

# Natura e umanità nell'etica della responsabilità di Hans Jonas

Marco Viscomi

## *Nature and humanity in Hans Jonas' ethics of responsibility*

The current situation of our contemporaneity presents us with a highly critical scenery. This condition of adversity arises from the way in which human beings conceive of themselves in relation to nature. We live in the existential perspective that appeared at the dawn of the atomic age, in the middle of the last century. With the full maturation of the age of technique, an immense capacity for action on reality has developed in our hands. This power now forces us to meditate on the responsibility deriving from the enormous power, that we exercise both on our contemporaneity and on the intrinsic conditions of every possible posterity to come. In aid of this crucial commitment of thought and action, Hans Jonas proposes an itinerary of reflection between the being of nature and the ought-to-be of humanity.

*Keywords:* Hans Jonas; Responsibility; Ethics, Ontology; Anthropology.

\*\*\*

## *1. La messa a fuoco del problema*

Nell'arco della storia dell'umanità, la capacità di intervento delle nostre mani e delle nostre menti sulla natura si è progressivamente ingigantita. Il processo di civilizzazione dell'uomo, cioè di creazione del contesto urbano della città e dell'orizzonte culturale della civiltà, incede di pari passo con l'integrazione e lo sfruttamento, l'impiego e la conciliazione, la rigenerazione e il riutilizzo delle forze naturali da parte dell'essere umano<sup>1</sup>. Con un andamento gradualmente accrescitivo, tale capacità di incidenza antropica sul cosmo intero ha assunto, nell'ultimo secolo e mezzo, una tendenza esponenziale. L'uomo rimane sempre, infinitamente minuscolo rispetto alle potenze incommensurabili dell'universo, eppure la sua capacità di interferenza rispetto agli equilibri planetari ha

---

<sup>1</sup> Cfr. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, Berlin 1979; *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it. P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 2009, p. 5.



acquisito, nelle ultime sei o sette generazioni, un eccezionale tasso di sbilanciamento delle forze in gioco nella fisica terrestre<sup>2</sup>.

Ora, si è esasperato a livello macroscopico il nostro potere di azione e di intervento nel mondo, ampliandosi sino all'inverosimile l'ordine di influenza che le nostre decisioni e le loro rispettive conseguenze hanno sull'intero equilibrio del nostro pianeta<sup>3</sup>. In seguito alla riduzione delle distanze e dei tempi, che separavano sino a non molte decadi fa i vari microsistemi del complesso Terra, quest'ultima assume ora la veste di un unico e complessivo ecosistema, sul quale interferisce pesantemente la nostra capacità tecnica e la nostra modalità collettiva di essere al mondo. È così che viene ultimamente a mutare il nostro rapporto con e nella natura; insieme a ciò, ha subito una profonda metamorfosi anche la visione stessa che noi abbiamo della realtà tutta<sup>4</sup>. Ci troviamo insomma ad esistere all'interno di una nuova *Weltanschauung*, dalla quale facciamo derivare una corrispondente modalità etica di essere in relazione tra noi e verso la totalità del sussistente. Questa specifica visione d'insieme della realtà, che ci fa essere uomini e donne dell'età tecnica contemporanea, si mostra inedita rispetto alla storia del pensare e dell'esistere umani avutisi sinora<sup>5</sup>.

Nella lettura fornita da Hans Jonas, ad essere mutata non è tanto "l'etica del prossimo" (*Nächsten-Ethik*), la quale continua a mantenere una propria validità nella sua intrinseca immediatezza rispetto agli ambiti quotidiani dell'esistenza interpersonale. Piuttosto, ciò che risulta alterata è la sfera dell'agire collettivo, lì dove attori, azioni ed effetti delle comuni scelte degli esseri umani sulla Terra si rivestono di una nuova e sinora inconcepita responsabilità<sup>6</sup>. Così si esprime e si interroga il filosofo:

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, pp. 5-6.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, p. 161.

<sup>4</sup> Per un'iniziale visione d'insieme della problematica sviluppata di seguito, si rimanda a S. Donnelly, *Hans Jonas, The Philosophy of Nature, and the Ethics of Responsibility*, in «Social Research», vol. 56, n. 3, 1989, pp. 635-657.

<sup>5</sup> Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 6-7.

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, pp. 10, 24, 135-137. Per una bibliografia essenziale sul tema della responsabilità in Hans Jonas, si rimanda ai seguenti ambiti critici: R. Yelken, *Hans Jonas und die Metaphysik. Die metaphysische Grundlegung der Verantwortung*, GRIN Verlag, München 2023, pp. 39-59, 120-153; S.M. De Sousa Rodrigues, *O princípio responsabilidade. Das reflexões de Hans Jonas ao fundamento relacional da fraternidade*, Livraria Nova Aliança, Teresina 2020, pp. 28-61, 97-110, 170-182; M. Dicembre, *L'Etica della responsabilità. Uno studio a partire da Hans Jonas*, Stamen, Roma 2015, pp. 76-82, 110-139; J.-S. Gordon, *H. Burckhart, Global ethics and moral responsibility. Hans Jonas and his critics*, Ashgate, Farnham-Burlington 2014, pp. 43-59, 71-89, 102-146; É. Pommier, *Hans Jonas et le principe responsabilité*, Presses Univeritaires de



«la vulnerabilità critica della natura (*die kritische Verletzlichkeit der Natur*) davanti all'intervento tecnico dell'uomo [...] evidenzia mediante i suoi effetti che la natura dell'agire umano si è *de facto* modificata e che un oggetto di ordine completamente nuovo, nientemeno che l'intera biosfera del pianeta, è stato aggiunto al novero delle cose per cui dobbiamo essere responsabili, in quanto su di esso abbiamo potere. [...] La natura come responsabilità umana è certamente una novità sulla quale la teoria etica deve riflettere. Quale genere di obbligo è operante in essa?»<sup>7</sup>.

La regolazione etica che diviene vincolante per l'essere umano, rispetto al potere che tutti noi esercitiamo collettivamente sul pianeta, possiede *in nuce* una matrice morale. Infatti, il problema che va qui sorgendo riguarda essenzialmente l'agire che ogni singolo essere umano decide di mantenere, all'interno della propria condotta personale, sia rispetto alle sue scelte individuali, sia riguardo alla collettività antropica e alla nostra comune esistenza terrestre. Il carattere antropocentrico dell'etica questionata da Jonas rimane quindi simile a quello di ogni altra etica classica, ma non ne risulta affatto identico<sup>8</sup>. L'estensione spaziale e temporale delle implicazioni etiche della prassi tecnologica contemporanea ha totalmente sconvolto i caratteri di circostanzialità e di parzialità, che contraddistinguevano l'etica precedente alla nostra attuale era atomica<sup>9</sup>. L'etica tradizionale, cioè, non teneva conto del comportamento totale riferibile all'intera umanità, in quanto quest'ultima rappresentava un astratto termine di orientamento per le azioni della morale individuale e non il centro stesso della problematicità, con la quale invece ha ora a che fare la teoria etica invocata di Jonas<sup>10</sup>.

