alla natura e l'estensione dell'esperienza di vita all'intero rapporto con la realtà. Questo corrisponde ad un movimento orientato dall'interno verso l'esterno in quanto comporta il trasferimento alla realtà naturale dei tratti vitali, quali manifestazioni inconfondibili di un essere che sente se stesso ed esprime la propria intenzionalità. Si crea un'omogeneità tra l'uomo e il mondo, sostenuta dal lato soggettivo del rapporto, ossia in termini di sensibilità, segnando un'identificazione tra esperienza interna ed esterna che fa coincidere lato soggettivo ed oggettivo del rapporto con il mondo. A ben vedere, la soggettività trova ovunque se stessa e questo esclude un riferimento alla realtà naturale in termini di estraneità: sentire il mondo sollecita l'attenzione e promuove il contatto con la realtà nell'immediatezza.

---

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 16: «Il fatto che sia la morte, e non la vita, a richiedere in primo luogo una spiegazione, riflette una situazione toretica che durò a lungo nella storia del genere umano. Prima che iniziasse la meraviglia per il miracolo della vita ci si meravigliò della morte e di che cosa potesse significare. Se la vita è il naturale, la regola e il comprensibile, la morte come sua apparente negazione, è l'innaturale e incomprensibile, che non può essere veramente reale. La spiegazione che richiede dovrebbe essere in termini di vita, in quanto essa è l'unica cosa comprensibile: in qualche modo la morte dovrebbe venire assimilata alla vita».

Per Jonas l'aspetto discutibile di questa relazione non consiste tanto nella qualità del rapporto quanto nell'ampiezza della sua estensione perché coinvolge l'intera realtà, la cui evidenza è legata all'indistinzione tra materia e spirito. Il mancato riconoscimento della separazione tra questi due ambiti si risolve nell'"aprobolicità": l'assenza di un distacco critico rispetto alle sollecitazioni dei fenomeni giustifica l'identificazione e rimuove la possibilità di un'interrogazione. Questa situazione è superata con la scoperta della materia inanimata, di cui il cadavere costituisce l'esempio più significativo, in coincidenza, dunque, con la necessità di interrogarsi sulla presenza dell'enigma della morte.

Ad avviso di Jonas, questa esigenza identifica il nucleo originario della riflessione umana posta di fronte alla situazione problematica determinata dall'urto tra la visione universale e il fatto particolare, dato che la morte appare la negazione di ciò che costituisce la norma e il principio di comprensibilità. Allora, la spiegazione sarà cercata nei termini del modello generale, mediante l'assimilazione della morte alla vita. Se il culto tombale segna l'avvio del riconoscimento della morte, tuttavia costituisce anche la sua negazione perché indica l'esistenza costante della vita oltre la morte. Questa soluzione come, del resto la permanenza dello stesso enigma, sembrano a Jonas attestazioni di una situazione teoretica dominata dall'ontologia della vita.

### 3. Il meccanicismo: il riferimento alle scienze naturali

Il primo elemento cui Jonas fa riferimento per caratterizzare la moderna visione del cosmo è un decisivo spostamento dell'ontologia verso un sostrato costituito dalla materia inanimata e priva di tratti vitali. Si impone un'immagine della natura concepita essenzialmente come essere esteso che giustifica un tipo di conoscenza improntata alla sola descrizione degli aspetti esteriori, escludendo pertanto la possibilità di riferimento alla soggettività. Dissolta l'identificazione del modello primitivo, soggettività ed oggettività si allontanano fino alla reciproca estraneità: la prima si rapporta ad un mondo in termini di completa alterità, mentre l'oggettività viene identificata con il mondo delle scienze naturali, ossia la realtà inanimata, ormai esaurita come fonte di valori.

Tale situazione teoretica porta a evidenza che lo *status* dell'inanimato è la condizione naturale e originaria della realtà e per questo non richiede alcuna spiegazione; ora, piuttosto, è la presenza della vita nel mondo a costituire il fatto particolare che collide con l'ampia visione, sollevando la questione dell'estraneità della realtà organica rispetto alla realtà naturale modellata sull'immagine dell'ente inanimato, considerato il modello esplicativo dell'universo<sup>6</sup>. All'opposto rispetto all'antico animismo, in questo orizzonte ontologico spiegare la vita significa ricondurla ad una delle possibili variazioni della materia senza vita. Il meccanicismo biologico di Cartesio rappresenterebbe secondo Jonas il primo tentativo di riducibilità, mentre *L'homme machine* di La Mettrie darebbe forma

---

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 17-21.

all'idea di estendere il modello dei sistemi fisici alla vita umana<sup>7</sup>. Queste considerazioni rinviano ad un dato essenziale per comprendere il tipo di impostazione sottesa al meccanicismo: il principio di comprensibilità è individuato nell'omogeneità ontologica tra l'essere universale e l'ente particolare. Se, per un verso, discende l'affinità con la visione animistica in quanto il principio di comprensibilità è il medesimo, ovvero l'omogeneità, per l'altro verso il procedimento logico seguito dalla prospettiva meccanicistica è opposto in quanto deduzione dell'essere particolare dalla natura dell'intero<sup>8</sup>. A questo livello, il ruolo decisivo è svolto dal presupposto o postulato ontologico dell'essere universale coincidente con la materia estesa, a partire dalla quale ci si interroga sul senso della vita organica rispetto all'essere universale; così, nell'omogeneità tra particolare e universale il problema è ricondurre i tratti vitali all'essere inerte della materia. L'assenza di uno scarto tra il presupposto ontologico della fisica e quello della biologia comporta la riduzione dell'organismo alle proprietà della materia inanimata e la risoluzione della complessità della vita nei fattori elementari della materia inerte, così da essere soggetti all'analisi fisica e alla successiva considerazione matematica. Inoltre, il presupposto ontologico della natura inanimata giustifica il primato metodologico delle scienze naturali come elaborazione dei dati dell'esteriorità, cosicché le procedure della biologia devono risultare omogenee a quelle di fisica e chimica, in quanto modelli epistemologici corretti. Questo primato gnoseologico fornisce il perimetro di una nuova

---

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 19. Non può sfuggire l'equazione tra fisico e meccanico sottesa alla presentazione jonasiana della teoria meccanicistica della natura. Indicativo potrebbe essere il riferimento a La Mettrie per il quale la teoria meccanicistica di Cartesio rappresenterebbe un modo per occultare il fondamento materialistico della propria filosofia, Cfr. J. O. de LA METTRIE, *L'uomo macchina e altri scritti*, Feltrinelli, Milano 1973. Per un approfondimento delle tematiche biologiche in relazione al dibattito sul meccanicismo e vitalismo all'interno di un confronto filosofico, cfr. M. BASSANESE, *Heidegger e von Uexküll. Filosofia e Biologia a confronto*, Verifiche, Trento 2004, pp. 41-177.

<sup>8</sup> *Il problema della vita e del corpo nella dottrina dell'essere*, in OeL, pp. 18-19.

considerazione ontologica che tende a identificare tutta la natura con la realtà delle scienze naturali, vale a dire con la natura inanimata.

Si può pensare che la pretesa di considerare l'organismo nel quadro ontologico rappresentato dalla natura inanimata della fisica poggi sul fatto che oggetto di studio della biologia, pur nella forma di una classe singolare, è la corporeità che pertanto può essere considerata come caso particolare dell'estensione, secondo le assunzioni generali della fisica. In tale ambito la specificità corporea viene ricondotta alle disposizioni delle parti e alle loro interrelazioni come per tutti gli aggregati fisici e secondo gli standard della causalità meccanica. Per Jonas questo si risolve nell'eliminazione della differenza essenziale tra vita e morte. Il punto che il filosofo sostiene è chiaro: la natura vivente non può essere ricondotta al livello della natura inanimata; l'apparato concettuale e metodologico di fisica e chimica risultano insufficienti per comprendere la vita organica, pertanto la spiegazione biologica appare unica nel suo genere<sup>9</sup>. L'essere vivente, infatti, trascende la mera natura fisica e si pone oltre l'equazione tra intero e somma delle parti che marca il successo della moderna scienza naturale nella sua considerazione della realtà naturale secondo la forma della pura exteriorità<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> *Dio è un matematico?* in OeL, pp. 122-124.

<sup>10</sup> Le osservazioni di Jonas sono riconducibili al dibattito sulla natura della biologia che caratterizza la prima metà del Novecento e che è ancora aperto negli anni Sessanta. La tesi per cui la biologia sarebbe riconducibile al livello di fisica e chimica è criticata da molti biologi, ma anche da fisici e chimici. Per le linee fondamentali del dibattito si veda M. GRENE, *Biology and the problem of level of reality*, in *The Understanding of Nature. Essays in the Philosophy of Biology*, Dordrecht, Boston 1974, pp. 35-72. Per una decisa posizione contro la riduzione della biologia alla fisica cfr. W. ELSÄSSER, *Atom and organism*, Princeton University Press 1966, pp. 44ss. La complessità del dibattito è ricostruita soprattutto in UNGERER E., *Die Erkenntnisgrundlagen der Biologie. Ihre Geschichte und ihr gegenwärtiger Stand*, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Costanza 1941, trad. it. di F. Mondella, *Fondamenti teorici delle scienze biologiche*, Feltrinelli, Milano 1972.

L'analisi della vita da parte della fisica e della chimica mira al completo districamento di entrambi, e questa operazione deve sfociare nella loro completa sussunzione come caso specifico assoggettato alle leggi universali degli ordinamenti della fisica. Le cose stanno così, perché «distribuzione» significa riconduzione all'elementare, il quale è «inorganico», cioè inanimato, e universale, cioè analogo in tutta la natura, di modo che comprendere scientificamente la vita significa quindi assimilarla concettualmente a ciò che non è vita<sup>11</sup>.

Più volte Jonas indica come l'esclusione del soggetto conoscente dall'ambito di riferimento dalla realtà naturale metta fuori gioco la possibilità di dar ragione dei contenuti dell'esperienza vitale nella sua forma soggettiva<sup>12</sup>. Questo non costituisce l'esito di un complesso di ricerche scientifiche: è, piuttosto, una nuova modalità di riferimento alla natura che il filosofo definisce una vera e propria rivoluzione del metodo che rappresenta la cesura della modernità. L'oggettivazione dei rapporti con la realtà fa diventare illegittimo ogni riferimento all'esperienza di vita interiore nell'interpretazione della natura<sup>13</sup>. Non solo la realtà esterna è completamente separata dalla quella interna, ma l'oggettività viene posta come elaborazione dei dati esterni, vale a dire conoscenza secondo le modalità percettive esteriori, principalmente in riferimento ai dati della vista. Questo spostamento - che si impone a partire dalla scienza post-rinascimentale - si qualifica come il primato metodologico delle scienze naturali, in particolare della fisica. Esso trova le proprie

---

<sup>11</sup> *Dio è un matematico?* in OeL, p. 123.

<sup>12</sup> *Percezione, causalità e teleologia* in OeL, p. 48. Su questo aspetto insiste anche Erwin Schrödinger, sottolineando l'unilateralità dell'immagine scientifica dell'universo che rinuncia a dar conto dell'esperienza del soggetto conoscente, cfr. E. SCHRÖDINGER, *L'immagine del mondo*, Einaudi, Torino 1987, pp. 150ss.

<sup>13</sup> Sull'oggettività come postulato per la scienza si veda J. MONOD, *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 1980, p. 86.

condizioni metafisiche nell'esito di un lungo percorso di separazioni dualistiche le quali eliminano dalla natura gli aspetti vitali e spirituali, fino all'ultima tappa costituita dal dualismo cartesiano che fornisce la giustificazione metafisica al naturalismo metodologico moderno<sup>14</sup>.

In questo quadro sembra importante sottolineare come Jonas istituisca una sorta di correlazione dinamica tra percorso ontologico, che viene riducendo la natura alla dimensione della pura exteriorità, e direttrice gnoseologica che assegna il monopolio della conoscenza alla modalità percettiva esterna. A sua volta, questo movimento impegna in senso ontologico, finendo per identificare la «natura del mondo» con le entità delle scienze, ovvero con la realtà "oggettiva". Appare una circolarità tra ontologia e gnoseologia, tra concetto di essere e ideale del sapere, da cui emerge l'immagine più recente della natura, in una convergenza tra mosse filosofiche e assunzioni scientifiche.

Non è facile individuare le implicazioni di questa situazione teoretica, per cui conviene seguire le varianti dell'impostazione ontologica dualista e affrontare poi il nodo gnoseologico.

---

<sup>14</sup> *Anima e corpo. Conversazione di Vittorio Hösle con Hans Jonas*, "Ragion Pratica" 8 (2000), n.15, pp. 53-64.

## 4. Il dualismo ontologico

### 4. 1 Le separazioni dualistiche e la natura senza vita

All'origine della distinzione della realtà nelle sfere distinte di spirito e materia c'è primariamente l'esperienza della morte e la percezione della materia senza spirito. Se questa esperienza conduce alla dissoluzione del monismo vitalistico, è tuttavia con l'idea che anche lo spirito - e non solo la materia - ha la possibilità di un'esistenza indipendente che il dualismo si costituisce compiutamente come nuova situazione teoretica. Questa tesi per Jonas traccia definitivamente la diversità tra i due ambiti di spirito e materia; pertanto il dualismo può rappresentare lo spartiacque nella storia del pensiero: cronologicamente, ma soprattutto dal punto di vista teoretico, in quanto ogni successiva tematizzazione ontologica si fonda sull'irreversibilità della distinzione tra le due parti indistinte nel monismo integrale primitivo<sup>15</sup>.

L'orfismo costituisce uno dei primi tratti del cammino dualista: è legato ancora alla riflessione arcaica per la centralità del problema della morte che, però, va riconfigurandosi nella questione dei rapporti tra anima e corpo, considerato la sede tombale della stessa anima. Jonas istituisce una sorta di nesso logico tra la scoperta orfica del sé interiore dell'uomo e la concezione cristiana e gnostica della realtà dell'anima. Principalmente in queste posizioni, pur nelle diverse caratterizzazioni, si mostra una visione dell'universo sostenuta da una polarità tra la concezione dell'anima e della vita interiore dell'uomo e l'idea dell'universo

---

<sup>15</sup> *Il problema della vita e del corpo nella dottrina dell'essere*, in OeL, p. 24. Cfr. FROGNEUX N., *Hans Jonas ou la vie*, cit.

privo di vita. Nell'accentuazione progressiva della separazione si esprime una particolare valorizzazione dell'anima umana e del suo rilievo ontologico, mentre la realtà mondana, esautorata della dimensione vitale e spirituale, si esaurisce come fonte di valore.<sup>16</sup> Questo spostamento viene portato ad evidenza attraverso il confronto jonasiano tra la concezione platonica della creazione del mondo e la dottrina biblica<sup>17</sup>, confronto teso a mettere in luce il diverso ruolo svolto dall'anima, condizionato dalla diversità dell'azione creatrice. Ai fini del nostro discorso, l'accostamento permette l'individuazione dei nuclei concettuali che agiscono da catalizzatori nel ripensamento filosofico della creazione della realtà naturale. Nel cosmo platonico, animato e razionale, l'anima come principio naturale svolge il duplice ruolo di causa del movimento e dell'ordine. Attraverso gradi differenti di divinità ovvero di razionalità, essa pervade tutto l'universo.

Esclusa la divinità del mondo e la presenza dell'anima dal novero dei principi naturali, nella dottrina biblica è soprattutto la concezione della creazione dal nulla a porre nuovi significati. A differenza dell'antico senso di potenza del divenire, il concetto di materia contrapposta al *nihil* esplicita l'esistenza di una realtà per sé che si indirizza al superamento della correlazione tra materia e forma dell'ontologia antica, predisponendo le condizioni teoriche per il riferimento al concetto di materia passiva<sup>18</sup>. Inoltre, il significato che deriva dall'idea di creazione dal nulla attiene proprio alla condizione della realtà creata che, pur priva di spirito, obbedisce alla volontà del Creatore, secondo un'idea di natura passiva regolata dalla legge esterna. Infine, l'anima viene esclusa dai principi del cosmo in quanto superflua come causa del movimento, considerato, invece, un'assegnazione

---

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 21-22.

<sup>17</sup> Pur mantenendo la differenza con la creazione dal nulla, il Dio del *Timeo* è creatore come il Dio biblico: «der Gott Timäus schuf die Welt», cfr. *Das Prinzip Leben*, p. 137.

<sup>18</sup> *Elementi ebraici e cristiani* in FAUT, pp. 83-87.

della creazione; in tal modo si presenta un quadro della natura dotata di movimento, pur essendo priva vita<sup>19</sup>.

Ora, questi tratti hanno una configurazione unitaria nell'idea di natura che viene a rappresentare la metafisica di sfondo della scienza moderna, vale a dire una natura inanimata, soggetta alla legge e a modelli esterni. Si tratta di un orientamento a cui Cartesio conferirà le caratteristiche fondamentali del discorso metafisico; nondimeno per Jonas vale come presupposto dell'interpretazione della natura da parte della scienza moderna, esprimendo gli aspetti essenziali dell'ambito d'indagine che non hanno una caratterizzazione come problemi scientifici. Allora, l'importanza di questi punti di vista si trova nella rappresentazione delle condizioni metafisiche che consentono di definire una nuova modalità di accesso alla natura da parte della scienza moderna.

Jonas insiste sul ruolo esercitato dalla materia inerte e dal movimento, che già in Galileo si costituisce come *continuum*, dove la quiete è il punto zero del movimento. Ogni mutamento richiede pertanto una causa, o meglio una forza, che si imprime dall'esterno e la cui determinazione introduce una considerazione di ordine quantitativo riferita alla massa del corpo con la conseguente svalutazione delle qualità che non possono essere espresse in forma quantitativa. Questo si indirizza già ad una descrizione matematica della realtà fisica nelle tipiche forme delle sequenze spazio-temporali.

---

<sup>19</sup> *Dio è un matematico?* in OeL, pp.103: «Una volta che il *movimento* venne inteso come dote iniziale e autoconservantesi della creazione, che per parte sua non necessitava di alcuna ulteriore spontaneità, a quel punto potè nascere anche 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».

## 4.2 Natura e matematica

L'attribuzione del carattere matematico alla realtà naturale da parte della scienza e della filosofia moderna fa pensare ad un ritorno al pensiero greco: idea che potrebbe giustificarsi con l'adesione di Keplero ai significati della cosmologia pitagorica o con la convinzione di Galileo del linguaggio matematico della natura a cui Cartesio conferisce dignità di principio ontologico<sup>20</sup>. Tuttavia, la ricostruzione jonasiana dell'interpretazione matematica della natura da parte dei Greci e il confronto con l'approccio della nuova scienza mette in luce le differenze profonde tra il concetto classico di "natura matematica" e quello moderno, riconducibili alla specificità delle loro strutture ontologiche.

Nell'approccio greco l'applicazione matematica alla natura è di carattere morfologico in quanto è riferita alle figure e all'ordine formale dei fenomeni: un modello che Jonas mette in relazione principalmente con la speculazione pitagorica, ma si conserva fino agli albori della scienza moderna<sup>21</sup>. L'applicazione morfologica è essenzialmente descrizione di strutture comprensive fissate in una permanenza eterna che le svincola dalla dipendenza alla realtà, e le differenzia dalla compresenza di elementi soggetti al mutamento. La matematica trova, dunque, i suoi oggetti nelle proporzioni spaziali persistenti al flusso del divenire e

---

<sup>20</sup> *Dio è un matematico?*, in OeL, pp. 97-101.

<sup>21</sup> *L'uso greco della matematica nell'interpretazione della natura* in OeL, pp. 130-133, spec. 131: «Se lasciamo da parte l'aspetto metafisico e prestiamo attenzione unicamente a come la matematica venga qui applicata ai fenomeni, allora troviamo che questa applicazione è morfologica e non descrive tanto la compresenza di componenti che hanno un effetto, quanto la forma di totalità composite selezionate. I suoi oggetti sono quelle strutture persistenti di forma, che si possono astrarre dal flusso delle cose, ma che non appartengono al flusso delle cose e possono venire descritte grazie a rapporti numerici fissi».

descrivibili in rapporti numerici immutabili che rappresentano il *logos* ovvero il principio d'essere del fenomeno, indipendente dalla sua esistenza, ma criterio selettivo e misura tra ideale e reale qualora sia applicato alle singole realtà.

Dove il mutamento compare tra gli aspetti duraturi di una realtà, esso viene ricondotto alla simultaneità di una forma che è presente in modo costante, cosicché le singole fasi appaiono essere le parti costitutive della sua realizzazione. In questo modo, la caratterizzazione matematica della realtà costituisce una visione contrassegnata da staticità e pertanto può coincidere con la *theoria* in quanto contemplazione del cosmo nei suoi tratti geometrici, libera dagli effetti della realtà. In più non le è estranea un'interpretazione del mondo come intelligente ordine finalistico, basata sull'estensione ai fenomeni celesti del *logos* e delle eccellenze attribuiti alle forme geometriche. Ora, questa impostazione rivela la propria consonanza con l'intera riflessione greca sulla natura: la struttura del mondo terrestre è pensata come totalità composite e indipendenti, incluse in totalità più ampie, fino al cosmo come realtà di massima inclusione. In questo quadro, il «primo principio di comprensibilità» dell'ontologia antica è costituito dalla totalità dalla cui natura, sintesi originaria, vengono dedotte le parti e la loro funzione.

L'abbandono del riferimento a questo modello metafisico avviene agli albori della scienza moderna. E' interessante notare come Jonas metta in relazione la «riforma della cosmologia» con il mutamento teoretico che l'ha preceduta all'inizio dell'età moderna e che affranca l'uomo dai vecchi modi di pensare, delineando un quadro di trasformazioni nel modo di concepire la realtà e se stesso che coinvolge il rapporto con il passato più recente nel segno del superamento<sup>22</sup>. Nell'ottica della novità rientra l'interesse in matematica per il movimento e il

---

<sup>22</sup> Dopo il XVII secolo: il significato della rivoluzione scientifica e tecnologica in FAUT, pp. 95-139.

divenire che favorisce l'adozione di registri alternativi rispetto all'osservazione dell'essere e alla descrizione delle figure della geometria greca. In fisica l'analisi del movimento sostituisce l'osservazione dei rapporti spaziali immutabili, trovando le condizioni di possibilità nell'introduzione della geometria analitica che si qualifica come la «matematica della nuova scienza della natura»<sup>23</sup>.

Lo scarto con il modello classico si fa evidente nella risoluzione delle figure sostanziali nei movimenti e nelle forze da cui si originano come processi naturali definiti da sequenze. Ciò che viene osservato è la forma della traiettoria che non è una struttura predefinita e indipendente, ma una sequenza che viene a completarsi mediante la somma dei fattori parziali ed elementari. Questo appare a Jonas un cambiamento notevole: all'antico riferimento al concetto di totalità viene anteposta l'idea di risultato addizionale di entità semplici di materia o energia, mentre l'equilibrio delle forze sostituisce l'idea della media come unità degli opposti.

La base meccanicistica mostra una matematizzazione della natura assai differente da quella antica in un intersecarsi di piani in cui lo sviluppo autonomo della matematica trova applicazione in fisica, come può essere richiesto da una concezione della natura che si distingue da quella antica, ormai svuotata dai contenuti animistici e ridotta a mera materia. Ne deriva un quadro in cui la ricerca dell'essenza viene rimpiazzata con l'analisi delle condizioni in cui gli elementi risultano interconnessi.

---

<sup>23</sup> *Dio è un matematico?* in OeL, pp. 97-101. «In questo grandioso progetto il concetto dell'essere e l'ideale del sapere sono correlativi e si sostengono reciprocamente. Keplero è stato probabilmente il primo dei moderni a dichiarare che la quantità (o grandezza) è l'essenziale e allo stesso tempo l'aspetto veramente conoscibile della realtà in base conoscere significa per lui misurare e confrontare misurazioni. Ma misurazioni di che cosa? La "natura matematica", a cui il sapere mira, è ancora uguale a quella classica? La matematica è rimasta la stessa?», *Ivi*, p. 98.

#### 4.3. L'antiessenzialismo

La trattazione del dualismo cartesiano è assai complessa perché Jonas non si limita a porre in risalto le qualità metafisiche di una filosofia che promuove nel modo migliore l'ideale meccanicistico-matematico della conoscenza della natura, ma cerca anche di cogliere la molteplicità degli aspetti della considerazione scientifica che, dopo aver tratto impulso dalla prospettiva dualistica, la sostituisce con il quadro di riferimento ontologico del monismo materialistico.

La formulazione cartesiana del dualismo esprime la propria particolarità nella concezione delle due *res* come ambiti ontologici nettamente separati e chiusi alla relazione causale reciproca. Da una parte vi è la sostanza il cui attributo essenziale è costituito dall'estensione, pertanto la sua conoscenza consiste nella descrizione e misurazione matematica. Dall'altra è posto l'ambito della *res cogitans*, la cui separazione rispetto alla realtà esteriore assicura un ambito di fenomeni del tutto emendati dalle qualità soggettive irriducibili alla valutazione di carattere quantitativo, fornendo il lasciapassare metafisico per l'immagine della natura meccanicistica e matematica.

Ricordiamo quali motivi spinsero la scienza naturale ad approvare dapprima una determinata forma di dualismo come ambito ontologico più adatto ai suoi scopi, a sistemarsi nella propria metà del tutto e alla fine a eliminare l'altra metà come superflua. Bisogna riferirsi qui di nuovo a Cartesio. Il vantaggio scientifico del dualismo consisteva, per dirla in breve, che il nuovo ideale matematico della conoscenza della natura veniva promosso nel migliore dei modi, anzi unicamente con una netta divisione fra i due regni, la quale lasciava da elaborare alla scienza naturale una pura *res extensa*, purificata da tutti i caratteri non-matematici dell'essere<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> *Aspetti filosofici del darwinismo*, OeL, p. 69.

Questa possibilità, ad avviso di Jonas, è legata ad un profondo mutamento nel carattere del dualismo e della matematica rispetto alle forme espresse nel mondo antico e medievale<sup>25</sup> e preparato da un lungo cammino di separazioni che aveva rinunciato all'anima, cioè al principio di vita, nell'interpretazione della realtà naturale.

Nella polarità della filosofia classica, «forma e materia, anima attiva e corpo passivo, intellegibile e sensibile»,<sup>26</sup> il secondo elemento partecipa alla realtà ontologica solamente in relazione con il primo termine; il rilievo dato alla congiunzione pone, infatti, l'accento sull'unione tra le determinazioni, ma mette in luce anche uno specifico ordine della coppia dove il tipo più alto di essere assume priorità ontologica. Il dislivello ontologico tra i due elementi della coppia appare mediante un movimento di privazione portato dal primo al secondo termine. Gli ordini inferiori, proprio allo scopo di esistere, devono partecipare al principio dell'essere, sebbene in forme limitate rispetto alla sua perfezione.

Nel dualismo di matrice cartesiana si presenta un tipo di polarità completamente nuovo. Ora, nei binomi «soggetto-oggetto, spirito-natura, coscienza-spazialità, interiorità-mondo esteriore»<sup>27</sup> il secondo elemento possiede una realtà originaria e autonoma rispetto all'altro termine. Ogni coppia risulta pertanto costituita da una doppia unità ontologica in cui ciascun tipo di realtà non riveste alcun ruolo per l'esistenza dell'altro. La disgiunzione fa risaltare una divisione tra le determinazioni la cui compresenza nella coppia lascia inalterati i singoli elementi. In questa prospettiva, il veicolo di espressione per il principio immateriale non è più costituito dall'intelletto che è in relazione con *l'eidos*, ma

---

<sup>25</sup> *Dio è matematico?* OeL, pp. 103-105.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

dall'io, contrassegnato dagli atti di coscienza e correlato al mondo esterno o non-  
io<sup>28</sup>.

Sottesa alla concezione cartesiana, la negazione del platonismo espressa in questa prospettiva - ad avviso di Jonas, decisiva per il destino del pensiero occidentale - dichiara l'essenza inconoscibile cosicchè il reale viene a perdere il riferimento all'ideale e al suo effetto attenuante rispetto al divenire. Il pensiero moderno fa coincidere la "natura" con la materia senza vita e contrassegnata dal carattere dell'estensione: aspetti essenziali della realtà che sostengono l'approccio matematico-meccanicistico della fisica moderna. Da una parte la considerazione della natura in termini di pura estensione implica la riduzione degli aspetti qualitativi alla grandezza che, a sua volta, viene considerata il solo aspetto conoscibile della realtà, perciò conoscere significa misurare, in uno spostamento che, come si è già indicato, va dall'ontologia alla gnoseologia per ritornare ancora all'ontologia. Dall'altra parte il fatto che la materia sia senza vita comporta movimento inerte, cioè senza sforzo e fine intrinseco, tale da essere ricondotto alle costanti di tipo quantitativo dell'indagine della scienza fisica.

#### 4.4 La soggettività separata e il problema della vita

Per Jonas il riferimento a Cartesio diventa importante per la messa in evidenza dei due tratti fondamentali del nuovo quadro teoretico. Il primo è costituito dalla razionalità del corpo in quanto essere esteso la cui natura o forma matematica è modello di razionalità. Da questo ambito è escluso lo spirito il quale nell'immediatezza con cui il *cogito* rappresenta se stesso risulta estraneo ai criteri di intellegibilità. Il secondo tratto riguarda il movimento del corpo. In una

---

<sup>28</sup> *Ibidem.*

concezione della natura priva di spirito e di anima, dunque di vita, i movimenti corporei esercitano una forza senza intenzionalità. A differenza del movimento spontaneo e indirizzato ad un fine che in Jonas definisce la vita, il movimento inerte, nelle sue costanti soggette alla misurazione, è l'unico a caratterizzarsi come indagine scientifica. Di conseguenza, la realtà inanimata diviene l'ideale del sapere mentre il criterio di intellegibilità va individuato nella materia senza vita<sup>29</sup>.

Riconosciuta ancora come fatto fisico, osserva Jonas, la comprensione dell'organismo vivente si adegua ai modelli concettuali validi per la spiegazione della realtà esteriore. Per quanto possa sembrare paradossale, i criteri efficaci per spiegare ciò che è privo di vita sono gli stessi della comprensione della natura vivente. L'aver privato la natura del principio di vita, la conseguente separazione delle due *res* e la identificazione della natura con realtà materiale o corporea, dotata di movimento, comporta che la vita costituisca un fatto unicamente fisico e pertanto soggetto unicamente alle determinazioni della scienza naturale. Si tratta di un monopolio ontologico e gnoseologico che traccia una netta frattura tra l'uomo e il mondo animale e, a livello antropologico, tra spirito e corporeità.

Questa situazione si esplicita nella concezione meccanicistica del corpo animale: qui i principi della meccanica, nella connessione tra struttura e funzione, spiegano le prestazioni della macchina animale, del tutto priva dei caratteri dell'interiorità, anche se accade che vengano attribuiti agli animali i segni di

---

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 105: «Il movimento senza l'anima implica una forza senza tensione, dalla quale emergono forme prive di un'intrinseca finalità. La "forza" è in ogni caso di tipo inerte, ossia una costante quantitativa che si trasmette da attimo ad attimo in una serie infinita. Ora poiché vita significa movimento spontaneo e che tende ad un fine, mentre la nuova comprensione scientifica riconosce solo il movimento di tipo inerte, ne consegue allora l'ulteriore paradosso, per cui non solo ciò che è *senza spirito*, bensì anche ciò che è senza vita diviene l'intellegibile in sé e la "morta materia" diviene il metro di ogni intellegibilità. Dal momento però che la "vita" è ancora rintracciabile come fatto entro la totalità dei fatti fisici, la sua comprensione deve significare proprio il suo adeguamento a questo metro, ossia la sua spiegazione mediante i concetti di ciò che è privo di vita».

un'esperienza emotiva<sup>30</sup>. Si tratta per Jonas di connessioni che derivano dall'analogia con l'esperienza umana, ma del tutto ingiustificate nel caso della concezione cartesiana dell'automa animale<sup>31</sup>. In più negare l'interiorità rende enigmatica la molteplicità dei livelli di organizzazione esibiti dal mondo animale perché si esclude la possibilità di una correlazione tra gradi di complessità e perfezione delle prestazioni corporee e la qualità di vita legata per Jonas al progressivo ampliamento dell'auto-individuazione.

Come è noto, la concezione cartesiana riconosce unicamente la vita interiore dell'uomo come sfera separata di fenomeni rispetto alla *res extensa*; in particolare Jonas sottolinea che per la prima volta «ogni tipo di coscienza e soggettività per quanto sensibile o emotivamente condizionata» è riunita nello stesso ambito del *cogito*<sup>32</sup>. Allora, la vita è identificata con l'esistenza razionale: un campo autonomo di manifestazioni che non entrano in qualche rapporto di interazione con la realtà fisica e non rivestono significato per le funzioni vitali. Inoltre, il problema centrale diventa quello di dar ragione dell'uomo come principio del proprio agire: in un quadro concettuale di incommensurabilità tra le due sfere è difficile salvare l'unitarietà dell'esperienza umana. In una tale concezione per Jonas da una parte, in quanto *theoria*, si pone la conoscenza delle leggi che presiedono il movimento corporeo, e dall'altra vi è il “sentire” la forza della propria volizione nell'esercizio personale del movimento<sup>33</sup>.

Su questa base i parametri meccanicistici, fatti valere per l'esteriorità della materia inanimata, potrebbero rendere conto del comportamento dell'uomo senza alcuna necessità di interferire con la dimensione interiore. Si tratta di una frattura aperta dal dualismo cartesiano e approfondita dalla speculazione successiva che

---

<sup>30</sup> *Aspetti filosofici del darwinismo*, in OeL, pp. 71-72.

<sup>31</sup> Cfr. CARTESIO, *Discorso sul metodo*, parte V, Paravia, Torino 1988.

<sup>32</sup> *Dio è matematico?* in OeL, p.104.

<sup>33</sup> *Appendice. Il significato del cartesianismo per la teoria della vita*, in OeL, pp. 75-80.

lascia sul terreno l'idea dell'uomo come enigmatico accostamento di corporeità e spirito, in cui ognuna delle due realtà non riveste alcun significato per l'esistenza dell'altra. La separazione tra i due ordini di realtà conferisce indubbiamente una forza propulsiva alla scienza, tuttavia, costituisce parimenti la debolezza del dualismo cartesiano e la sua scissione.

## 5. L'ontologia postdualistica

### 5.1 La bilateralità ontologica

Il vicolo cieco in cui il dualismo conduce la riflessione sulla vita lascia aperta sia la questione della sua presenza in una realtà che è identificata con la materia priva dei tratti vitali sia il problema di come possa la coscienza, come ambito chiuso in sé, rapportarsi al mondo esteriore che le è estraneo. Nel tentativo di superamento delle aporeticità dualistiche, materialismo e idealismo si dividono l'eredità cartesiana e assumono ciascuno una forma di monismo che è ben diversa da quella rappresentata dal pensiero arcaico<sup>34</sup>. È importante notare come Jonas insista sul fatto che il lascito rilevante della separazione dualistica sia costituito dall'individuazione delle sfere particolari di spirito e materia, tanto da non poter più essere confuse. Così ogni successiva considerazione ontologica è «postdualistica», dovendo riferirsi alla duplicità ontologica portata alla luce dal dualismo e trovandosi di fronte all'alternativa tra due possibilità: o l'ambito della

---

<sup>34</sup> *Il problema della vita e del corpo nella dottrina dell'essere*, in OeL, pp. 24-27.

coscienza o quello della materia; in ogni caso sono distinzioni sconosciute al monismo integrale della primitiva riflessione ontologica.

Il dato essenziale dell'analisi jonasiana si trova nell'individuazione della natura particolare delle prospettive di materialismo e idealismo. Ciascun monismo si trova, infatti, condizionato dalla sfera opposta e il tentativo di conseguire la comprensione unitaria del reale si traduce nella riduzione reciproca delle due posizioni, le cui difficoltà come visioni ontologiche indipendenti vengono alle luce se rapportate all'esperienza corporea. Per Jonas il corpo vivente sia come realtà fisica sia come sensibilità e intenzionalità non può essere descritto se non attraverso il duplice registro che oltrepassa la considerazione isolata dell'idealismo della coscienza come pure del materialismo. Questa separazione, una vera e propria *epochè* descrittiva, sarebbe adeguata solo riconoscendo un'indifferenza ontologica tra i due ambiti di fenomeni che, come si è già visto, non sussiste in quanto nell'interpretare l'intera realtà ogni posizione è condizionata dall'opposto come alternativa esclusa, in un latente condizionamento della polarizzazione dualista, che ostacola i due monismi nel tentativo di allargarsi a visioni totali.

Basta a Jonas aver fissato questi punti critici per venire a capo del dato essenziale della sua analisi: nella doppia unità dei sistemi alternativi scompare il fatto della vita e l'essere viene a coincidere con la materia inanimata. Materialismo e idealismo della coscienza si precisano come i due lati dell'«ontologia della morte». Rimane così da vedere come Jonas giustifichi questa tesi e nondimeno si confronti con il materialismo come posizione ontologica che non elude il problema della corporeità<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Ivi, p. 26.

## 5.2 Il problema della vita cosciente

Nella misura in cui l'eredità del dualismo è costituita dalla sfera della materia estesa, senza vita e sensibilità, la coscienza dovrebbe rappresentare il lato della piena espressione vitale. Al contrario, Jonas mette in luce come nella divisione postdualistica non resti alcuna traccia di vitalità per la coscienza isolata dal mondo ed estranea ad esso<sup>36</sup>. Il filosofo tedesco dà rilievo ad una duplice situazione problematica per l'interpretazione della corporeità: da una parte, concepito al pari di tutti gli altri corpi, il corpo proprio rimane senza comprensione; dall'altra considerare il corpo come la propria dimensione esterna determina una situazione controversa rispetto ai presupposti dell'idealismo della coscienza. E' in relazione a questo secondo aspetto che Jonas approfondisce la propria analisi il cui dato di partenza mette in rilievo il tipo d'indagine della pura coscienza che, nel prendere le distanze dalla propria corporeità, si nega la possibilità di comprendere la vitalità personalmente sentita. Con la chiusura solipsistica la coscienza disincarnata isola il corpo in una situazione di astrattezza con cui fuoriesce dalla corrente della vita e come uno spirito solitario, privo di sensibilità, conduce un'esistenza a distanza dalla propria natura. D'altra parte, nella misura in cui la coscienza si trova di fronte alle manifestazioni della vita ricondotte a mera exteriorità e spiegate come fenomeni secondari delle strutture fisiche, si giustifica un rapporto subalterno concepito nella forma dell'osservazione e della visione, senza un ruolo attivo, di

---

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 28-31. Sulla critica a idealismo e materialismo come vie aperte nella ritirata della filosofia nella sfera della soggettività, si veda A. N. WHITEHEAD, *La scienza e il mondo*, cit., spec. pp. 167ss. Il confronto tra la filosofia del vivente in Jonas e la filosofia "organismica" di Whitehead si trova in UHTES R., *Metaphysik des Organischen. Zum Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft in Jonas' Philosophie des Lebens vor dem Hintergrund der organismischen Philosophie Whiteheads*, Projekt, Bochum-Freiburg 2006, pp. 41-91.

azione e partecipazione nei confronti della realtà di vita. Da questo, Jonas fa derivare i limiti di un'idea della filosofia come pura teoria che non ha altro oggetto di riflessione che il pensiero stesso, lasciando la natura vivente con i suoi bisogni e i suoi interessi priva di connessione con la razionalità. Allora, le considerazioni jonasiene non si indirizzano a indicare solamente i limiti della riproposizione dell'apparato gnoseologico dualistico, ma anche sottolineare come nella correlazione tra filosofia idealistica della coscienza e fisica dell'estensione si smarrisca il ruolo della razionalità pratica. Resta da vedere come il sistema fisico possa spiegare i fenomeni soggettivi.

### 5.3 La riserva dualistica del materialismo

Tra le due varianti monistiche il materialismo si espone all'onere della prova ontologica impegnandosi nel riconoscimento del corpo proprio come fatto fisico<sup>37</sup>. L'aspetto interessante dell'analisi jonasiana risiede nell'idea che il materialismo implichi un latente dualismo necessario per dar conto della vita cosciente<sup>38</sup>.

Come si è già visto, l'impalcatura dualistica con il monismo della *res extensa* fornisce alla scienza i vantaggi della chiusura causale derivati dall'omogeneità della sfera materiale. Tagliato il nodo gordiano del dualismo e costituitosi come forma autonoma di monismo, il materialismo si trova di fronte all'esigenza teoretica di dar conto dei fenomeni dell'altro polo dualistico e, a ben vedere, di salvaguardare la base metodologica della scienza. La mossa centrale consiste

---

<sup>37</sup> *Ivi*, p.30.

