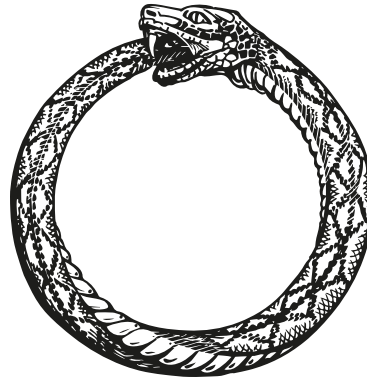




CARES



Comitato scientifico: Antonio Autiero, Universität Münster (*etica sociale*) – Giulia Battistoni, Università di Verona (*etica e responsabilità*) – Barbara De Mori, Università di Padova (*etica della conservazione ambientale*) – Roman Globokar, Univerza v Ljubljani (*bioetica medica, etica assiologica*) – Martin Lintner, Philosophisch-Theologische Hochschule/Studio Teologico Accademico, Brixen/Bressanone (*etica animale, etica e teologia*) – Francesca Marin, Università di Padova (*bioetica e bioetica globale*) – Luigina Mortari, Università di Verona (*etica e cura*) – Leopoldo Sandonà, Facoltà Teologica del Triveneto & Fondazione Lanza (*bioetica*) – Giovanni Scarafile, Università di Pisa (*etica della comunicazione*).



Copyright© by QuiEdit s.n.c.

Verona, via S. Francesco, 7 — Bolzano, Piazza Duomo 3 — Italy

www.quiedit.it — e-mail: informazioni@quiedit.it

Edizione I — Anno 2023. Finito di stampare nel mese di febbraio 2023.

ISBN: 978-88-6464-720-3

Immagine di copertina: Uroboro, elaborazione grafica.

Progetto grafico e impaginazione: Nicolò Bortolaso.

La riproduzione per uso personale, conformemente alla convenzione di Berna per la protezione delle opere letterarie ed artistiche, è consentita esclusivamente nei limiti del 15%.



Il contagio e la cura

Il mondo dopo il virus

a cura di Carlo Chiurco

Qui Edit





Sommario

Prefazione. Tecnica e rimedio	7
<i>Carlo Chiurco</i>	
Ripensare l'autonomia alla luce della relazione	13
<i>Silvia Pierosara</i>	
Per una bioetica della cura: le sfide della pandemia	41
<i>Silvia Tusino</i>	
Cenni al ruolo dell'ascolto nel colmare il divario tra le teorie e le pratiche	65
<i>Giovanni Scarafile</i>	
Salute normativa e crisi ecologica: Canguilhem, Goldstein, Weizsäcker	85
<i>Oreste Tolone</i>	
Ambiente e responsabilità. Verso una riattualizzazione delle filosofie della natura di Hegel e di Jonas	111
<i>Giulia Battistoni</i>	
Abstract	137
Bibliografia generale	143
Indice degli autori	159



Ambiente e responsabilità. Verso una riattualizzazione delle filosofie della natura di Hegel e di Jonas*

Giulia Battistoni

1. Verso nuove consapevolezze in materia ecologica: per un recupero del pensiero jonasiano ed hegeliano^t

L'evento inaspettato e sconvolgente che ha colpito l'umanità a partire dalla fine dell'anno 2019 e gli inizi del 2020, la pandemia del Covid-19, è stato decisivo per riportare l'attenzione sulla natura e

* Elenco delle abbreviazioni utilizzate in questo saggio per indicare le opere di Hans Jonas:

JKG: *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, herausgegeben im Auftrag von Prof. D. Böhler und H. Gronke, Hans Jonas-Zentrum an der Freien Universität Berlin, mit Unterstützung des Hans Jonas-Zentrums g.e.V., hrsg. von D. Böhler, M. Bongardt, H. Burckhart, Ch. Wiese und W. Ch. Zimmerli, Rombach, Freiburg im Breisgau-Berlin-Wien 2010-.

JMGS: *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, in *Metaphysische und religionsphilosophische Studien*, hrsg. v. M. Bongardt, U. Lenzig und W.E. Müller, Redaktion I. Szöllösi, in JKG, *Metaphysische, religions- und kultur-philosophische Schriften*, vol. III/1, Rombach, Freiburg im Breisgau-Berlin-Wien 2014, pp. 241-285; trad. it.: H. Jonas, *Materia, spirito e creazione. Reperto cosmologico e supposizione cosmogonica*, a cura di P. Becchi e R. Franzini Tibaldeo, Morcelliana, Brescia 2012.

JOF: *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, in H. Gronke (ed.), *Organismus und Freiheit. Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*, Redaktion B. Herrmann, in JKG, *Philosophische Hauptwerke*, vol. I/1, Rombach, Freiburg im Breisgau-Berlin-Wien 2010, pp. 1-359; trad. it.,



GIULIA BATTISTONI

sull'ambiente, generando nuove consapevolezze su temi e problemi di fatto presenti da tempo², ma solo ora forse veramente “sentiti”, poiché risvegliati dalla *paura* che in quelle circostanze ha prevalso in ogni ambito di vita. Diversi studi hanno riferito che, a causa dei *lockdown*, si è sviluppato un forte desiderio di trascorrere più tempo

H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino, 1999.

JPV: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, in D. Böhler, B. Herrmann (eds.), *Das Prinzip Verantwortung. Erster Teilband: Grundlegung*, in JKG, *Philosophische Hauptwerke*, vol. I/2.1, Rombach, Freiburg im Breisgau-Berlin-Wien, 2015, pp. 1-420; trad. it.: H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 1990¹; 2009.

¹ Sono grata a Giorgio Erle per il prezioso confronto avuto sul manoscritto, che mi ha permesso di sviluppare ulteriormente alcuni punti determinanti di questo saggio.