Il problema etico, che viene così emergendo, deriva dal divario che sorge fra l'effettivo potere d'azione della nostra capacità tecnica, da una parte, e la fattuale possibilità di prevedere gli esiti delle applicazioni di quella stessa potenza

---

France, Paris 2012, pp. 12-33, 51-79, 107-119; T. Di Bella, *La via della responsabilità. Emmanuel Lévinas e Hans Jonas*, Coop. S. Tom., Messina 2010, pp. 29-44, 68-83; W.E. Müller, *Hans Jonas: Philosoph der Verantwortung*, WBG, Darmstadt 2008, pp. 59-88; P. Nepi, *La responsabilità ontologica. L'uomo e il mondo nell'etica di Hans Jonas*, Aracne, Roma 2008, pp. 8-29, 38-55, 110-136; R. Seidel, M. Endruweit (a cura di), *Prinzip Zukunft. Im Dialog mit Hans Jonas*, Mentis, Paderborn 2007, pp. 41-59, 93-121.

<sup>7</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 10.

<sup>8</sup> Occorre un ripensamento strutturale di questa novità che possiede l'etica contemporanea rispetto a tutte le considerazioni sull'agire umano avutesi sinora: R.J. Bernstein, *Rethinking Responsibility*, in «Social Research», vol. 61, n. 4, 1994, pp. 833-852.

<sup>9</sup> Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 41-42.

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, p. 11.



attuativa, dall'altra parte<sup>11</sup>. A fronte di questo nucleo critico, l'eventualità che va profilandosi nella trattazione è che la nostra responsabilità etica debba cominciare a prevedere, concretamente e non solo in astratto, il fatto di dover rispondere non soltanto della nostra personale e collettiva umanità, ma anche di ciò che si estende al di là delle limitazioni antropocentriche disposte sinora dalla morale e dall'etica tradizionali. Se così fosse, inferisce coerentemente Jonas, andrebbero ripensati i fondamenti stessi dell'etica, in quanto essa non dovrebbe soltanto curarsi del benessere umano, ma anche del bene di tutte le cose che prescindono e sono al di là (e al di qua) dell'umanità intera<sup>12</sup>. Una simile necessità dell'essere e del pensare implicherebbe il riconoscimento dei cosiddetti "fini in sé" all'intero mondo naturale e non soltanto alla civiltà antropica<sup>13</sup>.

«Nessun'etica tradizionale, all'infuori della religione, ci ha preparati a questo ruolo di amministrazione fiduciaria e ancor meno lo ha fatto la visione scientifica dominante della *natura*. Al contrario, quest'ultima ci preclude con risolutezza anche la possibilità stessa di pensare la natura come qualcosa che va rispettato, riducendola all'indifferenza della necessità e del caso e privandola di ogni dignità teleologica. Eppure, un muto appello a preservarne l'integrità sembra salire dalla totalità minacciata del mondo vivente. Dobbiamo prestarle ascolto, riconoscendo vincolante la sua pretesa, perché sanzionata dalla natura stessa delle cose, [...] fino ad ampliare di gran lunga il ripensamento già menzionato facendolo avanzare, al di là della dottrina dell'agire, ossia dell'etica, fino alla dottrina dell'essere, ossia alla metafisica, che in ultima analisi deve costituire il fondamento di ogni etica. Su questo oggetto speculativo non voglio qui dire altro se non che dovremmo aprirci all'idea che la scienza naturale non esaurisce l'intera verità della natura»<sup>14</sup>.

Cambia la visione che l'uomo ha della natura, in quanto muta la comprensione che noi esseri umani abbiamo di noi stessi. Il punto di svolta nel quale è avvenuta tale metamorfosi consiste nell'inversione di priorità e di valore trasposti dal semplice *homo sapiens*, dicitura di carattere meramente tassonomica e zoologica, alla definizione dell'*homo faber*, riconoscimento che l'essere umano dà a se

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*, p. 12.

<sup>12</sup> «Intendo sostenere davvero in senso stretto - radicalizza Jonas - che qui l'essere di un ente, sul semplice piano ontologico, postula in modo immanente ed evidente un dovere degli altri; e lo postulerebbe anche se la natura non venisse in soccorso di questo dovere con la forza degli istinti e dei sentimenti, anzi anche se non lo alleggerisce dalla parte più gravosa dei suoi compiti», in *ivi*, p. 163.

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, pp. 177-182.

<sup>14</sup> *Ivi*, pp. 12-13.

stesso nel proprio processo culturale di realizzazione<sup>15</sup>. Mentre infatti, in origine, questo rappresentava una semplice appendice di quello, si è venuti a concepire il carattere tecnico dell'uomo come la natura stessa della sua essenza sapienziale, cosicché il *faber* è divenuto compimento e superamento del *sapiens*. Allorché tale trasformazione ha investito l'intera umanità nell'individualità di ciascun uomo e donna fattivamente esistenti, l'attore e l'azione dell'etica si sono individuati nella collettività antropica vivente sulla Terra. Così ha inizio l'antropocene: da ora in poi, siamo detentori di un ruolo determinante e decisivo non soltanto verso le azioni politiche delle nostre decisioni, ma anche e soprattutto rispetto alla determinazione del futuro dell'intero pianeta su cui abitiamo<sup>16</sup>.

Sorgono così nuovi imperativi etici, che obbligano ciascuno ad un'azione individuale e collettiva rispetto all'incidenza che noi tutti, quali membri dell'unica umanità esistente sulla Terra, abbiamo rispetto alla nostra contemporaneità e alla posterità che verrà dopo di noi<sup>17</sup>. Rispetto alla morale tradizionale, ciò che viene meno è il carattere di sincronicità (*Gleichzeitigkeit*) propria dei comandi imposti all'agire individuale, in quanto - solo due secoli fa - le implicazioni a lungo termine delle decisioni individuali erano perlopiù disperse nelle nubi della casualità o comunque tali da non incidere profondamente sul destino del mondo intero. Certo, alcune azioni disposte da singoli uomini influenti, in determinate società particolarmente potenti nell'orizzonte politico delle vicende umane, hanno avuto una maggiore incidenza sul futuro di intere etnie, rispetto all'arbitrio di singoli sudditi o dei poveri emarginati del sistema

<sup>15</sup> Cfr. *ivi*, p. 13. Per un apporto critico sul tema dell'ermeneutica in Jonas, rispetto alla problematica sulla natura e sull'esistenza umane, si vedano i seguenti: A. Grossmann, M.D. Kruger (a cura di), *Hans Jonas und die Marburger Hermeneutik*, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2023, pp. 32-58; R. Franzini Tibaldeo, "Quaestio mihi factum sum": *l'immagine dell'essere umano nella filosofia di Hans Jonas*, in «Annuario filosofico», n. 33 (2017), pp. 437-461; S. Kampowski, *A greater freedom. Biotechnology, love and human destiny: in dialogue with Hans Jonas and Jurgen Habermas*, Pickwick, Eugene 2013, pp. 27-63, 88-102; J.C. de Freitas Silva, *Organismo e responsabilità. La critica di Hans Jonas alla concezione nichilista sulla natura*, Università Pontificia Salesiana, Roma 2013, pp. 33-47, 89-110, 179-188; E.G. Rosato, *La responsabilità nella biofilosofia di Hans Jonas: bioetica medica*, Pellegrini, Cosenza 2011, pp. 110-141; E. Buddeberg, *Grundlinien einer rekonstruktiv-hermeneutischen Konzeption moralischer Verantwortung im Anschluss an Hans Jonas*, Karl-Otto Apel und Emmanuel Lévinas, De Gruyter, Berlin-New York 2011, pp. 55-69, 126-152; P. Becchi, *Hans Jonas. Sull'orlo dell'abisso: conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, Einaudi, Torino 2010, pp. 79-110, 170-192; V. Massotti, *Lo sviluppo della riflessione antropologica nel pensiero di Hans Jonas*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2008, pp. 51-72, 89-97, 119-147.