<sup>38</sup> Per una posizione analoga a quella jonasiana si veda R. SPAEMANN, *Personen. Versuche über Unterschied zwischen "etwas etwas" und "jemand"*, J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart 1998<sup>2</sup> trad. it. di L. Allodi, *Personone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 48-56.

nell'assegnare allo spirito il carattere di effetto secondario e del tutto collaterale dei processi che avvengono nei sistemi cerebrali. Ne deriva una concezione in cui la materia è responsabile delle manifestazioni coscienti, anche se tali manifestazioni risultano così periferiche da essere perfino occulte. In quanto effetto della complessità materiale, l'epifenomeno mostra di eludere il principio causale della natura perché non ha la potenzialità di diventare a sua volta una causa. Si rende così evidente il vicolo cieco in cui conduce il materialismo con la riflessione sulla vita cosciente: la realtà materiale è responsabile della genesi della parte spirituale che, però, non può interferire con la stessa sfera da cui proviene. Jonas fa discendere due considerazioni: 1) per il materialismo considerare i fenomeni soggettivi irrilevanti nel proprio ambito può spiegarsi unicamente sulla base della complementarità ontologica del secondo polo dualistico<sup>39</sup>. 2) Il materialismo non solo è impossibilitato a costituirsi come autentica posizione monistica, ma soprattutto la materia che ha tra i suoi effetti i fenomeni soggettivi si distingue dalla *res* della materia estesa e priva di vita perché è coinvolta in un ambito di evidenze ulteriori rispetto nella strutturazione fisica, che rendono obsoleto il tipo di comprensione della biologia meccanicistica. Qui, come si è già visto, la strategia di comprensione della vita è riduzionista: i fenomeni vitali sono ricondotti al livello di organizzazione più semplice mediante l'analisi fisica. Ora, invece, si fa presente un approccio di tipo diverso in quanto la materia è gravata

---

<sup>39</sup> Cfr., *Materialismo, determinismo e lo spirito*, in OeL, p. 172. Si veda anche PIS. Il testo affronta il problema psicofisico, facendo ricorso anche all'apparato della fisica quantistica. Jonas discute il problema mente-corpo muovendo dalle posizioni che negano la potenza dello spirito facendo ricorso all'argomento dell'epifenomeno e dell'incompatibilità. A questa seconda tesi Jonas avanza l'obiezione di introdurre il postulato del "fisicalismo incondizionato" della natura con verrebbe meno una delle condizioni della verità scientifica. L'epifenomenalismo, poi, verrebbe a costituire una deduzione della prima tesi e una violazione di principi della scienza fisica ( niente può aver originarsi dal nulla e niente può essere senza conseguenze). Su questo tema vedi *Postfazione. L'abisso della libertà e la vertigine del pensiero*, in PIS, pp. 114-141.

dal compito di spiegare l'origine dello spirito: questo implica una relazione tra le determinazioni che, da una parte, libera lo spirito dall'astrattezza del proprio isolamento e dall'altra implica il superamento della chiusura causale della sfera della materia. Il riferimento di Jonas è al darwinismo che per un verso costituisce il trionfo del materialismo in quanto libera la scienza naturale dall'ombra del dualismo, affidando l'origine delle forme di vita alla meccanica della natura materiale, per l'altro verso sposta l'asse della comprensione della vita verso l'organizzazione dinamica, dialettica e non meccanicistica dei processi. Le dinamiche del mutamento evolutivo, infatti, non sarebbero possibili in assenza dell'interazione di entrambi i processi dell'ereditarietà e della variazione<sup>40</sup>. Si apre così la possibilità di un ripensamento della vita in termini di complessità e reciproca relazione tra i fenomeni che sembra indirizzarsi nella medesima direzione: in vista del superamento della concezione dualistica come pure del materialismo.

---

<sup>40</sup> Cfr. G. E. ALLAND, "Mechanicism, vitalism and organicism in the late nineteenth and twentieth-century biology: the importance of historical context", *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 26(2005), n. 2, pp. 261-283. Il saggio presenta un'interessante analisi del meccanicismo e un confronto con la biologia olistica.

## CAPITOLO TERZO

### IL PROBLEMA GNOSEOLOGICO

#### 1. L'oggettività

##### 1.1 La questione teleologica

Il problema gnoseologico è intimamente connesso alle posizioni ontologiche affermatesi nella modernità e alla rivoluzione metodologica che ha condotto all'assolutizzazione della modalità percettiva esterna del conoscere.

La concezione della natura priva di spirito e di anima rappresenta il presupposto ontologico per l'adozione di una nuova modalità di accesso ai fenomeni naturali che esclude il ricorso alle cause finali: un principio metodologico che non deriva, dunque, da una scoperta, come si potrebbe pensare nel caso in cui la finalità risultasse in contraddizione con la realtà oggetto di studio delle scienze naturali, ma dall'idea di una natura priva di spontaneità<sup>1</sup>. Questa rinuncia si impone come «un divieto a priori» della moderna scienza della natura: il concetto della finalità naturale comincia ad essere incriminato per la sua

---

<sup>1</sup> *Dio è un matematico?* in OeL, p. 101.

familiarità con il modo di agire dell'uomo<sup>2</sup>. Nella nuova modalità di guardare alla natura risulta determinante la condizione da cui una realtà proviene - il "da dove" giunge - non tanto lo scopo verso cui è indirizzata; le stesse leggi naturali sono prive di riferimento a ciò che consegue dalle loro operazioni e dai loro effetti esterni, senza direzione e senso<sup>3</sup>.

In più, nel movimento tra scienza e filosofia l'idea del fine viene considerata un "pregiudizio" proprio del genere umano, così da assicurare l'estraneità tra la natura e le cause finali, escludendo la possibilità di inferire dall'uomo alla natura: questo appare il vero obiettivo da seguire, vale a dire il divieto dell'antropomorfismo. In tal modo, l'orientamento al futuro e il significato dell'agire diventano categorie specifiche dell'uomo perché solamente lui ha scopi e orientamenti.

Il dato essenziale che emerge dalla ricostruzione jonasiana mostra il ruolo giocato dal tipo di valenza assegnata all'esperienza umana. Essa è assimilata allo sforzo impositivo o di dominio sulla realtà naturale, al servizio di un sapere che non ha una destinazione puramente contemplativa, come era per l'antico concetto di *theoria*, in quanto deve produrre effetti utili al genere umano e assicurare il potere dell'uomo sulla natura che, per questo, va rappresentata senza alcuna

---

<sup>2</sup> *Percezione, causalità e teleologia* in OeL, p. 47-49.

<sup>3</sup> *Scienza libera da valori* in TME, pp. 58-61, spec. p. 60: «La teleologia venne colpita da una scomunica ufficiale. Essa dice: nulla di quello che viene prima esiste grazie a quello che viene dopo, in cui raggiungerebbe il proprio scopo, bensì ciò che viene dopo risulta da siffatti presupposti solo attraverso il caso della necessità indifferente. Determinante è solo il "da dove", la *vis a tergo* non un "verso dove". Le leggi naturali in quanto leggi formali di svolgimento, non hanno alcun senso con ciò che, in quanto a contenuto deriva dalla loro azione. In quanto priva di uno scopo, quest'azione – e ciò che essa genera – non ha neppure un senso. Siamo noi che attribuiamo il "senso". E ugualmente per noi soli esiste lo stimolo del futuro, per la natura soltanto lo stimolo del passato. Ma se la natura non *ha* alcun scopo, allora non può neppure *mancarlo* ovvero per essa non esiste neppure la differenza tra riuscire e fallire, tra meglio e peggio, tra valori maggiori e minori e quindi neppure tra oggetti più o meno degni».

intrinseca “operatività” e forza orientante, tratti esclusivi della natura umana. Dall’assenza degli scopi naturali deriva l’indifferenza alle considerazioni di carattere valutativo, lasciando ampio margine di possibilità all’azione umana e ai suoi scopi. Non vi è più l’integrità di una “natura” da rispettare, ma un operare guidato dai valori del soggetto agente.

Jonas marca con evidenza che l’ipotesi dell’estraneità tra natura e natura umana è l’esito del discorso metafisico che si pone al servizio della scienza già con Bacone, diventando autentico principio con la divisione cartesiana che crea, come abbiamo visto, un abisso tra mondo interiore e realtà corporea, sulla base dell’idea che la materia - accreditata unicamente per il carattere della spazialità - sia il fondamento della natura. Il suo ambito, peraltro, si amplia decisamente nella presupposizione che si tratti della stessa materia inanimata anche quando si considera l’organismo. Di qui la possibilità di ricondurre la biologia alle medesime procedure della ricerca fisica. Si tratta di un riferimento alla natura esterno e di superficie in quanto descrive i processi in termini di proprietà geometrico-meccaniche della materia, nella reciproca exteriorità delle parti. Questa modalità di riferimento ha per Jonas una portata ancor più generale perché è correlata all’esclusività attribuita al conoscere esterno secondo la modalità percettiva della vista: la conoscenza è identificata con l’oggettività e le operazioni condotte sui dati esterni della realtà, cioè sulle loro proprietà estensionali. La peculiarità di questo tipo di approccio consiste nel creare una distanza rispetto alla realtà osservata, contribuendo a tracciare una netta divisione tra soggetto e oggetto che si impone anche nella conoscenza della vita, escludendo la possibilità di riferimento ad altre modalità di incontro con la realtà, eliminate per la loro estraneità all’ideale del

sapere, così da soddisfare nel modo migliore il postulato scientifico dell'oggettività<sup>4</sup>.

A ben vedere, con l'immagine dualistica della natura, l'esistenza delle cause finali non è negata perché mantiene il proprio ambito di esclusività nella natura dell'uomo, da cui si è potuta trarre l'idea della sua presenza. Se, però, l'opposizione tra uomo e natura non tiene, il movimento contro l'antropomorfismo appare problematico. Per Jonas questo è il punto di approdo sia del monismo materialistico sia della teoria dell'evoluzione: il primo investe la materia del compito di render conto delle evidenze dello spirito che ora viene a trovarsi nella sfera unitaria della natura, e perciò diventa difficile pensare alla finalità come elemento distintivo dell'uomo, la seconda fa perdere la credibilità accordata all'opposizione tra uomo e natura<sup>5</sup>. Allora, le due prospettive appaiono il luogo d'incontro significativo per riaprire la questione del divieto dell'antropomorfismo, portando il tema sul terreno ontologico e all'interno di una prospettiva monistica: questo appare a Jonas un fatto essenziale, perché è in questo ambito che lo sforzo contro l'antropomorfismo diviene problematico, rispetto alla plausibilità guadagnata con il dualismo. Si deve osservare che la riapertura e l'esplorazione rinnovata dei significati dell'antropomorfismo trova il suo orizzonte e termine di confronto nella teleologia: con un movimento di ricostruzione inverso rispetto alla fase dell'espulsione dualistica. Secondo l'analisi proposta da Jonas, se la battaglia contro l'antropomorfismo ha trovato la sua espressione più efficace nell'esclusione delle cause finali dalla natura, con la riapertura della questione è in primo luogo la finalità a rappresentare lo *status quaestionis*.

In un prolungamento delle categorie centrali del monismo materialistico e della teoria dell'evoluzione, Jonas esplora le possibilità dell'ontologia monistica in

---

<sup>4</sup> /vi, p. 48.

<sup>5</sup> /vi, p. 51.

una duplice alternativa: dato che nell'evoluzionismo la natura è avvicinata all'uomo, è plausibile sostenere la realtà della sfera interiore dell'uomo in cui collocare lo sforzo per il fine, pensando che rappresenti la parte a noi evidente della più ampia tendenza finalistica della natura. Oppure come nella natura unitaria dei fenomeni presentata dal materialismo, estendere la natura meccanicistica a tutte le evidenze spirituali e, dunque, escludere la soggettività e il principio finalistico anche dalla natura dell'uomo per consegnarli alle prerogative della descrizione "oggettiva": rendere conto dell'uomo in termini di puro oggetto della conoscenza e proiettare la soggettività in un ambito di irrilevanza<sup>6</sup>.

Così in un'ontologia monistica, la causa contro l'antropomorfismo nella sua forma assoluta diviene problematica ed è in linea di principio di nuovo aperta. Essa sembra portare alla seguente scelta fra due alternative monistiche: o intendere la presenza di un'interiorità diretta allo scopo in una parte dell'ordine fisico, ovvero nell'uomo, come valida testimonianza della natura di quella più ampia realtà che ha fatto emergere da sé e accettare quello che essa rivela in se stessa come parte dell'evidenza universale: oppure estendere le prerogative della materia meccanica sino al cuore della classe apparentemente eterogenea dei fenomeni e bandire la teleologia persino dalla "natura dell'uomo", a partire dalla quale essa ha corrotto la "natura dell'universo", cioè alienare l'uomo da se stesso e negare l'autoesperienza della vita<sup>7</sup>

In qualche misura questo è il tentativo del determinismo psicologico, ma anche del darwinismo con l'interpretazione della teoria dell'evoluzione secondo il modello meccanicistico della moderna scienza della natura. Questa ipotesi mette

---

<sup>6</sup> *Ibidem.*

<sup>7</sup> *Ibidem.*

capo alla risoluzione del concetto di causa efficiente perché legato all'idea di una forza compromessa con le dinamiche soggettive<sup>8</sup>.

Per concludere, ciò che importa qui è evidenziare l'apertura alla finalità che Jonas vede come possibilità del monismo ontologico, in una revisione dell'interpretazione meccanicistica della biologia evuzionistica, come anche in un ripensamento dell'integrazione tra manifestazioni soggettive e dimensione corporea.

Allora, quale guadagno deriva dal superamento dell'opposizione uomo-natura, tanto da riportare in auge la possibilità di pensare la finalità naturale? Il discorso jonasiano indica il comune di riferimento alla realtà della vita: un riconoscimento universale, di partecipazione, unito all'esigenza che la percezione comune non si traduca nell'omologazione oggettivante, ma renda possibile il riconoscimento della specificità delle forme di vita. In Jonas già nell'esperienza umana questa specificità appare come tratto rischiarante la natura vivente, in un approccio teoretico che va ripensato e ricostituito in difformità rispetto al tipo di conoscenza tecnico-operativa della modernità. Il vero nodo è chiedersi se la biologia possa considerare la natura vivente senza riferimento all'uomo, l'unico vivente che ha piena consapevolezza di sé; Che altro non è che domandarsi se la soggettività possa venire esclusa dalla comprensione dell'essere organico. La circolarità tra posizioni ontologiche e gnoseologiche arriva a coinvolgere il movimento tra filosofia e biologia e il loro comune riferimento alle manifestazioni della vita.

---

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 49.

## 1.2 Dalla causalità efficiente al determinismo

La diffidenza dualistica verso una rappresentazione antropomorfa della natura coinvolge anche il concetto di causa efficiente, cosicché l'eliminazione delle cause finali ed efficienti ed il passaggio alla causalità meccanica rappresentano gli aspetti tipici della moderna immagine della natura. In particolare, con la filosofia di Hume, sono la forza e la connessione tra gli enti ad essere escluse dalla realtà naturale per venire attribuite alla natura dell'uomo perché originate dalla sua abitudine all'associazione. Se la scena inaugurale è aperta dalla filosofia, il movimento epistemologico torna alla scienza, in particolare al percorso della fisica che arriva a compiere la risoluzione del concetto di causa efficiente perché legato all'idea di una forza compromessa con le dinamiche vitali soggettive<sup>9</sup>. Nello sforzo di tematizzazione del cambiamento di prospettiva, l'analisi di Jonas prende avvio dal decisivo mutamento avvenuto nel nucleo concettuale della scienza del moto, ma l'interesse è guidato dalla ricerca delle questioni ontologiche e gnoseologiche derivanti dagli sviluppi della dinamica.

Nello schema della fisica aristotelica, la concezione del movimento come mutamento implica che lo stato naturale di un corpo sia costituito dalla quiete in cui continua a persistere finché l'intervento di una causa attiva lo induce al movimento, mentre il perdurare nella quiete non dispone a tale necessità. Il pensiero scientifico moderno imprime un significato nuovo alla nozione di mutamento, portandolo nell'ordine della quiete ed equiparandolo ad essa come perdurare dello stato di un corpo<sup>10</sup>. Ora un mutamento nel moto, ovvero nella sua

---

<sup>9</sup> *Ibidem.*

<sup>10</sup> *Dopo il XVII secolo, il significato della rivoluzione scientifica*, in FAUT, pp. 111-126.

direzione e velocità costanti, richiede l'intervento di una forza esterna i cui mutamenti sono riportati all'unico concetto dell'accelerazione della massa e rappresentati come suoi valori. Di tale quadro Jonas sottolinea in modo particolare come il concetto stesso di "causa" sia ridefinito nell'idea di una forza il cui effetto è l'accelerazione, misurata in termini di accelerazione impressa ad una massa. Questa possibilità deriva dalla stretta connessione che si istituisce tra dimensione esterna, cioè spazialità, e causalità, perché soltanto nella dimensione dello spazio si possono misurare ed identificare le entità per la loro posizione, determinandone velocità e accelerazione, così da stabilire la relazione quantitativa tra causa ed effetto.

Da questo quadro teorico Jonas fa derivare due importanti conseguenze metafisiche: la prima mette in luce che i movimenti della natura possono essere ricondotti ad un rapporto tra causa ed effetto che si dà in termini di equivalenza quantitativa. Questo - ed è la seconda conseguenza - nello schema di persistenza di materia ed energia esclude la possibilità di apertura ad interventi estranei a cause di tipo fisico, come potrebbe essere la tendenza finalistica. Non avendo fini, la natura lascia supporre neutralità ed indifferenza rispetto a qualsiasi intervento nei suoi confronti; inoltre, il procedere estensivo che emerge dalla successione degli stati, la cui necessità è definita rispetto alla causa antecedente, si qualifica come assenza di alternative ovvero come regolarità che non prevede direzione di senso e risultati attesi<sup>11</sup>. Tale schema teorico, complicatosi con le scoperte successive, consente di spiegare tutti i fenomeni mediante il riferimento alle leggi della meccanica e attraverso la riduzione della realtà a materia localizzata nello spazio e a corpi in movimento. Con l'interpretazione meccanicistica della teoria dell'evoluzione, ad avviso di Jonas, il modello concettuale della fisica è applicato all'intera natura vivente: ogni forma di vita appare un risultato accidentale e

---

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 124.

contingente, all'interno di un meccanismo di interazioni tra variazioni e selezione esterna. Alle dinamiche presiede una necessità esteriore che riduce, se non addirittura annulla, la forza dell'orientamento interiore e delle sue preferenze<sup>12</sup>.

Su questa linea può essere fatto rientrare anche il discorso relativo al determinismo psicologico. Più che l'ideale del sapere matematico, è il principio causale a far pensare ad una sua efficacia per le dinamiche della vita psichica in modo da considerare unicamente cause e vettori determinabili secondo criteri quantitativi<sup>13</sup>. Questa articolazione coincide con il trasferimento delle categorie deterministiche dalla realtà esterna alla sfera dell'interiorità: operazione fatale per la libertà della volontà, ma soprattutto contraddittoria in quanto il concetto scientifico di causalità è connesso alla dimensione della spazialità; solo qui gli enti possono essere inquadrati in un ambito di relazioni quantitative<sup>14</sup>. In qualche misura, Jonas fa appello allo "epifenomenalismo" come alla concezione che sembra poter evitare l'equivoco del determinismo intramentale, riportandolo nell'ambito della sfera della materia, dove, tuttavia, le evidenze dello spirito restano superflue per la conoscenza delle dinamiche vitali. Abbandonato del tutto il concetto di forza, associato all'antropomorfismo e all'impossibilità di una verifica quantitativa, si possono registrare in termini matematici anche quelle sequenze regolari che rappresentano le leggi di natura.

---

<sup>12</sup> *Aspetti filosofici del darwinismo* in OeL, p. 69.

<sup>13</sup> *Materialismo, determinismo e lo spirito* in OeL, pp. 177s.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 176.

## 2. Incompletezze

### 2.1 Della descrizione oggettiva

La metodica di superficie della fisica mostra la sua efficacia nell'ambito della dimensione spaziale dei fenomeni e dello schema causale della natura inanimata. Anche i fenomeni organici per la loro dimensione fisica vengono ricondotti ad una descrizione estensiva e in categorie causali ovvero spazio-temporali: la realtà corporea, infatti, è concepita come una dimensione dell'estensione, mentre il dominio di vita interiore viene dichiarato estraneo alla natura, cosicché la struttura qualitativa del mondo rifluisce nell'ambito delle rappresentazioni arbitrarie, identificate con il "soggettivo", mentre il naturale viene fatto coincidere con l'oggettivo mondo della scienza. La delimitazione del soggettivo come ambito di fenomeni che non rientrano in un catalogo di tipo fisico, pertanto inaccessibili ai metodi analitici, offre un buon argomento all'idea che la realtà naturale sia costituita soltanto dalle entità riconducibili alle metodiche della scienza. In questo caso, al di fuori della natura oggettiva non vi sarebbe altra determinazione ontologica, giustificando la pretesa di esaustività della scienza nello studio dei fenomeni viventi.

Nulla di più naturale per l'impersonale "occhio fisico" che, guardando l'organismo, spiega tutti i fenomeni con completezza e senza necessità di attingere ad ulteriori ambiti di dati. Da questa prospettiva l'organismo viene conosciuto come tutti gli altri aggregati: particelle elementari di materia disposte nello spazio attraversato dalle forze che si diramano dalla stessa materia. Essa è un contenuto momentaneo e transitorio che passa nell'organismo grazie al processo metabolico,

seguendo in tutte le fasi del ricambio la traiettoria determinata dalla necessità causale, in una ripetizione di passaggi che, sommandosi, fanno apparire la continuità della forma organica che viene ad essere costituita dalla persistenza di un'aggregazione di parti. In definitiva, il processo vitale si presenta come somma di processi relativi alle parti materiali, in cui la configurazione organica non gioca alcun ruolo per l'identità dell'organismo né per il tipo di funzione della materia che momentaneamente lo costituisce<sup>15</sup>.

Per Jonas questa visione costituisce l'ambito oggettivo del sapere dello scienziato naturale, interessato alla descrizione meramente fisica dei fenomeni corporei, in termini di natura inanimata, non vitale. D'altro canto, godendo di un'assoluta conoscenza dei fenomeni di tipo fisico, non avrebbe la capacità di guadagnare un'altra prospettiva<sup>16</sup>. Eppure sono proprio le evidenze assimilate dalla scienza a "cascare soggettivo" a indicare che la descrizione fisica, oggettiva non esaurisce l'intero ambito dei fenomeni. Indubbiamente l'approccio di tipo filosofico costituisce un mutamento dello schema interpretativo, assegnando alla filosofia un ruolo di integrazione della descrizione fisica della realtà organica, ma il tentativo potrebbe naufragare nell'insignificanza reciproca degli approcci. Si dà, infatti, una duplice modalità di guardare alla realtà soggettiva anche se, e questo è

---

<sup>15</sup> *Dio è un matematico?*, in OeL, pp. 122-125, spec. p. 109: «Il processo vitale si presenterà allora come una serie o un intreccio di serie di processi relativi a queste unità persistenti della sostanza universale: essi sono i veri agenti che si muovono, a partire da un causare ogni volta singolo, per mezzo di determinate configurazioni. La particolare configurazione appena osservata, che chiamiamo organismo, non costituisce una differenza né per l'identità ogni volta singola, né per il tipo di funzione di quelle particelle ed è in linea di principio come qualsiasi altra configurazione che essi possono attraversare e temporaneamente contribuire a costituire partecipandovi. Nessun'altra causa regna all'interno e all'esterno di essa e la particella di passaggio segue la sua traiettoria nella concatenazione di causa ed effetto che le è propria, quando entra, quando è dentro quando esce di nuovo». Si veda S. DONNELLY, *Bioethical Troubles. Animal Individuals and Human Organisms*, "Hastings Center Report", 25(1995), n. 7, pp. 21-29.

<sup>16</sup> *Ivi*, pp.106-110.

un punto essenziale, entrambi i punti di vista considerano il mondo interiore irrilevante per la descrizione esteriore. Da una parte si pone il materialismo per il quale i fenomeni soggettivi costituiscono una manifestazione secondaria e derivata unilateralmente dalle cause naturali: una posizione per Jonas autocontraddittoria rispetto all'esperienza del ricercatore perché squalifica la stessa validità del pensiero e delle ragioni addotte per la loro forza più che fare riferimento ad una descrizione fisica dei relativi processi del sistema cerebrale. Dall'altra parte vi è il doppio punto di vista del dualismo che in qualità di un osservatore ideale guarda sia la sfera della realtà corporea, estesa e inanimata, sia la molteplicità delle soggettività individuali e localizzate in una porzione di materia estesa che costituisce la parte privilegiata della propria corporeità, coinvolta sia nelle azioni sia nei fenomeni sensoriali. Tuttavia, la descrizione della realtà riguarda lati particolari dell'esperienza, essendo condotta in termini alternativi: o l'esteriorità o l'interiorità.

Da questa prospettiva l'agire umano è frammentato in una serie di spostamenti nello spazio mentre l'attività percettiva si risolve nella relazione arbitraria con una realtà fenomenica oggettiva. La dimensione esteriore viene completamente separata da quella soggettiva: spirito-natura, interiorità-mondo esteriore costituiscono una doppia sfera epistemologica senza relazione o partecipazione reciproca nella descrizione dell'esperienza di vita<sup>17</sup>. Il rapporto conoscitivo si rivela incompleto da entrambi i lati perché ciascun approccio riconduce il proprio atteggiamento alla descrizione di una realtà separata: un oggetto per un soggetto di conoscenza e non potrebbe essere diversamente qualora il rapporto conoscitivo sia interpretato esclusivamente come oggettivazione, anche da parte della filosofia. Di fatto, viene alla luce la contiguità metodologica tra scienza e filosofia: osservazione e descrizione sia per l'approccio alla dimensione

---

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 124-126.

esteriore o fisica sia per quello alla dimensione interiore o soggettiva. L'aporeticità del dualismo gnoseologico non può che apparire in tutta la sua evidenza: se dapprima le due sfere di realtà sono separate e considerate del tutto estranee, poi la dimensione soggettiva viene ricondotta alle categorie concettuali di un ordine ontologico che non le appartiene. Del resto, non ha migliore sorte il monismo materialistico perché, come abbiamo già visto, rivela un carattere dualistico, al di là degli sforzi per non esserlo.

## 2.2 Della percezione passiva

La medesima incompletezza si mostra anche nello sforzo di estendere alla realtà organica la categoria causale dell'ambito fisico. Se per un verso la chiusura causale del dominio fisico mostra validità nell'ambito della descrizione scientifica esteriore, cioè della "mera" materia inanimata, per l'altro verso Jonas sottolinea la problematicità di una concezione della natura che si dia unicamente nella forma esteriore a un soggetto che concepisce la propria esperienza sensibile nella forma passiva della recettività di dati disposti in sequenze organizzate dall'intelletto mediante la categoria della causalità. In particolare - come in Kant - è da osservare che l'attività è intesa come spontaneità dell'intelletto attraverso la quale si dà il mondo dell'esperienza, cosicché alla realtà determinata dalla facoltà teorica si aggiunge l'azione del soggetto pratico. Le considerazioni di Jonas sembrano indirizzare verso un dualismo che coinvolge teoria e prassi ovvero soggetto teorico e io pratico nella difficoltà a pensare in tutta evidenza la dimensione dell'agire umano e delle sue possibilità<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> *Percezione, causalità e teleologia*, in OeL, pp. 36-39 e *Vista e movimento*, in OeL, pp. 198s.

La considerazione critica si rivolge ad un prolungamento del dualismo da cui emergono distonie e difficoltà nel pensare la connessione causale fra la soggettività e il movimento di un corpo tanto poco vivo quanto la materia inorganica<sup>19</sup>. Il problema si pone a due livelli: prendere atto delle conoscenze del soggetto teorico e mostrare i limiti derivanti dalla passività della recettività corporea.

Un tale soggetto dispone dei dati dell'intuizione sensibile sui quali interviene l'intelletto per organizzarli in vista della conoscenza del mondo dell'esperienza nella sua obiettività. La conoscenza come rappresentazione oggettiva riguarda i fatti e gli accadimenti delle scienze naturali, fisica in particolare. Ma il soggetto teorico, forse, non conosce adeguatamente i fenomeni dell'ambito pratico; qui, infatti, si presentano azioni e agenti, cioè movimento volontario e libertà: processi che non rientrano in un repertorio di tipo fisico e dunque nel catalogo del soggetto teorico la cui attività è limitata all'organizzazione razionale delle intuizioni presenti passivamente. Egli ha chiara conoscenza di una connessione causale tra i fenomeni fisici e il riconoscimento della sua necessità, ma gli risulta estranea una connessione tra il movimento corporeo e le evidenze soggettive in un'esperienza di vita fondata sulla libertà.

Allora, il problema è costituito dall'assenza di un'idea della possibilità di modificare la realtà; è vero che questa dimensione attiva coinvolge l'io pratico, tuttavia, egli si trova di fronte ad un mondo che si offre già determinato causalmente dal soggetto teoretico, dunque, in una forma che esclude spazi di possibilità di azione.

---

<sup>19</sup> Un efficace esperimento mentale sul «soggetto passivo» si trova in S. L. WHITE, *Soggettività e prospettive dell'agente*, in M. DE CARO-D. MACARTHUR (a cura di), *La mente e la natura. Per un naturalismo liberalizzato*, Fazi, Roma 2005, pp. 196-199.

### 3. Tra descrizione e comprensione: la fenomenologia del vivente

Avendo insistito sui criteri conoscitivi di scienza e filosofia ora possiamo valutare i due approcci in direzione dell'individuazione degli elementi promettenti per la filosofia della natura jonasiana.

Il dato essenziale, accentuato a più riprese da Jonas, riguarda l'incompletezza della conoscenza della natura da parte della scienza, nella descrizione puramente estensiva della realtà corporea. E' la dimensione soggettiva dell'essere vivente a richiedere l'uscita dal perimetro della scienza per cercare il contributo della riflessione filosofica. In un certo senso, questo offre l'opportunità alla filosofia di rimarcare il proprio ruolo nell'accesso all'ambito dei fenomeni interiori, in contrasto con l'impostazione scienziata che vedrebbe volentieri la riflessione filosofica nei panni di una scienza capace di raggiungere un altro grado di generalizzazione e astrazione<sup>20</sup>.

Tuttavia, la contiguità con l'approccio conoscitivo della scienza mostra i limiti di una prospettiva filosofica che fissa le dinamiche vitali in una conoscenza oggettivante che può essere adeguata per la realtà puramente fisica, ma non per la dimensione della vita che non può essere considerata né un mero dato, né un puro pensato. Non deve sorprendere che il vigore polemico di Jonas si indirizzi soprattutto alla filosofia per essersi piegata ai modelli e ai criteri di conoscenza della scienza i cui risultati vengono assunti come ambito unico di verità e di senso<sup>21</sup>. Alla descrizione o visione della vita interiore nella modalità omologante

---

<sup>20</sup> Cfr. M. DE CARO-D. MACARTHUR, *La natura del naturalismo*, in M. DE CARO-D. MACARTHUR (a cura di), *La mente e la natura*, cit., p. XXVIII.

<sup>21</sup> OA, pp. 139-143.

della rappresentazione esterna deve contrapporsi lo sforzo di un nuovo modello di teoria che, portando al di là di una forma di pensiero inteso come concettualizzazione, soddisfi l'esigenza di una comprensione unitaria della vita.

Vivere è sempre costitutivamente riferito alla corporeità ed è il confronto con l'esperienza corporea personale che conduce all'obsolescenza del metodo divisionistico sul quale si fondano sia la scienza che le filosofie del primato della coscienza<sup>22</sup>. Jonas assegna all'uomo e alle attestazioni del suo essere corporeo la centralità e la priorità nell'indagine metodologica sulla natura. Si tratta di mettere in primo piano la nostra esperienza di soggetti corporei che cercano di orientarsi nel mondo dove gli elementi della nostra prima attenzione non sono costituiti dalle cose, ma dalla vita individuale nel suo aprirsi al mondo come sua possibilità di agire. E l'esperienza corporea è il fondamento naturale di tutto il mondo vivente, dunque la modalità di accesso all'altro vivente. Del resto, qui viene superato il pregiudizio dell'antropomorfismo fatto valere dalla tradizione filosofica a partire dal dualismo moderno. L'uomo, infatti, rappresenta il «paradigma ontologico» a partire dal quale i livelli dell'essere possono essere determinati mediante «progressive sottrazioni ontologiche», fino alla materia inanimata<sup>23</sup>. Jonas intende sostituire la descrizione della corporeità come categoria dell'oggetto con la comprensione, cioè la partecipazione coinvolgente e attiva nel mondo a partire dal corpo proprio: una presenza continua, rispetto alla quale la datità fisica e la solitaria dimensione della coscienza non sono altro che astrazioni<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Su questo tema si veda Cfr. A. N. WHITEHEAD, *Nature and Life*, Greenwood Press, New York 1968 (Nachdr. der Ausg. von 1934), pp. 30-36. Il matematico e filosofo americano usa una metafora molto efficace per raffigurare l'incompletezza della descrizione e dell'oggettività della scienza: esamina il cappotto che è superficiale e rifiuta il corpo che è fondamentale.

<sup>23</sup> *Il problema della vita e del corpo nella dottrina dell'essere*, in OeL, p. 32.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 33.

Nel recupero di una visione unitaria della natura e dell'uomo si ode l'eco dell'antico modo di esprimersi della filosofia, ma si sente anche l'urgenza di un modello di conoscenza adeguato a non occultare le manifestazioni della vita dietro alle forzature prospettiche di modelli precostituiti: una teoria che «non fa proprio nulla ai suoi oggetti di conoscenza, bensì li osserva e li fa essere quello che sono»<sup>25</sup>.

E' evidente la presa di distanza dalla metodica di Cartesio, scivolata nell'idea di una natura basata sulle leggi dell'estensione, ma si lega anche ad uno spostamento di attenzione che passa dal piano di discussione critica dei paradigmi concettuali della modernità al piano della complessa organizzazione dei fenomeni biologici. Questa mossa svincola dalla subordinazione a modelli anteposti, chiamati a ricoprire i fenomeni di significati esteriori. Si tratta di «tornare alle cose stesse»<sup>26</sup>, in una appropriazione della tesi originaria della fenomenologia. Per Jonas, però, la direzione non può essere quella dei significati puri che interessano a Husserl, quanto gli stessi fenomeni vitali che sono in grado di manifestarsi in se stessi e rendersi visibili ad uno sguardo filosofico che li colga nella loro autenticità e non riduca l'auto-manifestazione ad una presenza neutrale<sup>27</sup>. Qui è soprattutto Heidegger il punto di riferimento per un'impostazione metodologica che orienta l'indagine in senso ontologico e accentua il ruolo dell'orizzonte mondano in cui si dà l'esperienza di apertura dei fenomeni<sup>28</sup>. Sospendere tale contesto equivale a devitalizzare l'esperienza vissuta mediante una concettualizzazione che riporta al

---

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 144.

<sup>26</sup> E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 271.

<sup>27</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970, p. 54s.

<sup>28</sup> Cfr., F. VOLPI, *La trasformazione della filosofia*, cit., pp. 125-162. Inoltre, cfr. F. CAMERA, *Heidegger tra fenomenologia ed ermeneutica*, "La società degli individui", 5(2002/3), n. 1, pp. 49-66. Si veda anche - "Introduzione. L'esistenza svelata: Heidegger, Jonas e S. Paolo", in H. JONAS *Conoscere Dio. Una sfida al pensiero*, trad. e cura di C. Bonaldi, Albo Versorio, Milano 2006, pp.11-27.

flusso della coscienza tutto ciò che si manifesta e ne fa un suo artificioso correlato.

Pur nella distanza da Husserl, la ripresa di questi tratti non può occultare la cesura rispetto alla prospettiva heideggeriana che porta alla luce il senso dell'essere attraverso l'indagine fenomenologica dell'effettività dell'esserci: di quell'ente per il quale l'esistenza è già da sempre in una situazione data e che non si è scelta. Per Jonas si tratta, invece, di uno scavo paziente dei fenomeni che si presentano su una duplice prospettiva di appartenenza alla "totalità": la dimensione corporea e l'evoluzione biologica; pertanto, è la complessità dell'organizzazione dei fenomeni vitali che viene considerata all'interno di una rinnovata lettura che evidenzia i significati ontologici delle dinamiche organiche<sup>29</sup>.

La biologia può descrivere il processo della vita mediante lo studio delle proprietà fattuali, ma non riesce a identificare il suo significato e il particolare modo di essere della costituzione organica, necessario per individuare il fondamento ontologico della vita. La fenomenologia del vivente viene a collocarsi all'incrocio tra i fatti osservabili posti dalla biologia su una linea ascendente di complessità organizzativa e la linea discendente della riflessione come vita che comprende la vita<sup>30</sup>. Si determina un movimento tra descrizione dei fenomeni e scavo ricostruttivo del loro senso e significato mediante le categorie che sono in modo originario vita nella vita del soggetto conoscente per dare "forma"

---

<sup>29</sup> *Peso e benedizione della mortalità*, TME, p. 207. Ricoeur sottolinea che è la biologia ad offrire alla riflessione filosofica la complessità dell'organizzazione dei fenomeni viventi, cfr., P. RICOEUR, *La responsabilité et la fragilité de la vie. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas*, "Le messenger européen", 1991, n. 5, pp. 203-218, trad. it. di M. Pastrello, *Etica e filosofia della biologia in Hans Jonas*, in K. O. APEL, P. BECCHI, P. RICOEUR, *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità* (a cura di C. Bonaldi), Albo Versorio, Milano 2004, pp. 53-67.

<sup>30</sup> Sulla biologia filosofica come fenomenologia del vivente si veda, C. BONALDI, *La vista e l'immagine. Hans Jonas e la filosofia come teoria*, "Paradigmi", 22(2004), n.66, pp. 343-350.

all'esistenza, così da identificarsi rispetto al mondo vivente, e non sovrapposizioni di una coscienza senza esteriorità. Dunque, comprensione unitaria della vita attraverso un movimento circolare tra esperienza del corpo "proprio" ed esperienza riflessiva: in quanto essere vivente l'uomo può conoscere la vita nella comune appartenenza allo orizzonte vitale, omogeneità rispetto ad esso, ma anche scarto indispensabile costituito dal pensiero.

Passare attraverso di sé permette di uscire dalle secche della gnoseologia moderna che si trova di fronte alla natura come ad un realtà estranea, passiva e priva di "senso", benché misurabile. Lo sforzo jonasiiano si orienta, invece, ad una prospettiva più dinamica in cui l'uomo si sente nella natura che descrive:

«La testimonianza dell'esperienza che noi facciamo di noi stessi è parte integrante di quel risultato dell'esperienza relativo alla vita che ci viene messo a disposizione dalla nostra partecipazione all'essere»<sup>31</sup>.

Il recupero dell'esperienza corporea nel comprendere la vita richiama una connessione con la realtà del soggetto che coinvolge il dominio interiore dell'esperienza, svincolando dall'oggettività distanziante della scienza e dal rapporto puramente esteriore: comprensione, dunque, come partecipazione di vita tra osservatore e osservato, tra natura e natura umana<sup>32</sup>. Se questo permette di segnare un approccio che non restringe l'orizzonte del sapere ad una visione esterna e passiva della natura, come nel paradigma cartesiano, e apre alla dinamica tra soggetto e oggetto, tra osservatore e osservato, allora viene anche a ridefinire il

---

<sup>31</sup> *Dio è un matematico?* in OeL, p.128.

<sup>32</sup> In riferimento all'evidenza del corpo proprio, Zaner indica l'antropologia filosofica come base per la biologia filosofica, Cfr., R. ZANER, *Ontology and the Body: and Reflection*, in S. F. SPICKER (ed.), *Organism, Medicine and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas*, Riedel Publishing Company, Dordrecht 1978, pp. 265-281.

concetto di oggettività nella correlazione attiva tra sé e il corpo, tra io e natura, tra interiorità ed exteriorità in una serie di polarità che costituiscono il nucleo fondamentale della vita.

Evitare di confondere e identificare l'analisi filosofica con le procedure scientifiche non si traduce in un rottura con la scienza: appare piuttosto una prospettiva che reagisce criticamente alle concezioni isolate per istituire un *medium* rappresentato dalla relazione tra la descrizione distanziante e la partecipazione soggettiva. Sono gli stessi fenomeni vitali a mostrare l'esigenza di rompere i confini disciplinari e i binomi privi di rapporto dinamico<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> *Prefazione* in OeL, p. 4: «Benchè i miei strumenti siano sostanzialmente l'analisi critica e la descrizione fenomenologica, verso la fine non ho esitato ad addentrarmi in una speculazione metafisica, quando sembrava necessario fare delle congetture sulle cose ultime. [...] Dipende dall'argomento stesso e non dal mio arbitrio se la sua trattazione mi ha coinvolto mi ha coinvolto in teorie ontologiche da Platone a Whitehead e in questioni che spaziano da fisica e biologia a gnoseologia ed etica. Il fenomeno stesso della vita nega i confini che dividono abitualmente le nostre discipline e i nostri campi di lavoro».

## PARTE SECONDA

### CAPITOLO QUATTRO

#### L'ONTOLOGIA POLARE

##### 1. L'esperienza più convincente: la propria corporeità

Sottilmente intrecciata con l'itinerario teoretico, la biografia di Jonas è attraversata dall'esperienza del servizio militare, durante la seconda guerra mondiale. E' nello spazio di questa situazione limite e di pericolo che alla voce monocorde dello spirito sopravviene la tensione per l'insicurezza fisica e la minaccia dell'integrità: l'attenzione si porta sul vissuto emotivo, la forza vitale cerca di correre verso di sé per salvaguardare l'intima continuità dell'esistenza. L'intensità di questo vissuto si trasforma in un'opportunità di riflessione.

forse stimolata anche dalla nostra esposizione fisica al pericolo che metteva in primo piano il destino del corpo e la paura della sua lacerazione. In ogni caso colsi con estrema chiarezza i limiti della prevenzione idealistica propria della tradizione filosofica. Il suo latente dualismo, un'eredità millenaria, era ora per me contraddetto dall'*organismo*, che condivideva con ogni vivente la sua modalità di essere<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> SEP, p. 24.