² Già nel 1913 Ludwig Klages (1872-1956), filosofo tedesco che anticipò di molti decenni argomenti e approcci ecologisti attuali, esprimeva la sua grande preoccupazione per la rovina della Terra, nonché una dura critica alla cultura occidentale, responsabile della visione quantitativa, misurabile, meccanicistica della natura, alla base del suo sfruttamento illimitato. L'Occidente avrebbe prodotto una «progressiva meccanizzazione della vita», allontanandosi sempre più da quella che era l'originaria «cultura “materna” di prossimità alla vita» di origine orientale. In ciò, Klages era evidentemente influenzato da J.J. Bachofen e dal pensiero dei romantici di Heidelberg. Su questo cfr. M. Clerici, *Introduzione*, in L. Klages, *L'uomo e la terra*, a cura di S. Gorgone, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 7-18, in particolare pp. 10-11. Portando esempi di distruzione e autodistruzione compiute dall'essere umano, nel corso della storia dell'Occidente, Klages sostenne la necessità di ripensare il rapporto tra l'uomo e la terra, in vista del superamento della visione antropocentrica verso una visione cosmocentrica. Per un approfondimento di questo autore, che meriterebbe senz'altro maggiore spazio e uno studio ad esso dedicato, con riferimento a questi temi, cfr., tra i tanti contributi: C. Wandrey, *L. Klages und seine Lebensphilosophie*, Barth, Leipzig 1933; K. Eugster, *Die Befreiung vom anthropozentrischen Weltbild. Ludwig Klages' Lehre vom Vorrang der Natur*, Bouvier, Bonn 1989; M. Großheim (ed.), *Perspektiven der Lebensphilosophie. Zum 125. Geburtstag von Ludwig Klages*, Bouvier, Bonn 1999. Si rinvia altresì ai pionieristici studi italiani, sull'autore, compiuti da Giampiero Moretti, tra cui: G. Moretti, *Anima e immagine. Studi su Ludwig Klages*, Mimesis, Milano 2001.



nella natura: se ne è sentito il bisogno, proprio quando, per necessità, l'essere umano è stato privato del contatto con l'ambiente naturale. In quel momento egli si è davvero reso conto dei benefici fisici e psicologici prodotti dalla natura e dati per scontato in condizioni "normali". I *lockdown* hanno portato, inoltre, eccezionalmente, ad una riduzione delle attività economiche e della mobilità, con conseguenti miglioramenti nella qualità dell'aria e dell'acqua con un impatto positivo sugli ecosistemi: come si è sentito affermare in più occasioni, durante la pandemia la natura si era ripresa i suoi spazi, portando benefici anche all'essere umano. Un evento così tragico ha sviluppato, forse come mai in precedenza, la consapevolezza del fondamentale ruolo svolto dall'ambiente naturale nella sopravvivenza dell'umanità stessa³.

È divenuto evidente che uno sviluppo sostenibile, in grado anche di preservare l'essere umano da eventuali pandemie e cataclismi futuri, è possibile solo prendendo atto della profonda unità degli esseri umani con la natura, con l'ambiente in cui vivono e di cui fanno parte. Come affermava già Ludwig Klages nel 1913, nel suo saggio *L'uomo e la terra*, per certi versi rivelatore e premonitore, «in qualche modo anche l'uomo appartiene alla natura; [...] egli vive, e se qualcosa in lui è in lotta con la vita, è in lotta non da ultimo con lui stesso»⁴.

Diviene, con ciò, urgente elaborare una nuova forma di responsabilità, non più e non solo intesa retroattivamente, come responsabili-

³ Su questi aspetti si rimanda al sito dell'Agenzia europea dell'ambiente, ed in particolare all'articolo *La natura ha urgente bisogno di aiuto*, reperibile a questo link: <https://www.eea.europa.eu/it/segnali/segnali-2021/articoli/la-natura-ha-urgente-bisogno> (consultato il 29 ottobre 2022). Che poi la trasmissione di patogeni da animali all'uomo sia in generale dovuta anche all'eccessivo sfruttamento degli ecosistemi naturali da parte degli esseri umani è cosa ormai dimostrata dagli studi sulle zoonosi. Cfr. l'articolo di Gianfranco Bologna, Presidente Onorario della Comunità Scientifica del WWF in Italia: G. Bologna, *Il grande insegnamento della natura indica cosa fare dopo la pandemia*, reperibile a questo link: <https://greenreport.it/rubriche/il-grande-insegnamento-della-natura-indica-cosa-fare-dopo-la-pandemia-2/> (consultato il 29 ottobre 2022).

⁴ Cfr. L. Klages, *L'uomo e la terra*, cit., p. 50.



GIULIA BATTISTONI

tà *ex post facto*, per un'azione già realizzatasi e per le sue conseguenze, secondo il modello della responsabilità giuridica legata ai concetti di colpa e imputazione; si rende, piuttosto, necessario ripensare la responsabilità come responsabilità collettiva e proattiva, *in termini relazionali*, come *cura* rivolta alla preservazione dell'ambiente naturale e, con esso, alla salvezza delle generazioni presenti e future. È un senso di responsabilità che emerge proprio dalla *paura* di perire, unita alla presa di coscienza della *vulnerabilità* propria e dell'altro⁵.

Una responsabilità di questo tipo, ci sembra, può essere razionalmente fondata solamente a partire dall'elaborazione di un concetto di natura e della sua relazione con l'umanità capace di rendere ragione, da un lato, della continuità ontologica tra natura ed essere umano e con ciò del valore della natura e della vita in loro stesse; dall'altro lato, della primaria responsabilità dell'essere umano per le sue azioni. Si tratta di uno "scarto", sul piano morale, che rende l'essere umano – a differenza di altre specie animali – capace di pianificare le proprie azioni a lungo termine, spinto in ciò non soltanto da bisogni primari. Con ciò, solo l'essere umano può essere in grado di assumere su di sé una forma di responsabilità proattiva e collettiva, volta a preservare natura e umanità.

La riflessione filosofica sulla responsabilità collettiva è iniziata nella seconda metà del XX secolo come risposta alla crescita esponenziale del potere dell'agire umano sul mondo, dato dal continuo progresso tecnologico. Gli studi di Hans Jonas hanno segnato un inizio cruciale in questo senso⁶. Per evitare il rischio paradossale legato alla responsabilità collettiva, quello cioè di affermare l'impotenza degli esseri umani per le conseguenze delle azioni collettive, Jonas ha elaborato una fondazione metafisico-ontologica della responsabilità basata sull'autoaffermazione dell'essere (che nella sua

⁵ Su questo, cfr. il volume di E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, in particolare il capitolo 2, «Dalla paura alla cura», *ivi*, pp. 220-262.