<sup>16</sup> Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 14, 30.

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, pp. 31-32.



castale e sociale antico. Eppure, nell'insieme delle variabili che avrebbero potuto considerarsi nel passato, la presenza dell'uomo nel mondo non era mai messa in discussione, né il caso che l'umanità giungesse all'estinzione rappresentava un'eventualità che qualcuno avrebbe mai potuto seriamente supporre, né tantomeno prendere fattivamente in considerazione<sup>18</sup>. Ma è proprio tale nefasta possibilità che oggi crudamente ci attanaglia.

Il dilemma etico sorge tra le due distinte opzioni: scegliere la nostra vivente contemporaneità a scapito della futura e non ancora contingente posterità, oppure limitare le nostre modalità fattuali di esistenza odierna in nome della tutela dell'umanità che verrà dopo il tramonto della nostra attuale generazione. Jonas osserva correttamente che la preferenza dell'una o dell'altra alternativa non è deducibile di per se stessa sul piano logico, cioè a livello della sola continuazione o interruzione della serie consecutiva delle generazioni. Infatti, le eventualità che l'umanità perduri in essere o si estingua non rappresentano, né l'una né l'altra, una regola di autocoerenza razionale interna ad un qualche imperativo categorico<sup>19</sup>. Per dirimere la questione riguardo alla sopravvivenza o meno dell'umanità, e quindi per discernere a proposito dell'etica che l'intera collettività antropica deve mantenere verso quel determinato fine di autoconservazione o di definitiva autodistruzione, si necessita di un imperativo etico che affondi le sue radici nell'ambito ultimamente teoretico della metafisica.

«Il nuovo imperativo - argomenta Jonas - afferma appunto che *possiamo* sì mettere a repentaglio la nostra vita, ma non quella dell'umanità; [...] noi non abbiamo il diritto di scegliere o anche solo di rischiare il non-essere delle generazioni future in vista dell'essere di quelle attuali. [...] Non è affatto facile dare una fondazione teorica a questi perché, e forse è impossibile senza la religione. Il nostro imperativo lo assume per il momento, senza fondarlo, come assioma. È inoltre evidente che il nostro imperativo si rivolge molto di più alla politica pubblica che non al comportamento privato, che non è la dimensione causale alla quale sia applicabile. L'imperativo categorico kantiano era diretto all'individuo e il suo criterio era nel presente. [...] Il nuovo imperativo evoca un'altra coerenza: non quella dell'atto con se stesso, ma quella dei suoi *effetti* ultimi con la continuità dell'attività umana nell'avvenire. [...] Le azioni sottoposte al nuovo imperativo, ossia le azioni della collettività, si universalizzano di fatto nella misura in cui hanno successo: [...] questo aggiunge ora al calcolo morale l'orizzonte *temporale*, che manca completamente nell'operazione logica immediata dell'imperativo kantiano»<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, p. 15.

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, p. 16.

<sup>20</sup> *Ivi*, pp. 16-17. L'attualità di Jonas consiste nella sua nevralgica centralità rispetto al futuro: se non si tiene conto delle implicazioni a venire delle nostre scelte presenti, il nostro oggi



## 2. Il fondamento teoretico nell'etica della responsabilità

A seguito del mutamento essenziale della complessiva visione speculativa, che l'uomo pone e mantiene, alimenta e non può più contestare, la nuova etica accennata sinora esige un radicamento teoretico. Il problema non concerne soltanto ciò che l'uomo sia in grado di fare in senso prometeico, ma piuttosto quanto la natura possa effettivamente sopportare di questo potenziale attuativo<sup>21</sup>. Occorre allora fondare la nostra specifica e contemporanea modalità d'essere nel mondo a fronte del differente intendimento, che accomuna ciascun essere umano esistente in rapporto alla complessità del sussistente. Lo stato di crisi in cui versa la *Weltgeschichte* odierna dipende appunto dalla precipua *Weltanschauung*, in cui e a partire dalla quale vive la quasi totalità dell'umanità. La fondazione della quale tratta Jonas non può essere soggetta all'arbitrarietà della morale individualistica, tendente al solipsismo, né alla contingenza cronachistica della politica di partito. Le premesse fondanti e legittimanti l'etica auspicata dal pensatore tedesco - la visione d'insieme, l'orizzonte del fine e l'anima del movente di tale ἦθος - necessitano del linguaggio metafisico dell'ontologia.

Prima che ci si addentri nell'ignoto viaggio aperto dalle capacità tecniche dell'umana manipolazione degli enti, è indispensabile interrogarci sulle premesse di eventuali esiti, che il nostro intervento tecnico-scientifico potrebbe ingenerare nella forma di processi irreversibili e potenzialmente catastrofici<sup>22</sup>. Ciò che risulta in ballo in tale scommessa di carattere, a un tempo, etico e teoretico, si commisura al fatto di essere effettivamente in gioco, cioè a rischio<sup>23</sup>. A nessun prezzo, dichiara fermamente Jonas, noi possiamo concepire l'esistenza o l'essenza dell'essere umano in quanto tale come qualcosa su cui si possa azzardare col pericolo di perderle<sup>24</sup>. Non risulta cioè lecito mettere a repentaglio

---

comporterà l'estinzione di qualsiasi possibile domani. Senza un avvenire, nessun altro "oggi", dopo il nostro, sarà più né reale nella sua possibilità, né eventuale in ordine alla vita sul pianeta. Cfr. D. Böhler, *Mitverantwortung für die Menschheitszukunft: Die Aktualität von Hans Jonas*, in «Osteuropa», vol. 58, n. 4/5, 2008, pp. 20-35.

<sup>21</sup> Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 237.

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, p. 28.

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, p. 35.