Il movimento dell'eccellenza del pensiero viene portato sul sentiero della vita sensibile e della centralità dell'esperienza corporea nel comprendere l'essere della natura mediante una riflessione tanto più penetrante quanto più il filosofo considera la rilevanza del suo essere uomo, prima ancora che pensatore, e pertanto costituisce un fatto esemplare della realtà di vita nel cui orizzonte mantiene la propria riflessione<sup>2</sup>. Egli fa esperienza di vita cosicché si trova già nella prospettiva interna ad essa e può aderire al suo linguaggio grazie alla comune appartenenza ad una realtà che gli fornisce il dizionario indispensabile per uno spazio discorsivo e una comprensione dei fenomeni vitali. La prospettiva assume la forma della circolarità ermeneutica: conoscere la vita attraverso ciò che noi stessi siamo nell'esperienza di relazione con una realtà in cui cerchiamo di orientare riflessivamente il nostro agire e, quindi nella connotazione che la percezione della realtà assume per noi. Fare dei dati dell'esperienza di vita il proprio ambito di riflessione offre il vantaggio di conoscere il significato che essi assumono nella prospettiva della forma di esistenza condivisa dagli uomini<sup>3</sup> e, pur nella problematicità di un'ermeneutica chiamata ad allontanarsi dall'esperienza umana, anche dagli altri esseri viventi. Per l'uomo si tratta sempre di una questione pratica, pure quando è chiamato ad osservare e descrivere i fenomeni vitali nell'aspetto comunicativo dell'esperienza che si manifesta propriamente attraverso il modo di essere o vivere nel mondo, cioè nello spazio

---

<sup>2</sup> OeL, p. 127.

<sup>3</sup> Per alcuni aspetti la linea jonasiaiana presenta analogie con la prospettiva aristotelica: cfr. M. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, Cambridge 1986, trad. it. di M. Scattola, *La fragilità del bene*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 460-463.

dell'azione corporea<sup>4</sup>. Da una parte si può rilevare che fenomenologia ed ontologia si trovano a confluire nel circolo della dinamicità ermeneutica, dall'altra è necessario registrare il ruolo decisivo che assume la dimensione soggettiva e le sue manifestazioni. Ma l'autonegazione della testimonianza corporea nella moderna conoscenza della natura, se dal punto di vista ontologico ha determinato l'esclusione delle cause finali, ha poi finito per dissolvere la qualità attiva della realtà naturale.

Alla luce di queste considerazioni, la riflessione di Jonas registra l'esigenza di assegnare la centralità ai dati dell'esperienza corporea dell'uomo nella destituzione delle ontologie realizzate storicamente e nell'orientare l'indagine ontologica verso una rinnovata prospettiva unitaria che non ignori gli esiti dirompenti della concezione evolutiva della teoria darwiniana. Su questo itinerario l'imprescindibilità dell'esperienza di sé nell'indagine sulla natura si sforza di rinvenire la modalità attraverso la quale la realtà si manifesta all'uomo mediante quella rete di relazioni sensibili costituita dal corpo vivente<sup>5</sup>. Esso appare primariamente la «realtà attiva-passiva del soggetto stesso» che si dà come forza o potenza, cioè come possibilità di azione, di effettuare un mutamento o di subire un effetto: qualità essenziali di apertura e di relazione al mondo esterno<sup>6</sup>.

Questo punto di vista mette in dubbio l'idea che la corporeità, come mero fenomeno estensivo nella relazione causale deterministica, sia l'aspetto con cui la realtà si dà primariamente al soggetto; appare piuttosto una costruzione intellettuale tardiva in quanto astrazione dell'esperienza fondamentale del soggetto

---

<sup>4</sup> Sull'ermeneutica della vita in Jonas, cfr. D. BÖHLER, - *Hans Jonas - Werk, Einsichten, Aktualität. Ein Nachwort*, in H. JONAS, *Leben, Wissenschaft, Verantwortung. Ausgewählte Texte*, Reclam, Stuttgart 2004, pp. 235-268, spec. pp. 237-248

<sup>5</sup> Cfr. M. MERLAU-PONTY, *Il primato della percezione e le conseguenze filosofiche* [1946], Medusa, Milano 2004.

<sup>6</sup> *Il problema della vita* in OeL, p. 33.

corporeo nel suo rapporto con il mondo che originariamente è l'esito dell'io pratico più che della spontaneità dell'intelletto, come, invece, si trova in Kant<sup>7</sup>.

Nella vivace concretezza della vita corporea e della sua attività si fa presente la dinamica della realtà in un reciproco implicarsi di forze per superare la resistenza della realtà esterna, ma anche per opporsi al suo impatto. Tale dinamica manifesta un doppio movimento dell'attività della propria corporeità che si può rappresentare come un portarsi verso l'esteriorità, esponendosi ad essa, come pure a un tempo aprire uno spazio per l'identificazione di possibilità. Pur nella difficoltà interpretativa di questi movimenti, appare chiaro che per Jonas l'esperienza attiva della propria corporeità rappresenta il presupposto per elaborare «l'immagine dinamica del mondo, di un mondo di forza e resistenza, di azione e inerzia, di causa ed effetto»<sup>8</sup>. In un tale processo, lo schema concettuale dell'agire e della causalità deriva da un'astrazione dell'esperienza della forza della propria corporeità; tale potenza non avrebbe, dunque, la qualità di un dato, ma di un'attività<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 32. L'approfondimento delle modalità costitutive del fenomeno percettivo costituisce uno degli aspetti principali della filosofia dell'organismo di Whitehead. Egli sottolinea soprattutto le qualità relazionali della percezione, in particolare l'"immediatezza" di rapporto con la contemporaneità del mondo esterno, cfr. A.N. WHITEHEAD, *Symbolism, its meaning and Effect*, New York 1927, trad. it. di F. Cafaro, *Il simbolismo: suo significato e sue conseguenze*, Torino 1963, spec. pp. 15-52. Nella direzione di una ricerca sull'esistenza corporea, il tema della percezione è rilevante nel lavoro di Merleau-Ponty, cfr. *La fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965. Si veda anche M. POLANYI, *Personal Knowledge*, University of Chicago Press, Chicago 1958, trad. it. di E. Rivero, *La conoscenza personale*, Rusconi, Milano 1990, pp. 511-618. Ciò che si ritrova in queste teorie è un modello di percezione che si caratterizza per la pretesa relazionale e l'aspetto recettivo, ma anche per una distinzione attiva: le qualità che pure Jonas ascrive all'esperienza percettiva.

<sup>8</sup> Ivi, p. 31s.

<sup>9</sup> Ivi, p. 33.

In Jonas portare l'attenzione sull'esperienza del corpo vivente mette in primo piano il fatto fondamentale della complessità della vita come unità psicofisica: quel sentimento di derivazione dalla corporeità attraverso la quale è data l'esperienza della soggettività. Si fa evidente che la materia esperita nella dimensione dell'estensione non coincide con tutto l'essere perché può presentarsi come orizzonte interiore.

Il fatto che noi siamo esseri corporei e viventi offre il privilegio della testimonianza dei caratteri dell'essere organico. Scrive Jonas:

abbiamo nell'esperienza di noi stessi 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<sup>10</sup>.

L'approccio all'essere organico a partire dall'esperienza di sé libera la questione della relazione corporea dal confine gnoseologico, cui lo aveva condotto la pretesa della coscienza pura, per collocarlo nella prospettiva ontologica, in quanto le evidenze soggettive che si presentano nell'esperienza di vita costituiscono una parte essenziale dell'essere viventi e, dunque, sono necessarie per la completezza ontologica. Così, il credito alla vita umana si documenta con il riconoscimento della sua totalità psicofisica che rappresenta il modello della realtà ontologica nel suo più ampio grado di completezza e il metro di misura attraverso il quale stabilire analogie e riconoscere le classi ontologiche mediante progressiva privazione del contenuto ontologico<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> *Dio è matematico?* in OeL, p. 127.

<sup>11</sup> *Il problema della vita* in OeL, p. 32.

*Il corpo vivente è l'archetipo del concreto, e nella misura in cui è il mio corpo, nella sua immediatezza di interiorità ed esteriorità insieme, è in generale l'unico concreto dell'esperienza completamente dato: la sua completezza effettivamente concreta insegna che la materia nello spazio che noi esperiamo altrimenti solo dall'esterno, può avere un orizzonte interiore che quindi il suo essere esteso non è necessariamente tutto il suo essere. Dal punto di vista dell'unica vera concretezza, la pura estensione così come la pura interiorità potrebbero allora apparire come astrazioni<sup>12</sup>.*

Questo significa che la vita può venire definita a partire dalla vita cosciente, pur nella problematicità di una ricostruzione attenta ad evitare le «trappole dell'antropomorfismo» e a mantenere la differenza umana.

Il fatto è che “l'essere vita” acquista significato a partire dall'esperienza corporea, sensibile: l'esposizione ad una realtà estranea o esteriore attraverso la quale l'io sente se stesso e diviene autocosciente, potendo così riferirsi al mondo nella distanza che si crea nell'alterità di ciò che sta di fronte<sup>13</sup>. A ben vedere, Jonas assegna la centralità alla fatticità dell'esperienza di “me stesso” nella realtà: in questo rapporto attivo si va definendo il fenomeno della vita, lasciando trasparire la disposizione della soggettività a stabilire relazioni con un mondo cui riferirsi attraverso il senso che viene veicolato. Questa vettorialità esteriorità-interiorità in cui è collocata l'esperienza corporea indica la necessità di rinunciare alla sua descrizione mediante le categorie dualistiche per convergere, invece, in un orizzonte unitario in cui riconoscere la corporeità sia nell'aspetto fisico sia come sensibilità<sup>14</sup>. Ora, per Jonas proprio tale riconoscimento esclude la possibilità che di un doppio binario descrittivo perché il discorso fisico, ancorato al modello della

---

<sup>12</sup> *Ivi*, pp. 32-33.

<sup>13</sup> EL, p. 348.

<sup>14</sup> *Il problema della vita* in OeL, p. 26.

causalità deterministica, richiederebbe la sospensione della carica interiore, la quale, a sua volta, lascerebbe ingiustificata la pretesa autosufficienza della sfera fisica.

Qui naufraga l'epochè descrittiva della fenomenologia della coscienza e la pretesa che i due lati dei fenomeni siano descrivibili con completezza ognuno come singolo registro, chiuso alla relazione con l'altro polo<sup>15</sup>. Ad essere frontalmente investita è l'ontologia cartesiana delle sostanze separate, posizione ormai chiaramente difettiva anche dal punto di vista della gnoseologia come mera descrizione estensiva e come singolarità della *res cogitans*, i cui fenomeni appaiono ambigui nel loro essere lasciati senza relazione con l'ambito della conoscenza declinato secondo il modello dell'estensione.

Come abbiamo visto, la neutralità metafisica tra le due sfere dualistiche conduce alla neutralità metodologica, lasciando il corpo senza vita e sensibilità, qualificandolo, dunque, come parte dell'estensione, e tuttavia incomprensibile come vita organica<sup>16</sup>. Se da una parte il materialismo cerca di ridurre la portata delle difficoltà mediante la riduzione della vitalità della sfera della coscienza a fenomeno senza energia causale, dall'altra l'idealismo della coscienza rappresenta il corpo "proprio" come fenomeno che si manifesta nello spazio dell'io, al pari di ogni altro fenomeno esteriore: estraneo e, tuttavia, mio corpo.

Impaludate nelle proprie difficoltà, le ontologie realizzate storicamente segnano il fallimento di fronte all'unità concreta della vita che annulla la comprensione dei tratti, qualora siano distinti e mantenuti nel loro isolamento. Se questo è l'esito dell'oggettivazione della realtà di vita a pura exteriorità a cui è correlata un'impostazione ontologica a una dimensione, coincidente con la materia inerte, in modo tale che il movimento viene inteso come carattere che dall'esterno

---

<sup>15</sup> *Ibidem.*

<sup>16</sup> *Ibidem.*

agisce sulla realtà corporea, allora la possibilità di superare la frattura tra le sfere di vita descritte dal cartesianesimo e dai suoi epigoni si trova in un orizzonte ontologico che le riporti all'unitarietà, escludendole dalla fissità dell'oggettivazione senza relazione che caratterizza il pensiero moderno<sup>17</sup>. E' necessario per Jonas uno sforzo che abbandoni l'assimilazione degli esseri viventi alle cose, in un rapporto di sottomissione a modelli estranei senza registrare la possibilità di avere un'idea di autonomia e indipendenza e, soprattutto, rischiando di porre l'io nella distanza oggettivante che lo estranea dal mondo<sup>18</sup>.

Il tentativo di Jonas si pone così al livello di un ripensamento ontologico che si porti al di là delle ontologie conosciute e oltre le loro inibizioni. In questo senso il corpo vivente offre un modello ontologico unitario che indirizza alla reazione critica nei confronti dei tentativi riduzionistici e delle loro astrazioni per ripensare, invece, il fondamento dell'unità di vita<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> *Il problema della vita*, in OeL, p. 29.

<sup>18</sup> Sul tema dell'oggettivazione nella filosofia di Jonas si veda C. BONALDI, *Hans Jonas e il mito. Tra orizzonte trascendentale di senso e apertura alla trascendenza*, Mercurio, Vercelli 2007, pp. 100s.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 27.

## 2. L'unità polare: la terza via ontologica

L'esigenza di riconoscere un'adeguata collocazione del fenomeno della vita in un'ontologia che non sia dominata unilateralmente né dal modello del meccanicismo materialistico né dall'interpretazione idealistica della coscienza richiede l'accesso agli intrinseci caratteri dell'essere organico, in un'interpretazione resa possibile da un'attestazione unitaria<sup>20</sup>.

Per aggirare la dissonanza delle sfere del dualismo e l'equivoco dei monismi si potrebbe pensare all'opportunità di tracciare una prospettiva teoretica di ironica ostilità nei confronti delle ontologie realizzate storicamente.

Credo, invece, che per Jonas riconoscere le difficoltà assuma il senso di un impegno a favore dell'ontologia. Infatti, per il filosofo non si tratta di approdare ad una novità ontologica, portandosi fuori dalla tradizione filosofica criticata assai puntualmente. Al contrario, l'ontologia jonasiana si sviluppa all'interno dello spettro ontologico consegnato dalla tradizione, assumendo la propria caratterizzazione attraverso una revisione dei modelli ontologici dati, in uno sforzo di approfondimento e di mediazione teoretica che si porta nell'ambito di una filosofia della natura come orizzonte in cui recuperare la visione unitaria dell'essere, collocandosi al sopra delle separazioni del pensiero moderno<sup>21</sup>. Proprio il vivace contesto problematico ormai evidenziato sotto vari profili, consente di individuare i tratti ontologici a partire dai quali rintracciare la specificità

---

<sup>20</sup> In merito a questa posizione, definita "monismo integrale", e al suo sfondo nella filosofia speculativa di Whitehead, cfr. R. UHTES, *Metaphysik des Organischen. Zum Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft in Jonas' Philosophie des Lebens vor dem Hintergrund der organismischen Philosophie Whiteheads*, Projekt, Bochum-Freiburg 2006, pp. 65-92.

<sup>21</sup> FSD, p. 39.

dell'ontologia jonasiana. Tale prospettiva - e questo appare un dato essenziale - si muove verso una forma di monismo non riduttivo: diverso, dunque, dai monismi postdualistici e nella reazione critica alla mutua esclusione degli opposti ambiti dell'essere.

Tuttavia non è possibile rinunciare alla polarizzazione ontologica rintracciata dal dualismo perché ha permesso di fare luce sulla dimensione interiore dell'essere, senza la quale lo schema ontologico sarebbe stato incompleto<sup>22</sup>.  
Dunque:

Un nuovo monismo integrale, ossia filosofico, non può annullare la polarità, ma deve venirne a capo, deve superarla in una superiore unità dell'essere, dalla quale gli opposti escono come facce della sua realtà o fasi del suo divenire<sup>23</sup>.

Risulta interessante notare che portarsi nella prospettiva della totalità dell'essere - come già era stato nell'antico modo di filosofare - non significa neutralizzare gli opposti, piuttosto richiede una sintesi che li comprenda come aspetti particolari, ma essenziali e irriducibili nel loro procedere insieme come realtà del fondamento unitario. E' il caso di una prospettiva che presenta due focus, ciascuno dei quali è insufficiente a costituire la visione, per cui devono mantenersi in reciproca relazione: si tratta di un rapporto a due volto arrendere possibile una prospettiva unica.

Ne deriva un'ontologia che nella forma disegna una "terza via", ovvero la mediazione tra la struttura monistica e il dualismo e che si può definire monismo

---

<sup>22</sup> *Il problema della vita* in OeL, p. 34 e in MGS in PUMV, p. 217.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 25.

polare per caratterizzare l'unitarietà del fondamento, la cui realtà viene costituendosi nella relazione dinamica e non transeunte di due opposti<sup>24</sup>.

Credo che proprio nella plasticità di questa struttura si esprima l'esemplarità del contenuto ontologico della concezione jonasiana che si costituisce come termine intermedio posto nella distanza che separa le prospettive ontologiche che nella tradizione si sono costituite come forme in opposizione<sup>25</sup>. Più chiaramente: la polarità ontologica definisce una prospettiva che nel contenuto non è riducibile né al monismo spiritualistico né al monismo materialistico e trascende, invece, queste opposizioni in un'unità superiore dove le due forme ontologiche, opposte nel dualismo, procedono come stadi dello sviluppo del loro fondamento unitario, cioè di quella forza vitale che conferisce loro unità. In quanto «negazione privativa» di entrambi gli opposti, il contenuto ontologico dell'unitarietà polare si rivela nella mediazione che si colloca nella distanza tra gli opposti stessi, caratterizzati come tali per il fondamento unitario da cui procedono, in un processo di interazione - la dinamica polare, appunto - che dissolve la separazione dualistica in un movimento di correlazione<sup>26</sup>. E' evidente l'intenzione di Jonas di costituire la terza via come il modello ontologico che escluda due modalità di esistenza: quella dei "puri spiriti", che vivono solitari, e non hanno alcuna sensibilità e quella della "pura materia" inanimata; a tali forme, infatti, ineriscono fenomeni che si collocano fuori dall'esperienza dell'uomo. La distanza rispetto a tali prospettive consente di

---

<sup>24</sup> L'intento di Jonas a individuare una terza via tra spiritualismo e materialismo si evince chiaramente dalla lettura del testo *Essay on Dualism and Monism*, inedito conservato presso il *Philosophisches Archiv* dell'Università di Konstanz sotto la segnatura HJ 2- 7a-3.

<sup>25</sup> Sul monismo integrale come mediazione, cfr. G. HIRSCH HADORN, *Umwelt, Natur and Moral*, Alber, Freiburg-München 2000, pp. 131-135.

<sup>26</sup> In *Meth*, X, 5, 1056a 15-1056b Aristotele presenta il tipo di opposizione definita «negazione privativa» come negazione congiunta di due opposti è propria solamente di quelle realtà che ammettono un termine intermedio e che hanno tra di loro una certa distanza, pur caratterizzandosi per il fondamento unitario.

restare fedeli al paradigma ontologico costituito dal corpo vivente, dischiudendo l'orizzonte di una totalità dinamica tra spirito e materia.

In Jonas adoperarsi per una soluzione unitaria si situa non semplicemente a livello di superamento del dualismo, ma costituisce parimenti l'abbandono della prospettiva del materialismo. Il dualismo risulta una prospettiva ontologica ormai inadeguata a comprendere l'essere vivente, dato il mutato contesto della vita presentato dalla teoria dell'evoluzione, per cui «nella continuità dell'origine» i caratteri dell'anima, ovvero dell'interiorità, e le varie modalità di sensibilità, appaiono estendersi all'intero regno della vita e con una gradualità che dalle forme più semplici giunge all'uomo<sup>27</sup>. In questo *continuum* di estensione e sviluppo, Jonas si chiede: «dove si può far cominciare l'inizio dell'interiorità, se non all'inizio della vita?»<sup>28</sup>.

Se però l'interiorità è coestensiva con la vita, allora un'interpretazione meramente meccanicistica della vita in meri concetti dell'esteriorità non può bastare. I fenomeni soggettivi si sottraggono alla quantificazione e con ciò non possono nemmeno avere «equivalenti» esterni che li sostituiscano<sup>29</sup>.

Questo, come vedremo, mostra l'esigenza di conoscere la vita anche attraverso un tipo di sapere ricostruttivo dei caratteri e dei fenomeni interiori, ma ai fini del nostro discorso interessa soprattutto sottolineare la necessità di uno scarto rispetto alla concezione della materia cui aderisce il materialismo. La soluzione di Jonas appare una decisione esplicita per una revisione congiunta di dualismo e monismo, vista la complessa articolazione che li lega. Da una parte vi è «un uso per così dire *tattico*» della teoria dell'evoluzione con l'evidente scopo di

---

<sup>27</sup> *Aspetti filosofici del darwinismo*, OeL, p. 73.

<sup>28</sup> *Ibidem*

<sup>29</sup> *Ibidem*.

rovesciare la separazione cartesiana delle due *res*<sup>30</sup>. Dall'altra parte è posta una mutazione ontologica del materialismo mediante la revisione dei presupposti ontologici della materia, in modo da accreditare oltre alle qualità dell'esteriorità anche le potenzialità dell'interiorità<sup>31</sup>. Essa non va intesa come una predeterminazione, ma come apertura di possibilità di un modo di essere nuovo rispetto alla mera posizione dello strato inorganico e di fronte al quale l'ontologia della materia inanimata appare del tutto insufficiente.

Il fatto dell'esperienza della vitalità della nostra realtà corporea autorizza a pensare che la potenzialità insita nella materia fosse una proprietà positiva e una tendenza che *post hoc* si può dire non fosse estranea alla mera realtà fisica. Ma come si rapporta questa concezione rispetto alla polarità? Credo che ancora una volta la mossa teoretica di Jonas indirizzi alla corporeità, vale a dire alla materia con forma: quella forma interiore che si comunica nell'esteriorità e che è rappresentata dalla struttura morfologica dell'essere organico, vale a dire forma vivente come «status ontologico»<sup>32</sup>. Diversamente dalle realtà inanimate dove la differenza tra materia e forma è opera di astrazione, la forma vivente si caratterizza per la reale differenza rispetto alla materia: una rivoluzione del rapporto ontologico con cui la forma diventa l'essenza e la materia sostrato<sup>33</sup>. Si tratta, dunque, di una relazione ontologica diverso rispetto all'ontologia della materia inerte: ora è implicata la mediazione con la forma organica, grazie alla quale può partecipare all'essere della realtà superiore e costituire quella nuova forma di realtà rappresentata dal corpo vivente, come una totalità organica.

---

<sup>30</sup> Sul presupposto monistico del darwinismo come strategia anticartesiana si veda M. MONALDI, *Tecnica, vita, responsabilità. Qualche riflessione su Hans Jonas*, Guida, Napoli 2000, p. 75.

<sup>31</sup> MGS, in PUMV, p. 218s.

<sup>32</sup> *Dio è matematico?* in OeL, p.110.

<sup>33</sup> Ivi, pp. 111s.

Attraverso una nuova interpretazione filosofica della teoria dell'evoluzione, la ricerca jonasiana di un superamento congiunto del dualismo e del materialismo approda a un'ontologia polare stratificata in quanto nella gradualità dei livelli trova posto un'articolazione più complessa della forma di vita<sup>34</sup>. Per certi versi, l'approccio jonasiano all'ontologia del mondo vivente mostra un'analogia con la concezione di Aristotele perché:

l'idea di una gerarchia, di una progressiva sovrapposizione di strati, con dipendenza di ogni strato superiore da quelli inferiori e mantenimento di tutti quelli inferiori in quello rispettivamente più alto, continuerà a mostrarsi indispensabile<sup>35</sup>.

Tuttavia, il mutamento dell'orizzonte teorico sulla vita non può che tradursi in un'interpretazione ontologica differente che, anche su questo aspetto, esplicita la mediazione tra riflessione antica e moderna, perché l'organico rappresenta la dimensione spirituale già nelle forme inferiori lo spirito resta pur sempre legato all'organico anche nella sua più ampia estensione con l'uomo<sup>36</sup>.

Con questo criterio, Jonas istituisce una correlazione tra gli strati di tipo ordinale dove il livello inferiore, ossia ciò che viene prima, lascia aperte possibilità di vita per un livello più alto, cioè uno stadio ulteriore le cui esperienze, però, sono dipendenti dallo strato inferiore. A livello conoscitivo, l'articolazione della realtà superiore non è specificabile nei termini della realtà inferiore perché eccedente rispetto alle sue possibilità e pertanto richiede un ulteriore livello di considerazione cui aprirsi e non tanto una riduzione alle forme logico-concettuali della realtà

---

<sup>34</sup> Sul concetto di «ontologia a più livelli», cfr., P. COSTA, *Natura e identità umana*, in COSTA P-MICHELINI F., *Natura senza fine*, cit., pp. 119-150.

<sup>35</sup> *Introduzione. Sulla tematica di una filosofia della vita* in OeL, p. 8.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 7. Sulla mediazione tra forma antico e moderna di rappresentazione della vita cfr. L. GUIDETTI L., *La materia vivente*, cit., p. 84.

inferiore. Se i due livelli sembrano distinguibili sul piano concettuale, certamente non lo sono sul piano esistenziale e comunque necessitano di una considerazione dialettica per offrire un'adeguata rappresentazione del fenomeno vitale.

La pretesa della fisica, e in parte anche della chimica, di ricondurre la biologia alle proprie assunzioni e procedure qui appare insostenibile proprio per la "trascendenza" dei fenomeni vitali rispetto al meccanicismo della realtà fisica. Come vedremo, ciò che Jonas propone è una visione inclusiva della realtà della vita corporea tale da esigere l'apertura alla conoscenza dei fenomeni dell'interiorità non come semplici accessorietà della vita, ma come sua autentica regione ontologica.

La tematizzazione interna alla riflessione jonasiana sulla vita del modello ontologico delineato permette di fare luce sui tre dimensioni di totalità cui appartiene l'essere dell'uomo: attraverso la corporeità alla totalità ontologica, mediante l'evoluzione alla totalità genealogica e alla dimensione della temporalità grazie alla realtà storica. La comprensione della vita resta legata a questi orizzonti, in una correlazione tra contesto scientifico e modi di comprensione con cui gli uomini hanno compreso la vita nella forma della prospettiva interna, cioè la propria, come unica forma di esistenza veramente concreta, tra interiorità ed exteriorità.

### 3. Tra essere e non essere: la possibilità del senso della vita

Per il vivente l'essere non è uno stato assegnato, ma un progetto: «sospeso nella possibilità» scrive Jonas per sottolineare l'essere sollevato rispetto alla fissità di una determinazione imposta<sup>37</sup>. Ma non si tratta neppure di indeterminazione perché la possibilità è assunta nella forma di una polarità e pertanto non può essere definita se non in riferimento alla bilateralità: tesa, dunque, tra forma e materia, libertà e necessità, autonomia e dipendenza, sé e mondo, vale a dire le dualità fondamentali manifestate dalla vita e le antinomie di cui ha esperienza l'uomo<sup>38</sup>.

Il primario riferimento al dato vitale come esplicitarsi della forza da cui scaturiscono le opposte determinazioni si coniuga con l'idea che la realtà di vita di un essere vivente, nella rappresentazione delle tappe effettive del suo percorso di sviluppo, non sia determinabile a priori; sul piano esistenziale l'esperienza che facciamo nel saggiare le resistenze dei nostri limiti e lo spettro delle forme di vita che la realtà umana ci presenta diventano un necessario riferimento per le possibilità del cammino personale. Tale condizione delinea l'essenzialità

---

<sup>37</sup> Sulla tematica di una filosofia della vita in OeL, p. 9.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 9 e p. 4. L'idea della polarità, o meglio di una dinamica della natura, è assunta da Kant nei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* in posizione critica nei confronti della "filosofia meccanica della natura", in contrasto con le forze della "materia" che sono fondamentalmente di tipo repulsivo, determinando una caratterizzazione plastica della stessa materia; cfr. S. POGGI, *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 69-73. Su questo tema e lo sviluppo avuto nella filosofia dei primi decenni dell'Ottocento si veda il saggio di ILLETTERRATI L., *Il problema delle leggi di natura nella Naturphilosophie* in G. BONIOLO, M. DORATO, *Le leggi di natura. Analisi storico-critica di un concetto*, Mondadori, Milano 2001, pp. 155-180.

dell'orizzonte di apertura della libertà, che in Jonas viene a rappresentare la sostituzione della casualità, cui si affianca la dimensione della relazionalità attraverso la quale la vita "si fa". In tutto ciò si può immaginare l'effetto di un'elasticità tra possibilità e limiti che implica la disposizione a trascendere sé attraverso l'apertura e la relazione, ma anche resistenza all'omologazione rispetto a ciò che si incontra, indice della prospettiva interna dell'identità.

Il fondamentale dinamismo della vita «mantiene il pericoloso equilibrio tra essere e non essere» che non deriva solamente dalla fragilità della costituzione fisica: nell'apertura l'essere vivente si espone agli eventi e alla disponibilità degli incontri che può essere offerta o negata. Per questo Jonas ritiene che la minaccia della fine accompagni sempre l'esistenza: da un punto di vista biologico la morte inerisce all'esistenza proprio come fondamento della sua originaria costituzione, ma la fragilità è legata anche al privilegio e al rischio della libertà umana<sup>39</sup>.

Jonas segna due nodi del problema visto dalla prospettiva dell'umano: l'unica che sa della «possibilità della morte»<sup>40</sup>. Egli ritiene che si possa recuperare il senso di uno sfondo universale attraverso il quale si conduce l'esistenza di ogni vivente è ciò rivela una forte carica riduttiva nei confronti dell'antropocentrismo. Scrive il filosofo:

In questa fissità dello sguardo inguaribilmente antropocentrico non si sono rivolti molti pensieri al fatto palese che noi condividiamo il destino della mortalità con tutte le creature che vivono con noi, che ogni vita è mortale, che di fatto morte e vita coprono lo stesso ambito<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> *Peso e benedizione della mortalità*, in TME, pp. 206-207.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 207.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 206.

Questo contribuisce a fondare contesti di rilevanza in cui la conservazione della vita rientra nell'ambito di un contesto di istintualità vitale e di un interesse di preservazione ma che, ad avviso di Jonas, ciò diventa ancor più profondo in quanto è proprio legato all'esperienza diretta, attraverso l'essere corporeo, della precarietà della costituzione organica e fisica. Tale fragilità, a ben vedere, caratterizza il "modo di essere" di ogni vivente, ma per l'uomo il pensiero della propria morte e della finitezza della vita può qualificare l'evento in forme che oltrepassano il contesto di rilevanza vitale. Il pungolo della morte, infatti, costituisce un efficace *memento* che determina un nuovo atteggiamento nei confronti della vita che recupera la sua dimensione di totalità, cosicché la considerazione della dimensione unitaria dell'esistenza non appare come atto conclusivo, ma si annuncia come aspetto fondante il senso della vita stessa e costante del suo percorso<sup>42</sup>.

Su questa lunghezza d'onda Jonas scopre che l'interesse a vivere non coincide con una mera continuazione fisica, ma apre alla dimensione dell'unicità sulla cui soglia sta scritto: «la sopravvivenza *di chi?*»<sup>43</sup>. Tale consapevolezza muta la prospettiva sulla dotazione organica come mezzo indispensabile per la sopravvivenza, elevandola ad un considerazione di «qualità della vita da conservare e per questo come aspetti dello stesso scopo»<sup>44</sup>. Per Jonas l'esperienza del dell'importanza di questi "mezzi", tramite i quali viene conservata la vita,

---

<sup>42</sup> Cfr. R. SPAEMANN - *Persone*, cit., pp. 110-119.

<sup>43</sup> *Peso e benedizione* in OeL, p. 213.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 214: «Quei "mezzi" per la sopravvivenza come la percezione sensoria e le sensazioni, l'intelletto e la volontà, il potere di controllo sugli arti e la scelta tra i fini, non vanno mai giudicati solo come mezzo per lo scopo, bensì sempre anche come qualità della vita da conservare e aspetti dello stesso scopo. È insito nella sottile logica della vita che essa usi messi che modificano lo scopo e divengono esso stessi parte di esso. L'essere vivente senziente mira a conservarsi come creatura senziente e non soltanto metabolizzante, vale a dire tende a continuare l'attività del sentire in quanto tale; l'essere vivente percepiente mira a conservarsi come creatura percepiente ... e così via».

comporta che la sua preservazione sia ancor più degna di essere tutelata, aprendo alla dimensione del valore attraverso il “sentire” la propria vita come scopo, anche - o soprattutto - nelle situazioni di sofferenza.

Nasce in tale contesto di esperienze umane e riflessive, la sottolineatura critica e la presa di distanza di Jonas rispetto alle filosofie come «*success stories*» che tematizzano le possibilità dell’essere e il divenire come autorealizzazione e compiutezza garantita per ogni evento, dove non è contemplata la possibilità del fallimento<sup>45</sup> insita dalla costitutiva fragilità dell’esistenza. Questo dato per Jonas ha valore controfattuale rispetto all’ottimismo orientante sia della scienza (questa, a ben vedere, nel darwinismo considera la precarietà della vita come intervento del caso che non si può indovinare anche laddove il sapere predice i risultati), sia sul piano storico<sup>46</sup>.

Nell’ontologia jonasiana occorre, dunque, riconoscere una prospettiva che attraverso l’analisi fenomenologica del vivente cerca di assumere come proprio orizzonte la dimensione del divenire della vita come progressione aperta di precarietà, tra vita e morte, che, beninteso, non impedisce a Jonas di riconoscere un orientamento e una tendenza che costituiscono il fondamento dell’elaborazione della filosofia della natura, come analisi che recupera alla tematizzazione ontologica la dimensione sensibile della vita.

---

<sup>45</sup> Cfr. *Appendice 2. Considerazioni intorno alla filosofia dell’organismo di Whitehead* in OeL, p. 136 e MGS, in PUMV, p. 244.

<sup>46</sup> Sulla posizione jonasiana contraria alle metafisiche del “successo garantito” cfr. C. BONALDI, *Hans Jonas e il mito*, cit., pp. 205-208.



## CAPITOLO QUINTO

### LA NATURA VIVENTE TRA SCIENZA E FILOSOFIA

#### 1. La spessore ontologico della soggettività

A partire dalla centralità accordata alla dimensione soggettiva della vita, le indagini jonasiane si pongono nei termini di un riavvicinamento dell'uomo alla natura, in cui trova espressione il superamento dello schema cartesiano e dell'idealismo della coscienza, articolando una prospettiva che inverte l'indirizzo riduzionistico del materialismo. Entro tale orizzonte diviene essenziale chiarire la "tendenza allo scopo" che per Jonas rappresenta la cifra della vita<sup>1</sup>.

Nell'articolata strutturazione dell'essere, la comparsa della vita rappresenta una «rivoluzione ontologica» con cui appare una modalità di esistenza nuova rispetto alla realtà della materia inerte: si presenta la dimensione dell'interiorità

---

<sup>1</sup> Il "finalismo" jonasiano è stato interpretato in modi differenti e, a volte, assai discordanti. Pur valorizzando il tentativo di colmare lo iato tra realtà umana e naturale, Hottios considera sospetto il "neo-finalismo" jonasiano perché indirizzato a rianimare la dimensione etica: cfr.: G. HOTTOIS, *Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie*, "Laval Theologique et Philosophique", 50 (1994), n. 3, pp. 95-110. Critico nei confronti del finalismo è anche S. MANCINI, *Per una interpretazione fenomenologica di Jonas*, "Rivista di Filosofia neo-scolastica", 85(1993), n. 1, pp. 47-72. Per valutazioni di segno opposto, cfr. V. HÖSLE, *Ontology and Ethics in Hans Jonas*, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 23(2001), n. 1 pp. 31-50; B. WILLE, *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, J. H. Röhl, Dettelbach 1996, spec. pp. 86-92 e pp. 108-111.

soggettiva che caratterizza l'essere organico per la facoltà della sensibilità<sup>2</sup>. Pur non essendo possibile conoscere il punto esatto in cui si è aperta la dimensione interiore, Jonas crede di poterla rappresentare come uno sviluppo graduale da una forma germinale di soggettività e sensibilità debolissima fino al dolore più profondo, dalla risposta agli stimoli alla comparsa delle aspirazioni e della vita cosciente nell'uomo, con cui la voce della soggettività trova espressione nella relazione comunicativa. Se per un verso appare che la soggettività non coincide con il pensiero umano e, dunque, ogni organismo costituisce un sé, per l'altro verso la natura sensibile della dimensione interiore rinvia al carattere attivo della vita e si accompagna al movimento di un'identità che è aperta alla relazione con l'alterità<sup>3</sup>.

Senza dubbio Jonas recepisce gli sviluppi più recenti del dibattito in biologia. Tale dibattito:

fece anche apparire la meraviglia del regno organico, della sua evoluzione, della sua ricchezza di forme, di funzioni e di gradi: in una parola 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. Mantenendo dinanzi agli occhi questa realtà da cui ricavo sempre nuovi insegnamenti, ho potuto attuare il progetto filosofico enunciato<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> TME, p. 212 e OeL, p. 111.

<sup>3</sup> Al proposito cfr. S. DONNELLEY, *Bioethical Troubles. Animal Individuals and Human Organisms*, in *Hastings Center Report*, 25(1995), n.7, pp. 21-29: l'interpretazione della vita organica, soprattutto di quella animale, implica la realtà di un individuo reale e di un sé attivo, caratterizzato da un'identità interna di natura sensibile che consegue dall'attività del metabolismo, quale modo fondamentale dell'esistenza organica.

<sup>4</sup> SEP, p. 27. E' nel contesto di tali studi che Jonas incontra l'opera di Whitehead, impegnato come lui in un progetto di superamento della prospettiva dualistica che aveva ipotecato così a lungo la riflessione filosofica. Quel che appare un dato inconfutabile è che il progetto di Jonas era già tracciato nelle sue linee fondamentali prima di approdare nell'ambiente anglo-

A partire dagli anni Venti, la biologia si lascia alle spalle la contrapposizione tra meccanismo e vitalismo per posizioni che mostrano il senso crescente del riferimento ai viventi come “totalità” o “sistemi” complessi, dinamici e autoregolantisi. I viventi costituiscono centri individuali di percezioni, impulsi, movimenti e azioni che sono espressione di dinamicità o «centricità» interiore e non soltanto di passività o recettività<sup>5</sup>.

Ma più di ogni altra, in Jonas è l'impostazione ontologica a costituire l'asse principale del progetto, caratterizzando l'interpretazione dell'essere organico lungo una direzione che implica l'unitarietà di «interno ed esterno, di soggettività e oggettività, di io spontaneo e di entità determinata», come si mostra all'evidenza

---

americano: lo testimoniano le “Lettere didascaliche” alla moglie Lore, redatte in un arco di tempo che va da dal 30 gennaio 1944 agli inizi del 1945, durante il servizio militare nella *Jewish Brigade Group*, impegnata anche in Italia negli scontri finali della Seconda Guerra Mondiale, cfr., *Erinnerungen*, Insel, Frankfurt a/M. 2003, trad. it. di P. Severi, *Memorie*, Il Melangolo, Genova 2008, pp. 283-313. La filosofia jonasiana non appare l'unico esempio di recupero della riflessione sulla natura: l'autore più famoso resta Plessner, ma si possono nominare anche Collingwood, e Thure von Uexküll, cfr., P. BECCHI, *Presentazione* in OeL, cit., p. xv e R. LÖW, *Zur Wiederbegründung der organischen Naturphilosophie durch Hans Jonas* in BÖHLER D. (hrsg.), *Ethik für die Zukunft*, cit., pp. 68-79.

<sup>5</sup> A partire dagli anni Venti in Europa e negli Stati Uniti, nei dibattiti seguiti alla contrapposizione tra meccanicismo e vitalismo si mostra la priorità del riferimento alle condizioni interne dell'organismo come alle determinati dello sviluppo, implicando l'introduzione del concetto di “animazione” per giustificare la realtà interiore; cfr., E. UNGERER, *Fondamenti biologici*, cit. pp. 108ss e pp. 155-157. In particolare, le nuove posizioni si caratterizzano come olistico e organicismo. Un ruolo particolare ha la riflessione di Jakob von Uexküll per l'evidenza data al concetto di soggetto e alla concezione della forma come aspetti fondamentali di tutto il mondo dei viventi, non solo dell'uomo. La visione meccanicistica sopravvive trovando, dopo Roux, il suo portavoce più intrasigente in Jacques Loeb. Con lui, infatti, la biologia si indirizza a ridurre il comportamento animale a tropismo, mentre l'accentuazione degli effetti della selezione esterna nel resoconto del darwinismo segna una nozione di vita compresa in forme meccanicistiche. Nella seconda metà del Novecento la concezione dell'interiorità come centro soggettivo dinamico che caratterizza il mondo organico è sostenuta in modo particolare dallo zoologo svizzero Adolf Portmann; il termine “centricità” è utilizzato da Grene per significare l'interiorità della vita animale, cfr. M. GRENE, *The Understanding of Nature*, cit., pp. 45-48.

dell'esperienza organica<sup>6</sup>. Pertanto, si può osservare che l'esigenza di attribuire spessore ontologico alla dimensione soggettiva trova in Jonas la necessità del riferimento alla struttura fisica e biologica dei viventi, dove è collocato il "sé" dell'animale<sup>7</sup>. L'individualità autocentrata, infatti, si situa nella struttura biologica del vivente come principio interno della vita animale, indirizzato al vantaggio della sopravvivenza<sup>8</sup>, al persistere e allo sviluppo dell'intero processo vitale, in cui risultano determinanti le condizioni interne, in rapporto alle quali il vivente si relaziona al mondo esterno.