⁶ Jonas è considerato il fondatore di una filosofia della responsabilità nei confronti della crisi ecologica. Cfr. JPV; V. Hösle, *Philosophie der ökologischen Krise*, Beck, München 1994.



argomentazione è preferibile al non essere) e sulla derivazione del “dover essere” (*Sollen*) dall’essere (*Sein*): questa soluzione sembrava però non convincere i suoi contemporanei e ancora oggi sembra ad alcuni difficilmente sostenibile⁷.

Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas hanno riconosciuto la stessa necessità di fondare collettivamente la responsabilità umana, ma lo hanno fatto in un modo differente, sviluppando, come è noto, un’etica della comunicazione⁸: la loro soluzione sembra spostare, tuttavia, l’attenzione più sul “come” essere responsabili collettivamente. Oltre a questo, l’impostazione dell’etica del discorso, teorizzata da Apel e da Habermas, presenta il problema di non riuscire a rendere ragione in modo adeguato del “muto appello” della natura, che in questa teoria non può prendere parte ad un discorso, di per sé limitato a soggetti capaci di parlare e agire⁹. La proposta jonasiana sembra pertanto fare ancora la differenza in questo senso.

Tutti questi pensatori hanno, da un lato, rivitalizzato l’argomento kantiano, ricercando un fondamento razionale dell’etica nel Ventesimo secolo come risposta al relativismo; dall’altro, hanno integrato l’imperativo categorico kantiano con la considerazione delle conseguenze dell’agire umano¹⁰. In questo, si può avvertire un’influenza,

⁷ Cfr. E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., pp. 225 ss.

⁸ Cfr. J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983, K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung: das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990.

⁹ Afferma Habermas (J. Habermas, *Moralità ed eticità. Le obiezioni di Hegel a Kant sono pertinenti anche contro l’etica del discorso?*, in T. Bartolomei Vasconcelos, M. Calloni (eds.), *Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica*, Marietti, Genova 1990, pp. 59-77, p. 73): «Come prende partito per la vulnerabilità della creatura muta una teoria la cui cerchia di destinatari è limitata a quella dei soggetti capaci di parlare e agire?».

¹⁰ L’imperativo apeliiano recita infatti: «Agisci solo secondo la massima di cui tu puoi postulare, in esperimento di pensiero, che le conseguenze e gli effetti secondari che derivano presumibilmente dalla sua universale osservanza per la soddisfazione degli interessi di ogni singolo soggetto coinvolto, possano venire accettati senza coercizione in un discorso reale – se potesse venir condotto insieme ai soggetti coinvolti – “da parte di tutti i soggetti coinvolti”». Cfr. K.-O. Apel,



GIULIA BATTISTONI

almeno implicita, delle forti obiezioni di Georg Wilhelm Friedrich Hegel alle filosofie morali che rimangono a un livello astratto, formale¹¹. La filosofia pratica hegeliana, e in particolare la teoria hegeliana dell'azione, ha dimostrato la sua rilevanza in questo senso negli ultimi anni su più fronti¹².

Oltre a questo, mentre Jonas stava sviluppando la sua etica della responsabilità, dopo un lungo periodo di "silenzio", la Filosofia della natura hegeliana ricominciava ad attrarre l'interesse di studiosi¹³ che valorizzavano, con essa, la concezione della natura come vivente,

Limiti dell'etica del discorso? Tentativo di un bilancio intermedio, in T. Bartolomei Vasconcelos, M. Calloni (eds.), *Etiche in dialogo*, cit., pp. 28-58, p. 44. L'imperativo jonasiano recita, a sua volta: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra» (JPV, p. 40; trad. it. cit., p. 16).

¹¹ J. Habermas, *Moralità ed eticità*, cit.

¹² Cfr., tra i tanti studi: J. Gledhill, S. Stein (eds.), *Hegel and contemporary practical philosophy*, Routledge, New York 2020; K. Vieweg, *The Idealism of Freedom. For a Hegelian Turn in Philosophy*, Brill, Boston-Leiden 2020; M. Alznauer, *Hegel's Theory of Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge 2015. Un contributo determinante a comprendere la critica di Hegel a Kant è rappresentato da S. Sedgwick, *Hegel's Critique of Kant. From Dichotomy to Identity*, Oxford University Press, Oxford 2012.

¹³ Cfr. R.-P. Horstmann, M. J. Petry (eds.), *Hegels Philosophie der Natur*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986; C. Tewes, K. Vieweg (eds.), *Natur und Geist: Über ihre evolutionäre Verhältnisbestimmung*, De Gruyter, Berlin-Boston 2011. Cfr. anche G. Erle, *La prospettiva di Hegel su tempo e natura*, Verifiche, Trento 2001; Id., *Sul rapporto tra Ethos e Physis nella interpretazione hegeliana della filosofia greca*, Verifiche, Trento 2002; L. Illetterati, *Vita e organismo nella Filosofia della Natura*, in F. Chiereghin (ed.), *Filosofia e scienze filosofiche nell'Enciclopedia hegeliana del 1817*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 2002, pp. 337-427, e, di recente, S. Achella, *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, Il mulino, Bologna 2019. Sedgwick ha di recente mostrato che il concetto hegeliano di libertà è compatibile con il reame della natura, poiché «our only home is nature». Cfr. S. Sedgwick, «Reconciling Ourselves to the Contingency that is a Moment of Actuality», in L. Illetterati, F. Menegoni (eds.), *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2018, pp. 249-261, p. 254. L'idea che «our only home is nature» è un punto cruciale per fondare la nostra responsabilità verso la natura.



spirituale e organica, caratterizzata da una teleologia, una finalità reale, interna, in opposizione alla visione kantiana, che riduceva la teleologia in natura ad un principio puramente regolativo, e non costitutivo.

Chi scrive ritiene che proprio la concezione jonasiana e quella hegeliana della natura e dell'organismo vivente abbiano un grande potenziale fondativo comune, utile a elaborare una teoria della responsabilità collettiva per l'ambiente e una feconda relazione tra essere umano e natura¹⁴. In questo, la biologia filosofica di Jonas sembra possedere un nucleo idealista, più di quanto l'autore stesso e molti dei suoi interpreti ammetterebbero.