<sup>24</sup> «Il primo imperativo è *che* ci sia un'umanità, nella misura in cui si tratta soltanto dell'uomo. Così con questo primo imperativo non siamo assolutamente responsabili verso gli uomini futuri, bensì verso l'*idea* dell'uomo, che è tale da esigere la presenza delle sue incarnazioni nel mondo. È, in altri termini, un'*idea ontologica*. [...] Soltanto l'*idea* dell'uomo, dicendoci *perché* debbano



né l'esserci in quanto tale del genere umano, né il carattere sostanziale dell'umanità comune a tutti quanti gli individui personali. Qualora venissero sacrificati questi due termini, infatti, non solo verrebbe persa la posta in palio nel rischio del futuro, ma sarebbe altresì smarrita la possibilità stessa che esista ancora alcunché come un "gioco" dell'esistenza sulla Terra<sup>25</sup>. Se l'essere umano si dovesse estinguere, infatti, ciò accadrebbe in seguito al mutamento di condizioni che comprometterebbero irreversibilmente anche l'esistenza in generale di qualunque altra forma di vita sul nostro pianeta. In tale circostanza, non soltanto l'essere umano, ma qualunque altro vivente terrestre rischierebbe l'annichilimento e, così profilandosi un simile evento, non soltanto l'umanità rischierebbe la fine, ma anche la sua più intrinseca essenza verrebbe consacrata alla nullificazione. Sgretolandosi il mondo nel quale abitiamo, prima ancora dell'esistenza fattuale sarebbe la mondanità stessa della Terra a scomparire nell'oblio<sup>26</sup>.

Ora, il discorso ontologico sviluppato da Jonas esige quel dialogo fra essere e dover-essere, che buona parte del pensiero contemporaneo rifiuta in maniera dogmatica, sostenendo che non esista alcuna verità metafisica in assoluto, né una via legittima di passaggio dall'essere al dover-essere. Il filosofo si congeda rapidamente da questi due postulati irriflessi e nichilistici della contemporaneità: riguardo al primo punto, egli specifica che non esiste nessun enunciato di pensiero che non abbia in se stesso, quantomeno a livello implicito (o inconscio), un contenuto pretestuosamente veridico e un'accezione metafisica su ciò che si ritenga essere la verità in generale<sup>27</sup>; in merito alla seconda questione, Jonas accusa che anche la posizione che sostiene l'assenza di relazione tra essere e dover-essere presuppone una certa concezione di essere, la quale si riconduce ad ogni altra posizione ontologica della metafisica, non risultando così tale da

---

esserci uomini, ci dice in tal modo anche *come* essi debbano essere. [...] Per me, lo confesso, questo imperativo è l'unico per il quale valga veramente la determinazione kantiana del categorico, ossia dell'assoluto. Ma poiché il *suo* principio non è, come per quello kantiano, l'autocoerenza della ragione che si dà leggi di condotta, cioè un'idea di *azione* [...] bensì un'idea ontologica, un'idea dell'essere, ne consegue che il primo principio di un'"etica del futuro" non è insito nell'etica stessa in quanto dottrina dell'azione, [...] ma nella metafisica in quanto dottrina dell'essere, di cui l'idea dell'uomo costituisce una parte», in *ivi*, pp. 54-55.

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, p. 47.

<sup>26</sup> Cfr. L. Zsolnai, *The Idea of Responsibility*, in «Társadalom És Gazdaság Közép- És Kelet-Európában / Society and Economy in Central and Eastern Europe», vol. 22, n. 4, 2000, pp. 67-82.

<sup>27</sup> Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 55-56.



detenere una maggiore prerogativa sul vero rispetto a quanto non possa farne lecito reclamo anche l'indagine articolata dal filosofo tedesco<sup>28</sup>. Così si pronuncia Jonas:

«il filosofo laico che lavora in vista di un'etica deve anzitutto ammettere, malgrado Kant, la possibilità di una metafisica razionale a patto che il razionale non venga definito esclusivamente in base ai criteri della scienza positiva. [...] Le potenzialità apocalittiche insite nella tecnologia moderna ci hanno insegnato che l'esclusività antropocentrica potrebbe essere un pregiudizio e comunque necessita quantomeno di una verifica»<sup>29</sup>.

È appunto in quest'ordine metodologico di progressione, che risulta determinante risalire alla principale sorgente dell'essere stesso, riletta nell'atto della sua primigenia enunciazione. Nell'alveo di tale contemplazione iniziale, l'essere si annuncia nella sua non-contraddittorietà, cioè come la realtà intrinseca e propria del tutto che è e che non può non essere. Nella meravigliosa rivelazione di questa necessità ontologica, che l'essere proclama di per se stesso, l'esserci delle cose, cioè l'esistenza fattiva del sussistente, si mostra preferibile al proprio contraddittorio, cioè al non-esserci in generale di qualcosa.

«Io sostengo - si espone polemicamente Jonas - che si può scegliere il non essere in luogo di tutte le alternative dell'essere, se non è riconosciuta un'assoluta priorità dell'essere rispetto al nulla. Quindi la risposta alla questione generale assume un'importanza reale per l'etica»<sup>30</sup>.

Compresi alla luce della differenza ontologica, gli enti sono il contrario dell'essere ma non il suo contraddittorio, in quanto contraddittorio dell'essere stesso è il solo non-essere. Tra l'essere e gli enti si profila quel platonico termine del τὸ ἕτερον, che nell'ordine eracliteo della speculazione consiste nel divenire. Si può quindi asserire che, tra le infinite possibilità intermedie sussistenti tra i due contrari essere-enti, si pongono i diversi stadi e le variegate modalità del divenire. Invece, nell'opzione che vede contrapposti i due contraddittori essere e non-essere, vale il principio del terzo escluso. Ora, esattamente al darsi dell'essere in quanto tale e al non potere in assoluto darsi ad essere del non-essere, tra le due opzioni appena annunciate e nel limite invalicabile del loro

---

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, p. 56.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 58.



*tertium non datur*, l'essere si afferma da sé nella sua implicita precedenza ontologica rispetto al non-essere. Se allora fra l'esserci di un ente e le sue infinite possibilità di mutamento possa anche verificarsi la nullificazione di quell'ente singolo, per ciò che attiene all'essere stesso, il suo contraddittorio, cioè il non-essere, non solo non è in assoluto ontologicamente possibile, ma non risulta neppure eticamente preferibile.

Applicando all'uomo questo discorso pertinente all'essere stesso inteso in sé e per sé, avremo il conseguente imperativo categorico<sup>31</sup>: si può anche ammettere il sacrificio di una singola esistenza individuale in nome della salvezza della collettività, ma non si dà mai la possibilità lecita o anche solo eventuale di preferire la rovina dell'umanità a qualcosa di diverso dal mantenimento in vita dell'essere umano<sup>32</sup>. La sopravvivenza dell'umanità in generale risulta cioè fuor di discussione, come lo è il fatto che l'essere stesso, per il suo solo darsi a manifestazione, esclude il proprio contraddittorio<sup>33</sup>. Così come prerequisito di ogni esistenza degli enti è il darsi in generale d'essere, ugualmente accade che qualunque premessa dell'umana evoluzione nel futuro implichi l'iniziale e prioritaria, imprescindibile e fondamentale sopravvivenza a se stessa di un'umanità nel prossimo e lontano avvenire<sup>34</sup>.