Ora, per Jonas l'interiorità custodisce «l'assoluto interesse dell'organismo al suo proprio esserci e al suo continuare ad esserci»<sup>9</sup>. Tale "egoità" costituisce per i viventi un principio unitario di vettori e potenze, di forza e volontà che concorrono a definire la vita come un incessante processo dinamico orientato alla continuazione di sé come ente unitario mediante un processo di autorinnovamento<sup>10</sup>. Tale prospettiva non può essere dedotta dalla descrizione fisica della scienza e non trova equivalenti nella concettualità di tipo biologico

---

<sup>6</sup> SEP, p. 27. La filosofia jonasiana si muove alla ricerca del superamento del dualismo cosicché « l'interpretazione ontologica dell'organismo doveva offrire la correzione e nello stesso tempo un contributo alla dottrina universale dell'essere». L'ontologia jonasiana non si costituisce come ontologia regionale, ma vuole essere un contributo essenziale alla teoria generale dell'essere, mediante le analisi sul vivente; cfr. V. HÖSLE, *Ontology and Ethics in*, cit. pp. 31-50. Si veda anche N. RUSSO, *La biologia filosofica di Hans Jonas*, Guida, Napoli 2004, pp. 41ss.

<sup>7</sup> Cfr., F. VIOLA, *Dalla natura ai diritti*, cit. pp. 184ss.

<sup>8</sup> TME, p. 212.

<sup>9</sup> EL, p. 348.

<sup>10</sup> Tale costituzione definisce la specificità dei viventi come «la possibilità dei sistemi materiali di essere unità del molteplice, non grazie a una visione sintetica, di cui sono appunto l'oggetto, e nemmeno grazie al mero concorso delle energie, che uniscono le loro parti una all'altra, bensì in forza di se stessi, per volontà propria o da essi stessi costantemente mantenuta. La totalità integra se stessa nell'atto di compiersi. [...] La stessità, fin tanto che dura, è costantemente autorinnovamento mediante processo, condotto sul flusso del sempre nuovo e diverso. Solo questa auto- integrazione attiva fornisce il concetto ontologico di individuo rispetto a quello meramente fenomenologico»; cfr. *Dio è un matematico?* in OeL, p. 111.

perché è una realtà che eccede la dimensione fisica, tuttavia essa rinvia alla testimonianza dell'esperienza corporea del vivente: questa è la chiave di accesso alla dimensione soggettiva della vita, al di là del divieto della gnoseologia moderna e del monopolio concesso alle forme esteriori di conoscenza, soprattutto nella forma percettiva del vedere.

Questo risulta essere esattamente l'obiettivo di Jonas per aggirare l'ostacolo rappresentato dall'unilateralità della metodica della scienza e della gnoseologia moderna. Per conseguire tale risultato, il filosofo tedesco deve sviluppare un duplice piano di articolazione della ricerca: 1) includere nella forma vivente non solo la coscienza dell'uomo, ma ogni forma di soggettività, per quanto debole o scolorita. Come vedremo, è la compresenza di una forma o struttura unitaria che, pur nella differenziazione di gradi, rappresenta l'orizzonte specifico della natura vivente, nello sviluppo unitario tra dimensione interiore e realtà fisica. In questo modo, si assottiglia la linea discriminatoria tra la natura e l'uomo e la vita umana recupera la propria dimensione di naturalità;

2) fondare la possibilità di comprensione della natura vivente sulla forma di vita umana. Così, Jonas scrive:

L'osservatore deve essere preparato, come non lo è l'ipotetico «puro matematico». L'osservatore della vita deve essere preparato dalla vita. In altre parole, è la vita stessa a richiedere l'essere organico con la sua propria esperienza in modo che egli sia in grado di trarre quella «conclusione» che *de facto* costantemente trae, e questo è il vantaggio tanto ostinatamente negato o denigrato nella storia della teoria gnoseologica<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> *Dio è un matematico?* in OeL, p. 115.

Per essere compresi adeguatamente, infatti, i fenomeni vitali richiedono un osservatore che, guardando alla propria esperienza interiore, definisca e attribuisca un significato ai processi organici: sentire che l'esistenza nella sua dimensione profonda è tensione originaria della vita che persegue attivamente la propria continuazione<sup>12</sup>.

Anzitutto, in Jonas la questione si pone in termini ontologici: l'orizzonte della vita è costituito dall'unitarietà attiva tra dimensione soggettiva e realtà naturale e questo richiede un'interpretazione dei fenomeni vitali che oltrepassa le possibilità esplicative delle scienze naturali. Sul piano metodologico l'oggettività di superficie della scienza risulta, infatti, priva degli strumenti concettuali per l'interpretazione della natura vivente che non è costituita solamente da aspetti esteriori, ma dalla dinamicità tra fenomeni organici e forma interiore<sup>13</sup>. Infatti Jonas afferma che se «l'interiorità è coestensiva con la vita, allora un'interpretazione meramente meccanicistica della vita, vale a dire in meri concetti dell'esteriorità non può bastare».

I fenomeni soggettivi si sottraggono alla quantificazione e con ciò non possono avere "equivalenti" esterni che li sostituiscano. Per esempio, per "appetizione" come causa motrice di comportamento non si può inserire "momento fisico" e nemmeno per istinto di conservazione "forza

---

<sup>12</sup> Cfr., MGS in PUMV, p. 221. L'evento della comparsa della soggettività, con l'individualità centrata in se stessa, il principio della "cura" e dell'interesse hanno esteso la loro portata all'intero ambito naturale, segnando la differenza sia rispetto alla posizione di Heidegger sia nei confronti della pura osservazione del Dio matematico, cfr., R. UHTES, *Metaphysik des Organischen*, pp. 166-168.

<sup>13</sup> Jonas scrive: «i fatti esterni dell'organismo sono divisibili senza resto nel calcolo complessivo della matematica divina, a prezzo della loro conoscibilità *in quanto* fatti concernenti l'organismo, allora questa soluzione perfetta dell'operazione matematica non parla a favore dell'autosufficienza di ciò che è spaziale preso per se stesso bensì a favore dell'incompletezza di una descrizione meramente estensiva di ciò che presenta questo aspetto spaziale», cfr., *Dio è un matematico?*, in OeL, p. 126.

d'inerzia" e gli uni non si possono misurare in base alle entità degli altri<sup>14</sup>.

Questo segna sicuramente uno scarto significativo rispetto alle posizioni del naturalismo moderno che si pone al livello della natura oggettivata, da cui è escluso il linguaggio della vita. Tale linguaggio ha un proprio dominio di significati e di senso che la causalità della realtà fisica, ovvero il meccanicismo, non riesce a fornire. In più, viene alla luce la differenza rispetto alla gnoseologia moderna in quanto la realtà soggettiva non è indifferente alla dimensione propriamente naturale.

Ricompare il movimento tra ontologia e approccio metodologico-gnoseologico che caratterizzava il pensiero moderno, ma Jonas imprime ad esso un orientamento inverso: ora il presupposto ontologico dell'unitarietà della natura vivente - laddove prima era identificabile una natura svuotata dei tratti vitali - fonda la possibilità metodologica del riferimento soggettivo, individuando un'alternativa gnoseologica che ritorna sul piano ontologico, definendo la singolarità dell'esistenza umana<sup>15</sup>.

Jonas chiarisce che l'indirizzo della sua ricerca è volto al recupero della realtà interiore «per la comprensione delle cose organiche, ridando così all'unità psicofisica della vita il posto nel tutto teoretico»<sup>16</sup>. Allora, se il fondamento delle analisi di Jonas si situa al livello dell'ontologia del vivente nel riconoscimento della modalità di esistenza che caratterizza l'essere organico, l'indagine, però, diventa particolarmente produttiva, indirizzandosi all'essenzialità della posizione

---

<sup>14</sup> *Aspetti filosofici del Darwinismo*, in OeL, p. 73.

<sup>15</sup> E' evidente che il recupero della dimensione soggettiva viene contrapposto da Jonas all'identificazione moderna della natura vivente con la realtà inanimata, effetto soprattutto dell'estensione delle procedure della scienza fisica alla biologia, mentre l'unitarietà della dimensioni vitali risulta uno degli aspetti decisivi per reagire all'ontologia dualistica e alla filosofia di Cartesio; cfr. *Prefazione*, in OeL, p. 3.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

umana<sup>17</sup>. Marcando ancora la differenza rispetto all'occhio del matematico divino, Jonas scrive:

A questo punto dovremmo ribadire che la visione degli oggetti del matematico divino è meno corporea e vivace della nostra. Ma le concederemo anche, come prima, che *potrebbe* essere più vera? Non certo in questo caso, in cui ci muoviamo su un terreno solido, poiché è grazie alla circostanza per cui noi siamo corpi viventi, disponiamo di una conoscenza diretta. In virtù dell'immediata testimonianza del nostro corpo, *noi* possiamo dire ciò che nessun osservatore non dotato di corpo sarebbe in grado di dire: che al Dio matematico, nella sua omogenea visione analitica sfugge il punto decisivo, - il punto della vita stessa: ossia che essa è un'individualità che ha in sé il proprio centro, che è per sé e in opposizione a tutto il resto del mondo con un confine essenziale tra interno ed esterno – nonostante, anzi sulla base dello scambio effettivo<sup>18</sup>.

L'importanza intrinseca alla proposta di Jonas appare nella promozione di una modalità di riferimento alla natura che rappresenta al tempo stesso l'unicità della natura umana perché permette di comprendere i fenomeni vitali grazie all'esperienza consapevole della propria interiorità come centro attivo della vita che conferisce unitarietà alla molteplicità. Tale orientamento presenta una valenza di immediatezza che, assente dalle procedure di tipo deduttivo o analitico, si

---

<sup>17</sup> Anche in questo caso la posizione di Jonas va riportata all'esigenza di oltrepassare lo schema dualistico sulla cui base, si fonda il meccanicismo della natura vivente non umana e l'isolamento spirituale dell'uomo. La vita organica contraddice questo schema e per Jonas fisico e mentale non si possono separare; per questo il ruolo dell'uomo appare essenziale da due punti di vista: 1) un approccio che prende avvio da ciò che l'uomo conosce meglio, l'interiorità, in quanto è ciò di cui ha esperienza; 2) la compensione del vivente a partire dal mentale. In queste due mosse si troverebbe sia l'analogia che la differenza rispetto ad Aristotele, cfr., G. WOLTERS, *Hans Jonas' Philosophical Biology*, "Graduate Faculty Philosophy Journal", 23(2001), n. 1, pp. 90ss.

<sup>18</sup> *Dio è un matematico?* in OeL, p. 110.

manifesta come presenza simultanea: è il caso dei motivi o dei desideri i quali, poi, coinvolgono la totalità della vita interiore come realtà indivisibile. La differenza che sussiste tra interno ed esterno può essere esplicitata nella differenza tra aspetti quantitativi e aspetti qualitativi, tra successione e immediatezza, tra divisibilità e unitarietà che vengono mantenuti dalla forza vitale come poli inseparabili del processo della vita e del movimento di intensificazione della propria identità.

Mi sembra si possa indicare che il recupero della dimensione soggettiva assume una rilevanza particolare in ordine all'atto interpretativo: è in questo contesto che si manifesta "che cosa" sia la vita, secondo una linea che oltrepassa il punto di vista del "come" funziona, mantenendo sempre un orizzonte di apertura sulle sottostanti funzioni organiche<sup>19</sup>. Come si è accennato, l'identità organica dell'uomo fornisce la precomprensione indispensabile nell'anticipazione del senso della continuità metabolica che emerge «come *atto* incessante, cioè la continuità concepita come autocontinuazione»<sup>20</sup>. Se guardiamo al tipo di approccio, il movimento di comprensione, come non si dà per Jonas nella conoscenza della realtà fisica, così non appare nell'isolamento dell'attività riflessiva: è una ricostruzione mediatrice fra due dimensioni irriducibili, traducendosi in un atto il quale costituisce la dimensione stessa dell'umano. Irriducibili perché la relazione con la dimensione naturale non può essere ricondotta o risolta nella coscienza soggettiva la quale, a sua volta, fuoriesce dagli schemi analitici oggettivanti. Viene, pertanto, alla luce una relazione essenziale tra l'uomo e la sua dimensione naturale<sup>21</sup>: la dipendenza, legata all'essere determinato dalla realtà corporea e dalle

---

<sup>19</sup> Su questo aspetto si veda, R. UHTES, *Metaphysik des Organischen*, cit., p. 173.

<sup>20</sup> *Dio è un matematico?*, in OeL, p. 116.

<sup>21</sup> Al centro delle riflessioni di Jonas, la vita organica rappresenta il ponte tra uomo e natura, assumendo valore controfattuale rispetto alle divisioni dualistiche: cfr., P. BECCHI, - *L'itinerario filosofico di Hans Jonas*, cit., in APEL K. O, BECCHI P., RICOEUR P., *Hans Jonas: il filosofo e la responsabilità*, cit., pp. 21-50, spec. pp. 34s. In Ricoeur, è sottolineato più l'aspetto dinamico dell'auto-organizzazione che rovescia l'estraneità tra corpo e anima:

necessità basilari della vita, costituisce una relazione indissolubile per l'uomo come per tutti gli altri esseri viventi.

La ricerca di Jonas si qualifica nei termini di un approfondimento indirizzato a tematizzare ciò che significa essere vivo per un organismo e, dunque, per gli uomini, prima ancora di «arrivare ad essere grazie a determinati atti dell'astrazione, *anche* matematici e fisici: “anche”, perché essere “nient'altro che” fisici e matematici è una pura assurdità»<sup>22</sup>. Così, la possibilità di rappresentare la dimensione unitaria della natura vivente non toglie che la natura umana sia legata ed esposta alla fragilità della costituzione corporea, in un'identità cercata nella conferma di sé dove la differenza nei riguardi della mera realtà fisica si struttura come essenziale non-estraneità originaria. Rispetto all'idealismo della coscienza, la vita umana è ricongiunta alla propria dimensione naturale, da cui era stata separata da un profondo abisso ontologico e da un isolamento della coscienza che «unicamente dedita alla conoscenza»<sup>23</sup>, difficilmente disponeva all'attenzione verso la realtà corporea e le sue urgenze.

Se poi si fa attenzione al fatto che la relazione si manifesta nei termini di un fenomeno di auto-organizzazione dell'organismo, ovvero di unitarietà indirizzata alla continuità di sé, «la costruzione dualistica crolla» perché, come Jonas sottolinea, gli organismi sono organizzati «palesamente *per l'interiorità*, per l'identità interna, per l'individualità»<sup>24</sup>. La natura autentica della vita è espressa

---

cfr., P. RICOEUR, *Etica e filosofia nella biologia* cit., in APEL K. O, BECCHI P., RICOEUR P., *Hans Jonas: il filosofo e la responsabilità*, cit., pp. 56-58.

<sup>22</sup> *Dio è un matematico?* in OeL, p. 127.

<sup>23</sup> FSD, p. 33.

<sup>24</sup> *Dio è un matematico?* in OeL, p. 126.

nella correlazione di aspetti “spirituali” e funzioni corporee, di aspetti soggettivi e realtà fisica<sup>25</sup>: una terza via unificante tra dentro e fuori, tra soggettività e oggettività che suggerisce già l’idea di un abbozzo di polarità tra teoria e prassi.

## 2. : l’unitarietà

Nella presa di distanza jonasiana rispetto alla devitalizzazione meccanicistica, sviluppata sulla base del presupposto evolucionistico della «continuità dell’origine» e mediante l’estensione dei caratteri della soggettività all’ambito dell’intera natura vivente, in termini di un’intenzionalità ontologicamente intrinseca alla vita come essere soggetto non mero oggetto, è venuto alla luce uno dei caratteri essenziali della vita: l’attivo tendere o forza che ha in sé il proprio centro.

Questa sottolineatura corrisponde all’esigenza di Jonas di marcare l’effettiva dinamicità che attiene alla vita come “movimento orientato”, differenziandosi rispetto alla natura inerte della riflessione moderna.

Così ogni entità vivente manifesta la «propria natura teleologica», precisata dal filosofo mediante l’analogia con «gli occhi che *hanno* nella loro composizione fisica un rapporto con il vedere e le orecchie con l’udire e gli organi in generale con la loro prestazione e, ancor più in generale, gli organismi con la vita »<sup>26</sup>. In

---

<sup>25</sup> Questo approccio è sottolineato in modo particolare da Dal Lago: rispetto all’esclusività del ruolo che il soggetto umano ha svolto nella tradizione filosofica, Jonas sviluppa la prospettiva della coestensione tra funzione riflessiva e complessità organica, entro un quadro di natura ontologica. Questo marca la differenza del filosofo tedesco rispetto alle posizioni del naturalismo e dell’organicismo, cfr., A. DAL LAGO, *Introduzione all’edizione italiana*, in FAUT, pp. 13s.

<sup>26</sup> *Dio è un matematico?* in OeL, p. 126.

questo senso, per gli organismi l'analisi fisica e le spiegazioni funzionali non avrebbero significato, se non in relazione alla «tendenza allo scopo dell'organismo in quanto tale e il suo impulso alla vita»<sup>27</sup>, cioè in relazione all'attività vitale come movimento "orientato". Infatti, per Jonas «come non vi è organismo senza teleologia, non vi è teleologia senza interiorità». E se, come è ormai assodato, si tratta di un principio che non è immateriale perché in Jonas la vita è sempre riferita all'essere organico e all'ente corporeo vivente<sup>28</sup>, allora si aprono due questioni: come si può pensare nell'essere vivente l'unitarietà tra la dimensione soggettiva - ovvero il principio finalistico - e la determinazione naturale, la prima, e in che modo emerge la complessità crescente di tale soggettività presentata dalla differenziazione delle varie forme di vita, la seconda .

Jonas esclude che la comparsa della soggettività costituisca l'irruzione di un principio eterogeneo così da istituire una differenza radicale sia tra i livelli di vita cosciente e i viventi che ne restano esclusi, come pure tra i fenomeni coscienti e l'ampio strato dei fenomeni organici che non sono tali. La critica jonasiana si rivolge in primo luogo all'idea che il principio soggettivo prenda sede in strutture organiche estranee e già predeterminate e tuttavia utilizzabili per apparire nella natura con la comparsa di determinate condizioni fisiche: un principio autonomo immanente che implica una forma di dualismo ontologico contro la quale - come Jonas osserva - si può far valere la constatazione della gradualità dello sviluppo<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> /vi, p. 127.

<sup>28</sup> In modo efficace, Jonas sintetizza così: «Vita significa vita materiale, quindi corpo vivente, in breve essere organico», cfr. *Il problema della vita* in OeL, p. 34.

<sup>29</sup> Il limite del dualismo ontologico risiede per Jonas nel fatto che essere "animato" non significa essere un corpo con un agente che dall'esterno arriva a muovere se il corpo stesso.

A questo proposito, il discorso di Jonas risulta molto efficace nel criticare la concezione dell'anima come una realtà separata:

In tal caso, il cambiamento corporeo sarebbe per questo soggetto persistente ciò che un cambio d'abito è per chi lo indossa; e l'immagine sarebbe perfetta se si identificasse chi lo indossa con il suo tessitore. Tuttavia questo equivarrebbe a eludere il problema mediante una sostituzione metafisica. Equivale a dire che ciò che è vivo non è il corpo, ma qualcos'altro: allora il corpo «vivente» non sarebbe nient'altro che una marionetta. Ora il problema consiste precisamente nel modo di essere dell'organismo, sia questo in aggiunta l'«abito» di qualcos'altro o meno. Le attività in cui è impegnato sono le proprie, altrimenti non sarebbe vivo<sup>30</sup>.

In secondo luogo, per Jonas la comparsa della soggettività non rappresenta neppure un «salto qualitativo», con il quale il soggetto verrebbe a caratterizzare il nuovo stadio, pur rimanendo estraneo ai livelli che lo precedono. Il limite di questa posizione rappresenta una forma di epifenomenalismo, per cui la coscienza non potrebbe avere altra efficacia se non nella propria sfera, escludendo la possibilità di determinare gli altri ambiti della realtà di vita<sup>31</sup>. Ciò che, invece, Jonas propone appare una sorta di mediazione tra *continuum* e novità che trova il

---

<sup>30</sup> FAUT, p. 285. In merito a questa posizione, Jonas indica come riferimento Platone, in particolare il passo del *Fedone* dove si legge che l'anima consuma più corpi e mentre l'uomo permane in vita, l'anima "ritesse" la parte del corpo che si sta logorando, cfr. FAUT, p. 285n e *Fedone* 87 d-e.

<sup>31</sup> PR, pp. 85-86. Jonas discute la questione della comparsa della soggettività in relazione all'interpretazione dualistica e alla teoria dell'*emergent evolution* di Lloyd-Morgan e Alexander: una concezione monistica, problematica dal punto di vista logico perché la qualità emergente appare difficile da conciliare sia con la gradualità dei passaggi evolutivi sia con il principio causale. Il merito che, comunque, Jonas riconosce alla teoria dell'emersione è costituito dal tentativo di superare le posizioni riduzionistiche che caratterizzano la spiegazione dell'evoluzione nel resoconto del neo-darwinismo. Cfr. anche F. NIGGEMEIER, *Pflicht zur Behutsamkeit? Hans Jonas' naturphilosophische für die technologische Zivilisation Ethik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002, pp. 88-91.

suo presupposto nella gradualità dei passaggi o delle fasi di sviluppo, senza negare l'unitarietà del processo vitale. Infatti:

L'essere oppure la natura è unitario e dà testimonianza di sé in quel che *fa* scaturire da sé. Ciò che l'essere è può essere desunto perciò dalla sua testimonianza e naturalmente da ciò che maggiormente dice, dal più manifesto, non dal più recondito, dal più sviluppato non dal meno sviluppato, dal più abbondante non dal più povero, quindi dalla cosa «più alta» a noi accessibile<sup>32</sup>.

In Jonas l'essere o la natura non rappresenta il possesso di una proprietà e non è nemmeno sostanza, ma un procedere dinamico. Usando una concettualità aristotelica, si deve pensare all'unitarietà di essere e natura nel movimento<sup>33</sup> che si sviluppa nella correlazione tra processo vitale in quanto tale e formazione. Con una metafora molto efficace, Jonas scrive che l'essere è per gli organismi la loro «propria opera», vale a dire: «questo fare del loro fare è il loro essere stesso» nel senso che la loro esistenza è la stessa loro attività, anzi è continuazione di questa attività o movimento che si rende disponibile sulla base di ciò che è stato fatto<sup>34</sup>. Di conseguenza il “fare” indica sia l'azione che ciò che si consegue con l'operazione stessa<sup>35</sup>.

La continuità non è mera persistenza, ma autocontinuazione per mezzo della durata della realtà interiore e «costante autorinnovamento mediante processo

---

<sup>32</sup> PR, p. 87.

<sup>33</sup> Per Aristotele è nel movimento che si dà l'unitarietà di vita e natura, cfr. *Phys.*, III.

<sup>34</sup> TME, p. 207.

<sup>35</sup> Il tema “dell'opera” compare in Aristotele nell'ambito dell'esame dell'«opera dell'uomo» o di ciò che costituisce propriamente la sua attività, semmai ve ne fosse una e l'uomo non fosse nato inattivo. Così si esprime il filosofo greco: «O piuttosto, come sembra esservi un'opera propria dell'occhio, della mano, del piede e insomma di ogni membro, così oltre a tutte queste si deve ammettere un'opera propria dell'uomo? E quale sarebbe dunque questa?». Aristotele indica la vita attiva dell'essere razionale, in cui distingue una parte che obbedisce alla ragione e un'altra che propriamente ragiona: cfr., *Eth. Nic.*, I, 7, 1097b 25- 1098a (trad. di A. Plebe).

condotto sul flusso del sempre nuovo e diverso»<sup>36</sup>. Pertanto, se è lo sviluppo a contrassegnare l'essere oppure la natura, esso va colto nel progresso o nella continuità del movimento, vale a dire nella successione dei suoi stati, per cui anche lo stadio emergente non costituisce un'aggiunta arbitraria o estranea, ma si trova in relazione con i livelli precedenti, in quanto loro sviluppo naturale e maggiore articolazione della struttura di vita. In tal modo, è la realtà superiore - quella più manifesta, sviluppata e ricca - che dovrebbe "ammaestrarci" - a fare quasi da guida in-formata, manifestando le possibilità più alte - su ciò che è inferiore<sup>37</sup>, in quanto indicazione di ciò che l'ente organico potrà essere nell'evoluzione della propria attività: questo rappresenta ciò per cui è fatto, senza costituire, ad avviso di Jonas, una forma di preordinazione. Nell'uomo questo potrebbe voler dire: scoprire e modellare la propria natura nel rapporto con gli altri uomini e con le figure che hanno sviluppato la loro "umanità".

Di certo, non è fuori luogo un riferimento all'esperienza personale di Jonas, ricordando quanto si è già detto sul suo rapporto con Heidegger e aggiungendo il ritratto che il filosofo traccia della figura di un maestro dei primi anni di formazione.

L'esempio contrario che introduco ora, pone solo una questione del tutto nuova. Julius Ebbinghaus era stato uno dei miei maestri, un acuto e austero seguace di Kant, in nessun caso paragonabile con Heidegger. Egli superò degnamente la prova,

---

<sup>36</sup> *Dio è un matematico?* in OeL, p.111.

<sup>37</sup> Rispetto alla teoria dell'emergenza, così Jonas precisa il proprio punto di vista: «Il principio valido dal punto di vista teorico, della *novità* emergente, se non vuole essere del tutto arbitrario e quindi irrazionale, deve essere temperato da quello della *continuità* (e precisamente da una continuità contenutistica e non soltanto formale), in modo da consentire che *ciò che è superiore e più ricco ci ammaestri su tutto ciò che è inferiore*. Questa non è affatto una correzione marginale bensì da andare al nocciolo della cosa. Come si sa "continuità" significa oggi al contrario fare in modo che ciò che è inferiore ci ammaestri su tutto ciò che è superiore!», cfr. PR, p. 87.

ebbi notizia di ciò e lo andai a trovare a Marburgo nel 1945, per rendergli omaggio. Mi accolse con negli occhi l'antico fuoco di una fede incondizionata, e mi disse: "Ma lei deve sapere, caro Jonas, che io senza Kant non sarei sopravvissuto". Ciò mi illuminò per un attimo. In quest'uomo vita e dottrina erano una sola e medesima cosa. In quali mani migliori avrebbe potuto esser custodita la filosofia? In quelle di un grande spirito creativo, la cui consuetudine con la profondità del pensiero non seppe addurre, nell'ora della decisione, nessun altro pretesto se non quello della lealtà verso il proprio paese, o in quelle di un filosofo non originale, ma onesto, che seppe serbarsi puro?<sup>38</sup>.

L'appartenenza al contesto della comune umanità e il valore esemplare dell'esperienza di vita anticipano le aperture di possibilità della propria dimensione umana nello sforzo di intuizione del senso dello sviluppo della nostra natura, fino a diventare razionale e a svilupparsi in senso morale<sup>39</sup>.

Al di là del riferimento personale, nella posizione di Jonas si incontra una forte carica antiriduttiva perché sono le possibilità dello stadio superiore a dare forma e modellare la realtà sottostante in quanto la sua attività costituisce una «*causalità* nuova che retroagisce su quella precedente e quindi la modifica. Le cose fisiche nella sfera di influenza della soggettività non hanno più il decorso che avrebbero senza di essa»<sup>40</sup>. Il livello superiore, infatti, nel carattere attivo che lo

---

<sup>38</sup> FSD, pp. 41s.

<sup>39</sup> Lo sforzo di Jonas appare teso a correlare i due poli della «massima particolarità e della massima generalità». Luigi Alici mostra il rilievo che tale indirizzo assume in ambito educativo e nei contesti di formazione: «L'educazione del bambino si sviluppa infatti lungo un percorso di inserimento nel mondo umano mediante l'appropriazione di convinzioni e norme sociali attraverso le quali l'individuo diventa membro di una comunità più vasta»: cfr. L. ALICI, *Uomo e natura. L'educazione come "responsabilità totale" in Hans Jonas*, "Pedagogia e vita", 3(1997), n.1, 1997, pp. 68-89.

<sup>40</sup> PR, p. 86.

costituisce, ha il potere di “codeterminare” e di ordinare e dare legge alla realtà inferiore<sup>41</sup>.

E' in questo contesto che diventa particolarmente produttivo il riferimento alla scala dell'essere che Jonas concepisce secondo le nozioni della percezione, da un lato, e dell'agire e del potere, cioè del tipo di incidenza sulla realtà naturale, dall'altro<sup>42</sup>. La successione dei gradi rappresenta livelli sempre più ampi di complessità di vita, di consapevolezza e chiarezza dell'esperienza e di presenza della natura interiore dei fenomeni che conduce «alla più estesa e libera oggettivazione del tutto nell'essere dell'uomo» con il quale si ha anche il più alto grado di potere sulla natura<sup>43</sup>.

Se nell'attività metabolica si apre uno spazio di emancipazione e di relazione dialettica della forma con la materia, nei livelli successivi si approfondisce la distanza del vivente rispetto alla natura, fino alla possibilità dell'uomo di disporre del più ampio spazio di libertà costituito dall'oggettivazione dei fenomeni e delle proprie esperienze qualitative e, dunque, dall'apertura della relazione riflessiva rispetto alla propria natura. Ciò non comporta un rapporto di tipo esteriore, con cui la totalità emerge dall'accumulazione o dalla somma dei singoli stati in un rapporto di tipo causa-effetto, ma comporta la loro armonizzazione e integrazione nel processo come relazione dinamica inclusiva, in cui:

---

<sup>41</sup> *Ibidem.*

<sup>42</sup> Così si esprime Jonas: «Si può interpretare questa scala in due modi secondo i concetti della percezione e secondo i concetti dell'agire (quindi del “sapere” e del “potere”), ossia da un lato secondo l'ampiezza e la chiarezza dell'esperienza, secondo gradi ascendenti di presenza sensibile del mondo, che attraverso il regno animale conducono alla più libera oggettivazione del tutto nell'essere dell'uomo; e dall'altro lato, ossia in parallelo e culminando parimenti nell'uomo, secondo la dimensione e il tipo di incidenza sul mondo, dunque secondo i gradi di progressiva libertà dell'agire»: cfr., *Sulla tematica della filosofia della vita* in OeL, p. 8.

<sup>43</sup> *Ibidem.*

La totalità integra se stessa nell'atto stesso di compiersi. La forma non è il risultato bensì la causa delle accumulazioni materiali in 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 sempre nuovo e diverso<sup>44</sup>.

Nella capacità umana di rappresentare i fenomeni della nostra esperienza, proiettandoli nello spazio ideale della riflessione, e di imprimere una trasformazione interpretativa, si realizza un rapporto con la propria natura che ha il potere di modellare le stesse tendenze naturali da cui siamo in qualche misura determinati. A questo punto è facile osservare come Jonas assegni alla forma dell'uomo, nella chiarezza riflessiva della sua coscienza, la "forza e la volontà" di esercitare una funzione coercitiva interiore e tale che non può essere derivata da modelli esteriori. Come dire, che la razionalità, come forma di vita dell'uomo, non è pura passività, ma forza prescrittiva che si esercita, misurandosi con le determinazioni che ci costituiscono. E qui si può indicare la rilevanza di tale rapporto perché rappresenta la forma della relazione dell'uomo con la propria realtà naturale e la specificità o il *novum* che caratterizza la natura umana e il suo grado di libertà<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> *Dio un è matematico?* in OeL, p. 111.

<sup>45</sup> Jonas sviluppa la portata filosofica di questa concezione nelle pagine di *Organismo e libertà* raccolte sotto il titolo: *Transizione. Dalla filosofia dell'organismo alla filosofia dell'uomo* in OeL, pp. 233-238.

### 3. La teleologica

La determinazione dell'esistenza è fatta emergere da Jonas propriamente dalla testimonianza della soggettività che si manifesta nel grado più alto con la «chiarezza riflessiva dell'uomo nella coscienza, nella volontà e nel pensiero dell'uomo»<sup>46</sup>, specificandosi propriamente come libera volontà di auto-realizzazione nel riconoscimento della razionalità<sup>47</sup>: l'originaria tendenza a realizzare l'interiorità. Non c'è dubbio che questo stadio rappresenti per Jonas il livello «più alto» della scala ontologica costituito dalla libertà dello spirito, mentre i livelli inferiori di realtà naturale rappresentano le condizioni della possibilità del suo esercizio, al cui adempimento è legato, per cui, ad avviso di Jonas, fin dall'inizio è «prefigurato» lo spirito e, dunque, fin dal metabolismo vi è «un'allusiva anticipazione di quei fenomeni superiori che più direttamente meritano il nome di libertà»<sup>48</sup>.

Può sembrare una stranezza concepire il metabolismo, il livello di base di tutta la vita organica, come una forma di libertà nella sua attività volta al ricambio di materia<sup>49</sup>. Ma ciò che a Jonas interessa sottolineare riguarda in modo particolare il fatto che fin dal livello basilare dell'esistenza organica si manifesta un'attività, un "fare" che esprime sempre un'inclinazione o un orientamento verso la realizzazione della propria funzione; in tal modo la stessa attività organica descrive

---

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 127.

<sup>47</sup> Scrive Jonas: «La potenza del pensiero ha fatto il proprio ingresso in un'evoluzione più vasta e annullato i meccanismi di equilibrio biologico finora esistenti dei sistemi ecologici. Modelli di comportamento non più fissati geneticamente lottano per prendere parte senza rischi allo spazio vitale; cfr. FSD p. 47.

<sup>48</sup> *Sulla tematica della filosofia della vita* in OeL, p. 10.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 9.

un modello di comportamento e dei caratteri che costituiscono una forma “primitiva” di struttura ontologica del vivente<sup>50</sup>.

Nella terminologia jonasiana, questa modalità di interazione rappresenta la «sorpresa ontologica» dei sistemi materiali di essere unificazione della molteplicità «in forza di se stessi, per volontà propria»<sup>51</sup>. Tale passaggio non è di poco conto per pervenire alla determinazione del fondamento ontologico dell'esistenza: Jonas distingue l'attività vitale da un cieco dinamismo in quanto l'autocentralità e la tendenza orientata all'individualità non equivalgono ad un'inclinazione indistinta o indifferenziata, ma ad una modalità di essere che si presenta come vera e propria forza motivante: nella sua dimensione originaria, l'esistenza è volontà, vale a dire vita che persegue attivamente sé come proprio interesse e pertanto finalità in sé<sup>52</sup>.

Da tale evidenza Jonas prende avvio per segnare la duplicità di un movimento diretto, ma anche reattivo<sup>53</sup>. Esso troverebbe il suo punto originario nel carattere

---

<sup>50</sup> *Ivi*, p.10. Tale posizione è precisata nell'opera *Il principio responsabilità* dove Jonas riconosce che «ha senso parlare dello scopo immanente, anche se del tutto inconscio e involontario, della digestione e dell'apparato digerente del corpo vivente, e parlare della vita in quanto fine in sé di questo corpo»: cfr. PR, p. 94. Come vedremo, la posizione verrà approfondita in relazione al finalismo della forma che, peraltro, è presente implicitamente anche in questo passo.

<sup>51</sup> *Dio è un matematico?* in OeL, p. 111.

<sup>52</sup> Cfr. MGS in PUMV, p. 221.

<sup>53</sup> Il concetto compare già in Aristotele per qualificare la direzionalità attiva dell'*orexis* di un vivente: una tensione che accomuna uomini e animali, proprio come in Jonas, cfr., *De Anima*, III, 9. A questo proposito, appare significativa l'indicazione dell'espressione linguistica usata da Jonas per qualificare la finalità, ossia *die Zielstrebigkeit* e *Zielstreben*, vale a dire “lo sforzo per lo scopo manifestato da un essere naturale”. Il primo termine compare in *Das Prinzip Leben*, p. 168, il secondo in MGS in PUMV, p. 221. Come è stato osservato da Martha Nussbaum, nella traduzione dell'antico verbo greco *orego*, l'uso dell'espressione tedesca *die Strebung e streben* appare più appropriata dell'espressione *Neigung*, usata dallo stesso Kant, perché quest'ultima è connotata unilateralmente da un'aura di passività e di influenza ad opera dell'esteriorità. L'adeguatezza del primo termine deriva, invece, dal fatto il riferimento al mondo interiore non connota «un un vago stato di aspirazione o di interessamento, ma una precisa attenzione per qualcosa, un dirigersi esplicito ad un oggetto. E' attivo piuttosto che passivo: è un andare verso, un inseguire (sia corporeo che psichico),

sensibile della vita: da una parte come fattore costitutivo della tensione diretta alla propria continuazione ed espansione indica chiaramente la dinamica di un'essenziale protendersi del vivente per trascendere sé e aprirsi al mondo delle sue possibili superiori realizzazioni. Dall'altra parte a tale spontaneità corrisponde un'esposizione che nella risposta stessa della sensibilità può diventare appropriazione o rifiuto proprio perché l'esistenza non si conduce nell'indifferenza<sup>54</sup>.

In tale processo, dall'articolazione tra i due movimenti risulta la polarità che determina in modo rilevante ogni l'esistenza: «lo scopo viene raggiunto o frustrato e la capacità di godere dell'uno è la stessa di quella di soffrire per l'altro. In breve, il dono della soggettività non fa che acuire la polarità sì-no di tutto il vivente e ogni parte si nutre della forza dell'altra»<sup>55</sup>. Il doppio movimento, in cui si costituisce come tale la possibilità del fine, se da una parte mostra che lo scopo si dà sempre nella duplicità del potere essere o non essere, dall'altra guadagna una rilevanza ontologica perché viene fatto corrispondere da Jonas alla «struttura dialettica che pervade tutti i caratteri ontologici della vita»<sup>56</sup>: un orizzonte aperto che istituisce una *dynamis* polare che «significa sia il poter essere influenzato sia la spontaneità, l'essere-esposto all'esterno non meno che andare verso l'esterno»<sup>57</sup>.

---

opposto ad un semplice essere sopraffatto o ad un vuoto essere nel bisogno»: cfr. M. NUSSBAUM, *La fragilità cit.* Il Mulino, Bologna 1996, pp. 507-511.

<sup>54</sup> Così Jonas: «Su questo autotrascendimento attraverso l'esser-bisognosa si fonda l'essenziale trascendenza propria della vita intera, che ai livelli superiori rivela al sé un mondo sempre più vasto. L'essere dipendente rimanda al campo delle sue possibili realizzazioni e istituisce così l'intenzionalità come carattere fondamentale della vita intera. [...] Ma l'orizzonte aperto significa il poter essere influenzato, sia la spontaneità, l'essere-esposto all'esterno non meno che l'andare verso l'esterno: solo per il fatto che la vita è sensitiva essa può essere attiva»: cfr., *Dio è un matematico?* in OeL, pp. 119s.

<sup>55</sup> TME, p. 212.

<sup>56</sup> *Dio è un matematico?* in OeL, p.121

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 120.

Di fronte a queste osservazioni, si può sottolineare che per Jonas la strutturazione finalistica non rappresenta per il vivente l'assicurazione della realizzazione dello scopo, di una possibilità o di un'aspirazione in quanto il compimento viene definito nell'interazione con l'ambiente e in rapporto alla capacità recettiva e alla sensibilità dello stesso essere vivente rispetto alle stimolazioni esterne.

Resta comunque il fatto che Jonas considera la strutturazione finalistica come la cifra della vita organica in tutte le sue manifestazioni: per lui, infatti «non vi è organismo senza teleologia, non vi è teleologia senza interiorità»<sup>58</sup>. Soprattutto nei saggi di *Organismo e libertà*, questo indirizzo, definito il modo di essere che attiene all'organico e condiviso da ogni vivente, permette di riconoscere la gradualità di un attivo impulso alla vita, svolgendo certamente un ruolo essenziale nell'esplicitare il principio che presiede a tutte le attività vitali, comprese quelle razionali: anche queste hanno origine dalla correlazione tra passività e attività, cioè tra sapere e agire. Così si esprime Jonas:

Esistono però pur sempre la tendenza allo scopo dell'organismo in quanto tale e il suo impulso alla vita: attivi già in tutta la tendenza vegetativa, essi si risvegliano a un originario essere 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"<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 127.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 127.

Nella determinazione della costante teleologica Jonas fa emergere che «l'inclinazione e il comportamento teleologico non sono per la verità una scelta alternativa della descrizione»<sup>60</sup>: risultano inalienabili per la comprensione di un essere vivente, quanto gli aspetti di natura fisica o biologica<sup>61</sup>; a questo, però, si accompagna la problematica: «come questo finalismo possa convivere nel medesimo mondo con la causalità meccanica, di cui è altrettanto impossibile negare la realtà, è un problema che non può essere risolto sacrificando un'evidenza (la tendenza allo scopo) a un teorema (quello dell'esclusività della *causa efficiens*)<sup>62</sup>.

Ma questo mistero non deve lasciare in pace la filosofia, che deve saper ascoltare entrambi questi linguaggi, quello del mondo esterno e quello del mondo interno, e riunirli in un'affermazione sull'essere che deve rendere ragione dell'insieme psicofisico della realtà<sup>63</sup>.