A sostegno di questa tesi, questo contributo porterà alcune riflessioni tratte dalla Filosofia della natura di Hegel e dalla biologia filosofica di Jonas, autori per molti aspetti considerati ormai superati, eppure, su questa questione, ancora estremamente attuali. Dopo alcune considerazioni metodologiche volte ad esplicitare i fondamenti teorici su cui si ritiene possibile costruire un confronto tra Hegel e Jonas, in particolare rispetto alla loro concezione dell'organismo vivente, si mostrerà, in un secondo momento, in che modo le filosofie speculative della natura di Hegel e di Jonas riescano a dimostrare la presenza dello spirito nella natura, nonché l'emergere della libertà e della soggettività nell'organismo vivente; si mostrerà infine che, sebbene la natura non sia semplicemente negata ma preservata nello e dallo spirito (nel senso hegeliano della *Aufhebung*), sia Hegel che Jonas riconoscono la peculiarità dell'essere umano rispetto agli altri organismi viventi, che fonda la responsabilità per le sue azioni. Tramite il confronto tra il pensiero di Hegel e quello di Jonas, emergeranno i medesimi problemi con cui, seppur in tempi e contesti filosofici differenti, entrambi i filosofi si misurarono: il dualismo cartesiano e il conseguente problema della relazione mente-corpo, e il modo deterministico di intendere sia la natura che l'essere umano. Per risol-

¹⁴ Cfr. V. Hösl, *Philosophie der ökologischen Krise*, cit.; Id., *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie: Transzendentalpragmatik, Letztbegründung*, *Ethik*, Beck, München 1990.



GIULIA BATTISTONI

vere questi interrogativi, entrambi i pensatori attraversano una sorta di “filosofia dell’organismo”, che fonda la continuità ontologica tra natura e spirito, aspetto che risulta di estrema attualità rispetto alle questioni ecologiche e alla fondazione della responsabilità umana verso l’ambiente.

2. Osservazioni metodologiche: sul confronto tra la concezione hegeliana e quella jonasiana di organismo vivente

Negli studi sul sistema hegeliano, la Filosofia della natura è stata spesso relegata ad un ruolo secondario, considerata superata e “negata” dallo spirito. Ma proprio l’organismo animale, trattato alla fine della Filosofia della natura, nel passaggio alla Filosofia dello spirito, permette di riconoscere una continuità ontologica tra natura e spirito, mostrando come per Hegel, da un lato, la natura sia preservata nello spirito e, dall’altro, lo spirito si renda già visibile nella natura. Con ciò, viene superato il dualismo tra necessità e libertà, naturalità e spiritualità, su scala macrocosmica, e il dualismo tra corpo e anima, su scala microcosmica. Hegel, infatti, sembra muoversi verso una “naturalizzazione del soggetto”¹⁵, dimostrando come soggettività e libertà abbiano una genesi naturale: in questo modo, la natura cessa di essere intesa semplicemente come esterioresità senza libertà¹⁶.

Ciò porta, a parere di chi scrive, a riconoscere un valore intrinseco alla natura in sé e non solo in relazione all’essere umano, superando così il punto di vista meramente antropologico nell’etica. Lo studio di Jonas, *Organismus und Freiheit*, in cui si discute del rapporto tra organismo e libertà, dà un importante contributo in questo senso. Ciò che risulta particolarmente interessante è che Jonas sem-

¹⁵ Cfr. L. Illetterati, «The Concept of Organism in Hegel’s Philosophy of Nature», in *Verifiche* 42 (2014), pp. 155-165.

¹⁶ Su questo, cfr. G. Erle, «Libertà e necessità nella natura hegeliana», in *Verifiche* 30.3-4 (2001), pp. 227-259.

bra abbracciare una concezione dell'organismo vivente molto vicina a quella hegeliana, come mezzo per tracciare un percorso speculativo dalla natura all'etica¹⁷.

Come sottolinea Giorgio Erle, un confronto tra il pensiero di Hegel e quello di Jonas potrebbe apparire in prima battuta problematico, in quanto, come è noto, Jonas rifiuta il concetto hegeliano di "astuzia della ragione" e, più in generale, tutte le interpretazioni della storia che ricadono sotto le cosiddette *success stories*. Tuttavia, Hegel è allo stesso tempo riconosciuto da Jonas come il «più moderno tra i metafisici»¹⁸ per aver abbracciato il dinamismo del divenire. Oltre a questo, nell'Epilogo di *Organismo e libertà*, che rappresenta il passaggio dalla filosofia dell'organismo alla filosofia dell'uomo, e, con questo, al *Prinzip Verantwortung*, cioè all'etica jonasiana, Hegel è l'unico filosofo esplicitamente nominato quando Jonas introduce l'idea speculativa di un'etica che deriva da una biologia filosofica, che attraversa diversi gradi di libertà culminanti nell'essere umano: «La riflessione dell'essere nel sapere potrebbe costituire un avvenimento più che umano: potrebbe costituire un evento per l'essere stesso che influisce sulla sua condizione metafisica; nel linguaggio di Hegel: un venire-a-sé della sostanza originaria [*ein Zu-sich-selbst-kommen der ursprünglichen Substanz*]»¹⁹.

Il riferimento a Hegel, in quel contesto, anziché essere una semplice coincidenza, rivela la vicinanza del progetto speculativo e dialettico di Jonas a quello dell'idealismo tedesco²⁰, come già accen-

¹⁷ Questa acuta ipotesi è stata avanzata e discussa da Giorgio Erle. Cfr. G. Erle, «L'inizio della libertà del soggetto e l'organismo: riflessioni a partire dalle filosofie della natura di Hans Jonas e di Hegel», in G. Battistoni (ed.), *Fondamenti per un agire responsabile. Riflessioni a partire dalla filosofia classica tedesca*, FrancoAngeli, Milano 2020, pp. 65-88. Cfr. anche G. Battistoni, G. Erle, «Dalla Natura all'Etica: Jonas e Hegel», in C. Chiurco, M. Deodati (eds.), *Etica e natura*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021, pp. 399-411.

¹⁸ Cfr. JMGS, p. 276; trad. it. cit., p. 85.

¹⁹ JOF, p. 359; trad. it. cit., p. 306. L'espressione tedesca tra parentesi quadre è stata da me aggiunta.