«Il senso della questione del perché c'è qualcosa e non nulla - argomenta Jonas - deve essere: perché qualcosa *deve* avere la priorità sul nulla, qualunque sia la causa per cui viene all'esistenza. Soltanto il senso di questo "deve" è rilevante. Con o senza la fede, la questione di un possibile "dover-essere dell'essere" diventa così, quantomeno in forma di tentativo, un compito per il giudizio indipendente, cioè per la filosofia, venendo subito a unirsi alla questione della conoscenza, anzi della valutazione, del *valore* in generale. [...] La capacità di valore è essa stessa un valore, il valore di tutti valori (*der Wert aller Werte*), e così persino la capacità di disvalore, dal momento che la semplice apertura alla *distinzione* tra valore e disvalore assicura già da sola all'essere la sua preferibilità assoluta rispetto al nulla. [...] Ma tutto questo vale soltanto se il concetto di valore viene posto su solide fondamenta»<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Cfr. G.H. Hadorn, *Verantwortungsbegriff und kategorischer Imperativ der Zukunftsethik von Hans Jonas*, in «Zeitschrift Für Philosophische Forschung», vol. 54, n. 2, 2000, pp. 218-237.

<sup>32</sup> Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 59.

<sup>33</sup> «Estremizzando si può dire che la possibilità che si dia responsabilità costituisce la responsabilità preliminare», in *ivi*, p. 126.

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, p. 60.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 61.



Dandosi in generale essere e non piuttosto non-essere, la preferenza valutativa del primo sul secondo è implicita nell'ontologico subordinarsi del secondo rispetto al primo. Una simile constatazione metafisica si palesa di per se stessa sin dall'iniziale apprensione parmenidea del tutto sussistente, ma esige un ulteriore riferimento al concetto di valore, affinché il passaggio dall'essere al dover-essere risulti vincolante per le deliberazioni e le scelte umane<sup>36</sup>. Un oggettivo dover-essere, che riferisca come le nostre azioni collettive debbano indirizzarsi, si mostra cioè atto a sottomettersi ad una certa obbligazione, solo allorché ne valga della salvaguardia delle premesse stesse della nostra responsabilità, cioè sia della nostra esistenza fattuale, sia della nostra determinazione essenziale<sup>37</sup>.

### 3. Scopo, valore, bene

Gli antichi avevano, quali sinonimi per l'essere, i termini *κόσμος* e *universum*. Il primo, nel suo etimo greco, ci consente di riconoscere come nella natura vi sia un ordine implicito, il quale disciplina tutte quante le porzioni della realtà, non soltanto secondo l'assetto meccanicistico del nesso causa-effetto, ma anche in funzione di quella finalizzazione ontologica, per la quale sia ogni cosa è se stessa, sia tutte quante sussistono in seno all'essere e nel loro reciproco relazionarsi le une alle altre. Il secondo vocabolo, seguendo l'accezione latina, ribadisce che la realtà si orienta verso un'unica direzione, la quale consiste appunto nel finalismo del quale è intriso ogni singolo ente, dal momento che ciascuno di essi presenta una corrispondenza esistenza-essenza, che consiste nell'ordine stesso della manifestazione di quel singolo sussistente. Anche l'io umano, non diversamente da ogni altro ente ricompreso nella totalità della natura, rientra in questa logica di manifestazione ontologica. Jonas sottolinea che:

---

<sup>36</sup> «Ciò che contrassegna l'uomo, e cioè che soltanto lui può *avere* una responsabilità, significa contemporaneamente che la *deve* avere anche per i suoi *simili*, essi stessi soggetti potenziali di responsabilità, e che, in un modo o nell'altro, già la possiede: la capacità di averla è la condizione sufficiente della sua attualizzazione. [...] In questo senso un dover-essere è contenuto molto concretamente nell'essere dell'uomo esistente; la sua stessa qualità di soggetto capace di agire causalmente implica un'obbligazione *oggettiva* sotto forma di responsabilità esterna. In tal modo egli non è ancora morale, ma è un essere morale, ossia tale da poter essere morale o immorale», in *ivi*, p. 125.

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, pp. 62-63.

«come la soggettività manifesta, che è sempre anche particolare, può essere definita un superiore epifenomeno della natura, così il suo radicarsi in quest'ultima e la sua continuità nella scala dell'essere conferisce a entrambe un carattere teleologico. Forti della testimonianza della vita (che noi, sue creature che hanno acquistato consapevolezza di sé, dovremmo essere gli ultimi a negare) affermiamo quindi che lo scopo in generale è insito nella natura. [...] Creando la vita, la natura manifesta quantomeno *uno* scopo determinato, appunto la vita stessa. [...] Ci guardiamo bene dal sostenere che la vita sia "lo" scopo o anche solo uno scopo principale della natura, non potendo avanzare a questo proposito nessuna ipotesi; è sufficiente dire: uno scopo. Ma se, in base a un'ipotesi non irrazionale, "l'essere-scopo" (*Zwecksein*) fosse lo scopo fondamentale, per così dire lo scopo di tutti gli scopi, allora la vita, nella quale lo scopo diventa libero, sarebbe una forma eletta per favorire la realizzazione di *questo* scopo»<sup>38</sup>.

Amnesso e non concesso che l'emergere della vita dal mondo inorganica possa essere uno degli scopi del sussistente, è però fuor di dubbio che la vita sia - nell'orizzonte dell'essere - uno dei fini impliciti per i quali il cosmo è unidirezionalmente finalistico e l'universo armonicamente ordinato a fini specifici. Appunto tra tali fini si enumera la vita e, internamente a questa, la nascita della soggettività consapevole di se stessa, vale a dire l'umanità in quanto autocosciente<sup>39</sup>. Ora, è appunto la manifestazione evidente della sostanza cosmica e universale dell'essere a imporre il riconoscimento che nella natura sia intrinseco uno scopo in generale, il quale pone in essere gli enti, il loro esserci e la loro vita, quale premessa di ogni altro scopo del sussistente. Jonas si mostra giustamente prudente nel considerare una simile realtà del sussistente quale "lo" scopo finale dell'essere in quanto tale, dal momento che una simile enunciazione, nella migliore delle ipotesi, assumerebbe caratteri soteriologici o religiosi<sup>40</sup>. E tuttavia, la vita emerge nel sussistente quale direzione dell'essere stesso e, ultimamente, quale fine in se stesso, dal momento che la vita è ordinata in sé e per sé al proprio bilanciarsi e perdurare<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> *Ivi*, pp. 92-93.

<sup>39</sup> Cfr. S. Lindberg, *Hans Jonas' Theory of Life in the Face of Responsibility*, in «Phänomenologische Forschungen», 2005, pp. 175-191.

<sup>40</sup> «Qui sarebbe necessario un nuovo movimento di massa religioso per farla finita deliberatamente, cioè prima che l'acuta necessità costringa a farlo, con l'edonismo della vita opulenta. Quella voce in attivo concerne però, a ben vedere, un entusiasmo per l'utopia, ossia per un traguardo promesso e conseguibile al prezzo di privazioni. C'è da chiedersi con quanta rapidità quell'entusiasmo svanirebbe se fosse diretto verso uno scopo completamente diverso, cioè verso lo scopo poco esaltante dell'automoderazione dell'umanità», in H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 190.

<sup>41</sup> Cfr. *ivi*, pp. 93-94.