A questo corrisponde quantomeno l'esigenza di chiarire il tipo tendenza finalistica o appetitiva, attribuita alla materia: ad essa Jonas fa esplicito riferimento ne *Il principio responsabilità* e in *Materie, Geist und Schöpfung*, dove la tematizzazione trascende l'ambito del fenomeno organico per aprirsi ad un orizzonte di considerazioni di carattere cosmologico. Rispetto alla materia originaria, il filosofo concepisce l'idea di una diffusa «interiorità appetitiva

---

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> LWV, pp. 55-56.

<sup>62</sup> *Dio è un matematico?* in OeL, p. 127.

<sup>63</sup> FSD p. 46s. Tale impegno, ad avviso di Jonas, richiede di saper affrontare il rischio delle congetture metafisiche.

embrionale», definita anche “eros cosmogonico”<sup>64</sup>, che, a suo parere, costituisce una soggettività la quale non richiede la distinzione di un soggetto<sup>65</sup>.

Ciò che attira l’attenzione nello sviluppo dell’argomentazione è l’impegno di Jonas a precisare il significato di tale “brama” per evitare l’equivoco che si possa ascrivere alla natura un qualche piano predeterminato o comunque un’anticipazione di tipo cognitivo<sup>66</sup>. A questo scopo egli precisa che si tratta di un impulso della natura a superare sé che va messo in relazione ad una capacità selettiva di fronte alle occasioni che si presentano nell’apertura che si dà nella stessa pulsione o forza di autotrascendimento. Jonas riconosce chiaramente che si debba parlare di «disposizione anziché di orientamento verso il fine», dove

---

<sup>64</sup> Si veda PR, p. 92 e MGS in PUMV, p. 220. Per una critica a questa posizione, cfr. G. HOTTOIS, *Un’analisi critica del neofinalismo*, cit., p. 86s.

<sup>65</sup> Con questo Jonas giustificherebbe l’esclusione della correlazione tra panteismo e panpsichismo. Così si legge in PR: «Stando all’informazione della materia inanimata e alla sua distribuzione nel cosmo, sarei incline a credere in una soggettività priva di soggetto, ossia nella disseminazione di un’interiorità appetitiva embrionale attraverso innumerevoli elementi particolari, piuttosto che in una unità iniziale in un soggetto metafisico onnicomprensivo»: cfr., PR, p. 92. In MGS il filosofo parla letteralmente di “eros cosmogonico” (*kosmogonischer Eros*) che sarebbe più vicino al vero che non un “logos cosmogonico”, cfr., MGS in PUMV, p. 220. Per Niggemeier il punto qualificante la posizione di Jonas va individuato nel radicarsi dell’essere nella natura per cui il divenire cosmico nel suo complesso è unitario al diveniente, cfr., F. NIGGEMEIER, *Pflicht zur Behutsamkeit?* cit., p. 97. Per una considerazione critica su tale concezione, cfr. G. HOTTOIS, *Une analyse critique*, cit., pp. 25-27.

<sup>66</sup> PR, p. 93. La riserva espressa da Jonas in merito alla concezione del fine predeterminato richiama la critica al teleologismo di Nicolai Hartmann, cfr., *Ethik*[1926]. In riferimento a questo, Antonio Da Re spiega che: «Secondo Hartmann, se la realtà è concepita finalisticamente, allora vuol dire che essa deve mirare ad uno scopo predeterminato; ma se lo scopo è già stabilito, allora il margine d’intervento consentito all’uomo concerne unicamente l’individuazione retroattiva dei mezzi funzionali allo scopo. In una simile prospettiva non vi è spazio per la libertà positiva. In un mondo tutto determinato finalisticamente, la presenza dell’uomo, in quanto essere morale, non avrebbe alcun senso. In altri termini, il limite fondamentale del cosiddetto “determinismo finale”, ossia del teleologismo, consisterebbe nel negare per così dire, l’unica teleologia ammissibile per Hartmann, ossia l’agire libero e morale dell’uomo che mira a degli scopi non predeterminati, cercando di realizzarli», cfr. A. DA RE, *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l’etica materiale dei valori*, Guerini, Milano 1996, p. 304.

«questo suggerimento di fini e la novità di ciò che viene suggerito riguarderebbero il particolare piuttosto che il senso dell'insieme»<sup>67</sup>. Se dunque il significato generale si presenta nell'oggettiva tendenza o volontà di vivere, per le entità viventi si traccia il percorso di possibilità particolari: di occasioni che si offrono sulla base delle precedenti e di fini nuovi che si presentano con nuove occasioni, rispetto alle quali Jonas esclude una forma di predeterminazione perché i modi di realizzazione sono molteplici. In più, non si può parlare di casualità perché:

Anche alla comparsa dell'occasione ispiratrice potrebbe aver contribuito un precedente orientamento verso il fine, che sarebbe poi stato colto di sorpresa dalle potenzialità implicite nel suo esito. Su questo rapporto si possono formulare soltanto delle congetture, ma non si può stabilire nulla di certo, specialmente per quanto concerne la "prima" occasione dalla quale ebbe inizio la vita<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> *Ibidem*. Sulla disposizione della "materia" in Jonas e sulla differenza di posizione rispetto a Whitehead, si veda R. UHTES, *Metaphysik des Organischen*, cit., pp. 168s.

<sup>68</sup> PR, p. 93. In merito agli oscuri inizi della vita che ci restano preclusi, Jonas ribadisce più volte la propria posizione. Tale oscurità, però, non è detto che rappresenti una limitazione nella conoscenza della vita. Al proposito, pare utile ricordare quanto scrive Francesco Cavalli Sforza: «Non sappiamo ancora come la vita abbia avuto origine, né se sia sorta sulla Terra o sia venuta dallo spazio su di un meteorite. Se è sorta sulla Terra, deve esserci voluto parecchio tempo perché potesse comparire, perché la nascita della vita deve essere un evento estremamente raro. Questo non significa che sia apparsa solo qui: vuole solo dire che c'è stato un luogo e un momento in cui una stringa di molecole è riuscita ad agganciare alcuni atomi, alcuni pezzi da costruzione, nell'ambiente circostante, e ad organizzarli intorno a sé in modo da formare una copia esatta, una sorta di carta carbone, di se stessa. C'è una riflessione che potrà disturbare chi non accetta che la vita possa avere davvero avuto origine da sola, ma vuole che sia sorta per un intervento esterno, extraterrestre, e che non abbia trovato da sé la sua strada, ma si sia sviluppata seguendo un piano preordinato, magari addirittura in vista di un finale già scritto. È una semplice considerazione: se davvero la vita "ha fatto tutto da sola", cosa che non è dimostrata e forse non è nemmeno dimostrabile, ma è perfettamente compatibile con ciò che sappiamo»: cfr. F. CAVALLI SFORZA, *L'evoluzione e l'incerto futuro dell'uomo*, «la Repubblica», 27 giugno 2007, p. 49.

Questa disposizione implicita nella materia da cui ha avuto origine la vita delinea per Jonas una tendenza che si mostra sia sul piano evolutivo sia come «tendenza all'essere *in* tutte le sue manifestazioni»<sup>69</sup>, tanto che per Jonas ha senso parlare della vita come scopo immanente, seppure inconscio, per l'attività organica e per lo stesso corpo vivente e così da riconoscere la vita come fine in sé di questo corpo<sup>70</sup>.

E più in generale, il filosofo non solo vede all'opera uno scopo nella natura, ma «creando la vita, la natura manifesta quantomeno *UNO* scopo determinato, appunto la vita stessa - cosa che forse non significa altro che la liberazione dello "scopo" in generale verso scopi ben definiti, perseguiti e fruiti anche soggettivamente»<sup>71</sup>. In un evidente ampliamento della prospettiva heideggeriana, l'interesse, la volontà, lo sforzo per lo scopo costituito dalla vita caratterizza l'intera natura, non solo l'esistenza umana, trovando manifestazione in una multiformità di modi di essere e di singolarizzazioni specifiche, in cui Jonas riconosce un preciso orientamento umanistico perché nella libertà della vita dell'uomo vede l'assegnazione per realizzare questo scopo: nella dimensione teleologica della natura trova posto l'esistenza degli enti fine in sé<sup>72</sup>.

A questa articolata posizione si può collegare indirettamente non tanto l'identificazione della soluzione all'enigma della sintesi tra finalismo e meccanicismo, quanto almeno tradurre l'idea della potenzialità di un'apertura nel sistema deterministico<sup>73</sup>.

---

<sup>69</sup> PR, p. 93.

<sup>70</sup> Ivi, p. 94.

<sup>71</sup> PR, p. 92.

<sup>72</sup> Come ha sottolineato, Höslé si tratta di due differenti caratterizzazioni della teleologia portate avanti insieme, cfr. V. HÖSLE, *Ontology and Ethics*, cit., pp. 31-50, spec. p. 38.

<sup>73</sup> MGS in PUMV, p. 222.

Proprio per contrastare l'unilateralità della visione meccanicistica, Jonas dà particolare rilievo al fatto che la realtà fisica e biologica del vivente costituirebbe una vera e propria organizzazione determinata in vista della vita e pertanto della soggettività: fatta o strutturata per la vita<sup>74</sup>. Questo non tanto nel senso di una preformazione, quanto, come si è visto, nel senso di una disposizione, per cui vi è la possibilità che si sviluppi progressivamente una gamma completa di livelli in un processo unitario di relazione tra le parti dell'intero vivente. Ciò che costituisce la "materia" organica non si dà come materia amorfa e informe e questo significa la possibilità di sviluppare nel processo un «intero ordine strutturale e dinamico di una molteplicità»<sup>75</sup> che costituisce la realtà della forma e la sua norma<sup>76</sup>: nel processo organico il mutamento è contrassegnato dalla forma interna e dalla sua causalità. Pertanto, è «la natura teleologica» della vita, della forma vivente, segnata da un costitutivo "interesse" diretto alla realizzazione e all'autorinnovamento, che condiziona l'orientamento del processo organico e i suoi risultati immediati.

A partire da questi rilievi, si esplica chiaramente il duplice livello di prospettiva teleologica presente nell'analisi jonasiana del vivente: nel procedere unitario la teleologia della forma, come la struttura ontologica dinamica che caratterizza l'intero orizzonte vitale come modo di essere, segna e caratterizza la

---

<sup>74</sup> In una considerazione critica nei confronti del dualismo, Jonas dichiara esplicitamente che gli organismi come parti determinate dal punto di vista fisico «sono organizzate palesemente *per l'interiorità* per l'identità interna, per l'individualità»: cfr. *Dio è un matematico?* in OeL, p.126.

<sup>75</sup> FAUT, p. 286.

<sup>76</sup> Jonas riconosce che «Dal punto di vista dell'identità immutabile di ciò che è materiale, quale risulterebbe dalla registrazione della consistenza di ogni attimo, la forma vivente è solo una regione di passaggio-spazio temporale per le materie che si trattengono entro i suoi confini solo temporaneamente e secondo la propria legge e la loro unità apparente non è altro che uno stato di momentanea configurazione della pluralità di tutto ciò che vi transita»: cfr. *Dio è un matematico?* in OeL, p. 113.

teleologia del processo di autocontinuazione, di sviluppo e autorinnovamento del vivente<sup>77</sup>.

Se l'evidenza della correlazione tra questo duplice livello rappresenta uno dei punti centrali della prospettiva jonasiana, essa, a mio avviso, riveste un ruolo decisivo rispetto all'esigenza di prendere le distanze sia dal "determinismo" teleologico che dal determinismo meccanicistico. Che Jonas sia animato da tale esigenza si è già mostrato nel corso dell'analisi fin qui condotta che, pur aprendosi alla complessa articolazione delle questioni portate avanti dal filosofo, ha individuato due punti in cui traspare l'intenzione jonasiana: il primo si situa al livello della concezione di una struttura teleologica della vita che rappresenta la garanzia del conseguimento del fine il quale viene caratterizzato come apertura alla possibilità che implica anche la possibilità del suo contrario. Il secondo punto si riferisce alla determinazione fisica, trovando nella concezione della "disposizione" la nozione per portarsi fuori dal materialismo meccanicistico: una mossa che appare la conferma della "mutazione ontologica" della materia, con cui avevamo cercato di definire la linea lungo la quale già in precedenza Jonas sembrava muoversi. Pertanto, ciò che in questo contesto assume il carattere di novità sembra essere la possibilità di definire la struttura teleologica della vita mediante una concezione che si collochi fuori dallo schema finalistico di una volontà esterna ordinatrice senza per questo assumere una posizione meccanicistica.

---

<sup>77</sup> A questo proposito, Franz Wetz osserva che Jonas segue Hartmann nell'articolazione della teleologia della forma che contrassegna lo sviluppo del mondo e la nascita dell'uomo; allo stesso tempo sviluppa la teleologia del processo che è contrassegnata dalla priorità della forma, cfr. F. J. WETZ, *Hans Jonas*, cit., pp. 77-84. Nicola Russo richiama un'analogia tra la distinzione di Hartmann della « teleologia dei processi (finalità essenziale), delle forme e dell'intero (finalismo)» che ravvisa nel rapporto tra funzione e uso del mezzo che Jonas fa valere per le dotazioni organiche, cfr. N. RUSSO, *La biologia filosofica*, cit., pp. 140ss.

Di fronte all'analisi effettuata, si possono riconoscere i fondamenti della concezione teleologica immanentistica sviluppata a partire dall'intrinseco significato della vita come unica linea dinamica di essere e "fare", dove l'individualità si esprime e si sviluppa attraverso il processo che procede secondo una struttura di mutamento governata dalla forma. Ma il fattore decisivo per la concezione teleologica jonasiana risiede nella particolare relazione della forma vivente rispetto alla realtà fisica corporea, declinata dal filosofo in termini di libertà. E' proprio la concezione della dinamicità e libertà della forma a rappresentare la caratteristica della vita nella concezione jonasiana.

La rilevanza attribuita a tale principio trova uno dei suoi presupposti all'interno del recupero jonasiano della filosofia aristotelica, sostenuto dalle posizioni che si vanno affermando nell'ambito delle ricerche biologiche. Questo ci permette di riprendere la questione della sintesi tra meccanicismo e finalismo che Jonas lascia come problema aperto.

Pur in assenza di citazioni esplicite, l'introduzione di queste due forme d'ordine ha il senso di una correlazione alla questione che Kant poneva al centro della *Critica del Giudizio*, asserendo che tra i due principi non vige un'antinomia in quanto riferiti a due diverse categorie problematiche. Egli rifiutava sia la soluzione aristotelica che la posizione di Spinoza, critico nei confronti dei concetti aristotelici di forma e fine. D'altra parte Kant poteva intraprendere la via di una propria soluzione, non trovando nella biologia del diciottesimo secolo modelli in grado di fornire i presupposti scientifici dell'elaborazione filosofica, come, invece, si era trattato nel caso della fisica e della *Critica della ragion pura*<sup>78</sup>. All'interno

---

<sup>78</sup> Nel presentare la soluzione di Kant, Cassirer scrive che «La *Critica del Giudizio* asserisce che tra queste due forme d'ordine non c'è antinomia e si propone di mostrarlo. Queste due forme d'ordine non si possono contraddire reciprocamente perché si riferiscono a due diverse

della stessa biologia teoretica, la questione della finalità rappresentava una presa di posizione a favore o contro Aristotele.

Un contributo notevole al superamento di tale situazione venne dagli sviluppi della biologia che cominciarono a porre il problema della vita nei termini della questione della forma: ordine e regola della vita che conferisce coesione alla materia. Questo riconoscimento può risultare pregnante per il recupero jonasiano del concetto di forma, ma appare evidente l'insufficienza di tale concettualità se non correlata al concetto di fine. Così, Jonas può riconoscere alla base della propria concezione una «reminiscenza aristotelica»<sup>79</sup>, come il contributo dell'approccio classico per superare la frammentazione e l'atomizzazione con cui è stato posto nell'età moderna il problema della vita, derivando la totalità come risultato secondario di operazioni tra parti prive di relazione.

A sostegno di questo riconoscimento, si può addurre la distinzione posta da Jonas tra la propria concezione dell'organismo e le “concezioni sistemiche” dell'organico che hanno il merito cercare il superamento della divisione tra meccanicismo e vitalismo -divisione che contraddistingue la moderna riflessione sulla vita- rappresentando una “terza via”<sup>80</sup>, ma che nondimeno, ad avviso di Jonas, non ascrivono all'essere vivente una dimensione soggettiva, in cui

---

categorie di problemi, che dobbiamo tenere separate con la massima cura. La causalità considera la successione obiettiva degli eventi nel tempo, l'ordine del divenire; la finalità considera la struttura di quelle classi di oggetti empirici alle quali diamo nome di organismi[...] Ciò che caratterizza gli studi di Kant è il fatto che egli respinse e combatté le due soluzioni quella di Aristotele e quella di Spinoza. Ciò vale non solo se si esamina la sua posizione rispetto alla filosofia, ma anche rispetto alla scienza del suo tempo. [...] Qui Kant doveva cercare e seguire da solo la propria via»: cfr., E. CASSIRER, *Storia della filosofia*, cit. pp. 191-202.

<sup>79</sup> *Dio è un matematico* in OeL p.122

<sup>80</sup> Su questo aspetto si veda T. PIEVANI, *Introduzione alla filosofia della biologia*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 136.

riconoscere il principio di finalità; qui, pertanto, il fine viene a coincidere con “il mero estinguersi” di un movimento che Aristotele distingueva da «la “fine” intrinseca di un movimento; una distinzione senza la quale, come egli sottolinea la morte andrebbe considerata il fine della vita»<sup>81</sup>. In tal senso, si arriverebbe a confondere “l’aver uno scopo” con “l’essere conforme ad uno scopo”, per cui Jonas, osservando che la prestazione del sistema è continua costituzione, si chiede:

E’ anche il senso di “vita”? La vita viene definita dall’organismo o piuttosto l’organismo dalla vita? In relazione a ciò l’essenza dell’organismo è “organizzazione”, che esiste come sistema della propria molteplicità, o “organo” il quale serve ad un interesse che agisce attraverso l’organizzazione, essendo al contempo soggetto delle sue condizioni? Il sistema è condizione della vita o è la vita stessa? La dinamica della condizione è il contenuto del condizionato? Tensione rilassamento sono la stessa cosa di desiderio e appagamento? L’equilibrio, che si instaura nel momento in cui il fine viene raggiunto, è esso stesso il fine? La perfezione dello stato del sistema è perfezione della vita? La conservazione è mezzo o scopo? I modi di apertura del mondo - sentire, vedere, fare - sono solo attraverso cui o anche il perché della conservazione?<sup>82</sup>

Proprio questi interrogativi consentono di effettuare un’ultima considerazione, portando l’attenzione sul “modo” di apertura al mondo da parte del vivente. Se da una parte Jonas enfatizza la particolare circolarità tra mezzi e fini che rappresenta il contrassegno della vita nello scarto rispetto al “mero vivere”, dall’altra lascia intravedere la centralità della modalità di esperienza del mondo: il “come ci

---

<sup>81</sup> *Cibernetica e scopo* in OeL, p. 154.

<sup>82</sup> *Armonia, equilibrio e divenire* in OeL, pp. 93-94.

relazioniamo” con il mondo rappresenta l’originario modo di essere della vita, e non è solamente un approccio di tipo cognitivo. In questo senso, Jonas ribadisce che è l’orizzonte della soggettività che si qualifica teleologico: la sua considerazione, indispensabile per comprendere la vita, richiede una circolarità tra prospettiva esterna ed interna con la quale si può legittimamente differenziare “il tendere” del movimento vitale dal finire della vita.

Nel rapporto dinamico con il mondo - sensibile, percettivo e attivo - si costituisce un’individualità che viene a colmare lo iato tra soggetto e oggetto, riconducendo ad unità le opposte determinazioni<sup>83</sup>. Ciò che occorre considerare in questo rapporto, secondo Jonas, non è solamente una relazione tra soggetto ed oggetto, ma soprattutto “come” il soggetto esperisce il dato nella propria dimensione interna. Credo, allora, che a questo livello di considerazioni si possa intravedere l’intenzione jonasiana di portare la prospettiva della tematizzazione trascendentale nell’ambito dell’esperienza corporea e della sua costitutiva fusione di interiorità ed esteriorità.

---

<sup>83</sup> *Movimento e sentimento* in OeL, p. 148.

#### 4. La formazione

Nell'identificare la propria posizione in termini di forma e realtà processuale, Jonas non esita a esplicitare chiaramente il riferimento alla posizione aristotelica, precisando che:

Questa è la radice della natura teleologica o finalistica della vita: la «conformità allo scopo» 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 e dell'organizzazione fisica, come nel caso del rapporto adeguato allo scopo delle parti organiche con il tutto e dell'idoneità funzionale dell'organismo in generale.<sup>84</sup>

Per Aristotele, solo negli enti naturali la forma ha la funzione sia di causa motrice che di causa finale in quanto termine “ultimo e ottimo dello sviluppo”, la sua perfezione. Come causa motrice è la forza che precede ed è attiva fin dall'inizio della crescita; come causa finale indirizza lo sviluppo che per l'ente è completo quando ha realizzato la sua forma - il suo modo di essere - costituita dalla specifica attività che lo contraddistingue rispetto agli altri viventi e che per l'uomo consiste nell'«attività dell'anima secondo ragione»<sup>85</sup>.

Anche per Jonas il processo organico esibisce e si caratterizza per la dinamicità essenziale in rapporto alla forma - o al dinamico modo di essere - verso

---

<sup>84</sup> *Dio è un matematico?*, p. 123.

<sup>85</sup> *Eth. Nic. I, 7, 1098a 7-8.* Al proposito si veda, A. DA RE, *Tra naturalismo e antinaturalismo*, cit., p. 176; cfr. anche E. BERTI, *La finalità in Aristotele*, “Fondamenti”, (1989-90), nn. 14-16, pp. 7-44.

il quale è indirizzato. Rispetto alla materia inanimata, infatti, il vivente rivela una complessità che necessita di un ordine superiore di determinatezza esibito dalla vuota identità della forma che è mera astrazione e semplice prodotto dei mutamenti materiali. La forma organica, invece, è attiva auto-costituzione attraverso l'unificazione della pluralità materiale che continuamente si rinnova e si trasforma attraverso lo stesso processo di formazione<sup>86</sup>, qualificandosi per forza indirizzata al suo compimento in quanto, uscendo dall'identità con la "materia", «ha sacrificato la simultanea completezza per la graduale realizzazione»<sup>87</sup>.

Emerge in modo evidente il collegamento che Jonas istituisce tra la struttura teleologica della vita e l'incompletezza del vivente, il cui sforzo per il fine, desiderio o volontà è di per sé indirizzato al miglioramento: non si tratta di conseguire la «mera autoconservazione» del soggetto della vita spogliato «del possesso di determinazioni originarie e immanenti», così come identificato dal darwinismo sulla base dell'analogia con le leggi della fisica<sup>88</sup>, quanto della ricerca di una articolazione non solo del vivere ma anche del "come" vivere<sup>89</sup>. Ma Jonas sembra sottintendere che la completa autorealizzazione non viene a coincidere con l'intera esistenza che mostra sempre una dimensione di ulteriorità aperta dalla stessa dinamica dell'aspirazione o dei desideri. Egli scrive:

La teleologia è concomitante alla mancanza (o viceversa).  
L'organismo è fondamentalmente "mancante", perciò vuole sempre qualcosa. Il riflesso *animale* di questa mancanza è il "desiderio". Di che cosa? Nello schema classico, si desidera il bene, e il bene è ciò che completa o perfeziona un essere. Ma può esservi completezza e perfezione in un essere vivente? Ciò

---

<sup>86</sup> *Dio è matematico?*, in OeL, pp. 110-111.

<sup>87</sup> *Movimento e sentimento* in OeL, p. 137.

<sup>88</sup> Cfr. *Aspetti filosofici del darwinismo*, in OeL, p. 61.

<sup>89</sup> In questo senso, si potrebbe pensare ad un'estensione del concetto aristotelico di "qualità" della vita che per l'uomo assume la forma della vita buona.

significherebbe una cessazione della mancanza, quindi dell'essere stesso, che è la dinamica di mancanza e soddisfazione. In questo modo il *telos* dell'individuo traduce in atto la tensione stessa delle polarità che costituiscono il suo essere, e quindi il *processo* della sua esistenza in quanto tale<sup>90</sup>.

Nella parabola dell'esistenza la forma, che «ha sacrificato la simultanea completezza per la graduale realizzazione»<sup>91</sup> - contrassegna il processo concreto della propria formazione cosicché il principio di vita per Jonas non si dà nella separatezza dalla corporeità, ma non è riducibile nemmeno alla dimensione fisica, presentandosi, invece, nella dialettica dell'unificazione e strutturazione delle determinazioni e delle funzioni che di volta in volta costituiscono la sua realtà concreta, continuamente coinvolta in un processo di autorinnovamento che Jonas legge attraverso una ricostruzione filosofica del fenomeno organico basilare: il metabolismo (*Stoffwechsel*)<sup>92</sup>.

Per il filosofo «l'organismo è sempre, cioè ogni volta, la struttura di una determinata molteplicità di materia», ma diversamente dalla realtà inanimata, dove la separazione e l'indipendenza della forma rispetto alla materia si mostra in modo del tutto accidentale, per l'essere vivente, la forma gode di autonomia rispetto al processo concreto della sua realizzazione, nella misura in cui perdura attraverso gli scambi materiali e l'equivalenza simultanea con ciascuno di essi è solamente l'esito di un'astrazione. Questo consente a Jonas di individuare la cifra della vita in un rovesciamento ontologico rispetto alla “mera materia” in quanto la realtà della forma organica non risiede in un determinato contenuto fisico, ma nello

---

<sup>90</sup> *I fondamenti biologici dell'individualità* in FAUT, p. 292.

<sup>91</sup> *Movimento e sentimento. Sull'anima animale* in OeL, p. 136.

<sup>92</sup> E' nell'organismo biologico che Jonas individua la controprova del dualismo caratterizzante l'approccio alla vita della scienza moderna, cfr., P. BECCHI, *L'itinerario filosofico di Hans Jonas*, cit., in APEL K. O., BECCHI P., RICOEUR P., *Hans Jonas*, cit., pp. 21-50, spec. p. 31-39.

scambio e nella successione dei contenuti materiali che rappresentano la durata della forma, la cui unità si realizza attraverso la configurazione della molteplicità dei componenti fisici e biologici e secondo la norma della stessa forma organica<sup>93</sup>.

In questo modo Jonas introduce l'autonomia della soggettività o forma di vita rispetto alle delimitazioni fisiche dell'organismo, ma anche la contemporanea dipendenza dal sostrato corporeo<sup>94</sup>. Pertanto, «insieme all'emancipazione della forma è data la necessità costitutiva della vita, la quale è un dato di fatto da essa inscindibile»<sup>95</sup>.

La pretesa di separare l'essere del vivente dalla sua base organica è considerato da Jonas un «frintendimento ontologico» che spesso è controbilanciato dall'errore di porre l'identità individuale nella coincidenza con la realtà del sostrato fisico<sup>96</sup>. Questo, secondo Jonas, può essere legittimo per un essere che ha cessato di vivere, ma non per un organismo, la cui individualità trova

---

<sup>93</sup> Così Jonas descrive tale dinamica: «L'indipendenza della forma si mostra primariamente nel fatto che essa non possiede la sua consistenza materiale una volta per tutte, bensì la muta con il suo continuo rapporto di assimilazione ed espulsione con il mondo circostante, rimanendo in ciò se stessa. Questo significa che la sua consistenza materiale è momentanea e questo suo essere momentanea è la sua propria funzione. Dal punto di vista dell'identità immutabile di ciò che è materiale, quale risulterebbe dalla registrazione della consistenza di ogni attimo, la forma vivente è solo una regione di passaggio spazio-temporale per le materie che si trattengono nei suoi confini solo temporaneamente e secondo la propria legge e la loro unità apparente non è altro che uno stato di momentanea configurazione della pluralità di tutto ciò che vi transita»: cfr. *Dio è un matematico?* in OeL, p. 113.

<sup>94</sup> *Ivi*, pp. 112-113.

<sup>95</sup> *Movimento e sentimento. Sull'anima animale* in OeL, p. 137.

<sup>96</sup> Sulla mancata correlazione tra forma e materia, Jonas è molto esplicito: «Farsi sviare dalla possibilità di astrarre la forma materiale dalla sua materia alla sua ipostatizzazione come essree in sé, dimenticare cioè la sua elementare dipendenza e reinterpretare i momenti astratti come entità concrete (un frintendimento ontologico alla base di molta filosofia), sarebbe altrettanto erroneo di quanto lo è intendere viceversa come un'identità la momentanea coincidenza della forma *vivente* con il suo substrato materiale. L'identità di sé, però, un attributo meramente logico nell'essere morto, la cui asserzione non va al di là di una tautologia, è nell'essere vivente un carattere ontologicamente ricco di risorse costantemente all'opera, nella propria funzione, verso l'alterità della materia»: cfr. *Dio è un matematico?* in OeL, pp. 112-113.

espressione attraverso il processo vitale che rappresenta il suo “divenire” e che costituisce la proprietà essenziale di un vivente, contrassegnata da un “tendere a sé” proprio perché l’identità del vivente non è assicurata come presenza fisica persistente, ma si definisce come carattere attivo del processo di autocontinuazione e autorinnovamento.

## 5. Libertà: relazionarsi con la natura

Con questo Jonas marca l’originalità della forma vivente come il dato ontologico di un’identità che è differente dall’identità fisica in quanto si dà nella dinamicità e nel movimento: è reale solo nella relazione<sup>97</sup>. Si tratta di un rapporto polare di attrazione e repulsione con la materia, a partire dal quale la forma si distanzia dal corpo, pur non potendo separarsi da esso, così da consentire una relazione tra exteriorità ed interiorità. Essa, pertanto, non è forma vuota e non coincide nemmeno con la mera realtà fisica, ma è rapporto attivo - forma organizzatrice - con il suo essere materiale, quantitativo, causale, così da aprire lo spazio di un principio qualitativo, vale a dire la relazione con la propria determinazione materiale e dunque l’apertura della possibilità di un rapporto di mediazione rispetto ad essa: una forma di relazione tra autonomia e dipendenza, in cui Jonas fa consistere la libertà dell’organismo. Infatti:

Da un lato l’essere vivente è un composto di materia e in qualunque momento la sua realtà coincide totalmente con la sua sostanza cioè con una molteplicità definita di componenti

---

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 113.

individuali. Dall'altro esso non è identico a questo o a nessun altro insieme analogo simultaneo, e la sua realtà non è legata all'insieme che lo compone ora, in quanto esso si dilegua ininterrottamente nel flusso di scambio; da questo punto di vista, è diverso dalla sua sostanza e non coincide con la sua somma. Abbiamo così il caso di un'entità sostanziale che gode di una sorta di *libertà* rispetto alla propria sostanza, un'indipendenza da quella stessa materia, di cui, nondimeno, consiste interamente. Tuttavia, benché indipendente dall'identità con tale materia, dipende dalla sua trasformazione, dal suo ininterrotto e sufficiente progresso e non vi è alcuna libertà in questo. Così l'esercizio di libertà di cui la cosa vivente gode, è piuttosto una rigida *necessità*. Questa necessità, che chiamiamo "bisogno", si presenta soltanto dove l'esistenza è incerta e l'identità un compito continuo<sup>98</sup>.

Le affermazioni di Jonas disegnano un duplice focus per render pienamente ragione dell'esistenza: nel fatto dell'indipendenza della struttura interna dalla causalità deterministica della realtà fisica è fondato anche il riconoscimento del vincolo della relazione con la materia, vale a dire la necessità dei contenuti che di volta in volta costituiscono la concretezza della forma dinamica, in quanto fasi del processo della sua autocostruzione<sup>99</sup>.

In tale struttura dinamica, da una parte si definisce l'individualità ontologica, dato che per i viventi l'essere è costituito dal loro "fare" esteso ad un divenire continuo di rinnovamento e sviluppo<sup>100</sup>. Dall'altra parte, si costituisce propriamente la natura di un essere vivente, visto che essa non è assicurata dalla presenza, ma dal processo del proprio esercizio: atto della sua esistenza<sup>101</sup>. Ora,

---

<sup>98</sup> *I fondamenti biologici dell'individualità* in FAUT, p. 284.

<sup>99</sup> *Dio è un matematico?*, in OeL, p.114

<sup>100</sup> Si veda *I fondamenti biologici dell'individualità* in FAUT, p. 279.

<sup>101</sup> Al proposito Ricoeur scrive: «Ecco un organismo che scambia continuamente sostanze chimiche con l'ambiente e che, in questo scambio tra l'interno e l'esterno, mantiene l'identità della sua struttura. Jonas considera questo contrasto tra la costanza della forma e

nella dinamica che descrive il farsi dell'identità viene alla luce la polarizzazione ontologica che rappresenta il movimento della vita e che può essere descritto, dunque, come interazione tra soggettività e dimensione fisica in un «punto istantaneo» che si differenzia da quelli di natura materiale, perché irriducibile nella sua unicità, e che assume «la qualità dell'ipseità sentita»<sup>102</sup>: un sentire sé da parte del soggetto nel contatto fisico.

A partire da queste considerazioni, Jonas intende sviluppare le implicazioni della relazione tra forma e materia, tra soggettività e determinazione fisica, oltrepassando il semplice rapporto di presenza neutrale o di reciproca indifferenza; questo implica una dinamicità, cui è correlato il movimento da cui scaturiscono le varie polarità manifestate dalla vita e in cui si articola la possibilità della libertà come il carattere ontologico originario.<sup>103</sup>

Il riconoscimento che la libertà sia originariamente la forma della relazione con la propria natura corporea che si specifica in termini di autonomia e dipendenza rispetto ad essa, costituisce la premessa da cui Jonas deriva la natura dialettica della libertà, «ossia il fatto che essa sia in una condizione di equilibrio con la corrispondente necessità che le è indissolubilmente connessa come fosse la sua ombra»<sup>104</sup>.

In prima approssimazione, si può dire che il movimento della libertà non deriva dall'assenza di determinazioni, ma esercitandosi nella necessità, richiede il bilanciamento rispetto alle esigenze “materiali” della vita. Il senso di tale duplice aspetto della libertà che Jonas intende fornire, si trova nella correlazione tra

---

l'instabilità della materia la prima anticipazione di ciò che nell'uomo viene chiamato libertà, nel senso di indipendenza nei confronti delle inclinazioni. Ora il metabolismo costituisce la prima rottura con un sistema meccanico come quello dell'orologio»: cfr. P. RICOEUR, *Etica e filosofia della biologia*, cit., p. 57.

<sup>102</sup> *Dio è un matematico?* in *OeL*, p.120

<sup>103</sup> *Ivi*, p.116.

<sup>104</sup> *Ivi*, p.117.

possibilità e necessità che in termini organici descrive la capacità della forma di “ricambiare” la materia, ma anche la sua necessità di doverlo fare per la propria continuazione.

Questa dinamica viene connotata dal filosofo in termini kantiani di «antinomia della libertà»: per la forma organica «il suo “può” è un “deve” in quanto il suo compimento coincide con il suo essere»<sup>105</sup> In questa prospettiva, la posizione di Jonas è volta chiaramente a indicare che la disponibilità di capacità o facoltà è allo stesso tempo il dovere di esercitarle, in quanto modo proprio

essere o possibilità distintiva della propria vita. Come dire: se disponi del potere di fare, devi attuarlo per mantenere il tuo essere. In particolare, quando è in questione la vita, il poter operare per la sua protezione e la sua “cura” è già obbligo a farlo: affidata alla propria responsabilità essa non ha altro sostegno che la propria prestazione o le articolazioni del suo “fare”. E i gradi di responsabilità sono correlati all’ampiezza del potere, cioè al grado di libertà. Così precisa Jonas:

La forma vivente, che esiste nel tempo, è ogni volta materialmente concreta: ma non può mantenersi in quest’unica concrezione di se stessa, cioè nella coincidenza con la determinata somma di materia di un attimo. Il “può” diviene un “deve” quando si tratta di essere e questo “di essere” è ciò che investe la vita in ogni sua manifestazione. Quindi il metabolismo, la possibilità caratterizzante dell’organismo, la sua superiorità sovrana nel mondo della materia è allo stesso tempo la sua imposizione costrittiva. Potendo ciò che può, esso non può tuttavia, sin tanto che è, *non* fare ciò che può. Disponendo di tale facoltà, per essere deve metterla in atto e non può smettere di fare ciò senza smettere di essere: una libertà del fare, ma non dell’omettere<sup>106</sup>.

---

<sup>105</sup> *Dio è un matematico?* in OeL, p.117.

<sup>106</sup> *Ivi*, p. 118.

La particolare rilevanza di questa concezione si chiarisce con il riferimento allo sviluppo progressivo della vita verso livelli sempre più elevati di libertà: certamente, nel senso che il tipo superiore di libertà è fondato su quella inferiore, come si è già visto, ma insieme si manifesta che la superiorità di uno stadio è nello stesso tempo «imposizione costringente» a mantenere tale superiorità: un compito da eseguire nell'esercitare la propria forza determinante o di governo nei confronti della realtà sottostante: ciò non significa separatezza, ma interazione e configurazione degli stadi inferiori in vista "dell'interesse" o del bene di tutto il vivente. Si può già anticipare che se da un lato tale atto rivela il carattere di indipendenza della soggettività, dall'altro Jonas vede proprio in tale dinamica il nucleo di una prima oggettivazione dell'essere che trova la sua più ampia portata nell'uomo.

D'altra parte, se l'autonomia della forma vivente rispetto alla causalità fisica non indica separazione, anche la non identità con il sostrato corporeo non equivale all'assenza di determinanti fisiche: questa costituzione resta sempre la base ma, come Jonas precisa, si tratta della determinazione inferiore della vita che non ha la forza determinante della forma superiore o forma organica<sup>107</sup>.

La forma al contempo trova nella costituzione fisica il limite della propria superiorità poiché è «sottomessa al "bisogno" che ha di essa»: la relazione con la natura fisica, mediante gli stimoli che provengono da essa, rappresenta la mediazione per fare esperienza di sé e ciò attraverso cui si attua il movimento stesso della vita e il rinnovarsi costante della forma. Privata di questo rapporto, la forma interiore si cristallizza nella passività della materia inanimata. In altri termini, la relazione "impositiva" con la propria determinazione naturale dà forma

---

<sup>107</sup> *Ibidem.*

alla vita, definendo che cosa va integrato nella propria struttura: questo è al contempo il bisogno del vivente perché il suo essere coincide con il movimento stesso della relazione dialettica e pertanto diventa necessità di esercizio di libertà.

Ma se questo è vero, risulta che in Jonas «lo stato di bisogno della vita è d'altro canto sia un segno sia un grado della libertà a cui l'individuo può aspirare in relazione alla propria concretezza»<sup>108</sup>, dato che essa non rappresenta una determinazione totale della vita. A questo livello, misurarsi con la necessità e i propri limiti coincide con lo sforzo e "l'interesse" o la volontà indirizzata a trascendere le proprie determinazioni e a riconoscere potenzialità o capacità latenti del proprio essere: apertura, dunque, per le aspirazioni e il fine del vivente che coincide con il suo essere aperto alla libertà e alla possibilità di sviluppo e autorinnovamento.

Si potrebbe avere l'impressione che la centralità assunta dalla forma di vita e dalla sua determinazione della realtà fisica rappresenti per Jonas la svalutazione della realtà corporea dell'uomo, rispetto alle finalità superiori dello spirito umano. Se si guarda al nesso che Jonas istituisce tra forma interna e materia, per cui la realtà fisica e biologica rappresenta un grado di determinazione per l'attività della stessa forma come il polo inferiore della relazione dinamica che rappresenta l'essere sé, allora si vede che nel rapporto tra interiorità ed exteriorità non viene meno il valore della propria costituzione poiché la stessa libertà, esercitandosi nella determinazione, è la forza e la possibilità di trascenderla. Nell'ultima parte de

---

<sup>108</sup> Cfr. *I fondamenti biologici dell'organico* in FAUT, p. 290. In questa dialettica della vita può essere fatta rientrare la dinamica tra bisogno e "mezzi" sviluppati per soddisfare tale bisogno che coinvolgono in nuovi tipi di necessità: «la percezione, la locomozione, il desiderio, aggiungono nuovi tipi di bisogno al quello metabolico di base - e, con ciò, nuovi tipi di soddisfacimento».

*Il principio responsabilità* Jonas delinea con efficacia il nesso dialettico di libertà e necessità:

La libertà consiste e vive nel misurarsi con la necessità – certo *anche* in quel che è in definitiva riuscita a strapparle conferendogli poi un contenuto proprio, ma ancora più e *prima di tutto* nella conquista stessa con tutti i suoi sforzi e un successo sempre soltanto parziale. *La separazione dal regno della necessità sottrae alla libertà il suo oggetto*, senza di esso la libertà si annulla come la forza senza la resistenza. La libertà vuota alla stessa stregua del vuoto potere sopprime se stessa – e *l'interesse autentico a ciò che comunque si è intrapreso*<sup>109</sup>.