²⁰ Cfr. N. Russo, *La biologia filosofica di Hans Jonas*, Guida, Napoli 2004, p. 136.



GIULIA BATTISTONI

nato, e in particolare a quello di Hegel. Come sottolinea Dietrich Böhler nell'introduzione all'edizione critica delle opere di Jonas, è nella sua forma superiore, l'essere umano, che l'esistenza organica prende coscienza del suo valore intrinseco, connesso alla vita organica. Con ciò, la biologia filosofica di Jonas potrebbe essere intesa come un movimento riflessivo speculativo che parte dall'alto, dalla prospettiva dell'essere umano, e si muove a ritroso verso forme di vita "pre-umana", finendo così in un "tornare a sé" dell'esistenza umana, o dello spirito, con le parole di Hegel. Ciò trova effettivamente un punto di contatto con la filosofia hegeliana:

L'uomo è [...] il grado supremo di sviluppo. [...] Sarebbe naturale avanzare dall'organismo meno sviluppato a quello più alto. Ma per comprendere i gradi inferiori bisogna necessariamente conoscere l'organismo sviluppato, poiché esso è il criterio [...] per quelli meno sviluppati; poiché infatti in esso tutto è giunto alla sua attività sviluppata, è chiaro che soltanto partendo da esso si conosce il meno sviluppato (*Enz C*, § 370 Z, p. 1582; trad. it., § 368, p. 511)²¹.

²¹ G.W.F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, hrsg. von W. Bonsiepen und H.C. Lucas, unter Mitarbeit von U. Rameil, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. v. der Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, vol. 20, Meiner, Hamburg 1992. Per la versione italiana, per la parte dell'*Enciclopedia* relativa alla filosofia della natura, contenente anche le aggiunte (per la cui versione tedesca cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Natur*, hrsg. von N. Hebing, in *Gesammelte Werke*, vol. 24.3, Meiner, Hamburg 2016), si è tenuto conto di G.W.F. Hegel, *Filosofia della natura*, a cura di V. Verra, UTET, Torino, 2002; per la parte relativa invece alla filosofia dello spirito, contenente anche le aggiunte (per la cui versione tedesca cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes II*, hrsg. v. C. Bauer, in *Gesammelte Werke*, vol. 25.2, Meiner, Hamburg 2011), si è tenuto conto di G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, UTET, Torino, 2000. Per semplicità, nel testo si è indicato il riferimento all'*Enciclopedia* del 1830 con l'abbreviazione *Enz C*, seguita dal numero di paragrafo e dall'abbreviazione Z, nel caso si tratti di un'aggiunta (*Zusatz*). È stata indicata poi la pagina dell'edizione tedesca, a cui si trova il paragrafo o l'aggiunta corrispondente, seguita dalla pagina della traduzione italiana.



AMBIENTE E RESPONSABILITÀ

Il livello più alto dello sviluppo biologico costituisce, quindi, il punto di partenza e il presupposto per la comprensione degli stadi inferiori.

Ora, la filosofia dell'organismo di Jonas si occupa dell'organismo vivente e della sua auto-interpretazione a partire dalla riflessione dell'essere umano. Come sostiene Paolo Becchi, si sarebbe quindi tentati di spiegare la *biologia filosofica* jonasiana nei termini di una *fenomenologia della vita*, di una ricostruzione dell'evoluzione della vita organica e dei suoi gradi, guidata dal principio di libertà, in un modo che va anche al di là della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel:

Se quest'ultima infatti offre una ricostruzione dei gradi che la coscienza umana attraversa per giungere alla sua libertà, Jonas analogamente ci presenta una ricostruzione dell'evoluzione della vita organica filtrata dallo stesso principio-guida della libertà. La scoperta dell'organismo gli consente di oltrepassare i limiti del coscienzialismo, ma non gli impedisce di scorgere in opposizione al riduzionismo tecnoscientifico già in esso la presenza embrionale della libertà²².

La scoperta dell'organismo, con la sua finalità e teleologia interna, svolge pertanto un ruolo determinante: l'organico prefigura infatti lo spirituale e consente il superamento del dualismo cartesiano e delle forme post-cartesiane di monismo, cioè il vitalismo o l'idealismo, da una parte, e il materialismo, dall'altra: ciò accade proprio perché l'organismo vivente non può essere ridotto né a mera naturalità né a mera spiritualità. Come afferma Jonas, non c'è vita nella pura materia e non c'è vita nella pura coscienza²³. Il dualismo, nonché la

Nel caso specifico del passo sopra citato, si noti che l'edizione critica, a differenza della traduzione italiana, ha mantenuto l'ordine dell'edizione di Karl Ludwig Michelet, che a sua volta aveva modificato l'ordine hegeliano dei tre paragrafi 368-369-370 della *Filosofia della natura*. Per tale ragione, il paragrafo in questione presenta due numerazioni differenti.

²² P. Becchi, «Presentazione», in JOF, p. xix.

²³ Cfr. JOF, p. 43; trad. it. cit., p. 30.



GIULIA BATTISTONI

divisione ipostatizzante fra *res cogitans* e *res extensa*, è quindi insostenibile da un punto di vista fenomenologico alla luce dell'esperienza organica:

non solo il legame fattuale e causale tra anima e corpo, ma ancor più il contenuto stesso della vita psichica – percepire, sentire, desiderare, provare piacere e dolore, e l'insinuarsi della sensibilità [...] fin nelle regioni più pure del pensiero – si oppone a ogni districamento, anzi rende *inimmaginabile* una coscienza “purificata” da tutto ciò (o un “puro spirito”) e con questo l'esistenza di un'anima priva di corpo²⁴.

Sia Jonas che Hegel sono forti oppositori della prospettiva dualista e sembrano reagire ad essa nello stesso modo, cioè facendo appello al concetto di organismo. Non sembra quindi un caso che Murray Greene discuta la concezione hegeliana dell'organismo come soggettività nel suo contributo al volume dedicato al settantacinquesimo compleanno di Jonas, proprio dopo aver introdotto la critica jonasiana alla biologia meccanicistica e alla comprensione della creatura vivente come macchina²⁵. Poste le basi per un fruttuoso confronto tra Hegel e Jonas, è possibile ora esaminare più nel dettaglio la concezione hegeliana e jonasiana dell'organismo vivente. Testi di riferimento saranno, soprattutto, il paragrafo dedicato all'organismo all'interno della *Filosofia della natura* di Hegel, e il volume *Organismus und Freiheit* (1973) di Jonas²⁶.