Nel principio originario, che la vita rappresenta per tutto quanto il mondo fisico, la teleologia del sussistente si estende dalla mera datità dell'essere stesso al valore intrinseco degli enti viventi, per ciò che essi sono e per il fatto stesso che essi esistono<sup>42</sup>. Il problema del diritto e del valore, che una cosa possa reclamare per se stessa o che ad una qualche entità possano essere implicitamente riconosciuti, sorge allorché la volontà dei singoli soggetti umani si ordini o meno al riconoscimento della teleologia, con la quale si lascia chiamare il cosmo intero. Allorché l'io della persona umana, libero nel proprio arbitrio, si disponga secondo certe valutazioni in funzione di autolegittimazioni arbitrarie, si pone il dilemma su che cosa abbia diritto alla vita e su quale valore abbia l'esistenza in se stessa<sup>43</sup>. Epperò, una simile stima di carattere valutativo prescinde dal fatto che lo stesso esserci dei viventi, dipendendo dalla non contraddittorietà dell'essere stesso, incarna nella sua intrinseca manifestazione non uno strumento dell'arbitrio individualistico del soggetto, ma un valore in se stesso oggettivo, vale a dire quel determinato scopo che l'essere persegue attraverso la manifestazione dell'esistenza fattiva. Ciò non significa che la natura abbia un proprio volere particolare, contro il quale si dovrebbe scontrare l'egoismo antropocentrico delle scelte umane. Infatti, prosegue Jonas,

«è prerogativa della libertà umana poter dire di no al mondo. Che il mondo abbia dei valori consegua direttamente dal fatto che esso ha degli scopi, [...] ma io non ho bisogno di condividere i suoi “giudizi di valore” e posso persino ritenere, con il Mefistofele di Goethe, che “meglio sarebbe se nulla nascesse”. Si deve ammettere che la superiorità della natura in grandezza, durata e potenza, persino nello splendore delle sue creazioni, non fonda ancora alcuna *autorità*. [...] Ma, sotto il profilo qualitativo e non soltanto sotto quello quantitativo, una cosa è porsi in contraddizione con il verdetto sedimentato e immutabile della natura, di cui anche noi siamo parte, e un'altra cosa è contraddire l'opinione volubile e “superficiale” degli uomini. Soprattutto, posso dissentire *legittimamente* della natura soltanto se posso fare appello a un'istanza esterna, ossia trascendente, che posseda dal canto suo l'autorità che viene contestata a quella: e quindi soltanto alla condizione di un dualismo, [...] una teoria “gnostica” dell'essere»<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, p. 94.

<sup>43</sup> Cfr. *ivi*, p. 95.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 96. Per un'adeguata contestualizzazione di tale visione gnostica dell'ontologica, in riferimento alla lettura critica che ne fornisce Jonas, si rimanda a B. Lazier, *Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World*, in «Journal of the History of Ideas», vol. 64, n. 4, 2003, pp. 619-637.

Escludendo una simile posizione dogmatica riguardo all'essere, si mostra quindi impossibile una fondata negazione dello scopo intrinseco, che la vita rappresenta di per se stessa di fronte alla non contraddittorietà dell'essere stesso. Il fatto che non si possa derivare da una simile impossibilità metafisica una conseguente innegabilità etica, impone di proseguire nella riflessione. Per giungere ad una formulazione, che obblighi l'agire umano collettivo al rispetto di una norma, si esige il concetto di bene, vale a dire la determinazione di quel qualcosa che non abbia valore per qualcuno (soggettivamente), ma che sia un valore in se stesso (oggettivamente). In tale distinzione tra soggettivo e oggettivo, Jonas colloca il distinguo fra ciò che in generale viene detto valore, in funzione e in virtù della valutazione umana, e ciò che invece costituisce in se stesso qualcosa di buono, vale a dire una realtà che, per il suo solo e intrinseco esistere, è di per se stessa meritevole di sopravvivenza e di tutela<sup>45</sup>.

Nella natura, insomma, si può identificare un intrinseco valore ontologico, in quanto nella vita è individuabile uno scopo, in sé e per sé lecito e valido, dell'essere stesso. Il semplice carattere descrittivo di questa generale enunciazione dello stato di cose in merito al sussistente, tuttavia, non incarna *tout court* alcuna forza prescrittiva per l'umano esistere e agire nel mondo. Nel momento in cui la natura ponga uno scopo al suo finalistico evolvere, però, tale divenire interno all'essere assume i tratti del "bene", cioè di qualcosa che, qualora non giungesse a maturazione o venisse mancato dalla direzionalità dell'esistente, si convertirebbe in "male"<sup>46</sup>. Una simile aggettivazione non detiene più i caratteri soggettivistici propri di un io che giudichi riguardo ad un oggetto di valore, ma assume piuttosto i tratti ontologici di un "bene-in-sé" (*Gut-an-sich*) superiore ad ogni scopo particolaristico e a qualsivoglia stima valutativa<sup>47</sup>. In ultima istanza, asserisce Jonas, il fatto che la natura accrediti presso se stessa degli scopi intrinseci all'esistere, come nel caso della vita biologica e consapevole, va assunto come un assioma ontologico (*ontologisches Axiom*), il quale pone in maniera assoluta l'indiscutibile preferenza dell'essere sul non-essere<sup>48</sup>. «In ogni scopo - arriva a chiosare il pensatore - l'essere si dichiara a favore di se stesso e contro il nulla»<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 97.

<sup>46</sup> Cfr. *ivi*, p. 101.

<sup>47</sup> Cfr. *ivi*, p. 102.

<sup>48</sup> Cfr. *ivi*, pp. 102-103.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 103.



Non soltanto la natura è fine a se stessa, proprio perché l'essere è tale da individuarsi come il bene di tutti i sussistenti, ma anche ogni ente vivente è un fine autoriferito<sup>50</sup>. Ciascuna realtà, che abbia in se stessa capacità senziente e di direzionalità percettiva e volitiva, ribadisce in se stessa l'autoaffermazione che l'essere manifesta di contro al suo contraddittorio<sup>51</sup>. Sia nel suo immediato darsi, sia attraverso la mediazione di tutte le sue manifestazioni, ivi compresa la vita, l'essere costituisce un "sì" continuamente riaffermantesi in contrapposizione al "no" del nulla.

«Questo sì che opera ciecamente - riflette Jonas - acquisisce una forza vincolante nella libertà cosciente dell'uomo, la quale, in quanto risultato ultimo del lavoro teleologico della natura, non si limita più soltanto ad eseguire tale lavoro ma, con il potere che le deriva dalla conoscenza, è anche in grado di distruggerlo. L'uomo deve far sua nella propria volontà questa affermazione e imporre alle proprie facoltà la negazione del non-essere. Ma questo passaggio dal volere al dover-essere costituisce proprio il punto critico della teoria morale, nel quale così facilmente fallisce la sua fondazione»<sup>52</sup>.