Fino questo punto, il tentativo di Jonas risulta indirizzato a mettere in evidenza almeno tre nuclei essenziali della propria concezione: in primo luogo, una relazione dinamica tra forma e materia, tra superiore e inferiore, escludendo sia che l'identità derivi dalla sola presenza fisica sia che possa essere rappresentata dalla capacità della forma come pura struttura non *in actu*. Il fatto che Jonas insista sul rapporto di dipendenza e di superiorità rispetto alla “materia”, che nella sua accezione più precisa va fatto rientrare nella possibilità di emergere e distanziarsi rispetto alle determinazioni naturali, è orientato a marcare il carattere pratico dell'identità in quanto attuazione dello stesso soggetto vivente, sua “opera” e atto che nella continuità si rinnova, da cui deriva per l'uomo il privilegio di essere la sua propria originale personalità. La portata di questa concezione si mostra sicuramente in ambito bioetico, soprattutto a proposito della clonazione:

nel caso dell'uomo si può dire in modo incontestabile: un uomo che è stato clonato da un altro individuo già esistente è

---

<sup>109</sup> Cfr. PR, p. 265.

stato leso in uno dei suoi fondamentali diritti esistenziali, ovvero nel diritto di non sapere di se stesso, bensì anzitutto scoprire se stesso, di costruirsi da solo la propria vita, di sperimentare le proprie possibilità e di stupire se stesso ecc., invece che di sapersi una copia di un essere già previssuto, nel quale sono state già dimostrate tutte le possibilità che erano presenti<sup>110</sup>.

In secondo luogo, è sottolineata la circolarità tra esercizio delle funzioni superiori e dimensione fisico-biologica per cui la libertà come apertura di possibilità è il fine del soggetto, anzi lo stesso soggetto vivente è il fine in quanto il suo essere è il suo stesso agire. La struttura organica, garantendo la continuità della propria funzione, assicura la continuità dell'identità del vivente, in quanto centro dinamico di tutte le funzioni<sup>111</sup>.

Jonas avverte comunque l'esigenza di precisare che il processo concreto dell'esistenza non rappresenta l'annullamento della libertà, al contrario essa rappresenta la dinamica interattiva con la materia e la propria costituzione. Come definire tale rapporto che investe la vita in ogni sua espressione? In forma sintetica, Jonas scrive che si tratta della «dialettica della libertà della vita»<sup>112</sup>.

In terzo luogo, le caratteristiche che la vita assume sono indicate da Jonas in termini di relazione, dipendenza, capacità e limiti che sicuramente si discostano dal concetto classico di sostanza e da quello moderno di *res* come realtà autonoma e autosufficiente. Nelle osservazioni di Jonas, tale condizione esplicita, al contrario, il modo di essere della materia inanimata<sup>113</sup>.

---

<sup>110</sup> Cfr. OA, p. 132.

<sup>111</sup> Questo rappresenta per Jonas «il circolo vizioso di un'efficienza che preserva l'efficienza» tanto da affermare che la forma stessa «deve essere considerata come posta al servizio di quell'identità autoreferentesi», cfr. *I fondamenti biologici dell'organico* in FAUT, pp. 288s.

<sup>112</sup> Cfr., *Movimento e sentimento* in OeL, p. 137.

<sup>113</sup> Per dichiarazione dello stesso Jonas, i caratteri che la vita assume nella sua concezione non possono essere avvicinati ai tratti specifici delle nozioni di Whitehead e soprattutto Leibniz.

Riprendendo, così, il riferimento di Jonas alla concezione aristotelica, si potrebbe dire che l'essere "conforme allo scopo" rappresenti la conformità del vivente alla modalità di relazionarsi con la propria concretezza: un rapporto di autonomia e dipendenza, ovvero di possibilità e "necessità", coincidente con la libertà e l'identità della propria struttura di vita.

Evidentemente, identificare il modo di essere e di agire di un vivente rappresenta la possibilità di definire quale "norma" intrinseca presiede al suo comportamento e, dunque, di sapere che cosa deve fare per continuare. Come si è detto, per Jonas l'identità di ogni vivente è un'identità pratica e questo assume un rilievo particolare nel caso dell'uomo - e dell'umanità - perché si traduce nel dovere di continuare ad essere contro il rischio sempre incombente della perdita dell'identità. Proprio il rischio del non essere impegna il vivente nella propria autoaffermazione e alla resistenza rispetto alle forze livellanti del radicamento fisico, da cui emerge per essere sé. Per Jonas questa tendenza, come ogni altro sforzo per lo scopo, manifesta un "interesse" del vivente in cui si esprime sostanzialmente la non indifferenza dell'essere - o della vita per sé - che negli organismi è il valore originario di tutti i valori. Posto che preservare sé ovvero continuare ad essere, rappresenta il fine immanente del vivente, e che tale scopo è conseguito come esercizio dello stesso vivente, Jonas riconduce il fine allo stesso

---

Infatti, Jonas scrive: «Bisogno, indigenza, scarsezza, non sono meno peculiari della vita di quanto non lo sia la sua forza, di cui non è altro che l'altra faccia. E' qui che la monadologia di Leibniz fallisce, come anche per quanto posso vedere, il concetto di "entità attuale" di Whitehead, che pure include qualcosa di monadico. Non sono completamente sicuro di quest'ultimo punto, ma la monade di Leibniz, chiusa in se stessa, autorealizzantesi, invulnerabile, esemplifica certamente il classico concetto di sostanza indipendente che, per definizione, "non ha bisogno d' altro per esistere". Ma tale autosufficienza si applica, se pure si applica a qualcosa, alla materia inanimata. Di una particella di materia possiamo perlomeno immaginare che non abbia "bisogno" di nulla al di fuori di se stessa per esistere»: cfr., *I fondamenti biologici dell'individualità* in FAUT, p. 288.

obbligo all'attuazione, cui, però, non è estranea la provvisorietà o l'indifferenza delle stesse situazioni da cui la vita cerca di emergere e in cui si conduce.

In termini riassuntivi, con le stesse parole del filosofo riferite alla vita: «“Essere” costituisce il suo fine intrinseco. La *teleologia* interviene laddove l'identità continua dell'essere non è assicurata dalla mera persistenza inerte di una sostanza, ma è continuamente messa in atto da qualcosa di *fatto* e da qualcosa che *deve* essere fatto per poter permanere: è una questione di essere-o-non essere se ciò che va fatto *viene* fatto»<sup>114</sup>.

E' nella triplice valenza che Jonas imprime al *frame* del “fare”<sup>115</sup>, che si pone la struttura fondamentale della vita organica: 1) il “fatto” si riferisce al punto di partenza, che rappresenta la determinazione fisica di un vivente. Ciò che lo costituisce, ma che rinvia anche alla disposizione di un suo superamento, in una dialettica di autonomia rispetto alle stesse inclinazioni naturali del vivente. Letteralmente, Jonas si riferisce alla «materia attuale» e «all'orizzonte di materiale potenziale implicita»<sup>116</sup> in quella che ha la possibilità ad attuarsi attraverso l'esercizio; 2) il “deve essere fatto” coincide con l'attuazione della propria forma o identità di vita e rappresenta l'obbligo ad attuare le proprie capacità come relazione e determinazione rispetto alla stessa fattualità; 3) ciò che “viene fatto” è in rapporto alla dinamica di esposizione alle stesse inclinazioni che di fatto definiscono la natura.

---

<sup>114</sup> *I fondamenti biologici dell'individualità* in FAUT, p. 291.

<sup>115</sup> Il ricorso al termine “fare” può apparire ambiguo, se si tiene presente la distinzione aristotelica tra *praxis* e *poiesis* (cfr. *Eth. Nic.* VI. Tuttavia la posizione di Jonas può trovare riparo rispetto a questa osservazione, pensando al fatto che il filosofo si riferisce all'attività del vivente come attuazione, comportamento, “propria opera” o creazione del proprio modello: il senso, come si è indicato, usato dallo stesso Aristotele nell'*Etica Nicomachea*. E' Ricoeur a sottolineare che l'analisi della gerarchia tra le azioni dell'*Etica Nicomachea* non sia del tutto coerente perché basata sul modello della produzione, cfr. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book 1993, p. 268s, nota 2.

<sup>116</sup> *Movimento e sentimento* in OeL, p.137.

Il fatto che Jonas dia evidenza alla fragilità dell'esistenza è molto di più di una semplice constatazione fattuale: l'estensione della riflessione in ambito etico fonderà la possibilità della responsabilità umana. Se, infatti, la provvisorietà della vita qualifica la sfida dell'essere organico ad affermare sé in termini di fine o di "interesse" per la vita, l'uomo può riconoscere tale valore e il dovere della sua preservazione. Che poi il dovere venga attuato è legato alla possibilità dell'uomo di sentirsi responsabile. Dunque, il dovere e l'apertura di responsabilità si inseriscono nello stesso orizzonte di rischio che definisce la vita: la dimensione della libertà e non quella della causalità necessitante.

## 6. La duplicità di orizzonti

### 6.1 Trascendere

Si tratta ora di definire con maggior precisione l'orizzonte di apertura e indipendenza o libertà intrinseco alla vita che Jonas vede emergere nell'interazione con la necessità. È interessante osservare come Jonas ritenga che "l'interesse" basilare alla conservazione della vita, di fatto, non sia mera preservazione perché il movimento che definisce l'essere stesso della vita costituisce in realtà un oltrepassare o un trascendere la situazione data.

Nel chiarire la propria posizione, Jonas elabora un confronto la sua concezione spinoziana del *conatus* come permanenza nell'esistenza; tale nozione è definita insufficiente perché, pur evidenziando l'affermazione all'essere, essa non rappresenterebbe una vera e propria tendenza a

nuove possibilità o alla novità; ci sarebbe un'identità, ma non un'identità dinamica o un orizzonte di «trascendenza» intrinseca all'esistenza, cioè mancherebbe un'apertura di libertà<sup>117</sup>.

Per Jonas la stessa attività metabolica trascende la determinazione dei propri costituenti per aprirsi all'interazione con il mondo fisico dal quale è indipendente rispetto alla sua capacità di ricambio, che si attua, però, in relazione alla materia che viene fornita dall'esterno e che pertanto risulta necessaria. Anche nel caso del metabolismo si può rintracciare quella dialettica della vita che pervade ogni incontro e che:

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<sup>118</sup>.

A questo livello, Jonas marca chiaramente che la soggettività non solo custodisce "l'interesse" per sé dell'organismo, ma pure che l'identità interna o

---

<sup>117</sup> Cfr., *I fondamenti biologici dell'individualità* in FAUT. p. 291: «Ora, a un'entità la cui esistenza è resa possibile da un'attività rigenerativa costante, attribuiamo un *interesse*. L'interesse minimo è quello di essere, cioè di continuare ad essere – ciò che Spinoza ha chiamato *conatus* a permanere all'esistenza. Ma Spinoza nell'ambito delle conoscenze del suo tempo non si rese conto che il *conatus* a perseverare può operare solo come un movimento che va *al di là* dello stato di cose dato».

<sup>118</sup> Cfr. *Dio è un matematico?* in OeL, p. 119.

della sensibilità fa proprie le necessità del vivente e apre un orizzonte al di là di ciò che è dato. Ciò che già si indicava come un riferirsi del vivente all'esteriorità attraverso il mondo soggettivo qui risulta connotato come primo elemento di apertura al mondo. Allora, secondo Jonas, la vita risulta sempre avere un orizzonte al di là della concretezza momentanea: ha un mondo di possibilità da realizzare, che promette anche livelli superiori e "più ricchi" di vita.

Mediante questa articolazione Jonas si giustifica il nesso dell'intenzionalità individuato come carattere fondamentale del fenomeno della vita, in ogni suo grado. A questo riguardo, non sembra sufficiente indicare l'apertura al mondo in termini di orizzonte dello spazio come «ambito di una cerchia di relazioni vitali correlata all'identità del vivente». Questo risulta il contesto, cui conduce la polarizzazione tra sé e l'altro, in stati di cose presenti e nei confronti dei quali la vita è recettiva.

Il dato rilevante dell'analisi jonasiana concerne il fatto che l'orizzonte di apertura al mondo è duplice perché oltre alla dimensione dello spazio vi è l'orizzonte del tempo, la cui importanza emerge già con un primo semplice riferimento al fatto che il processo di realizzazione della propria identità, come proprio mondo di esperienze, richiede l'articolazione temporale. Per Jonas questo aspetto va coniugato con la considerazione che il futuro è la modalità di esistenza di un ente organico, il cui interesse all'autocontinuazione orienta alla fase imminente verso cui si muove<sup>119</sup>. In altri termini, il futuro è la prima forma di esistenza per un essere animato da intenzionalità e volontà, perché esso risulta la dimensione della libertà, della finalità, così da essere pienamente compatibile con l'idea che la vita sia attiva nell'identità interiore.

---

<sup>119</sup> Cfr. *Dio è un matematico?* in OeL, p. 121.

Così il viso della vita è rivolto sia in avanti che verso l'esterno: come il suo qui nel suo là, 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<sup>120</sup>.

## 6.2 L'esperienza sensibile

Nell'analisi della relazione tra forma e radicamento corporeo, si è visto come Jonas evidenzi un rapporto dialettico di autonomia e dipendenza. Da una parte forma organica è determinato dalla propria realtà corporea, dall'altra ha la capacità di instaurare con essa una relazione di superiorità e di governo che, nella sua attuazione, completa la totalità organica, conferendole un determinato grado di autonomia. Ora, si tratta di approfondire la qualità di questa relazione che Jonas connota nei termini di necessità della forma organica per esperire sé e «aver-mondo», cioè un orizzonte di interazioni vitali con cui essa si proietta al di là di sé, dischiudendo l'isolamento del soggetto organico. Infatti:

L'aver-mondo, vale a dire la trascendenza della vita in cui essa necessariamente si estende al di là di sé, e amplia

---

<sup>120</sup> *Ibidem.*

il suo essere in un orizzonte, è già dato tendenzialmente a livello del suo bisogno organico di materia, che si fonda nella libertà della sua forma in rapporto alla materia. Nella facoltà di avere una relazione col mondo, vale a dire un comportamento, questa libertà diviene padrona della sua propria necessità.<sup>121</sup>

Ciò che Jonas intende descrivere riguarda le dinamiche della relazione intenzionale e dello scambio comunicativo tra polo soggettivo e polo fisico<sup>122</sup>. Il dato centrale dell'analisi jonasiana va individuato nella dinamicità che si istituisce tra i due versanti della relazione: quello passivo o ricettivo – ovvero il movimento di “affezione” di natura sensibile – e l’attivazione della risposta agli stimoli esterni: tale struttura di comportamento, consente all’ente organico di essere libero verso la materia, ma non da essa<sup>123</sup>.

Nell’articolazione di questo rapporto, la forma interiore viene a distinguersi dai propri contenuti non tanto per l’interporsi di un qualche elemento fisico, quanto per essere un sé che nel sentire “si sente”, vale a dire «ipseità sentita», la cui presenza si fa sentire nella voce che istituisce una distinzione tra il polo affermativo e, dunque, di soddisfazione e il polo della negazione o della delusione<sup>124</sup>.

Connotata in termini di «sentire, sensibilità e risposta agli stimoli, aspirazione o *nisus* in un qualche grado (anche infinitesimale) di “essere conscio”»<sup>125</sup>, la

---

<sup>121</sup> EL, p. 348.

<sup>122</sup> Così scrive Jonas: «Su questo autotrascendimento attraverso l’esser-bisognosa si fonda l’essenziale trascendenza propria della vita intera, che ai livelli superiori rivela al sé un mondo sempre più vasto. L’esser-dipendente rimanda al campo delle sue possibili realizzazioni e istituisce così l’intenzionalità come un carattere fondamentale della vita interiore»: cfr., *Dio è un matematico?* in OeL, p. 120.

<sup>123</sup> *Movimento e sentimento* in OeL, p. 138.

<sup>124</sup> *Dio è un matematico?* in OeL, p. 120

<sup>125</sup> *Ibidem*.

sensibilità mostra essenzialmente un carattere passivo in quanto la sua attivazione è correlata al presentarsi degli stimoli o degli impulsi che provengono dall'esteriorità: senza di essi non potrebbe esserci informazione da decodificare. In tale prospettiva la sensibilità appare come punto di unità e *medium* tra ed esteriorità e interiorità che custodisce il mondo di interessi, possibilità, scopi dell'ente organico e la presa di coscienza di questo si dà nel farsi presente uno specifico stato, con cui si istituisce un "rapporto elettivo", attrattivo perché tale realtà è appresa come significativa per l'organismo e il suo autosviluppo: ciò a cui vale la pena indirizzare i propri sforzi. Sotto questo aspetto, si specifica che l'identità interiore è identità del sentire; pertanto, la forma organica è ben lungi dall'essere indifferente rispetto alla materia cui è destinata la propria attività di unificazione e di organizzazione.

A questo livello, la dinamica che Jonas intende marcare si trova nella relazione dinamica con l'alterità, per cui la maggiore distinzione della realtà oggettiva corrisponde un approfondimento della distinzione del sé che si esprime nella maggiore capacità di interazione e di "potere" sulle determinazioni fisiche e biologiche. Si tratta di un'eccedenza con cui misurarsi nella resistenza delle necessità originarie o delle proprie esperienze di frustrazione.

L'ente organico viene così a costituire il nucleo originario di una confluenza di polarità tra interno ed esterno, tra sé e l'alterità, tra superiore e inferiore che chiamano in causa la polarità tra passività e attività posta alla radice stessa della vita. Jonas scrive:

L'orizzonte aperto significa tanto *affettività* (*Affizierbarkeit*) quanto *spontaneità*, essere-esposto all'esterno non meno che portarsi verso l'esterno: è soltanto per il fatto che la vita è sensitiva che essa può essere attiva. Nell'affezione (*Affektion*), causata da qualcosa di estraneo, ciò che è affetto

sente se stesso; la sua ipseità viene stimolata e, per così dire, rischiarata di fronte all'alterità dell'esterno, e essa si staglia così nel suo isolamento. Ma allo stesso tempo, al di là di questo stato di stimolazione, puramente interno ed autocentrato, e per il suo tramite, è avvertita la *presenza* di ciò che affetta, e il messaggio proveniente dall'altro. Agli albori dello stimolo soggettivo, nella più rudimentale esperienza di contatto, si apre una breccia nella chiusura dell'essere diviso e si dischiude una dimensione in cui le cose acquisiscono, nella modalità dell'oggetto un essere nuovo, moltiplicato: è la dimensione dell'interiorità *rappresentativa (darstellend)*<sup>126</sup>.

Lungi dall'aver un carattere di pura subordinazione la sensazione è correlata al movimento di oggettivazione dell'esperienza qualitativa e di presa di distanza rispetto ad essa mediante la rappresentazione dell'oggetto che ha determinato lo stimolo. Si potrebbe pensare l'oggettivazione come ad una spazializzazione del fenomeno dell'esperienza sensibile in modo da proiettarlo nello spazio ideale interiore: qui la sua rappresentazione può essere conservata e confrontata con le rappresentazioni dello stesso oggetto già stabilizzate. Allora, la relazione oggettivante che definisce una «distanza» aperta nello iato tra soggetto e oggetto, così da riferirsi ad essa in modo mediato<sup>127</sup>. Se il coefficiente di tale distanza indica il grado di libertà del vivente, l'articolazione del rapporto mediato si approfondisce nei livelli più articolati di vita in una relazione di tipo «percettivo, attivo e sensibile» che si conserva anche nell'uomo come carattere della continuità con l'intero mondo del vivente<sup>128</sup>. Nello stesso tempo, Jonas identifica nella capacità simbolica e spirituale il grado più complesso di questa dinamica

---

<sup>126</sup> EL, p. 348.

<sup>127</sup> Come argomenta Luc Ferry, il criterio della distanza rispetto alla natura è importante perché «E' grazie a questa "distanza", in effetti, che è possibile interrogare il mondo, giudicarlo e trasformarlo», cfr. L. FERRY- J. D.VINCENT, *Qu'est-ce que l'homme ?* Odile Jacob, 2000 trad. it. di P. Pagliano, *Che cos'è l'uomo?*, cit., pp. 36.

<sup>128</sup> *Movimento e sentimento* in OeL, p. 148.

oggettivante e l'indice della libertà umana che emerge con dimensione razionale sviluppata sia come capacità teoretica che etica.

In primo luogo, la libertà oggettivante richiede una resa dinamica tra l'interesse e lo sforzo che è indirizzato dai propri "bisogni" a trovare ciò che può soddisfarli, e la presenza di uno stato di cose che, pur non rientrando nei contesti del proprio interesse, comunque richiede relazione e attenzione. Ora, se la dinamica relazionale trova l'affermazione originaria nei rapporti che si possono definire necessari perché dettati dalle urgenze dell'ente organico, essa può estendersi fino a coinvolgere le relazioni con l'intero ambito vivente<sup>129</sup>. In ogni caso, Jonas precisa che il rapporto con l'esteriorità corrisponde sempre ad un'incorporazione sensibile, sia che si tratti di far propria una determinata istanza sia nel caso non si risponda all'esigenza che si presenta.

In secondo luogo, il riferirsi alla natura nella distanza fa emergere il contesto di decodificazione del messaggio e di elaborazione di significato e risposta agli stimoli: un versante di autonomia e di selettività che compete all'identità interiore.

Così, come l'interesse mosso dal bisogno cerca l'altro, la presenza non richiesta dell'altro invoca l'interesse. Ma persino la presenza non richiesta è prevista, in generale, nella disponibilità dell'organismo verso l'incontro e persino il rifiuto tramite l'agire presuppone l'appropriazione (cioè l'interiorizzazione) tramite la sensazione. 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<sup>130</sup>.

---

<sup>129</sup> *Dio è un matematico?* in OeL, p.120.

<sup>130</sup> *Dio è un matematico?* in OeL, p. 120-121.

Queste considerazioni evocano un aspetto centrale della concezione jonasiana in quanto mettono in luce non solo la dimensione attiva della forma organica, di cui è priva la materia inanimata, ma specificano che si tratta di una sua attività di integrazione e auto-unificazione che è determinante sul piano dell'azione come risposta di tutto l'organismo.

In particolare, ciò che Jonas intende sottolineare è il nesso che si istituisce tra appropriazione, selettività e informazione, mostrando che nel rapporto con l'esteriorità non vi è una mera trascrizione della realtà, quanto un'identificazione di senso che è atto dello stessa soggettività.

L'«interiorizzazione» ovvero l'«appropriazione» (*Aneignung*) della “materia” corrisponde alla connessione con la forma interiore e alla contemporanea privazione di un grado di indeterminatezza, cosicché l'impulso può comunicare un messaggio mediante l'esperienza di appropriazione sensibile e la rappresentazione che possa corrispondere o meno ai suoi bisogni vitali. Così, l'assimilazione e la trasformazione nella propria forma da parte dell'organismo, non si indirizza ad una “materia” qualsiasi perché la soggettività organica è sempre selettiva, nel senso che è sensibile ad una specifica materia ed è per questo che si attiva in sua presenza: ciò che stimola un ente organico di per sé è anticipato nel movimento di esposizione dello stesso soggetto vivente. Nella circolarità tra attività e passività la pressione del contesto viene depotenziata dall'iniziativa soggettiva, mentre emerge la capacità dell'organismo alla «singolarizzazione dell'unità di vita come individuo»<sup>131</sup> e al modellamento di un mondo proprio.

---

<sup>131</sup> *Movimento e sentimento* in OeL, pp. 138. Ciò che occorre considerare in questo contesto è l'idea che l'attività della forma è relativa ad un determinato materiale e questo distingue il suo “fare” da un cieco dinamismo. Diventa pertanto essenziale il rapporto di riconoscimento della materia, in modo da rendere efficace l'organizzazione della forma e l'integrazione nelle sue strutture. Sembra che qui Jonas cerchi di riproporre a proposito dei rapporti tra anima e corpo il concetto aristotelico di “materia e il superamento di una concezione puramente

Determinata in vista di una specifica “materia”, la soggettività si trova così a dover interpretare un messaggio e ad attribuire un significato che le permette di indirizzarsi a ciò che può essere organizzato nelle proprie strutture e solo in esse perché rientra in quelle possibilità di unificazione, di autocontinuazione e graduale realizzazione delle proprie possibilità. Su questa linea, riconoscendo l’apertura della stessa identità interiore, Jonas porta alla luce il rapporto comunicativo tra mondo interno e realtà esterna che trova l’espressione nell’azione come manifestazione di un’iniziativa soggettiva. E’ in queste caratteristiche delle dinamiche interiori che si rende particolarmente evidente il significato della considerazione, tematizzata più volte da Jonas, che “l’essere per i viventi è il loro stesso fare e ciò che essi acquisiscono tramite questo fare”, nel senso che ciò che sei lo rivelano le tue azioni, mentre le tue esperienze contribuiscono a sviluppare la sensibilità della tua identità interiore.

In definitiva, la vita “informata” presenta livelli più articolati di strutturazione e capacità che sono irriducibili ai livelli già superati; al maggior grado di complessità corrisponde il livello superiore di capacità di distinzione, distanza e di selettività rispetto alle possibilità che derivano dalle istanze della dimensione fisica. Si tratta di un nesso di possibilità infinite? Jonas lo esclude perché la vita informata sa riconoscere le proprie possibilità ed è in grado di orientarle alle concrete esigenze di azione.

---

indeterminata della stessa. Essa «pertanto esiste in un corpo, ed anzi in un corpo di una determinata specie, e non come credevano i nostri predecessori, che la facevano entrare nel corpo senza determinare la natura e la qualità di esso, benché non si verifici mai che una cosa qualunque accolga una cosa qualunque. Ed è ragionevole che così avvenga, giacché l’atto di ciascuna cosa si realizza per sua natura in ciò che è in potenza e nella materia appropriata», cfr., *De anima*, B 2, 414a 20-26 (trad. di G. Movia). A questo proposito Franco Chiereghin preferisce parlare di «una materia “domestica”, non completamente indeterminata», cfr., F. CHIEREGHIN, *L’eco della caverna. Ricerche di filosofia della logica e della mente*, Il Poligrafo, 2004, pp. 136-139.

Se questa dinamica si rende disponibile sulla base della generalizzazione dello schema oggettivante e del doppio movimento della recettività e dell'adeguamento attivo, tuttavia per Jonas non viene meno il dato essenziale che il riferirsi selettivo all'esteriorità o al mondo si fonda, soprattutto negli animali superiori, sulla rappresentazione soggettiva dell'ente organico e relativa alla sua struttura di vita e al mondo, all'interno del quale esso vive, fa le proprie esperienze e valuta la realtà.

Di qui è possibile esaminare la chiave della filosofia della natura jonasiana. Si osserva che l'apertura della forma e la sua adattabilità rappresentano sicuramente il carattere della plasticità che conferisce alla vita un grado di contingenza e di flessibilità che costituiscono la libertà della forma, nel senso di esclusione di possibilità a favore di altre possibilità. Si può aggiungere che in Jonas questo non è estraneo ad un contatto interpretativo con la concezione della vita che abbiamo visto caratterizzare il darwinismo, ossia l'apertura di progettazione<sup>132</sup>.

Ma questo sicuramente non significa vanificare la *scala vitae*: il riconoscimento e l'accettazione del proprio posto in essa, vale a dire il fine cui indirizza la propria forma di vita. Sia che si definisca "libertà della forma entro la forma" sia che si parli di "regolarità irregolare di forma",<sup>133</sup> non può passare in secondo piano il fatto che per Jonas vi siano delle dimensioni specifiche di esistenza: una struttura di comportamento ovvero di relazione con l'alterità che assume valore normativo nel processo della vita. Questo significa essenzialismo? Non necessariamente perché il set di possibilità

che la vita può sviluppare non implica necessariamente la compresenza di tutti i caratteri o con uno stesso grado di intensità. Richiamando la nozione di "vita informata", si potrebbe dire che le deviazioni non sono identificabili altrimenti che

---

<sup>132</sup> *Aspetti filosofici del darwinismo* in OeL, p. 60.

<sup>133</sup> Il riferimento è alle espressioni di Grene, cfr. M. GRENE, *The Understanding*, cit., pp. 322s.

nel mondo dell'esperienza, per cui non è sufficiente sapere che cos'è un uomo o un essere vivente, ma anche come deve agire e che cosa fa. Ciò che Jonas intende proporre è la definizione della forma di vita in termini di struttura o di relazione, ovvero la comunanza dell'*eidos* di vita. Ma ciò che lascia intendere il filosofo riguarda il problema della capacità di riconoscere, nella concretezza dell'esperienza di vita, la forma che accomuna perché essa può anche non essere presente. Di qui, la necessità di distinzione e di selezione delle possibilità presentate nella fattualità per cogliere ciò che è comune alla struttura di vita.

Si ricorderà come riguardo alla propria esperienza, Jonas indicasse il valore della testimonianza del modo di essere di alcuni maestri come contributo a definire l'identità del filosofo: dall'intensità e potenza di struttura di pensiero alla qualità più modesta della forma razionale, ma espressa in tutta la sua estensione come struttura morale. La strada segnata da Jonas sembra essere il riconoscimento di ciò che nell'esperienza accomuna e dell'intenzionalità che si manifesta nelle azioni.

Integrando tali considerazioni con la concezione della rappresentazione interiore, si può evidenziare che se lo sforzo per il fine, ovvero la realizzazione della propria forma, muove all'attività tutti i viventi, l'intenzionalità è relativa alla visione del mondo che ha il vivente, per cui le possibilità o il riferimento al bene e alla perfezione del vivente è qualitativamente differente perché relativo al modo di essere e dunque di libertà della forma rispetto alla materia; ma ciò non toglie che la dinamicità dell'oggettivazione possa istituire una relazione tra sé e l'altro per individuare ciò che è comune. Anche qui il problema appare quello di mantenere l'apertura di un movimento affinché la distanza che si offre nell'oggettivazione dell'esperienza non si trasformi in separazione e isolamento dal resto del mondo vivente.

A questo livello, è significativo soprattutto individuare le nuove concettualità espresse nel ritorno jonasiano alla tematizzazione del rapporto organismo-

ambiente che era stato oggetto di critica nell'analisi del darwinismo. In primo luogo, se la concezione della flessibilità della forma di vita non elimina l'idea di un orientamento indirizzato all'uomo, tuttavia nell'articolazione dell'interpretazione di Jonas ha senso pensare ogni stadio di vita come una realtà dinamica, aperta alla varietà e alla contingenza delle istanze esterne, nei confronti delle quali, tuttavia, non viene meno l'iniziativa del vivente. In secondo luogo, ciò che si esprime in tale relazione con l'esteriorità o nell'esposizione alle sue dinamiche, rivela la necessità di una selezione; tuttavia, essa rappresenta per Jonas una necessità interiore, come regola della propria strutturazione di vita. Allora, l'intero orizzonte dell'esistenza risulta un movimento di graduale sviluppo e diversificazione individuale entro la forma che si modella nella relazione tra contesto interno ed esterno, il cui motore è la trascendenza e la selettività interiore della vita. Pertanto, il modellamento non deriva dalla pressione ambientale, ma trova la sua fonte nell'identità interiore e nelle qualità di autonomia e di scopi di vita del soggetto vivente<sup>134</sup>. Alla fine, l'immagine della scala si arricchisce ad ogni livello di una trama di circoli determinati dalla strutturazione polare della dinamiche vitali; ad ogni stadio di sviluppo corrisponde, soprattutto per l'uomo, una singolarizzazione dello schema di vita: un modello unico, ma fluido e creativo<sup>135</sup>.

Con questo Jonas porta la propria attenzione sul fatto che l'evoluzione ha sicuramente condotto ad una progressiva aggiunta di possibilità della vita di sentire

---

<sup>134</sup> Su questo tema, Jonas si allontana dalla prospettiva sostenuta in modo particolare da Theodosius Dobzhansky, cfr., T. PIEVANI, *Introduzione*, cit. p. 23. Ampia condivisione con Jonas in merito alle qualità attive del soggetto organico è espressa da Weber e Varela, cfr., A. WEBER – F. VARELA, "Life after Kant", cit.

<sup>135</sup> Sulla concezione della pluralità dei fattori e dei livelli di sviluppo, si veda la concezione del paleontologo Gould, cfr., S. J. GOULD, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, Codice, Torino 2003. Sul concetto di "grappoli di specie" cfr., E. MAYR, *L'evoluzione delle specie animali* [1959], Einaudi, Torino 1970 e ID., *What is a Species and What is not?*, "Philosophy of Science", 63(1996), pp. 262-277.

e di agire, arricchendo l'auto-esperienza dell'uomo, tanto da poter affermare che nell'«evoluzione di ciò che vive, noi incontriamo noi stessi, gli uomini». Da un lato l'uomo, come ogni soggetto vivente, è il processo della vita come struttura di una relazione o di un comportamento che si attua nel tempo, dall'altro la nostra forma di vita rappresenta l'intera storia della vita.

In terzo luogo, posto che nella riflessione di Aristotele la causa finale abbia un punto prefissato orientato al futuro, cui perviene nel movimento del divenire, all'interno di una visione di eternità del mondo, le considerazioni di Jonas indicano come sia necessario valutare in uno sguardo retrospettivo anche i mutamenti dovuti allo sviluppo naturale o la contingenza delle situazioni di vita. La differenza risulta nel rapportarsi, oltre al futuro, anche al passato, vivendo il presente.

### 6.3 La continuità interiore

All'interno dell'articolazione della “trascendenza” della vita, per cui essa possiede un orizzonte al di là della presenza, la rilevanza maggiore viene assunta dal tempo in quanto estensione dinamica del movimento della vita che «trascende continuamente se stessa: internamente nell'orizzonte del tempo in quanto prossima fase imminente della sua esistenza, verso la quale si muove<sup>136</sup>». Ciò che si può osservare nelle considerazioni di Jonas è l'assunzione di una nozione di temporalità che si discosta dalla considerazione del tempo come struttura indipendente dall'attore della vita e disponibile alla sua visione come forma rigida di una molteplicità di presenze fissate nella loro identità. In questo caso, le fasi della vita sarebbero quantità numerate e determinate nella staticità del *post factum*,

---

<sup>136</sup> *Movimento e sentimento*, in OeL, p. 140.

mentre l'articolazione della totalità emergerebbe dalla loro sommativa. Senza dubbio una tale configurazione è basata sul carattere della dimensionalità fisica che trova nello spazio il modello universale, imprimendo centralità al tempo passato e all'equivalenza tra i momenti che costituiscono la serie temporale secondo i fattori prima-dopo<sup>137</sup>.

Ma il tempo esperito nella realtà della vita e della sua forza orientata finalisticamente, si connota come orizzonte dinamico attratto dal futuro, in un progresso nel quale ogni "ora" per il vivente diventa la soglia del futuro imminente: potenzialità di essere altro e anticipazione di ciò che ancora, ma è presente come aspirazione.

Ed è principalmente quest'ultimo aspetto che dà realtà al presente che è - adesso - la possibilità di continuare o diventare nel futuro. L'espressione jonasiana di «tempo biologico»<sup>138</sup> rende chiaramente l'idea di una dinamica in cui vita e tempo non si rapportano in modo estrinseco, come elementi reciprocamente indifferenti. Al contrario, Jonas assume alla base della struttura temporale il movimento vitale orientato interiormente «alla successiva fase imminente di un essere che deve continuare se stesso»<sup>139</sup>, cosicché il presente si estende nel futuro, lasciando cadere la rigidità delle configurazioni temporali.

D'altra parte, Jonas specifica che la forma organica può essere identificata «solo nella dimensione temporale e nella totalità delle sue funzioni. La temporalità, non lo spazio simultaneo, è l'intermediario della totalità di forma del

---

<sup>137</sup> Così scrive Jonas: «Ne consegue inoltre che lo schema temporale lineare del prima e del dopo, di ciò che precede e ciò che segue, che vale per ciò che è esterno e meramente fisico, sia inadeguato per la sfera dell'organico: mentre quello è totalmente determinato (per lo meno può essere pensato come determinato) da ciò che era, la vita è già sempre anche ciò che sarà e che è proprio in procinto di diventare: nel suo caso l'ordine estensivo di passato e futuro è rovesciato in senso intensivo»: cfr. *Ivi*, p. 122.

<sup>138</sup> *Ibidem*.

<sup>139</sup> *Ivi*, p. 121.

vivente», ossia «il mezzo della connessione della sua unità con la pluralità dei suoi substrati, la quale unione è nel suo precedere dinamico appunto la vita»<sup>140</sup>.

Tale continuità, se esclude la possibilità di identificare le fasi della vita mediante fili causali, consente a Jonas di recuperare la nozione del tempo come durata: «l'assunzione di ciò che è passato in ogni ora emergente, cioè la storicità in quanto tale, perfino di un periodo brevissimo, è il presupposto della continuità interiore (*durée*)»<sup>141</sup>.

Effettivamente, per Jonas ciò che assicura la continuità dei significati del mondo interiore dipende non tanto dallo spazio, ma dal *medium* temporale. Se nella contiguità spaziale gli elementi fisici sono esterni l'uno all'altro e distinti nella loro configurazione, così da poter essere quantificati, nella continuità interiore, invece, i vari momenti, ossia i significati delle esperienze di vita – percezioni, sentimenti, delusioni, aspirazioni – si trovano in un rapporto di relazione dinamica e di reciproca compenetrazione, ossia di organizzazione unitaria, tale per cui ogni nuova rappresentazione costituisce la continuità e il rinnovamento dell'intero mondo interiore: una progressiva costituzione del sé per mezzo della continuità dei suoi stati interiori. Ed è proprio mediante l'attività interiore che la durata temporale assume la forma dell'omogeneità dell'identità che si proietta all'esterno con l'azione. Come si vede, Jonas non esclude affatto l'idea dell'estensione temporale, piuttosto mostra che l'estensione emerge con la

---

<sup>140</sup> *Dio è un matematico?*, in OeL, p. 112.

<sup>141</sup> *Ibidem*. Jonas non esplicita alcuna indicazione, ma appare plausibile indicare un riferimento a Henri Bergson, cfr., H. BERGSON, *Durata e simultaneità (a proposito della teoria di Einstein) e altri testi sulla teoria della relatività*, [1922], Bologna, Pitagora 1997. Proprio in quest'opera, il filosofo francese si confronta con la teoria della relatività generale di Einstein che aveva dimostrato l'erroneità della concezione della fisica classica della "spazializzazione" del tempo. All'interno di un orizzonte concettuale come quello jonasiano, si potrebbe osservare che l'assunzione della spazialità come paradigma universale di realtà può facilmente tradursi in uno schema materialistico e fisicalistico, connotato deterministicamente.

temporalità ed è trasformata nello spazio dell'attuazione e della realizzazione delle possibilità. Si ottiene una dinamicità relazionale tra le varie fasi temporali che risulta necessaria al mondo interiore per oggettivare e guadagnare una distanza sia rispetto all'immediatezza di ciò che si fa sentire come presenza: impulsi, stimolazioni, desideri, sia rispetto alla conservazione cui conduce l'isolata considerazione del passato, ma anche come limitazione delle possibilità, nello stabilire una differenza rispetto alle illusioni.

Si ha così una circolarità della vita fra l'attrazione al futuro che trasforma il presente nell'impegno all'attuazione e che ritorna al passato per cogliere le potenzialità che vi si sono espresse per assumerle, rinnovandole in una nuova realizzazione. Appare, così la significatività del riferimento alla senso della vita come apertura di libertà che trova continuità nelle attuazioni del presente e che nell'estensione al passato può cogliere i progressi compiuti<sup>142</sup>. Ma questa stessa prospettiva può venire rovesciata: il senso di un atto, infatti, non può essere colto adeguatamente, se non alla luce degli scopi e della storia di una soggettività.

Con la tematizzazione della continuità dell'identità interiore Jonas guadagna un ulteriore punto di distacco rispetto al naturalismo di stampo positivista che ritiene di sostituire il nesso tra agente e azione con il nesso tra eventi in quanto non si ammettono "continuanti". A ben vedere, ciò che Jonas sottolinea non è soltanto lo spessore ontologico della soggettività, ma anche la sua capacità di autonomia nei confronti della realtà naturale: centro indipendente di significati che si conservano nella continuità interiore e si manifestano nell'azione. Tale causalità interiore distingue un motivo e ragione da una causa, fuoriuscendo da quello che avevamo definito lo schema «nomologico» delle causalità scientifiche.

---

<sup>142</sup> In relazione a tale tematica, Wille precisa che "se tutta la vita guarda avanti, verso il grado più elevato di libertà, noi dobbiamo essere conosciuti in modo retrospettivo per vedere l'avanzare delle libertà verso forme più alte", cfr., B. WILLE, *Ontologie*, cit., pp. 109-11.

All'interno di questo orizzonte concettuale per Jonas è necessario distinguere la specificità della sua concezione rispetto all'idea di una sequenza temporale identificata sul modello di un sistema di tipo planetario, perché il tempo "vissuto" è certamente continuità di movimento, ma non può essere «definito completamente attraverso i suoi elementi simultanei»<sup>143</sup> perché non è possibile anticipare i i mutamenti e condizionamenti cui la vita è soggetta sia dal lato fisico sia rispetto al mondo interiore. Al contrario, nel caso della scienza dall'analisi di una strutturazione temporanea è possibile dedurre e predire l'intera serie.

Ora di una *vita* si può effettivamente dire che si compone dei momenti in cui viene vissuta, che essa in germe, crescita, fiore e frutto, in infanzia, adolescenza e vecchiaia è ogni volta una vita diversa; che ognuna delle sue fasi, anzi ognuno dei suoi momenti, aggiungono a essa qualcosa di nuovo che in quelli precedenti non era ancora presente, che quindi non è soltanto una stessa cosa che si trasforma; che persino nella ripetizione dei cicli esperenziali (come saturazione e svuotamento, veglia e sonno, ecc.) lo sfondo compresente del passato vissuto – l'età del soggetto – rende l'attimo qualitativamente diverso ed elemento di una sequenza unica e irreversibile; che con ciò la vita raggiunge solo nella successione di tutte le sue condizioni la totalità senza mai possederla, e che la sua identità non consiste nell'equivalenza degli elementi della sua sequenza temporale, bensì tiene insieme proprio la molteplicità stessa. Tutto ciò si può dire della vita, ma non della sequenza temporale di un sistema di tipo di quello planetario<sup>144</sup>.