²⁴ JMGS, pp. 250-251; trad. it. cit., p. 41.

²⁵ Cfr. M. Greene, «Life, Disease, and Death: A Metaphysical Viewpoint», in S.F. Spicker (ed.), *Organism, Medicine, and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas on his 75th Birthday*, Reidel, Dordrecht 1978, pp. 233-263. Su questo, cfr. anche G. Battistoni, G. Erle, «Dalla Natura all'Etica: Jonas e Hegel», cit., p. 410 ss., e G. Erle, «L'inizio della libertà del soggetto», cit., p. 66.

²⁶ Si noti che la prima edizione dell'opera è quella in inglese, dal titolo *The Phenomenon of life. Toward a Philosophical Biology*, pubblicata nel 1966. Questa edizione non corrisponde *in toto* alla successiva edizione tedesca: ad esempio, nel testo in inglese manca il capitolo IV di *Organismus und Freiheit*, in cui Jonas applica il concetto di *sistema* all'essere vivente.



3. *L'organismo animale e la sua relazione con l'ambiente
in Hegel e Jonas*

Come si legge al § 350 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, che racchiude, come è noto, l'intero sistema filosofico hegeliano *in compendio*:

L'individualità organica esiste come *soggettività* [...]; l'organismo nel suo processo verso l'esterno [*in seinem Prozesse nach Außen*] mantiene in sé l'unità ipseistica [*die selbstische Einheit*] (*Enz C*, § 350, p. 352; trad. it., p. 447)²⁷.

In questo passaggio, che apre la descrizione dell'organismo animale nella Filosofia della natura di Hegel, è possibile già individuare il concetto fondamentale che caratterizza l'organismo in termini hegeliani, ovvero la *soggettività*. Essa si riferisce al processo di auto-movimento e di autoproduzione dell'organismo animale, che conserva l'unità dell'individualità, consentendo così la sua autoconservazione. Come si legge nell'aggiunta allo stesso paragrafo:

La soggettività animale [*Die animalische Subjectivität*] consiste però nel conservarsi nella sua corporeità e nel suo essere contattata da un mondo esterno e nel rimanere come universale presso se stessa. [...] (*Enz C*, § 350 Z, p. 1515; trad. it., p. 447).

Grazie e attraverso il suo essere diretto e aperto verso il mondo esterno, appunto (*Enz C*, § 352), l'organismo conserva la sua identità, individualità e unità, in quanto «processo della soggettività di riferirsi a se stessa nell'esteriorità» (*Enz C*, § 352 Z, p. 1520; trad. it., p. 452). L'organismo vivente, l'individualità organica, ha infatti la capacità di portare entro di sé l'esteriorità, di "assimilarla" alla sua interiorità, nel processo di autoproduzione: tale è il senso della *Idealisierung*

²⁷ Le espressioni tedesche tra parentesi quadre sono state da me aggiunte, come anche nelle successive citazioni.



GIULIA BATTISTONI

dell'esteriorità, in questo contesto²⁸. L'organismo animale produce pertanto se stesso, passando attraverso l'esteriorità e la natura inorganica, senza diventare un altro individuo: la sua forza consiste proprio nella trasformazione e interiorizzazione dell'esteriorità (*Enz C*, § 356 Z), in un processo circolare di autoproduzione e di autoconservazione, ritornando così a sé alla fine del processo. Ciò esprime la teleologia intrinseca che caratterizza l'organismo animale, per cui la sua vita è prodotto e fine a se stessa: si tratta di un primo tipo di libertà²⁹, che emerge dallo stesso mondo naturale. È una forma di finalità interna che caratterizza la vita in sé³⁰ e che si differenzia dalla mera causalità efficiente della natura inorganica – in quanto la *causa finalis* implica che l'inizio del processo, lo scopo dell'organismo, coincida con la fine del processo stesso, con il suo risultato:

Il fine è una determinazione ideale (*ideell*) che già prima è presente; e in quanto poi interviene l'attività della realizzazione, che deve essere conforme alla determinazione presente, non viene fuori niente altro. La realizzazione è altrettanto un tornare in sé [*Zurückgehen in sich*]. Il fine raggiunto ha lo stesso contenuto che è già presente nell'agente; il vivente dunque, con tutte le sue attività, non porta più avanti³¹. Come l'organizzazione è fine a se stessa, è altrettanto mezzo a se stessa, in quanto non è niente di sussistente³² (*Enz C*, § 352 Z, p. 1520; it., p. 452).

²⁸ See C. Asmuth, «Die Seele ist dasselbe als ihre Leiblichkeit in sie eingebildet». Leib und Seele bei Hegel», in *Revista Portuguesa de Filosofia* 72.2-3 (2016), pp. 281-298.

²⁹ Cfr. E. Barbaglio, «Alterità e autodeterminazione del vivente nel pensiero di Hegel. La dialettica e la finalità interna», in *ACME – Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, 65.2 (maggio-agosto 2012), pp. 241-260, p. 247.

³⁰ Cfr. S. Achella, «L'ontologia vivente di Hegel», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 109.2 (aprile-giugno 2017), pp. 443-457.

³¹ Si intende: non produce nulla di nuovo.

³² O anche: di definitivo.



Il fine ultimo dell'organismo vivente è, ancora una volta, la sua auto-conservazione, che è già presente all'inizio del processo³³. Come è noto, questo tipo di finalità ha origine dal pensiero aristotelico, rivitalizzato in epoca moderna da Kant, che ha inteso l'esistenza vivente come fine a se stessa, superando così la visione meccanicistica dell'organismo³⁴.

Secondo la visione teleologica, la conservazione dell'organismo è resa possibile dall'attività di tutte le sue parti, il cui fine comune è esattamente «the conservation of the organism in a state of functional activity», come sottolinea Cinzia Ferrini³⁵. Per Hegel, l'organismo vivente non è una mera giustapposizione di membra, come si trattasse un sistema meccanico, ma consiste quindi in una mutua appartenenza e influenza reciproca delle parti l'una sull'altra: ogni membro dell'organismo «è alternativamente mezzo e fine» e si conserva «a partire dagli altri e contro di essi» (*Enz C*, § 356, p. 356; trad. it., p. 472)³⁶.