Il compito che ci si deve prefigge, infatti, implica il passaggio dal piano atemporale dell'essere e del bene, al livello temporale della nostra azione concreta in mezzo al sussistente, col quale abbiamo fattivamente a che fare<sup>53</sup>. Se lo considerassimo isolatamente dal suo radicamento nell'essere, il bene sarebbe totalmente privo dell'autorità atta a vincolare la volontà del soggetto umano. Invece, nel momento in cui si comprende il connubio fondamentale tra essere e bene, anche il libero arbitrio individuale non può esimersi dal riconoscimento che richiama la scelta alla propria responsabilità ontologica<sup>54</sup>. Una deliberazione morale, questa, che possiede collocazione e valore soltanto all'interno del più generale relazionarsi dell'umanità intera con la natura e internamente ad essa<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> Cfr. *ivi*, p. 124.

<sup>51</sup> Cfr. *ivi*, p. 104.

<sup>52</sup> *Ivi*, pp. 104-105.

<sup>53</sup> Cfr. *ivi*, p. 106.

<sup>54</sup> Cfr. *ivi*, p. 107.

<sup>55</sup> «Il segreto o il paradosso della morale è che l'io deve essere dimenticato a favore della causa affinché diventi un sé superiore, che in effetti è anche un bene-in-sé. [...] L'uomo buono non è colui che è diventato buono, ma colui che ha compiuto il bene per se stesso. Ma il bene è la causa nel mondo, anzi la causa del mondo (*Das Gute aber ist die Sache in der Welt, ja die Sache der Welt*). La moralità non può mai avere per fine se stessa. Quindi non è la forma ma il contenuto dell'agire ad avere priorità (*Also ist es nicht die Form, sondern der Inhalt des Handelns, was an erster Stelle steht*). [...] Non il dovere è l'oggetto, non la legge etica motiva l'agire morale, ma l'appello intramondano del bene-in-sé possibile, che si contrappone alla mia volontà e pretende

#### 4. Il dover-essere che grava sulla contemporaneità

L'intera meditazione di Jonas, ricostruita sin qui, poggia su un passaggio essenziale, che ritengo imprescindibile riportare nella sua interezza:

«l'ontologia è cambiata. La nostra non è quella dell'eternità, ma del tempo. La perpetuità non è più la misura della perfezione, quasi è vero il contrario: votati al "divenire sovrano" (Nietzsche), condannati ad esso, dopo aver "soppresso" l'essere trascendente, dobbiamo cercare in quel divenire, ossia nel transitorio, l'autentico. Soltanto così la responsabilità diventa il principio morale dominante. L'eros platonico, orientato verso l'eternità e non verso la temporalità, non è responsabile per il suo oggetto. Ciò a cui esso tende è un qualcosa di superiore che non "diventa", bensì "è". Ma una cosa simile, a cui il tempo non può nuocere, a cui non accade nulla, non può essere oggetto di responsabilità. L'eterno, l'ἀεί ὄν, non ne ha bisogno. [...] Responsabili si può essere soltanto per ciò che è mutevole ed è minacciato dalla corruzione e dalla decadenza, in breve, per il transitorio nella sua transitorietà. [...] Ma se soltanto questo è rimasto e se nel contempo il nostro potere su di esso si è accresciuto così enormemente, allora le conseguenze per la morale sono incommensurabili, se pure ancora indistinte. [...] In ultima analisi il senso dell'eros, per quanto sia stimolato da immagini fugaci, è costituito dalla sete di eternità. La nostra preoccupazione per la conservazione della specie è sete di temporalità nelle sue concretizzazioni sempre nuove, non deducibili ontologicamente, ogni volta senza precedenti. Questa sete impone i suoi nuovi doveri, tra i quali non figura quello dell'aspirazione verso ciò che è perfetto e intrinsecamente definitivo»<sup>56</sup>.

È indubbio che la responsabilità invocata da Jonas, nel rispetto di quel bene-in-sé che è l'essere stesso nelle sue manifestazioni, incarni una premura specifica

---

ascolto, in conformità alla legge etica. Prestare ascolto a quell'appello è proprio ciò che la legge morale impone», in *ivi*, p. 108.

<sup>56</sup> *Ivi*, pp. 156-157. Riguardo alla problematica su Dio e il rapporto tra uomo e natura, internamente al panorama etico della tecnica e della realtà virtuale, si vedano: S. Bancalari, E. Spinelli (a cura di), *La dimensione filosofica del tempo in Hans Jonas*, Efestò, Roma 2022, pp. 59-82; L. Coyne, *Hans Jonas: life, technology and the horizons of responsibility*, Bloomsbury Academic, London 2022, pp. 12-39, 59-83; L. De Rosa, *La libertà e il potere della tecnica. Il contributo filosofico di Hans Jonas*, Aracne, Canterano 2020, pp. 98-141; R. Rocco, *Euristica del virtuale. Attualità etica di Hans Jonas*, Milella, Lecce 2020, pp. 47-91, 148-180; E. Borghese Keene, *Hans Jonas: mythe, temps et mémoire*, Olms, Hildesheim 2014, pp. 66-84, 103-111; S. Procacci, *Hans Jonas. Confrontarsi con la finitezza: natura, etica e storia nel silenzio di Dio*, Morlacchi, Perugia 2012, pp. 69-81, 96-111; C. Bonaldi, *Hans Jonas e il mito. Tra orizzonte trascendentale di senso e apertura alla trascendenza*, Mercurio, Vercelli 2007, pp. 19-28, 68-79; L. Guidetti, *La materia vivente. Un confronto con Hans Jonas*, Quodlibet, Macerata 2007, pp. 45-69, 89-107; N. Russo, *La biologia filosofica di Hans Jonas*, Guida, Napoli 2004, pp. 93-125.



rivolta al finito. È fuori discussione che l'impegno a preservare, nell'essere così come negli enti, un fulcro eticamente inamovibile per condurre le nostre azioni all'autoconservazione, miri appunto a difendere e a salvaguardare le condizioni dell'esistenza vitale sulla Terra. E tuttavia, proprio perché interessato alle premesse ontologiche di ogni manifestazione transeunte, un simile impegno teoretico non si mostra sordo al richiamo infinito dell'essere stesso<sup>57</sup>. La sensibilità platonico-parmenidea non è tanto più ricettiva verso le vibrazioni dell'essere, quanto più la si accusa di sordità nei confronti dei reclami dell'ente. L'aspirazione all'eternità e all'infinito non è cioè cieca ai bisogni di ciò che è temporale e che risulta destinato a finire<sup>58</sup>. Così come tra essere ed ente non vi è soltanto una differenza, nella quale non è comunque possibile scegliere uno dei due poli a scapito dell'altro, ugualmente accade per l'eternità e la temporalità, per l'imperituro e il transitorio. Vi è infatti tra tutte queste coppie di termini un'intrinseca dialettica che incarna in se stessa quello stesso fondamento inamovibile, del quale va in cerca Jonas<sup>59</sup>. D'altronde, se si sta ricercando questo luogo inamovibile e inconcusso della verità, tale ricerca avviene nel tempo e in vista dell'eterno; si muove tra gli enti, nel loro rispetto, in vista di un loro compimento al di là della mera fattualità ontica, cioè secondo l'orientamento che porta alla pura contemplazione dell'essere.