In queste osservazioni vi è tutto il senso della differenza che per Jonas sussiste tra una realtà inorganica e la vita, la cui continuità non può essere misurata nei termini della durata di un mero corpo che si muove perché «essa è essenzialmente

---

<sup>143</sup> Cfr., *Armonia, equilibrio e divenire* in OeL, p. 89.

<sup>144</sup> *Ivi*, pp. 88-89.

essere precario e corruttibile, un'avventura della mortalità, e in nessuna delle sue possibili forme è tanto sicura della propria durata quanto può esserlo un corpo inorganico»<sup>145</sup>.

## 7. La natura umana

La libertà dialettica della forma organica nei confronti alla materia segna la distanza essenziale della vita rispetto alla realtà naturale e al contempo offre lo spazio per una relazione: sensibile, percettiva e attiva che si approfondisce nei gradi superiori di vita fino alla costituzione di una vera e propria relazione con la realtà, definita dallo sviluppo dei sensi, dalla comparsa di un sistema nervoso centrale e di specifiche capacità motorie. Questo concorre ad ampliare la “trascendenza” della vita sia nella dimensione dello spazio che in quella del tempo: sensibilità, sentimento e capacità motoria rappresentano le forme del rapporto mediato dell'essere animale con la natura<sup>146</sup>. È all'interno della continuità di questo rapporto che Jonas cerca di definire il carattere ontologico che differenzia l'uomo dal resto dei viventi, come precisa nel saggio: *Homo pictor: la libertà del raffigurare*.

La questione dell'essenza dell'uomo può essere posta nei termini di cosa distingue l'uomo dagli altri esseri viventi, quindi dall'animale. La questione della differenza, la *differenzia*

---

<sup>145</sup> *Movimento e sentimento* in OeL. p. 147.

<sup>146</sup> Per un contributo sulla riflessione jonasiana sulla vita animale, si veda , E. Spinelli «Dalla parte di Eraclito...». *Hans Jonas e la questione dei diritti degli animali*, “Paradigmi”, 22(2004), n. 66, pp. 351-366. Si veda anche L. KASS, *Appreciating «The Phenomenon of life»*, “Graduate Faculty Philosophy Journal”, 23(2001), n. 1, pp. 51-70.

*specifica*, dell'uomo può essere posta nei termini di quale sia la caratteristica in cui la differenza si manifesti in modo percettibile e convincente<sup>147</sup>.

Tale caratteristica è individuata nella capacità di raffigurare che segna la differenza rispetto all'essere animale per l'inutilità biologica che attiene alla creazione di immagini, tanto da esprimere la natura di un essere che ha scopi che si estendono oltre le necessità biologiche. Inoltre, nella raffigurazione si guadagna un nuovo rapporto con la realtà e un ulteriore grado di mediatezza nel riferirsi al mondo attraverso la griglia delle rappresentazioni, così da rendere presente un'esperienza simbolica<sup>148</sup>.

Tra i sensi che concorrono a definire il mondo, Jonas descrive in modo particolare la funzione della vista, grazie alla quale giunge a evidenza il più ampio grado di distanza tra il vivente e il mondo e, dunque, il modo più completo di riferirsi alla realtà da parte degli animali superiori<sup>149</sup>. Se nella presenza simultanea degli oggetti diventa accessibile la dimensione del tempo presente, lo stesso riferirsi simultaneo ad una molteplicità di stati di cose offre la condizione per un rapporto selettivo con realtà in vista dell'azione; inoltre, la visione libera dall'influenza causale dell'oggetto, assicurando la possibilità di guadagnare un rapporto oggettivo da cui emerge l'idea della teoresi.

---

<sup>147</sup> *Homo pictor: la libertà del raffigurare* in OeL, p.204. Accanto all'immagine, Jonas indica l'arnese e il sepolcro come espressione del grado di vita umano. In questo contesto sono ravvisabili termini confronto con l'antropologia filosofica di Arnold Gehlen; si veda anche N. FROGNEUX, *Hans Jonas* cit., pp. 191ss.

<sup>148</sup> Transizione. Dalla filosofia dell'organismo alla filosofia dell'uomo in OeL, pp. 234s. Per un contributo sulla fenomenologia della vista e dell'ontologia dell'immagine in Jonas si veda C. BONALDI, *La vista e l'immagine: Hans Jonas e la filosofia come teoria*, "Paradigmi", 22(2004), n. 66 pp. 333-350.

<sup>149</sup> Si può dire che la nostra percezione visiva rappresenta lo stadio più complesso e articolato della percezione animale: cfr. A. N. WHITEHEAD – *Nature*, cit.

Ora, questi caratteri vengono ripresi da Jonas come ambiti distintivi della facoltà raffigurativa. Si tratta di capire quali siano le condizioni di possibilità individuate dalla capacità immaginativa che Jonas fa coincidere con il livello delle possibilità umane.

In primo luogo, la facoltà di percepire le somiglianze rinvia alla capacità di separare la forma dalla materia, l'essenza dell'esistenza, fondamento dell'astrazione e dell'attività riflessiva. In secondo luogo, nell'esperienza percettiva avviene l'oggettivazione del rapporto con la realtà: qui emerge il livello di mediatezza nella relazione con il mondo che caratterizza propriamente l'esperienza umana. Da un lato la percezione dei sensi, attraverso l'essere affetti, attesta la realtà del dato, dall'altra essa deve essere rimossa per cogliere l'oggettività del dato stesso, per cui «il momento dell'incontro viene bilanciato da quello dell'astrazione, senza la quale la sensazione non si eleverebbe a percezione»<sup>150</sup>. Come Jonas sottolinea, l'astrazione è necessaria per portare l'attenzione sul dato più che sulla propria affezione organica. La vista, tra tutti i sensi, permette il più ampio grado di distanza rispetto all'oggetto e la conservazione della sua identità, al di là delle trasformazioni subite: ognuna delle quali è fissata in un'immagine e come tale rappresenta una delle tante possibilità dell'oggetto e al contempo ogni visione costituisce un simbolo dell'oggetto. Con la rappresentazione esterna l'immagine entra nella dimensione comunicativa propria del sapere e diviene modello per esperienze altrui. Infine, la facoltà raffigurativa dà forma e realizza un proprio modello progettato interiormente ed eseguito all'esterno, da cui risulta una forma ulteriore di libertà come di controllo della motilità ai fini dell'esecuzione: una libertà sia teoretica che pratica<sup>151</sup>.

---

<sup>150</sup> *Ivi*, p. 215s.

<sup>151</sup> *Ivi*, p. 220. Jonas scrive: «Quello che abbiamo qui dinanzi è un dato di fatto transanimale, peculiarmente umano: il controllo eidetico della motilità, cioè l'attività muscolare comandata

Le capacità di astrazione, rappresentazione e simbolica proprie del raffigurare costituiscono le condizioni del rapporto concettuale dell'uomo con il mondo. D'altra parte per Jonas si tratta tematizzare la forma specifica di relazione che l'uomo intrattiene con se stesso: egli diviene l'oggetto di una nuova forma di mediazione che è al contempo l'inedito livello della libertà umana e della capacità di distanziarsi dalla propria natura e di relazionarsi ad essa in modo riflessivo.

Nella riflessione sul sé la scissione soggetto-oggetto, che è iniziata nell'evoluzione animale, raggiunge la sua forma più estrema. Essa si estende al centro della vita senziente, la quale è così divisa da se stessa. Solo attraverso l'incommensurabile distanza dell'essere il suo proprio oggetto l'uomo può "avere" sé. Ma egli ha sé mentre nessun altro animale ha se stesso<sup>152</sup>.

Si tratta di un'esperienza di "auto-oggettivazione" in cui il soggetto diviene l'oggetto di una mediazione tra la propria realtà naturale e la dimensione spirituale, che si offre nella distanza rispetto alle dinamiche vitali. Nell'esercizio di questa osservazione distaccata, porsi di fronte a sé fa guadagnare un ampio grado di separazione e di soglia di neutralità, per cui «dalla distanza dei suoi desideri, obiettivi e approvazioni»<sup>153</sup> si costituisce l'essenziale prerogativa dell'essere morale dell'uomo. Così, se la natura umana appare propriamente come possibilità

---

non da schemi fissi di stimolo- risposta, bensì da una forma liberamente scelta, interiormente immaginata e intenzionalmente proiettata. Il controllo eidetico della motilità, con la sua libertà di esecuzione esterna, integra così il controllo eidetico dell'immaginazione, con la sua libertà di progettazione interna. Senza quest'ultima non vi sarebbe facoltà razionale, ma senza la prima il suo possesso sarebbe inutile perché privo di effetto. Tutte e due insieme rendono possibile la libertà dell'uomo. 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 medesimo uomo».

<sup>152</sup> *Transizione. Dalla filosofia dell'organismo alla filosofia dell'uomo* in OeL, p. 232.

<sup>153</sup> *Ibidem*.

di conseguire un rapporto riflessivo con la propria determinazione naturale, la sua attuazione rappresenta il perfezionamento dell'uomo.

Nel doppio movimento di relazione tra pensiero e realtà emotiva è necessario riconoscere l'essenziale struttura morale dell'uomo e la sua specificità rispetto ai livelli inferiori di vita. Per Jonas la natura umana emerge proprio nella capacità di formulare giudizi morali, di adeguarvi l'agire e le varie manifestazioni della vita: da qui dipende l'esistenza umana e la precarietà insita nella libertà che si esprime nell'esercizio razionale e nella deliberazione pratica e per questo la vita umana è «il prodotto tremante di una relazione sempre mediante»<sup>154</sup>. Ciò che Jonas lascia intendere riguarda il fatto che l'autonomia della struttura o forma di vita umana non deriva dalla negazione della natura empirica dell'uomo come di un ente distaccato dalla corporeità, dai propri impulsi o desideri o dalle determinazioni biologiche perché tali aspetti ineriscono alla dimensione dell'essere vivente.

Il fatto centrale diventa la possibilità di oggettivare la propria natura empirica per rapportarsi ad essa in modo razionale e conseguire l'equilibrio interiore. Pertanto, l'agire morale non può considerarsi indipendente da quelle "necessità" rappresentate dai livelli inferiori della vita umana che condizionano l'uomo, ma non del tutto, data la possibilità di una mediazione con l'istanza razionale, che si esprime nella capacità morale: *medium* tra ciò che l'uomo di fatto è e ciò che dovrebbe essere qualora realizzasse pienamente le sue capacità. Deriva da qui l'apertura a gradi diversi di autonomia e libertà in cui è posta l'esistenza umana.

L'orizzonte di una capacità normativa dell'uomo diventa il presupposto per aprirsi ad un contesto di relazioni significative, tali da riconoscere l'«immagine» o l'*eidōs* della vita umana. Infatti:

l'uomo modella esperisce e giudica il proprio essere interno e il proprio agire esterno secondo un'immagine di ciò che si addice all'uomo. Volente o nolente egli "vive" l'idea

---

<sup>154</sup> *Ibidem.*

dell'uomo: in accordo o in conflitto, con accondiscendenza o opponendovisi, riconoscendola o negandola, in buona o cattiva coscienza. L'immagine dell'uomo non lo abbandona mai, per quanto a volte senta il desiderio di tornare alla felicità dell'animalità<sup>155</sup>.

Con l'impossibilità di ritornare al livello della determinazione della vita animale, l'apertura alle relazioni significative si basa sulle qualità della facoltà raffigurativa: nel riconoscimento della forma di vita umana, l'esistenza è separata dall'essenza e individuata in modello che non è imitazione di un'esistenza, ma forma che si va realizzando con l'autonomia di chi ha progetti e fini cui legare il proprio agire.

L'interesse per sé che si è visto caratterizzare l'intero panorama del fenomeno vivente, qui trova la sua manifestazione più originaria nell'uomo in quanto solo nell'uomo può essere adeguatamente riconosciuto come "appello della vita"<sup>156</sup>. Per Jonas si tratta di riferirsi alla dimensione naturale in modo diverso rispetto agli animali, ossia nella valorizzazione e nella cura delle istanze concrete della vita. Ciò che il filosofo propone come valida è la possibilità di superare l'oggettivazione con una relazione polare tra sé e l'alterità che dai contesti personali di vita può raggiungere l'universalità nella forma del "prendersi cura".

A questo livello, sembra risultare insufficiente il "pensiero dell'altro" – cui è legata la modalità percettiva del conoscere propria della vista. Essa richiede l'integrazione di altri sensi per sentire le concrete esigenze della vita: appare necessaria l'integrazione del tatto come ambito originario del contatto con l'esperienza vitale, che si dà in primo luogo nella forma di subire un effetto o produrre un effetto. Allo stesso modo si dà l'esigenza di integrare le esperienze

---

<sup>155</sup> *Transizione. Dalla filosofia dell'organismo alla filosofia dell'uomo* in OeL, pp. 235-236.

<sup>156</sup> *Ivi*, p. 236.

visive con quelle uditive, necessarie per ascoltare «il grido silenzioso che proviene dalle cose stesse»<sup>157</sup>.

---

<sup>157</sup> CDDA, p. 48s. Sulla fenomenologia dell'udito e del tatto, cfr. *Sulla nobiltà della vista. Uno studio della fenomenologia dei sensi* in OeL, pp. 179-197.



## PARTE TERZA

### CAPITOLO SESTO

#### PLURALITÀ EPISTEMOLOGICA

##### 1. Ontologia ed etica

Indirizzata a recuperare l'antico nesso tra ontologia ed etica, la filosofia della natura jonasiana riabilita l'interpretazione del fenomeno vivente, mediante un'attestazione che si traspone sul piano della complessità ontologica. Nelle premesse di un tale progetto, lo snodo tematico rappresentato dall'antropologia assume rilevanza per depotenziare due opposte forme di riduzionismo: quello spiritualistico che concepisce l'esperienza morale come esito di una relazione puramente interiore, mentre il materialismo la riconduce alle determinazioni fattuali.

In quest'ottica, si riconosce un'ulteriore tensione nel progetto, riferibile alla critica dell'antiessenzialismo dell'ontologia contemporanea che, depotenziando la carica dualistica della filosofia, ha smarrito l'essenza dell'uomo e il significato che della ragione come il completamento più nobile dell'uomo. Nel caso della filosofia greca, ad esempio, l'essenza della natura umana rappresentava l'umanità che

potrebbe essere conseguita, la condizione ottimale dell'uomo e la virtù rappresentava il modello della perfezione e il più articolato adeguamento all'essenza.

Per superare i presupposti di carattere riduzionistico del pensiero moderno Jonas si indirizza alla proposta ontologica e alla valenza di un'interpretazione della natura organica che non gli impedisce di riconoscere il livello di vita propriamente umano nella tensione tra dimensione empirica e apertura all'ideale.

Come si è visto, l'accesso alla dimensione etica è guadagnato nella capacità dell'uomo di fronteggiare le pressioni della realtà fisica per recuperare lo spazio della relazione riflessiva. Con questo Jonas non intende fornire un resoconto dell'esperienza etica come esercizio autosufficiente dell'interiorità; si potrebbe aggiungere che nel quadro della proposta jonasiana è difficile concepire contesti avulsi dalle dinamiche dell'esistenza. Il nodo imprescindibile rimane l'analisi ontologica e un orizzonte in cui l'essere empirico non rappresenta la totalità ontologica avendo una dimensione trascendente di senso e significati: dunque un'apertura intenzionale alla realtà che è sia di carattere descrittivo che valutativo. In tale prospettiva, il riferimento all'ontologia si traduce nel recupero della dimensione propriamente passiva dell'uomo che viene ha il suo indirizzo nella dimensione propriamente razionale e nel rapporto che questa stabilisce con la determinazione inferiore. L'etica non rimane aprioristicamente vuota di contenuto ontologico ed difficile negare che in Jonas vi sia un'intonazione diversa rispetto al pensiero moderno, per il quale conoscere la natura significa sapere "come" è fatta. Jonas mantiene l'idea del "fare", ma all'interno di un diverso presupposto in quanto riferito all'ambito dell'agire umano e ai contesti deliberativi. Conoscere "che cosa è l'uomo", se da una parte apre ad un contesto interpretativo rispetto ai contenuti disciplinari, dall'altro impegna ad un ruolo interpretativo rispetto alla definizione delle potenzialità umane e a ciò che l'uomo dovrebbe essere nella piena realizzazione della sua natura. Ciò che Jonas cerca di mostrare appare il fatto

che la natura non è costituita solo da processi di tipo fisico e biologico e nemmeno dai fenomeni di natura propriamente razionale: ma dalle dinamiche della loro interazione.

## 2. Tra scienza e filosofia

Nel progetto jonasiano si è delineato un quadro che restituisce l'idea di natura definita da una stratificazione gerarchica. Lo spessore ontologico conferito alla soggettività porta alla luce la dimensione che si pone al di là dell'immagine della natura fornita dalla scienza, ma che si rivela imprescindibile nella considerazione autentica del fenomeno dell'essere come vita.

Vi è un'esplicita dichiarazione di Jonas tesa a mettere in luce l'ottica della pluralità ontologica che connota lo sviluppo dell'opera *Organismo e Libertà*: che ha visto il filosofo "trascendere" i confini dell'ontologia per impegnarsi in questioni di carattere fisico, biologico gnoseologico ed etico<sup>1</sup>. È interessante notare che la giustificazione di tali riferimenti risiede per Jonas nella complessità della vita organica che oltrepassa i confini delle divisioni disciplinari.

Questo ci restituisce un'immagine diversa dei rapporti tra scienza e filosofia rispetto ad un'immagine di percorsi paralleli o di reciproca neutralità per cui si procede in base ad una separazione di ambiti disciplinari, opportuna nel caso di realtà veramente separate, ma del tutto inadeguata di fronte alla complessità psicofisica della vita.

---

<sup>1</sup> Cfr. *Prefazione* in *OeL*, p. 4.

Del resto, Jonas ritiene riduttiva anche una considerazione complementare del fenomeno vivente perché elude la possibilità di comprendere l'interazione tra le dimensioni dell'ente organico. La critica può essere letta come una ripresa delle obiezioni rivolte all'impostazione dualistica e al suo procedere analitico che ha privato la natura vivente di un orizzonte di considerazione unitario. Su questa base il dominio dell'esteriorità da parte delle scienze fisiche ha condotto ad un monismo epistemologico poco ospitale nei confronti della considerazione dei tratti soggettivi della vita. Questo pone il nodo cruciale della strategia riduzionista in biologia con cui la «testimonianza del nostro essere viene consapevolmente ignorata dalla scienza naturale a causa della motivata proibizione dell'antropomorfismo»<sup>2</sup>.

Come si vede, Jonas riporta la questione in ambito ontologico, distinguendo tra utilità del metodo e giudizio ontologico, dove la correttezza metodologica non deve tradursi in una posizione riduzionista dal punto di vista metafisico.

Tutto ciò è corretto sul *piano del metodo*. Il biologo, nell'indagare i processi vitali elementari, ad esempio nell'ambito molecolare, procede *come se* non sapesse che esiste l'organismo globale nel quali essi si svolgono; nell'analizzare gli organismi inferiori, procede come se non sapesse che ve ne sono di superiori; nell'esaminare quelli superiori procede come se non sapesse che sono caratterizzati da soggettività e nell'esplorare l'organismo supremo (e il suo cervello) si comporta come se non sapesse che è il pensiero a determinare l'essere. [...] Ma alla scienza conviene egualmente rammentarsi che si tratta di una finzione. L'utilità metodologica della finzione è evidente e non occorre discuterla qui, poiché in quanto tale non viene messa in dubbio. L'utilità metodologica non va però confusa con il giudizio ontologico<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> PR, p. 88.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

Posta in quest'ottica, la tematizzazione jonasiana ha il senso di una contrapposizione da far valere nei confronti dei tentativi che fanno coincidere il fenomeno vivente con le entità conosciute dalle scienze fisiche. In questo senso, Jonas intende portare l'attenzione sul fatto che la considerazione della sufficienza metodologica sul piano dell'esperienza particolare non equivale alla completezza sul piano della considerazione dell'intero essere organico. L'obiezione sembra finalizzata a superare i contesti di irrilevanza dei fenomeni soggettivi e delle cause finali nello studio della vita. In questo senso le acquisizioni scientifiche devono fare spazio ad una "lettura del dettato biologico" che considera la vita sul piano della complessità.

Non vi è dubbio che Jonas chiami in causa lo sforzo interpretativo della razionalità pratica: «al filosofo resta soltanto più da dimostrare quale significato rivesta per lo *status* dello *scopo* il fatto che la testimonianza della soggettività della sua esistenza non rimane limitata a se stessa, ma investe il concetto di natura nel suo insieme»<sup>4</sup>.

Da questo punto di vista Jonas non intende porre la questione in termini competitivi tra scienza e filosofia, ma richiamare l'attenzione sul fatto che i fenomeni vitali vanno ricondotti ad un principio unitario di interpretazione in termini di senso e significato della vita che necessariamente non coincide con la descrizione delle strutture biologiche, indicando l'orizzonte della vita che "trascende" la mera fattualità<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 89.

<sup>5</sup> *Ivi*, pp. 90s: «In fondo quel che vogliamo dire è solo che la scienza naturale non ci dice tutto sulla natura». In merito ad una posizione analoga in ambito contemporaneo, cfr. DUPRE' J., *Human nature and the Limits of Science*, Oxford University Press 2001; trad. it. di B. Tortorella, *Natura umana. Perché la scienza non basta*, Laterza, Roma-Bari 2007.

Qui sembra opportuno richiamare la distinzione tra “spiegare la natura” e “comprendere la natura”<sup>6</sup>: se da una parte la filosofia non intende far ricorso alle evidenze della soggettività per spiegare la natura, la scienza naturale dovrebbe mantenere un orizzonte di apertura rispetto alla rete causale della realtà fenomenica. Si tratta di ricondurre la considerazione della vita ad un diverso paradigma che, superando la disgiunzione tra i saperi, recuperi il livello dell’interazione disciplinare più che della multidisciplinarietà<sup>7</sup>. Tale prospettiva costituisce un approccio fondato sulla circolarità delle acquisizioni disciplinari e sull’interazione tra i linguaggi e all’apertura tra i modelli di riferimento concettuale.

In questo contesto, Jonas propone una dinamica relazionale tra scienza e razionalità pratica che rinvia ad una prospettiva definita «obiettività ampliata» come ambito che abbandona l’esclusivo riferimento alla vita di carattere analitico-riduttivo per un livello di considerazione che si apre anche alle qualità della dimensione soggettiva e alla sua capacità di comprendere i fenomeni sulla base dell’appartenenza al medesimo orizzonte dell’esperienza di vita.

---

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>7</sup> Cfr. FULCI L.-SCIUBBA E., (a cura di), *In margine all’epistemologia*, Euroma, Editrice Universitaria, Roma 2004, spec. pp. 54-66.

## CONCLUSIONE

Nella complessa articolazione del percorso teoretico di Jonas sono andati emergendo mutevoli contesti problematici e disseminazioni tematiche, che nella ricostruzione interpretativa qui proposta si è cercato di ricondurre ad unità. Tale forma di unitarietà si è via via delineata attraverso l'assunzione critica delle proposte della tradizione filosofica e la loro interrelazione. È emerso che la critica che accomuna dualismo e naturalismo non si costituisce come dato conclusivo: al contrario, essa rappresenta una forma di procedere interpretativo, mediante la quale Jonas guadagna la prospettiva interna sia alla tradizione ontologica che alla concettualità del naturalismo, rifuggendo dalla tentazione di formulare critiche estrinseche e come tali infruttuose.

A questo sfondo imprescindibile si associa il movimento con cui Jonas prende le distanze dai percorsi già tracciati, assumendo come baricentro il problema della vita organica. Proprio il riferimento a queste dinamiche, ha reso necessario mettere in primo piano la critica puntuale di Jonas al dualismo cartesiano per aver aperto la frattura tra *cogito* ed estensione, con cui la questione della vita è stata posta in termini antitetici, in uno scarto tra dimensioni qualitative e aspetti quantitativi della natura che si è progressivamente ridotto. La connessione tra l'isolamento delle due *res* e il procedere analitico della gnoseologia dualista ha sottratto la considerazione della natura e dell'uomo a un orizzonte di complessità e di posizioni relazionali che hanno finito per smarrire l'orizzonte interiore della vita. Su questa base la relazione appare nella forma semplificata della pura

esteriorità, giustificata anche dal fatto che la natura è stata privata dei contenuti vitali e identificata con la natura inanimata: realtà mondana e natura si collocano su uno stesso livello ontologico che assicura una considerazione dei fenomeni vitali dominata dal modello di realtà delle scienze fisiche e del loro potenziale per la meccanica degli enti organici.

Ho mostrato che la strategia riduzionista è per Jonas la questione decisiva in biologia, quando si riconosca che i fenomeni vitali non hanno la loro controparte adeguata nel modello della macchina e delle interazioni tra le parti individuali, trasferibili nel linguaggio matematico come risultato addizionale. Si può pensare a quale esito conduca l'assimilazione dell'uomo alla realtà puramente biologica: un appiattirsi della natura umana sulla mera natura; d'altra parte comprendere l'uomo senza riferimento alla sua costituzione biologica consegna un'arida filosofia della mente.

Da quanto è andato emergendo, la prospettiva jonasiana appare intessuta con molteplici fili selezionati nel contesto dell'intero panorama filosofico e caratterizzati da un'impostazione bilaterale che sottolinea sia le aporeticità delle posizioni unilaterali sia i nodi problematici delle forme dualiste.

In modo particolare, ho posto l'accento sull'incompletezza ontologica dei modelli proposti e da qui il necessario riferimento alla «totalità dell'ontologia», proprio come richiesto dalla natura complessa dell'esperienza corporea che si mostra estranea all'isolamento artificioso delle sue dimensioni. Il livello di mediazione e ricostruzione richiesto dall'esperienza della corporeità suggerisce un approccio che superi le unilateralità delle determinazioni opposte mediante la loro relazione interna. Deriva da qui la tematizzazione jonasiana che appare un *medium* filosofico che mette in circolo le acquisizioni del modello divisionistico. L'ontologia dualista resta comunque decisiva per la ricostruzione teoretica di Jonas: il dualismo non rappresenta una posizione arbitraria, perché la duplicità che

esso mostra è basata sull'essere stesso. Assumere la bilateralità come principio dell'interpretazione ontologica presenta una forte carica antiriduzionista in quanto riconosce il più ampio grado di apertura ontologica e, al contempo, supera l'ipostatizzazione dei due poli nella loro reciproca chiusura. In tal modo, ho potuto mostrare che già a questo livello l'ontologia jonasiana lascia trasparire una qualità dinamica: una valorizzazione dei registri del divenire e del movimento che caratterizzano il moderno approccio allo studio della natura e, con maggior enfasi, la visione dialettica della realtà dell'evoluzionismo.

In senso proprio, questa possibilità si fonda sulla rinuncia ad un'idea di relazione limitata ad ambiti omogenei, definendo, così, una differenza fondamentale rispetto all'incommensurabilità delle sfere cartesiane. La distanza di Jonas da tale prospettiva si approfondisce con la critica alle espressioni filosofiche che identificano l'esistenza con l'esperienza del pensiero, dissolvendo il suo radicarsi nella corporeità e quindi svalutando l'esperienza corporea, cui il filosofo assegna la priorità metodologica nell'indagine sul fenomeno più prossimo all'uomo: la vita. Tale indagine torna nuovamente al procedere ermeneutico, dato che il radicamento corporeo fornisce il vocabolario indispensabile per la comprensione dei fenomeni organici. In questo ho ravvisato il tentativo jonasiano di superare il pregiudizio dell'antropomorfismo, necessario per costituire l'uomo come "paradigma ontologico" della natura vivente, a partire dal quale si dà la possibilità di determinare i vari gradi dell'essere mediante progressiva "sottrazione ontologica". Proprio in merito a questo, si è rivelata essenziale la qualità non fissista dell'ontologia, la cui dinamicità si rivela particolarmente efficace nel consentire alla forma superiore di vita di relazionarsi e comprendere il livello inferiore. Si è così definita la dimensione qualitativa dell'esperienza umana come parte integrante della partecipazione alla dimensione ontologica. Questo dato, più volte sottolineato nella tesi, avvalora la partecipazione dell'uomo ad un comune

orizzonte vitale, dove il registro esperienziale orienta l'indagine di Jonas alla struttura relazionale, attraverso la quale si manifesta la vita organica.

Tale appropriazione della proposta fenomenologica è coniugata in senso ontologico mediante l'accentuazione della realtà mondana in cui avviene l'apertura fenomenica.

Al centro di tutto ciò, la mia ricerca ha riconosciuto la linea fondamentale di una prospettiva che si potrebbe qualificare come "unità polare", quale terza via ontologica che viene a rispondere alle esigenze teoretiche manifestate a più livelli nel corso della ricostruzione del progetto jonasiano. Tale linea rappresenta la qualità dinamica dell'ontologia che in Jonas giustifica lo scarto rispetto al contrasto ontologico tra essere e divenire, base della divisione dualistica. In questo modo non si rinuncia alla polarizzazione dell'essere, posta dal dualismo come il più ampio grado di apertura ontologica, ma nella dinamica processuale si istituisce la dimensione relazionale degli opposti. In tal senso, ho caratterizzato la via ontologica come negazione congiunta degli opposti della tradizione, tale da rappresentare la loro mediazione posta nel movimento del loro divenire. Questo non significa neutralizzare le determinazioni contrapposte: richiede piuttosto la loro comprensione come aspetti parziali, ma essenziali nel procedere dinamico, quale realtà del fondamento unitario e condizione irrinunciabile per un'autentica espressione della totalità dell'essere.

Il monismo polare viene così a definire una prospettiva ontologica che non è riconducibile né al monismo spiritualistico e nemmeno al monismo materialistico, ma trascende queste opposizioni nell'unitarietà del loro procedere in quanto stadi del "divenire" del fondamento unitario, cioè della forza vitale che conferisce loro unità. Si può riconoscere che la dimensione della terza via ontologica risponde all'esigenza di restare fedeli al paradigma ontologico della corporeità, dischiudendo da una parte l'orizzonte di una totalità dinamica di materia e spirito, dall'altra

permette di escludere due opposte forme di esistenza coincidenti con la materia inanimata e con la dimensione dei “puri spiriti” privi di sensibilità. Inoltre, proprio nella strutturazione polare l’essere per il vivente assume la forma di un progetto “sospeso” nella potenzialità e come tale, pertanto, alternativo rispetto alla fissità di una predeterminazione sia in riferimento all’indeterminazione, in quanto definibile nel rapporto dei due poli dell’apertura ontologica. Allora, nella dinamica polare si struttura la relazione delle dualità fondamentali dalla vita: forma e materia, libertà e necessità, sé e mondo. Inoltre, l’essere per i viventi rappresenta una forma di “rivoluzione ontologica” rispetto alla materia inerte perché con la vita si presenta la nuova dimensione della soggettività: nucleo originario della forza e della potenza in cui consiste il divenire della vita, nella gradualità delle sue fasi di sviluppo. Tale movimento è così pensato nella forma di una *dynamis* teleologica come diretta tendenza dell’organismo all’autocontinuazione e all’autorinnovamento. Questa dinamica rappresenta la struttura dialettica che pervade i caratteri ontologici della vita, contrassegnando un movimento di apertura, sconosciuto alla determinazione degli ambiti ontologici del dualismo.

Alla base di questa impostazione ho ravvisato la particolare natura attiva della forma organica che si presenta nella relazione di autonomia e dipendenza rispetto alla determinazione fisica, definita nella strutturazione oggettivante del rapporto con la natura e concretizzata nella “distanza” che si apre tra soggetto e determinazione fisica, così da riferirsi ad essa in modo mediato. Se pertanto i modi dell’oggettivazione costituiscono la forma di rapporto del vivente con la natura, tale strutturazione non deve essere intesa come presenza indifferente o neutrale dei poli soggettivo ed oggettivo, ma si definisce nel movimento di implicazione e relazione che affranca dalle contrapposizioni dualistiche e nello stesso tempo mantiene uno spazio di distinzione rispetto ai contenuti fisici. Si ha così una forma di interazione polare tra la libertà della forma organica e le necessità costitutive

della vita. A questo riguardo ho inteso definire la libertà organica mediante il nesso con la necessità, ravvisando in questo non tanto l'assenza di determinazioni, quanto la capacità di interazione e di bilanciamento rispetto alle esigenze oggettive della vita, nella distanza che segna il grado di libertà del vivente.

La relazione polare può essere ulteriormente specificata come dinamica tra il versante passivo o di necessità biologica e il versante attivo e soggettivo che custodisce la capacità dell'individuo di determinare e di conferire una determinata forma alle stesse determinazioni oggettive: un rapporto che istituisce la superiorità della forma di vita rispetto al radicamento corporeo. Non si tratta di un legame di natura fisica e nemmeno di un riferirsi alla natura nella forma dell'immediatezza, ma di una mediazione tra interiorità ed exteriorità che differenzia la vita da un cieco dinamismo: una serie di circolarità tra attività e passività, superiore e inferiore, interiorità ed exteriorità che rende la vita "informata" e selettiva rispetto alle sollecitazioni fisiche.

Da quanto è andato emergendo, ho dato centralità al fatto che la dimensione di autonomia della soggettività si presenta nell'apertura ai propri contenuti come norma che istituisce la differenza tra polo affermativo o e negativo: tra ciò che può essere fatto e ciò che va negato. In questo senso, si approfondisce la qualità della relazione tra la forma interiore e il dato fisico, mostrando la natura sensibile dell'interiorità soggettiva che nel sentire diventa autocosciente di sé come dimensione di autonomia. Questo sancisce un'apertura all'esteriorità intenzionale, come "interesse" della vita per sé, che svolge un ruolo di tipo "elettivo" o valutativo rispetto alle varie istanze e che definisce un orizzonte "trascendente" della vita, oltre la mera presenza.

Ciò che risulta fondamentale è l'emergere del contesto ermeneutico in cui avviene l'apertura: il riferirsi alla natura nella "distanza" fa emergere un contesto di senso e significato che appartiene all'autonomia interiore e alla forma di vita e

rappresenta un orizzonte che trascende la natura fisica. Esso attiene al fine del vivente come conseguimento del tipo di rapporto con la natura che corrisponde all'identità della propria forma di vita, nelle differenti modalità con cui viene seguita la determinazione biologica e fisica.

Questo diventa particolarmente significativo nel caso dell'uomo: di fatto, la relazione con la natura si iscrive nell'orizzonte di autonomia e di libertà della soggettività autocosciente e non nella dimensione della causalità fisica; appare che l'apertura dell'uomo alla propria realtà di vita si dà certamente nella forma di un rapporto di carattere informativo, ma soprattutto di apertura valoriale, perfezionamento e conseguimento delle proprie possibilità.

Qui ho inteso evidenziare, la particolare forma della dinamica polare oggettivante che identifica la natura umana. Se lo iato tra i due poli del soggetto e dell'oggetto nel mondo vivente viene colmato da un rapporto di tipo sensibile, percettivo e attivo, questa relazione si conserva anche nell'uomo come continuità della sua natura con l'ambito dei fenomeni viventi, uscendo dall'isolamento metafisico cui lo aveva destinato il dualismo. Allo stesso tempo è necessario identificare l'eccedenza dell'uomo nel grado più articolato della relazione dinamica con la natura, vale a dire nella libertà della capacità simbolica e spirituale che emerge con la dimensione riflessiva e il più alto grado di oggettivazione dell'essere.

In questo ambito di natura antropologica, si è trattato di mettere in evidenza ciò che nell'uomo è oltre l'animale senza negare la comune dimensione naturale. La collocazione umana nella totalità dell'essere è individuata nella sua capacità di rappresentare e padroneggiare la "trascendenza" della vita, ossia un mondo di significati cui rapportarsi al di là della dimensione fenomenica. In primo luogo, è sembrato necessario riferirsi all'*homo pictor*: nella capacità di separare la forma dalla materia e di rapportarsi alla realtà attraverso la mediazione dell'immagine -

*eidōs* e rappresentazione universale della realtà fenomenica - si guadagna uno spazio che svincola dalla causalità fisica e permette di conseguire un alto livello di relazione a distanza con la realtà. La libertà conseguita in questo rapporto è indice della capacità creativa dell'uomo, in quanto l'immagine della rappresentazione interiore può essere oggettivata e comunicata, ma soprattutto reinventata in infinite possibilità a disposizione dell'uomo. Pertanto, il rapporto dell'uomo con il mondo, sempre mediato dalle griglie della rappresentazione, appare nello spazio della libertà della concettualizzazione e dell'esperienza teoretica disinteressata. Nell'esperienza simbolica l'uomo può esercitare il suo rapporto con il mondo, svincolato dalla pressione degli eventi e in termini di verità e falsità.

Ma il rapporto riflessivo non coinvolge solamente la relazione con il mondo: l'uomo può conoscersi in una relazione riflessiva con se stesso, in cui oggettiva e prende la distanza dalla "vita senziente": un'auto-oggettivazione che rappresenta il salto qualitativo propriamente umano e l'esercizio della libertà che attiene all'essere morale. Allora, il tipo di relazione con la propria natura che coinvolge l'uomo è il riferirsi ai propri impulsi, passioni o desideri in un equilibrio interiore: un osservarsi nella distanza che rappresenta l'esercizio di libertà di "trascendere" la propria natura e legare gli scopi dell'agire all'immagine di ciò che si addice all'uomo come suo bene. Infatti, nell'esperienza etica l'uomo struttura il proprio agire secondo tale immagine, la cui fonte originaria di comprensione è posta nelle dinamiche relazionali che costituiscono gli orizzonti della vita umana, compresa la prospettiva temporale.

Si inserisce a questo punto il riconoscimento dello snodo tra ontologia ed etica con cui Jonas intende fornire un paradigma alternativo alle proposte naturalistiche. Da quanto è emerso si può considerare fondamentale il problema dell'autonomia umana rispetto alle determinanti fisiche e biologiche. Senza dubbio nella prospettiva jonasiana l'essere dell'uomo non è costituito solo dagli

aspetti di natura spirituale e, come si è visto, il filosofo conferisce centralità alla realtà corporea come condizione che accomuna tutti i viventi e pertanto determina l'essere dell'uomo: una determinazione inferiore rispetto alla potenza razionale, sancita dal fatto che l'uomo può distanziarsi dagli impulsi empirici nel conseguire un rapporto riflessivo con essi.

La natura umana nella sua dimensione razionale si manifesta propriamente nella misura in cui l'uomo si riferisce alla natura empirica mediante una relazione di tipo razionale: questo assume rilevanza morale e costituisce l'attuazione dell'essere dell'uomo. La riflessione morale non diventa espressione di un soggetto separato dalla propria dimensione corporea e dalla struttura naturale: al contrario, è un conseguimento che media tra la determinazione fattuale e i tratti spirituali. In questo senso, riferirsi al livello fondamentale dell'essere umano, attingere quindi alla dimensione ontologica della vita, cui non è estranea l'esperienza corporea, può offrire un'immagine dell'uomo nella prospettiva della ricostruzione dei significati e di interpretazione del senso, cui l'uomo si rapporta nell'apertura alla realtà. Questa dimensione è valoriale e si riferisce alla testimonianza della soggettività, pertanto si distingue dalla descrizione della realtà fenomenica della vita che attiene al resoconto scientifico.

In questo la riflessione di Jonas guadagna un proprio ambito di specificità perché offre un'immagine della natura che non viene fatta coincidere con la fattualità del dato biologico e fisico, ma richiama l'attenzione sulla prospettiva interna della natura come dimensione ontologica inalienabile per la sua adeguata comprensione. Questo diventa particolarmente significativo nel caso della natura umana perché rende essenziale la mediazione della razionalità pratica nel riferirsi a questo orizzonte di senso che coinvolge la dimensione razionale e l'orizzonte della libertà umana per definire il bene dell'uomo e le forme del suo conseguimento. La conoscenza delle potenzialità umane e ciò che l'uomo dovrebbe essere nella piena

realizzazione delle sue capacità per Jonas rappresenta anche un riferimento imprescindibile nelle questioni poste in primo piano dagli sviluppi della biologia umana e dalle possibilità aperte in campo medico: questioni che trascendono il mero fatto biologico per coinvolgere l'orizzonte di senso dell'esistenza umana. In questo l'uomo riveste un ruolo particolare come l'unico vivente in grado di riconoscere "l'interesse" e il valore della vita e, dunque, l'unico in grado di aprirsi alla responsabilità della sua preservazione: un'immagine che l'etica è chiamata a declinare nelle forme dell'agire responsabile.

Pur nella complessità di un progetto filosofico articolato, dalla ricostruzione interpretativa è emerso un orizzonte unitario che nella filosofia della natura dà espressione ad una prospettiva alternativa sia al dualismo che al materialismo monistico, contrapponendosi al loro potenziale riduzionistico e indirizzandosi, invece, ad una comprensione della natura orientata a fornire il fondamento ontologico all'etica e alle questioni bioetiche. Con questo Jonas non ha inteso rinunciare al confronto e con i dati del sapere scientifico: ne risulta una prospettiva di interazione dinamica, che cerca di mantenere una propria autonomia interpretativa, offrendo un contributo originale all'attuale dibattito epistemologico nell'ambito delle scienze della vita.