³³ L'organismo vivente è portato a mantenere la sua unità. Assume l'atteggiamento omeostatico volto all'auto-conservazione, all'equilibrio interiore e alla salute, e con ciò alla preservazione della sua vita, pur passando attraverso le variazioni e la molteplicità del mondo esterno: ha, cioè, la capacità di autoregolarsi.

³⁴ Vi è un'importante differenza tra Kant e Hegel: sebbene per Kant l'organismo non possa essere compreso esclusivamente in termini meccanicistici, ma debba essere interpretato come un intero con una sua teleologia interna, quest'ultima non può essere realmente conosciuta dall'essere umano, che deve quindi pensare «come se» la natura fosse organizzata secondo un piano. Cfr. A. Stone, «Hegel, Naturalism and the Philosophy of Nature», in *Hegel Bulletin* 34.1 (2013), pp. 59-78. Al contrario, Hegel considera la teleologia non come mero principio regolativo dell'organismo, ma come suo principio costitutivo. Lo stesso istinto rivelerebbe una forma di finalità che opera in modo inconscio, sia per Hegel che per Jonas. Cfr. S. Achella, «Un «mistero incomprensibile»: il problema mente-corpo nella filosofia dello spirito di Hegel», in *Etica & Political/Ethics & Politics* 14.2 (2012), pp. 8-27, pp. 20-21.

³⁵ C. Ferrini, «The Transition to Organics: Hegel's Idea of Life», in S. Houlgate, M. Baur (eds.), *A Companion to Hegel*, Blackwell, London 2011, pp. 203-224, p. 204.

³⁶ Cfr. E. Barbaglio, «Alterità e autodeterminazione del vivente in Hegel», cit., p. 257: «Il tutto organico del corpo si trova a sua volta in un rapporto teleologico circolare di reciprocità con le sue parti, poiché esso non solo è, come totalità delle



GIULIA BATTISTONI

Di conseguenza, le parti dell'organismo non sono indipendenti, e per questo «se si recide un dito, non è più un dito, ma va a dissolversi nel processo chimico» (*Enz C*, § 350 Z, p. 1515; trad. it., p. 448). Ciò distingue gli organismi animali dagli organismi vegetali, cioè dalle piante, le cui parti vivrebbero ancora, anche se separate dall'intero. Al contrario, se un organo, una parte dell'organismo animale si particolarizza, se pone se stessa al di sopra del tutto e si isola dalle altre parti, contrastando così l'attività dell'intero, l'organismo si ammala (cfr. *Enz C*, § 371). L'alterazione di una parte dell'organismo implica dunque l'alterazione delle altre parti e dell'intero stesso³⁷.

A ciò si lega anche la concezione dell'organismo come *sistema*, cioè come un intero in cui ogni parte contribuisce all'azione comune di autoconservazione ed è strettamente connessa alle altre. Proprio il concetto di sistema è applicato anche da Jonas all'organismo vivente, in un modo che lo pone nella stessa linea interpretativa di Hegel:

Formalmente il senso di «sistema» è determinato dal concetto dell'insieme, che presuppone una molteplicità che si è trovata appunto a essere nella relazione dell'insieme o che non può fare a meno di starvi. Il sistema è quindi necessariamente un che di molteplice, ma al di là di ciò il senso dell'insieme qui è che il molteplice ha un principio efficace della sua unità. [...] L'insieme delle parti non è un neutrale essere l'una accanto all'altra, bensì un reciproco determinare, e a sua volta un determinare, che è proprio ciò che consente all'insieme di conservarsi³⁸.

connessioni, causa delle parti (ogni parte esiste solo nella totalità di relazioni con le altre), ma ne è allo stesso tempo effetto, ovvero esiste e si conserva solo *mediante* l'esistenza, la produzione e la conservazione di ciascuna parte e dell'insieme intrecciato delle parti».

³⁷ Da questa idea, proveniente dal biologo francese Georges Cuvier, Hegel sviluppa la sua concezione della malattia come sproporzione delle parti e il ripristino della salute come superamento della particolarizzazione dell'organo che si è isolato. Per l'influenza di Cuvier su Hegel, cfr. S. Achella, *Pensare la vita*, cit., pp. 91 ss.; pp. 159 ss.

³⁸ JOF, p. 112; trad. it. cit., pp. 83-84. Si noti che questa definizione di sistema,



Il concetto di *sistema* si comprende, pertanto, pensando ad un intero e ad una molteplicità che è in relazione ad esso e che non può sussistere senza trovarsi in unità con esso. Anche in questo caso, la totalità delle parti non va intesa come neutrale giustapposizione, ma come determinazione reciproca che consente la conservazione dell'intero stesso. Jonas, come Hegel, ritiene che la conservazione dell'unità del sistema avvenga attraverso il cambiamento e la trasformazione, in modo che l'unità stessa si conservi attraverso la molteplicità, in un processo che coinvolge il rapporto con il mondo esterno, attraverso lo *scambio della materia con l'ambiente*.

In questo contesto, Jonas introduce un'interessante discussione sul metabolismo come prima forma di libertà. Si tratta, nella sua interpretazione, di un processo che rinnova costantemente la composizione dell'organismo, differenziando così l'essere vivente da una macchina:

il metabolismo è qualcosa di più di un metodo di produzione d'energia, ossia il cibo è qualcosa di più del combustibile: oltre al rifornimento di energia cinetica per il funzionamento della macchina (cosa che comunque non vale per le piante) il suo ruolo fondamentale è quello di costruire originariamente la macchina stessa e di sostituire costantemente i suoi pezzi, e questo proprio divenire è esso stesso una prestazione della macchina: per una tale prestazione non esiste tuttavia niente di analogo nel mondo delle macchine³⁹.

Il funzionamento del metabolismo mostra così che l'essere vivente non è un oggetto inerte, posto passivamente sotto influenze esterne: l'organismo si relaziona, piuttosto, in modo attivo all'ambiente⁴⁰. Si tratta di un primo tipo di libertà, intesa come capacità della forma

presente in *Organismus und Freiheit*, è assente nel libro inglese *The Phenomenon of Life*.