Se l'enunciato "l'ontologia è cambiata" pretende di avere un valore coerente con l'intero orizzonte di senso concettuale nel quale viene a collocarsi, ciò accade perché a essere mutato non è l'eterno problema dell'essere, ma le modalità contemporanee con le quali dobbiamo approcciarci all'infinita questione attinente a ciò che è. Trattandosi della sussistenza e dell'essenza della natura, tale interrogazione coinvolge direttamente la condotta che noi esseri umani manteniamo rispetto all'intero ecosistema planetario, essendo ormai capaci di stravolgerne sino alle radici la stessa sopravvivenza. Proprio perché non è l'essere a mutare, ma l'esistente che noi stessi siamo, in rapporto a ciò che di volta in volta è, attraverso l'intramontabile darsi a manifestazione dell'essere stesso, dovremmo asserire che non l'ontologia ma l'etica umana è mutata. Anzi, il complessivo agire umano, tanto individuale quanto collettivo, esige una trasformazione radicale. In tale urgenza epocale, il mantenimento in vita

<sup>57</sup> Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 109-111.

<sup>58</sup> Cfr. R. Theis, *Le fondement métaphysico-théologique de l'éthique de la responsabilité de Hans Jonas*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», vol. 144, n. 2, 2012, pp. 141-158.

<sup>59</sup> Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 114-115.



dell'umanità - nonostante l'insistenza che Jonas riservò alla sua contemporaneità - rappresenta la premessa per una sempre più ampia e profonda realizzazione della coscienza umana. Se non fosse per un simile valore in sé dell'essere umano, anche la sostanza stessa della vita per noi *homines* rappresenterebbe un indifferente epifenomeno confinante non con la relatività degli enti finiti, ma con il relativismo nichilista del non-essere.

La responsabilità stabilita dalla natura nei confronti dell'essere umano è di natura ontologica e non positivista. Il diritto che può reclamare l'essere sull'umanità è di ordine naturale e non contrattuale<sup>60</sup>. La condotta dell'uomo verso la natura può assumere i caratteri di un agire irresponsabile proprio perché ciò che obbliga il nostro dover-essere all'essere stesso riguarda la medesima sostanza del sussistente in generale<sup>61</sup>. Dato che nelle nostre mani si è andato accumulando un ingente potere verso la natura, tutto ciò che tale potenzialità rende fattivamente possibile ci obbliga alla responsabilità di un agire prudente e misurato, perché potenzialmente autodistruttivo e apocalittico<sup>62</sup>. Preservare la vita sulla Terra significa mantenere aperte le possibilità che tutti quanti i viventi, ivi compresi gli esseri umani, possano realizzarsi nella loro esistenza intrinseca. Nel caso dell'essere umano, ciò significa che non dobbiamo impegnarci attivamente per una qualche visione utopica del futuro, ma per garantire il mantenimento in vita di quell'intrinseca ambiguità (*Zweideutigkeit*) che è l'umanità<sup>63</sup>. La libertà di scelta e la possibilità di dirigere le nostre azioni verso l'estinzione o la sopravvivenza, sono infatti per noi essere umani il costitutivo della nostra intrinseca essenza, in quanto siamo depositari non di una predeterminazione ontologica, ma di una facoltà attiva nell'autodeterminazione individuale e collettiva. Nessuna realtà singola del sussistente esaurisce la teleologia implicita nella totalità del cosmo<sup>64</sup>. E tuttavia, ogni attimo del tempo storico dell'umanità, così come sussistente nella propria vitalità precipua, è degno della responsabilità alla quale richiama Jonas.

«Ogni presente dell'umanità - asserisce il filosofo - costituisce un fine in se stesso e lo è stato perciò in ogni epoca passata. Oppure, come Ranke sostenne contro Hegel: ogni epoca storica sta "in rapporto diretto con Dio". Tutto è "transitorio" alla luce del dopo,

---

<sup>60</sup> Cfr. *ivi*, p. 120.

<sup>61</sup> Cfr. *ivi*, p. 121.

<sup>62</sup> Cfr. *ivi*, pp. 122-123.

<sup>63</sup> Cfr. *ivi*, pp. 278-279.

<sup>64</sup> Cfr. *ivi*, p. 280.



qualcosa è “adempimento” alla luce del prima, qualcosa anche fallimento, ma nulla è semplice prefigurazione dell'autenticità che deve ancora venire»<sup>65</sup>.

Ecco perché la necessità a cui risponde l'impegno messo a tema nel presente contribuito non si arresta alla sopravvivenza, ma richiede che l'umanità continui ad essere pienamente se stessa nella propria autenticità, cioè nel fatto dell'esistenza e della vita integralmente “umane”<sup>66</sup>. Il nostro dovere attuale si colloca ultimamente nello sforzo a prevenire l'inaridimento delle sorgenti degli umani essere e pensare, sentire e provare, progettare e costruire, dialogare e amare<sup>67</sup>. In questa direzione, i possibili scenari catastrofici del prossimo futuro non devono costituire il movente per una paura paralizzante e sconcertante, ma piuttosto lo stimolo alla presa di consapevolezza sul carattere cruciale dei prossimi anni a venire<sup>68</sup>. Ciò che dobbiamo richiedere alla nostra umanità è il coraggio nella responsabilità verso il futuro; la risposta affermativa che ciascuno di noi, individualmente, deve alla collettività attualmente esistente e a quella che verrà. Perché vi sia ancora un pianeta abitabile dalla vita e perché l'esistenza consapevole possa corrispondere, nella propria coscienza, alla fondazione che l'essere consente al nostro dover-essere, Jonas perviene a questo estremo conclusivo:

«dichiariamo in tal modo la paura un dovere, che può essere naturalmente tale soltanto con la speranza della prevenzione (*wir derart Furcht zur Pflicht erklären, die sie natürlich nur mit Hoffnung nämlich der Abwendung sein kann*): la paura fondata, non la titubanza, forse addirittura l'angoscia, ma mai lo sgomento e in nessun caso il timore o la paura per se stessi. Sarebbe invece effettivamente pusillanimità evitare la paura ove essa sia necessaria. [...] Il presupposto dell'integrità futura dell'identità umana non è altro che l'apertura verso quella sempre smisurata *pretesa*, che induce all'umiltà, rivolta al suo portatore strutturalmente inadeguato. Conservare intatta quell'eredità attraverso i pericoli dei tempi, anzi, contro l'agire stesso dell'uomo, non è un fine utopico, ma il fine, non poi così modesto, della responsabilità per il futuro dell'uomo»<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 281.

<sup>66</sup> «Si tratta - in conclusione - di una responsabilità metafisica in sé e per sé, dal momento in cui l'uomo è diventato un pericolo non soltanto per se stesso, ma per l'intera biosfera. [...] In un'ottica veramente umana rimane alla natura la sua dignità propria, che si contrappone all'arbitrio del nostro potere. In quanto da lei generati, siamo debitori, verso la totalità a noi prossima delle sue creature, di una dedizione di cui quella verso il nostro essere costituisce soltanto la punta più elevata. Ma questa, correttamente intesa, comprende in sé tutto il resto», in *ivi*, p. 175.

<sup>67</sup> Cfr. *ivi*, p. 282.

<sup>68</sup> Cfr. *ivi*, pp. 284-285.

<sup>69</sup> *Ivi*, pp. 286-287.