Tra i due poli estremi della natura, fatta coincidere con le determinazioni di carattere biologico e fisico, e un polo che riconosce la vita unicamente nei suoi tratti spirituali, viene alla luce un'interessante terza via che riconosce la natura umana nella capacità dell'uomo di oggettivare la propria natura e di relazionarsi ad essa in modo riflessivo: un orientamento che non può definirsi naturalistico.

## BIBLIOGRAFIA<sup>1</sup>

Testi di Hans Jonas

*Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1930; trad.it. *Agostino e il problema paolino della libertà. Studio filosofico sulla disputa pelagiana*, Morcelliana, Brescia 2007.

*Der Begriff der Gnosis*, Hubert & Co., Göttingen 1930.

*Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil. Die mythologische Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1930.

*Edmund Husserl and the Problem of Ontology* (in ebraico), *Mosnaim*, 7 (1938), n.5 pp. 581-589; trad. ingl. *Edmund Husserl and the ontological Question*, *Études Phénoménologiques*, 17 (2001), n. 33-34, pp. 5-20.

“Comment on General System Theory”, *Human Biology*, 23 (1951), pp. 328-335.

---

<sup>1</sup> Validi riferimenti bibliografici sugli scritti di Hans Jonas e sulla letteratura critica si trovano in D. BÖHLER (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, Beck, München 1994, pp. 460-76; in S. F. SPICKER (ed.), *Organism, Medicine and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas*, Riedel Publishing Company, Dordrecht, 1978, pp. 317-324; in N. FROGNEUX, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, De Boeck Université, Bruxelles 2001, pp. 337-371 in C. BONALDI, *Bibliografia su Hans Jonas. Integrazione (fino al 1993) e aggiornamento (1994-2002)*” *Magazzino di Filosofia*, 9 (2002), pp. 109-142 e in C. BONALDI, *Appendice. Bibliografia su Hans Jonas*, in ID. (a cura di), *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, Albo Versorio, Milano 2004, pp. 103-167; in A. MICHELIS, *Libertà e responsabilità. La filosofia di Hans Jonas*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 255-347.

*Lettera di Hans Jonas a Hans Staundinger* del 6 febbraio 1951 conservata presso il *Philosophisches Archiv* dell'Università di Konstanz sotto la segnatura HJ 10-18.

*Lettera di Günther Anders a Jonas* del 18 settembre 1954 conservata presso il *Philosophisches Archiv* dell'Università di Konstanz sotto la segnatura HJ 12-1-114.

*Lettera di Hans Jonas all'Editor della University Chicago Press* del 30 novembre 1954 conservata presso il *Philosophisches Archiv* dell'Università di Konstanz sotto la segnatura 11-5-18.

*Gnosis und spätantiker Geist. Teil II, 1. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954 (cfr. Anche II ediz.: ivi, 1966, nonché III ediz.: *Gnosis und spätantiker Geist. Teil II, 1-2*, hrsg. von K. Rudolph, ivi, 1993).

*Lettera di Hans Jonas a Mister Shugg* dell'11 gennaio 1956 conservata presso il *Philosophisches Archiv* dell'Università di Konstanz sotto la segnatura HJ 11-5-16.

*The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, [1958], Beacon Press, Boston 1963; trad.it. *Lo gnosticismo*, a cura di R. Farina, SEI, Torino 1995.

*Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963; trad. it., *Tra il nulla e l'eternità*, a cura di G. R. Rilke, Gallio, Ferrara 1992.

*Life and Organism*, trascrizione di un corso di lezioni tenuto da Jonas nel semestre 1963-64 alla New School, conservata presso il *Philosophisches Archiv* dell'Università di Konstanz sotto la segnatura HJ 16-1.

*Life and the scientific Spirit*, inedito capitolo introduttivo di "Organism and Freedom", conservato presso il *Philosophisches Archiv* dell'Università di Konstanz sotto la segnatura HJ 1-14.

*Notes on: The case for and against Dualism being also the case for and against materialism* inedito di Jonas datato novembre 1964- giugno 1965 e

conservato presso il *Philosophisches Archiv* dell'Università di Konstanz sotto la segnatura HJ 2- 7a-2.

*Essay on Dualism and Monism*, inedito di Jonas conservato presso il *Philosophisches Archiv* dell'Università di Konstanz sotto la segnatura HJ 2-7a-3.

*The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology* [1963], University of Chicago Press, Chicago-London 1982; trad. ted. *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973 (pubblicato anche con il titolo *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Insel, Frankfurt a/M, 1994); trad.it. *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999.

Si riportano le versioni originarie dei saggi che costituiscono l'opera:

“Causality and Perception” in *The Journal of Philosophy*, 47 (1950): cap. II, (par.I).

“Is God a Mathematician?”, in *Measure*, 2 (1951), pp. 404-426: cap. V.

“Materialism and the Theory of Organism” in *University of Toronto Quarterly*, 21 (1951), pp. 39-52: cap. III.

“Gnosticism and Modern Nihilism” in *Social Research* 19 (1952), pp.430-432: cap. XI.

“Motility and Emotion” in *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy*, Bruxelles 1953, vol. VII: cap. VI.

“A Critique of Cybernetics” in *Social Research*, 20 (1953): cap. VII.

“The Nobility of Sight”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 14(1953-54), pp. 507-519:cap.VIII.

“Bemerkungen zum System begriffund seiner Anwendung auf Lebendiges“, in *Studium Generale* 10(1957): cap. IV.

“The Pratical Use of Theory” in *Social Research* 26 (1959): cap. X.

“Homo pictor und die differentia des Menschen”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 15(1961): cap. IX.

“Immortality and the Modern Temper (The Ingersoll Lecture 1961), in *Havard Theological Review*, 55(1962), pp.1-20: cap. XII.

“The anthropological Foundation of the Experience of Thruth” in *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofia*, Mexico 1964, vol. V: Appendice.

“Life, Death and the Body in the Theory of Being”, in *Review of Metaphysics*, 19 (1965), pp. 1-23.: cap. I.

“Spinoza and the Theory of Organism” in *Journal of the History of Philosophy* 3 (1965): testo parziale in Appendice.

“Heidegger and Theology”, *The Review of Metaphysics*, 23 (1964), pp. 207-233; versione definitiva in *The Phenomenon of Life*, cit., 235-261, trad. ted. “Heidegger und die Theologie”, *Evangelische Theologie*, 24 (1964), pp.621-642, trad.it. *Heidegger e la teologia*, a cura di R. Franzini Tibaldeo, Medusa, Milano 2004.

“Problemi della libertà”, *Paradigmi*, 58 (2002), pp. 149-164, pubblicazione parziale di un corso inedito di lezioni tenuto da Jonas nel 1970 alla *New School for Social Research* dal titolo *Problems of Freedom*. Il testo originale è conservato presso il *Philosophisches Archiv* dell’Università di Konstanz sotto la segnatara HJ 1-3-4.

*La domanda senza risposta. Alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio* [1970], trad. a cura di E. Spinelli, Il Melangolo, Genova 2001 Il testo originale è conservato presso il *Philosophisches Archiv* dell’Università di Konstanz sotto la segnatara HJ 1-6 con il titolo *The Unanswered Question. Some Thoghts on Science, Atheism and the Notionof God*.

*Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1974; trad.it. *Dalla fede antica all’uomo tecnologico. Saggi filosofici*, a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna 1991.

“Handeln, Erkennen, Denken Zu Hannah Arendts philosophischen Werk”, *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 10(1976), pp. 921-935; trad.it. “Agire, conoscere, pensare: spigolature dall’opera filosofica di Hannah Arendt”, *Aut-aut*, 239-240 (1990), pp.47-63.

*Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens. Erinnerungen an Rudolf Bultmann und Betrachtungen zum philosophischen Aspekt seines Werkes*, in O. Kaiser (Hg.), *Gedenken an Rudolf Bultmann*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1977, pp. 41-70; trad. it. di F. Tomasoni, *Impegno per dimostrare la possibilità della fede. Ricordo di Rudolf Bultmann e considerazioni sull’aspetto filosofico della sua opera* in, *Scienza come esperienza personale, cit.*, pp. 51-80.

*Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die Technologische Zivilisation*, Insel, Frankfurt a/M, 1979; trad.it. *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 1993.

*Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt a/M., 1981; trad. it. di P. Becchi e R. Franzini Tibaldeo, *Potenza o impotenza della soggettività?*, Medusa, Milano 2006.

“Evolution und Freiheit”, *Scheidewege*, 1983-84, n.13; trad. it. *Evoluzione e libertà* in COSTA P.-MICHELINI F., *Natura senza fine: il naturalismo moderno e le sue forme*, EDB, Bologna 2006, pp. 335-354.

*Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt a/M., 1985; trad. it. *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1997.

*Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1987 e in ID. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1992, pp.190-208; trad.it. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova 1989<sup>1</sup> e 1993<sup>2</sup>.

*Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987; trad. it di F. Tomasoni, *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia 1992.

- Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und Kosmogonische Vermutung* Suhrkamp, Frankfurt a/M. 1988, ristampato in ID.  
*Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, cit, pp. 173-189.
- Erkenntnis und Verantwortung. Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe "Zeugen des Jahrhunderts"*, Lamuv, Göttingen 1991.
- Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1992.
- Dem bösen Ende näher: Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur* Suhrkamp Frankfurt a/M. 1993; trad.it. *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura* Einaudi, Torino 2000.
- Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1993; trad. it. *La filosofia alle soglie del Duemila. Una diagnosi e una prognosi*, Il Melangolo, Genova 1994.
- "*Anima e corpo. Conversazioni di Vittorio Hösle con Hans Jonas*", "Ragion Pratica", 8 (2000), n.15 pp.53-64.
- Due lettere*, trad. it. a cura di P. Becchi, "Ragion Pratica" 15 (2000), n.15, pp.17-31.
- On Suffering*, a cura di E. Spinelli, "Ragion Pratica" 15 (2000), n.15, pp. 46-52.
- Erinnerungen*, Insel, Frankfurt a/M. 2003, trad. fr. di S. Cornille-P.Ivernel, Bibliothèque Rivages, Paris 2005; trad. it. di P. Severi, *Memorie*, Il Melangolo, Genova 2008.
- Leben, Wissenschaft, Verantwortung. Ausgewählte Texte*, hrsg. D. Böhler, Reclam, Stuttgart 2004.
- Conoscere Dio. Una sfida al pensiero*, trad. e cura di C. Bonaldi, Albo Versorio, Milano 2006. Titolo orig. *Methodologische Einleitung. Zur Hermeneutik religiöser Phänomene*, dattoliscritti originali conservati presso il *Philosophisches Archiv* dell'Università di Konstanz sotto le segnature HJ 13-16-1 e 3-11-1.

Letteratura critica sul pensiero di Hans Jonas

ALICI L., *Uomo e natura. L'educazione come "responsabilità totale" in Hans Jonas*, "Pedagogia e vita", 3 (1997), n.1, 1997, pp. 68-89.

APEL K. O., BECCHI P., RICOEUR P., *Hans Jonas: il filosofo e la responsabilità*, a cura di C. Bonaldi, Albo Versorio, Milano 2004.

ARENDT H., *Metaphor and the Ineffable: Illumination on "The Nobility of Sight"* in S. F. SPICKER (ed.), *Organism, Medicine and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas*, Riedel Publishing Company, Dordrecht 1978, pp. 303-315.

BAERTSCHI B., *Lo pseudo-naturalisme métaéthique de Jonas*, in MÜLLER D.-SIMON R.(éds.), *Nature et descendance. Hans Jonas et "Le principe responsabilité"*, Labor et Fides, Genève 1993, pp. 17-29.

BATTISTRADA F., *Per un umanesimo rivisitato. Da Scheler a Heidegger, da Gramsci a Jonas, all'etica della liberazione*, Jaca Book, Milano 1999.

BECCHI P., *Hans Jonas in Italia*, "Ragion Pratica", 15 (2000), pp.149-175.

- *Hans Jonas: Der Philosoph und die Wissenschaft*, in *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*, im Auftrag des Hans Jonas Zentrum e. V., hrsg von H. Burckhart-H. Gronke

Königshausen & Newmann, Würzburg 2002, pp.137-150.

- *Technology, Medicine and Ethics in Hans Jonas*, "Graduate Faculty Philosophy Journal" 23 (2002), n. 2, pp.155-182.

- *Sull'orlo dell'abisso. In margine all'ultimo Jonas*, "Cenobio", 3 (2002), pp. 243-250.

- *L'etica pratica di Jonas può fare a meno della metafisica?*, "Paradigmi", 22 (2004), pp. 389-405.

*L'itinerario filosofico di Hans Jonas. Stazioni di un percorso*, in APEL K. O, BECCHI P., RICOEUR P., *Hans Jonas: il filosofo e la responsabilità*, a cura di C. Bonaldi, Albo Versorio, Milano 2004, pp. 21-50.

BERTI E., Il «neoristotelismo» di Hans Jonas, "Iride", 32 (1991), n. 6, pp. 227-242.

BERTOZZI M., *Dal dualismo gnostico all'etica della responsabilità*, "Ragion Pratica", 15 (2000), pp.75-87.

BIANCO F., *Jonas tra Heidegger e Bultmann*, "Paradigmi", 22 (2004), n. 66 p. 303-317.

BÖHLER D. (hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, Beck, München 1994.

- *Hans Jonas - Werk, Einsichten, Aktualität. Ein Nachwort*, in H. Jonas, *Leben, Wissenschaft, Verantwortung. Ausgewählte Texte*, Reclam, Stuttgart 2004, pp. 235-268.

BONALDI C., "Vita e libertà: la fenomenologia della natura di Hans Jonas", *Magazzino di Filosofia*, 4(2003), n.10, pp.109-142.

- *La vista e l'immagine: Hans Jonas e la filosofia come teoria*, "Paradigmi", 22 (2004), n.66, pp. 333-350.

- *Hans Jonas e il nichilismo: alla ricerca di un paradigma antignostico*, in S. Sorrentino, *Nichilismo e questione del senso. Da Nietzsche a Derrida Questiones disputatae 2* (2005), n.1, pp. 149-170.

- «L'appello della cosa stessa». *Hans Jonas e la responsabilità*, in "Filosofia e teologia", 19 (2005), n.1, pp. 119-129.

- "Introduzione. L'esistenza svelata: Heidegger, Jonas e S. Paolo", in H. JONAS, *Conoscere Dio*.

*Una sfida al pensiero*, trad. e cura di C. Bonaldi, Albo Versorio, Milano 2006, pp.11-27.

- *Hans Jonas e il mito. Tra orizzonte trascendentale di senso e apertura alla trascendenza*, Mercurio, Vercelli 2007.

- "Introduzione", in H. JONAS, *Agostino e il problema paolino della libertà. Studio Filosofico sulla disputa pelagiana*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 5-17.

CAMERA F., *I presupposti filosofici del " principio responsabilità" . Appunti per un approfondimento ermenutico*, "Ragion Pratica", 15 (2000), pp.89-107.

CULIANU I. P., *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1985.

DAL LAGO A., *Introduzione all'edizione italiana*, in H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 9-24.

DEPRÉ O., *Philosophie de la nature et écologie. A propos de Hans Jonas*, "Études phénoménologiques", 10 (1994), n.19, pp. 85-108.

DEPRÉ O., "Entre nature et éthique: le concept de valeur" in D. LORIES-O. DEPRÉ, *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, Vrin, Paris 2003, pp. 137-178.

DEWITTE J., *La redécouverte de la question téléologique*, "Études phénoménologiques", 12 (1996, n.23-24, pp.9-42.

DI BARTOLO M., *Ethica naturalis. Le origini della naturalizzazione della morale nella "biologia filosofica di Hans Jonas* in GASPARINI L. (a cura di), *Sulla naturalizzazione della morale. Da Darwin al dibattito attuale*, Il Poligrafo, Padova 2003, pp.273-294.

DONNELEY S., *Philosophy, Evolutionary, Biology and Ethics. Ernst Mayr and Hans Jonas*, in "Graduate Faculty Philosophy Journal", 23(2001), n. 1, pp.147-163.

- *Whitehead and Jonas: On Biological Organisms and Real Individuals*, in S. F. SPICKER (ed.), *Organism, Medicine and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas*, Riedel Publishing Company, Dordrecht 1978, pp.155-175.

- *Bioethical Troubles. Animal Individuals and Human Organisms*, in *Hastings Center Report*, 25 (1995), n.7, pp. 21-29.

FOPPA C., *L'analyse philosophique jonassienne de la théorie de l'évolution. Aspects problématiques*, "Laval Theologique et Philosophique", 50 (1994), n.3, pp.575-593.

FOPPA C., "L'ontologie de Jonas à la lumière de la biologie contemporaine", in MÜLLER D.- SIMON R.(éds.), *Nature et descendance. Hans Jonas et "Le principe responsabilité"*, Labor et Fides, Genève 1993, pp. 51-72.

FRANZINI TIBALDEO R., *Introduzione in H. JONAS, Heidegger e la teologia*, a cura di R. Franzini Tibaldeo, Medusa, Milano 2004, pp.5-20.

- *Postfazione. L'abisso della libertà e la vertigine del pensiero*, in H. JONAS, *Potenza o impotenza della soggettività*, a cura di P. Becchi-R. Franzini Tibaldeo, Medusa, Milano 2006, pp.114-141.

FROGNEUX N., *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, De Boeck Université, Bruxelles 2001

FURIOSI M. L., *Uomo e natura nel pensiero di Hans Jonas*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

GARELLI G., *La legge contro la legge. San Paolo, Kant, Jonas*, "Paradosso", IV, 1 (1998), pp. 59-80.

GLOBOKAR R., *Verantwortung für alles, was lebt. Von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002.

- GRENE M., *Individuals and their Kinds: aristotelian Foundations of Biology*, in S. F. SPICKER (ed.), *Organism, Medicine and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas*, Riedel Publishing Company, Dordrecht 1978, pp. 121-136.
- GUIDETTI L., *La materia vivente. Un confronto con Hnas Jonas*, Quodlibet Studio, Macerata 20007.
- HARTSHORNE C., *The Organism According to Process Philosophy*, in S. F. SPICKER (ed.), *Organism, Medicine and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas*, Riedel Publishing Company, Dordrecht 1978, pp. 137-152.
- HIRSCH HADORN G., *Umwelt, Natur and Moral*, Alber, Freiburg-München 2000.
- HÖSLE V., *Ontology and Ethics in Hans Jonas*, Graduate Faculty Philosophy Journal”, 23 (2001), n.1, pp. 31-50.
- HOTTOIS G., *Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de Jonas*, “Laval Theologique et Philosophique”, 50 (1994), n.3, pp. 95-110.
- HOTTOIS G.- PINSART M. G. (éds.), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Annales de l’Institut de Philosophie de l’Université de Bruxelles, Vrin, Paris 1993.
- KAJON I., *Mythos e Midrash in “ Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, “Paradigmi”, 22 (2004), n.66, pp. 319-332.
- KASS L., *Teleology and Darwin’s «The Origin of Species»: Beyond Chance and Necessity*, in S. F. SPICKER (ed.), *Organism, Medicine and Metaphysics: Essays in Honor of Hans Jonas*, Dordrecht, 1978, pp. 97-120.
- *Appreciating «The Phenomenon of life»*, “Graduate Faculty Philosophy Journal”, 23 (2001), n.1, pp. 51-70.
- KERSTEN F., *Image-Making and the Nature of the Imagination in “Études Phénoménologie »*, 17 (2001), nn.33-34, pp. 47-89.

- LEVY D., *The Integrity of Thinking*, University of Missouri Press, Columbia-London 2002.
- LORIES D., *Jonas: éléments pour une phénoménologie des sens?*, “Études Phénoménologie », 17 (2001), nn.33-34, pp.21-46.
- LORIES D.- DEPRÉ O., *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, Vrin, Paris 2003.
- LÖW R., *Zur Wiederbegründung der organischen Naturphilosophie durch Hans Jonas* in BÖHLER D. (hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, Beck, München 1994, pp.68-79.
- MAGNUS W., *The Philosopher and the Scientist: Comments on the Perception of the Exact Sciences in the Work of Hans Jonas*, in S. F. SPICKER (hrsg.), *Organism, Medicine and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas*, Riedel Publishing Company, Dordrecht 1978, pp. 225-231.
- MANCINI S., *Per una interpretazione fenomenologica di Jonas*, “Rivista di Filosofia neo-scolastica”, 85 (1993), n.1, pp. 47-72.
- MAURON A., *Le finalisme de Jonas à la lumière de la biologie contemporaine*, in MÜLLER D.- SIMON R.(éds.), *Nature et descendance. Hans Jonas et “Le principe responsabilité”*, Labor et Fides, Genève 1993, pp. 31-50
- MICHELIS A., *Libertà e responsabilità. La filosofia di Hans Jonas*, Città Nuova, Roma 2007.
- MONALDI M., *Tecnica, vita, responsabilità. Qualche riflessione su Hans Jonas*, Guida, Napoli 2000.
- MONTEBELLO P., *L'autre métaphysique: essai sur la philosophie de la nature. Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Desclee de Brouwer, Paris 2003.
- MÜLLER D., *La fonction et le sens du Sacré dans l'Éthique rationnelle de Jonas*, in MÜLLER D.- SIMON R.(éds.), *Nature et descendance. Hans Jonas et “Le principe responsabilité”*, Labor et Fides, Genève 1993, pp. 85-100.

- MÜLLER W.E., *Organismus und Verantwortung. Hans Jonas' Begründung der Ethik in der Philosophie des Lebens*, in WIESE C.- JACOBSON E. (hrsg.), *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Philo Verlag, Berlin 2003, pp.242-255.
- W.E. MÜLLER (hrsg), *Hans Jonas. Von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*, Kohlhammer, Stuttgart 2003.
- MÜLLER D.- SIMON R.(éds.), *Nature et descendance. Hans Jonas et "Le principe responsabilité"*, Labor et Fides, Genève 1993.
- NEPI P., *Hans Jonas: l'etica della co-responsabilità*, in P. Nepi, *Individui e persona. L'identità del soggetto morale in Taylor, MacIntyre e Jonas*, Studium, Roma 2000, pp.159-221.
- Hans Jonas: etica della «convinzione», etica della «responsabilità», in "Paradigmi", 22 (2004), n.60, pp. 367-388.
- NIGGEMEIER F., *Pflicht zur Behutsamkeit? Hans Jonas' naturphilosophische für die technologische Zivilisation Ethik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002.
- NIKULIN D., *Reconsidering Responsibility. Hans Jonas' Imperative for a New Ethics*, "Graduate Faculty Philosophy Journal", 23 (2001), n.1, pp. 99-118.
- PASTORE B., *Etica della responsabilità e tutela della natura: note sulla filosofia della crisi ecologica di Hans Jonas*, , "Ragion Pratica", 15 (2000), pp.109-130.
- PESSINA A., *Bioetica e ontologia. Nota sul pensiero di Hans Jonas*, , "Ragion Pratica", 15 (2000), pp. 131-148.
- PINSART M. G., *Jonas et la liberté. Dimensions theologiques, ontologiques, ethiques et politiques*, Vrin, Paris 2002.
- RICOEUR P., *La responsabilité et la fragilité de la vie. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas*, "Le messager européen", 1991, n. 5, pp. 203-218 ; trad. it. di M. Pastrello, *Etica e filosofia della biologia in Hans Jonas*, in K. O. Apel, P. Becchi, P. Ricoeur, *Hans Jonas. Il filosofo e la*

- responsabilità* (a cura di C. Bonaldi), Albo Versorio, Milano 2004, pp. 53-67.
- RILKE G.R., *Introduzione*, in H. Jonas, *Tra il nulla e l'eternità*, Gallio, Ferrara 1992.
- RUSSO N., *La biologia filosofica di Hans Jonas*, Guida, Napoli 2004.
- SCHULZ R., *Organismus und Freiheit. Hans Jonas' phänomenologische Interpretation moderner Biologie*, in W.E. MÜLLER (hrsg.), *Hans Jonas. Von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*, Kohlhammer, Stuttgart 2003, pp.63-84.
- SEIDEL R.- ENDRUWEIT M. (hrsg.), *Prinzip Zukunft: im Dialog mit Hans Jonas*, mentis Verlag GmbH 2007.
- SPICKER S. F. (ed.), *Organism, Medicine and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas*, Riedel Publishing Company, Dordrecht, 1978.
- SPINELLI E., - *Hans Jonas: le radici greche del concetto di libertà*, "Ragion Pratica", 15 (2000), pp.65-74.
- *Hans Jonas: Freedom and Determinism in the Ancient World*, "Graduate Faculty Philosophy Journal", 23 (2001), n.1, pp. 71-84.
- *Introduzione*, in Hans Jonas, *La domanda senza risposta. Alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio*, a cura di E. Spinelli, Il melangolo, Genova 2001, pp.11-35.
- *Causalità e libertà in Hans Jonas*, in F. Fulci-E. Sciubba (a cura di), *In margine all'epistemologia*, Euroma, Editrice Universitaria, Roma 2004, pp.67-82.
- «Dalla parte di Eraclito...». *Hans Jonas e la questione dei diritti degli animali*, "Paradigmi", 22 (2004), n. 66, pp. 351-366.
- TAFFEL E., *A Meditation on Hans Jonas'«The Abyss of the Will: Philosophical Meditationson the Seventh Chapter of Paul'Epistle to the Romans'»*, "Graduate Faculty Philosophy Journal", 23 (2001), n. 1, pp. 165-180.

- TELARETTI F. P., *Vita ed etica in Hans Jonas*, "Iride", 2000, n. 29, pp. 151-169.
- THORENS H. J., Rec: Une éthique pour la nature, in "Revue de Theologie et de Philosophie", 2000, pp. 394-396.
- TINLAND F., *De la diversité des l'être à l' être human*, "Revue philosophique de Louvain" 100 (2002), n. 3, pp. 385-417.
- UHTES R., *Metaphysik des Organischen. Zum Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft in Jonas' Philosophie des Lebens vor dem Hintergrund der organismischen Philosophie Whiteheads*, Projekt, Bochum-Freiburg 2006.
- VOGEL L., *Jewish Philosophies after Heidegger: Imagining Dialogue between Jonas and Levinas*, "Graduate Faculty Philosophy Journal", 23 (2001), n.1, pp. 119-146.
- WEBER A.- VARELA F., "Life after Kant: natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality", *Phenomenology and the cognitive Sciences*, 1(2002), n. 2, pp. 97-125.
- WETZ F. J., *Hans Jonas zur Einführung*, JuniusGmbH, Hamburg 1994.
- WIESE C., *Contro la disperazione e l'angoscia di fronte al mondo*, "Paradigmi", 22 (2004), n.66 pp.281-301.
- WIESE C.- JACOBSON E. (hrsg.), *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Philo Verlag, Berlin 2003.
- WILLE B., *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, J. H. Röhl, Dettelbach 1996.
- WOLIN R., *Heidegger's children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*, Princenton University Press, Princenton 2001.
- WOLTERS G., *Hans Jonas' philosophical Biology*, "Graduate Faculty Philosophy Journal", 23 (2001), n. 1, pp. 85-98.
- ZANER R., *Ontology and the Body: and Reflection*, in S. F. SPICKER (ed.), *Organism, Medicine and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas*, Riedel Publishing Company, Dordrecht, 1978 pp. 265-281.

Altra letteratura

AGAZZI E., *Natura ed evoluzione: intrecci fra scienza e metafisica*, in V. POSSENTI (a cura di), *Natura umana, evoluzione ed etica*, Guerini, Milano 2007, pp. 45-54.

AGAZZI E.-VASSALLO N., (a cura di), *Introduzione al naturalismo filosofico contemporaneo*, Milano 1998.

ALICI L., (a cura di), *Azione e persona: le radici della prassi*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

ALLAND G.E., *La biologia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1985.

- *Mechanicism, vitalism and organicism in the late nineteenth and twentieth-century biology: the importance of historical context*, "Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences", 36 (2005), n.2, pp. 261-283.

ANDERS G., *Patologia della libertà*, Palomar, Bari 1993.

ANNAS J., *Giustificazione e richiamo alla natura*, in ID. *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp.189-307.

ARISTOTELE, *Metafisica*, Loffredo, Napoli 1978.

- *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari, 1979.

- *De Anima*, Bompiani, Milano 2001.

- *Le parti degli animali*, Bur, Milano 2002.

BASSANESE M., *Heidegger e von Uexküll. Filosofia e Biologia a confronto*, Verifiche, Trento 2004.

- BERGSON H., *Durata e simultaneità (a proposito della teoria di Einstein) e altri testi sulla teoria della relatività*, Bologna, Pitagora 1997.
- BERTALANFFY L. VON, *Problems of General System Theory*, “Human Biology”, 23 (1951), n.4, pp. 336- 345.
- BAYERTZ K.(hrsg), *Die menschliche Natur: Welchen und wieviel Wert hat sie?*, Paderborn 2005.
- *Il naturalismo evoluzionistico in etica: due dilemmi e due limiti*, in P. Costa-F. Michellini (a cura di), *Natura senza fine*, pp.175-196.
- BERTI E., *Soggetti di responsabilità. Questioni di Filosofia pratica*, Diabasis, Reggio Emilia 1993.
- *La finalità in Aristotele*, “Fondamenti”, (1989-90), nn. 14-16, pp. 7-44.
- BONIOLO G., *Naturalizziamo? Ma con saggezza* in P. COSTA-F. MICHELINI, *Natura senza fine: il naturalismo moderno e le sue forme*, EDB, Bologna 2006.
- *Filosofia della biologia: che cos'è?*, in L. FLORIDI (a cura di ), *Linee di ricerca*, “SWIF-Sito web italiano per la filosofia”, 2003, pp. 350-393 (<http://www.swif.it>).
- BONFANTINI M. A., *Introduzione a Whitehead*, Laterza, Bari 1972.
- CAMERA F., *Heidegger tra fenomenologia ed ermeneutica*, “La società degli individui”, 5 (2002/3), n. 1, pp. 49-66.
- CARTESIO, *Discorso sul Metodo*, Paravia, Torino 1988.
- CASSIRER E., *Storia della filosofia moderna*, vol. I a cura di A. Pasquinelli; vol. II a cura di G.Colli; voll. III-IV acura di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1952-58.
- *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1918 e 1921 by Bruno Cassirer, trad. it. di G. A. De Toni, *Vita e dottrina di Kant*, La Nuova Italia, Firenze 1984.

- CAVALLI SFORZA F., *L'evoluzione e l'incerto futuro dell'uomo*, « la Repubblica», 27 giugno 2007, p. 49.
- CHANGEUX J. P.-RICOEUR P., *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 1999.
- CHIEREGHIN F., *L'eco della caverna. Ricerche di filosofia della logica e della mente*, Il Poligrafo, 2004.
- COSTA P., *Un'idea di umanità. Etica e natura dopo Darwin*, Dehoniane 2007.
- COSTA P., *Natura e identità umana*, in COSTA P.-MICHELINI F., *Natura senza fine: il naturalismo moderno e le sue forme*, EDB, Bologna 2006, pp. 119-150.
- COSTA P.-MICHELINI F., *Natura senza fine: il naturalismo moderno e le sue forme*, EDB, Bologna 2006.
- COSTA V.-FRANZINI E.-SPINICCI P., *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002.
- CUSINATO G., *Guida alla lettura*, in SCHELER M., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Angeli, Milano 2004.
- DA RE A., *La saggezza possibile. Ragione e limiti dell'etica*, Gregoriana, Padova 1994.
- *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori*, Guerini, Milano 1996.
- *Percorsi di etica*, Il Poligrafo, Padova 2007.
- (a cura di), *Etica e forme di vita*, Vita e pensiero, Milano 2007
- *Tra naturalismo e antinaturalismo*, in V. Possenti ( a cura di), *Natura umana, evoluzione ed etica*, “Annuario di filosofia”, Guerini, Milano 2007, pp. 161-179.
- DE CARO M.-MACARTHUR D., (a cura di), *La mente e la natura. Per un naturalismo liberalizzato*, Fazi, Roma 2005.

- *La natura del naturalismo*, in M. DE CARO-D. MACARTHUR (a cura di), *La mente e la natura*.

*Per un naturalismo liberalizzato*, Fazi, Roma 2005, pp. XXIII- XL.

DE MORI B., *Etica, darwinismo, evolucionismo: prospettive nuove e questioni aperte*, in , in V. Possenti ( a cura di), *Natura umana, evoluzione ed etica*, “Annuario di filosofia”, Guerini, Milano 2007, pp. 181-214.

DEWEY J., *The Influence of Darwinism on Philosophy*, in J. Dewey, *The Influence of Darwinism on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought* (1910), Ahmerst (NY) 1997, pp. 1-19; trad.it. di P. Costa, *L'influenza del darwinismo sulla filosofia*, “La società degli individui”, 10 (2007), n.1, pp.141-151.

DE WAAL F., *Naturalmente buoni. Il bene e il male nell'uomo e negli altri animali*, Garzanti, Milano 1997.

DUPRE' J., *Human nature and the Limits of Science*, Oxford University Press 2001; trad. it. di B. Tortorella, *Natura umana. Perché la scienza non basta*, Laterza, Roma-Bari 2007.

ELSÄSSER W., *Atom and organism*, Princeton University Press 1966.

FANTINI B., *Il dibattito teorico in biologia*, in P. ROSSI, (a cura di), *Storia della scienza moderna e contemporanea*, Utet, Torino 1988 vol. III, 1, pp. 615-627.

FERRY L.-VINCENT J. D., *Qu'est-ce que l'homme ?* Odile Jacob, 2000; trad. it. di P. Pagliano, *Che cos'è l'uomo?*, Garzanti, Milano 2005.

FONDI R., *Organicismo ed evolucionismo*, Il Corallo-Il Settimo Sigillo, Padova-Roma 1984.

GASPARINI L. (a cura di), *Sulla naturalizzazione della morale. Da Darwin al dibattito attuale*, Il Poligrafo, Padova 2003.

- GILSON E., *D'Aristotele à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*, Vrin, Paris 1971, trad. it. di S. Corradini, *Biofilosofia. Da Aristotele a Darwin e ritorno*, Genova- Milano 2003.
- GRENE M., *The Understanding of Nature. Essays in the Philosophy of Biology*, Dordrecht, Boston 1974.
- GRENE M.- DEPEW D., *The Philosophy of Biology*, Cambridge University Press 2004.
- GOUDGE T. A., *The Ascent of Life: a philosophical Study of the Theory of Evolution*, University Toronto Press, Toronto 1961.
- GOULD S. J., *La struttura della teoria dell'evoluzione*, Codice, Torino 2003.
- HARTMANN N., *Neue Wege der Ontologie*, W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1949; trad. it. di Giancarlo Penati, *Nuove vie dell'ontologia*, La Scuola, Brescia 1975.
- HEIDEGGER M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* Verlag, Frankfurt a. M. 1983, trad. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999.
- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt a.M., Klostermann 1985; trad. it. di M. De Carolis, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli 2001.
- *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1993; trad.it. di P. Chiodi, *Essere e Tempo* Longanesi, Milano 1995.
- HUSSERL E., *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 1968.
- *Meditazioni Cartesiane*, Bompiani, Milano 1989.
- *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2002.

- *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Franzini e V. Costa, Einaudi, Torino 2002.

ILLETTERATI L., Il problema delle leggi di natura nella Naturphilosophie in G. BONIOLO, M. DORATO, *Le leggi di natura. Analisi storico-critica di un concetto*, Mondadori, Milano 2001, pp. 155-180.

KANT I., *Kritik der Urtheilskraft*, in ID., *WerkAusgabe*, X; trad. it. *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, Milano 1995.

- *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* in ID., *WerkAusgabe*, XII; trad. it. *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 1985.

KORSGAARD M., *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996.

de La METTRIE J.O., *L'uomo macchina e altri scritti*, Feltrinelli, Milano 1973.

MACINTYRE A., *After Virtue*, Notre Dame 1984; trad it, *Dopo la virtù*, Milano 1988.

- *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Carus Publishing Company, Chicago 1999; trad. it. di D' Avenia, *Animali razionali dipendenti*, Vita e Pensiero, Milano 2001.

MAYR E., *L'evoluzione delle specie animali*, Einaudi, Torino 1970.

- *What is a Species and What is not?*, "Philosophy of Science", 63 (1996), pp. 262-277.

- *What makes Biology Unique?*, Cambridge 2004; trad. it. *L'unicità della biologia*, Milano 2005.

MENEGONI F., *La Critica del Giudizio. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1996.

MERLEAU-PONTY M., *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965.

- *Il primato della percezione e le conseguenze filosofiche*, Medusa, Milano 2004.
- MONDELLA F., "Introduzione", in UEXKÜLL J- KRISZAT G., *Ambiente e comportamento* Il Saggiatore, Milano 1967
- MONOD J., *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 1980.
- E. NAGEL, *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, New York 1961, trad.it. *La struttura della scienza*, Milano 1968.
- NAGEL T., *Mortal Questions*, Cambridge 1979; trad. it., A.Besussi, *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano 1986.
- *Etica senza Biologia*, in T. NAGEL, *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano 1986, pp.140-144.
- *Soggettivo e oggettivo*, in T. NAGEL, *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano 1986, pp.190-206.
- *Che effetto fa essere un pipistrello?*, in T. NAGEL, *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano 1986 163-175.
- NUSSBAUM M., *The Fragility of Goodness*, Cambridge 1986; trad. it. di M. Scattola, *La fragilità del bene*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 451-670.
- OLAFSON F. A., *Naturalism and the human condition: against scientism*, London- New York 2001.
- PLATONE, *Fedone*, Laterza, Roma-Bari, 1997.
- POGGI S., *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica*, Il Mulino, Bologna 2000.
- POLANYI M., *Personal Knowledge*, University of Chicago Press, Chicago 1958; trad. it. di E. Rivero, *La conoscenza personale*, Rusconi, Milano 1990, pp. 511-618

- PIEVANI T., *Introduzione alla filosofia della biologia*, Laterza, Roma-Bari 2005
- POSSENTI V., ( a cura di), *Natura umana, evoluzione ed etica*, “Annuario di filosofia”, Guerini, Milano 2007.
- RASINI V., *Natura e artificio. Un confronto tra Scheler, Gehlen e Plessner*, “La società degli individui” 10 (2007),n. 28, pp. 67-78.
- *L'essere umano. Percorsi di antropologia filosofica*, Carrocci, Roma 2008.
- RICCIARDI M., *Natura e persona*, “Aut-aut”, 318 (2003), pp. 124-139.
- P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book 1993.
- RIGOBELLO A., *Azione e persona: l'esteriore e l'interiore*, in L. ALICI (a cura di), *Azione e persona: le radici della prassi*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 151-162.
- RUNGGALDIER E., *Il naturalismo filosofico contemporaneo e le sue implicazioni antropologiche*, in L. ALICI (a cura di), *Azione e persona: le radici della prassi*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp.85-100.
- RUSE M., *The Philosophy of Biology*, London 1973, trad. it. di G. Vignoli, *Filosofia della biologia*, Il Mulino, Bologna 1976.
- SCHELER M., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Angeli, Milano 2004.
- SCHRÖDINGER E., *L'immagine del mondo*, Einaudi, Torino 1987.
- FULCI L.-SCIUBBA E., (a cura di), *In margine all'epistemologia*, Euroma, Editrice Universitaria, Roma 2004.
- SPAEMANN R., *Personen. Versuche über Unterschied zwischen "etwas etwas" und "jemand"*, J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart 1998<sup>2</sup> trad. it. di L. Allodi, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- *Über den Begriff einer Natur der Menschen*, in K. MICHALSKI (hrsg.) *Der Mensch in den modernen Wissenschaften*, Stuttgart 1985, pp.100-116,

- trad. it. *Sulla nozione di natura umana*, in R. SPAEMANN, *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, Roma 2006, pp.19-39.
- "Naturale" e "Innaturale" sono concetti moralmente rilevanti?, in C. VIGNA-S. ZANARDO (a cura di), *Vita e Pensiero*, Milano 2008, 85-98.
- TOEPFER G., *Teleologie*, in AA.VV., *Philosophie der Biologie. Eine Einfuehrung*, hrsg. von U. Krohs und G. Toepfer, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005, pp. 36-52.
- UNGERER E., *Die Erkenntnisgrundlagen der Biologie. Ihre Geschichte und ihr gegenwärtiger Stand*, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Costanza 1941; trad. it. di F. Mondella, *Fondamenti teorici delle scienze biologiche*, Feltrinelli, Milano 1972.
- VIGNA C., *Azione, responsabilità e valore*, in L. ALICI (a cura di), *Azione e persona: le radici della prassi*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 127-150.
- VIOLA F., *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- VOLPI F., *Aristotele e Heidegger*, Dafne, Padova 1984.
- *La trasformazione della filosofia da Husserl ad Heidegger*, "Teoria" 1 (1984), pp. 125-162.
- WHITE S. L., *Soggettività e prospettive dell'agente*, in M. DE CARO-D. MACARTHUR (a cura di), *La mente e la natura. Per un naturalismo liberalizzato*, Fazi, Roma 2005, pp. 196-199.
- WHITEHEAD A. N., *Process and reality. An Essay in Cosmology*, New York and Cambridge 1929; trad. it. di N. Bosco, *Il processo e la realtà: saggio di cosmologia*, Milano 1965.
- *Nature and Life*, New York 1968 (Nachdr.der Ausg.von 1934)
- *Science and the Modern World*, New York 1925; trad.it. *La scienza e il mondo moderno*, Torino 1979.
- *Symbolism, its meaning and Effect*, New York 1927; trad. it. di F. Cafaro, *Il simbolismo: suo significato e sue conseguenze*, Torino 1963.