³⁹ JOF, p. 145, nota A; trad. it. cit., p. 108, nota 12.

⁴⁰ Cfr. S. Lindberg, «Hans Jonas' Theory of Life in the face of Responsibility», in *Phänomenologische Forschungen* (2005), pp. 175-191, p. 182.



GIULIA BATTISTONI

organica di attuare un continuo ricambio della sua materia⁴¹. Ciò è necessario alla sua sopravvivenza e rivela la natura dialettica della libertà organica stessa⁴².

In un altro passaggio di *Organismo e libertà*, assente nell'edizione inglese, Jonas sottolinea che la libertà è il carattere ontologico fondamentale della vita, nonché il principio del suo progredire verso gradi superiori, che si fondano su quelli inferiori. Una biologia filosofica avrebbe quindi il compito di analizzare l'emergere e lo sviluppo della libertà, intesa appunto in tal senso, dal suo livello germinale ai suoi livelli superiori:

“libertà” [*Freiheit*] è quindi un carattere ontologico fondamentale della vita in quanto tale; e anche, come risulta, il principio generale [...] del suo progresso verso livelli più elevati, in cui sempre di nuovo la libertà si fonda sulla libertà, quella superiore su quella inferiore, quella più complessa su quella più semplice: nei termini del concetto di libertà si può interpretare in modo convincente lo sviluppo nella sua totalità [...]; e sarebbe compito di una biologia filosofica [*einer philosophischen Biologie*] seguire la formazione di questa libertà germinale nei livelli ascendenti dello sviluppo organico⁴³.

La libertà riflette, così, in Jonas la dialettica della vita, caratterizzata sia da *libertà ontologica* sia da *necessità biologica*, cioè dalla dipendenza dalla materia. Ciò esprime, al contempo, anche il rapporto dialettico dell'organismo con la materia, che è un rapporto di

⁴¹ Si cfr. anche le osservazioni di J. Trnka, «Hans Jonas on teleology in biology. The relevance of existential philosophy for biological thinking», in *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología* 10.34 (2015), pp. 41-49, pp. 47-48: «The organism acquires freedom through its independence from any particular bits of matter and their causal relationships. This freedom is, however, essentially linked with necessity, necessity to carry on metabolising and to go out into the world and find essential nutrients [...]. This dialectical unity of freedom and necessity is the basis for will [...] and choice».

⁴² JOF, pp. 159 ss.; trad. it. cit., p. 117.

⁴³ *Ibidem*; trad. it. cit., pp. 116-117.

*libertà bisognosa (bedürftige Freiheit)*⁴⁴: l'organismo vivente ha infatti bisogno del mondo esterno per sopravvivere, come si è detto. Ciò rappresenta, però, anche il fondamento della sua auto-trascendenza, che include, secondo Jonas, proprio la dimensione dell'interiorità (*Innerlichkeit*) o soggettività (*Subjektivität*), legate alla preoccupazione suprema dell'organismo di auto-preservare il proprio essere⁴⁵.

Come si è visto, anche in Hegel la soggettività è connessa al processo di autoconservazione dell'organismo e per entrambi i pensatori ciò implica la *direzione dell'organismo verso l'esterno*, essendo esso costantemente spinto dal senso di bisogno, già menzionato.

Proprio nel processo di autoproduzione e autoconservazione gli animali avvertono la propria carenza, a differenza delle piante: come sottolinea Hegel, essi sentono cioè il bisogno di materiale esterno per sopravvivere e provano un senso di insicurezza, ansia e miseria nel loro rapporto con il mondo. Da un lato, l'organismo animale è quindi un essere auto-producentesi con un certo grado di libertà; dall'altro, ha bisogno del mondo esterno per produrre se stesso. Questo rappresenta la *contraddizione* dell'essere vivente, ed è proprio ciò che Jonas chiama la necessaria libertà dialettica dell'organismo. Tuttavia, l'organismo animale ha anche la spinta a superare il proprio bisogno e, a differenza delle piante, è in grado di determinare spontaneamente il proprio spazio esterno; è, cioè, capace di auto-movimento (*Enz C*, § 351), così come di appropriarsi del tempo esterno: la soggettività dell'animale è un "tempo libero", non caratterizzato da necessità, a differenza del tempo della pianta⁴⁶.

Ora, secondo Hegel, il superamento della contraddizione insita nell'organismo e legata al suo essere orientato all'esteriorità, al suo essere dipendente da una natura esterna inorganica come mondo preesistente, è reso possibile dall'assimilazione (*Enz C*, § 357), che consiste nel ridurre i momenti separati della natura inorganica all'u-

⁴⁴ JOF, p. 151; trad. it. cit., p. III.

⁴⁵ JOF, p. 165; trad. it. cit., p. 121.

⁴⁶ Cfr. anche S. Achella, «Un "mistero incomprensibile"», cit.; G. Erle, *La prospettiva di Hegel su tempo e natura*, cit.



GIULIA BATTISTONI

nità infinita della *soggettività*. È questo il processo attraverso il quale l'esteriorità viene idealizzata, nel senso prima menzionato; un processo che svolge un ruolo fondamentale anche nell'assicurare lo stato di salute dell'organismo⁴⁷.

Rispetto a quanto detto, riconoscere all'organismo *soggettività* significa concepire l'intero non come un prodotto di forze esterne ad esso, ma come prodotto delle sue stesse parti, del loro rapporto reciproco, e del loro rapporto con l'ambiente. Sono questi gli importanti punti di contatto tra la concezione hegeliana e jonasiana dell'organismo vivente: il fatto, cioè, che l'organismo vivente sia caratterizzato da soggettività, interiorità, auto-movimento e autoconservazione, cosa che implica, allo stesso tempo, un necessario contatto e una relazione di dipendenza dal mondo esterno, dal quale esso trae i suoi materiali di sopravvivenza.

Quanto detto permette di sviluppare importanti consapevolezza sulla relazione dell'essere umano con l'ambiente che lo circonda: una relazione che è, allo stesso tempo, di appartenenza, dipendenza e reciprocità.

Per concludere questo percorso, veniamo ora a considerare da vicino il ruolo che svolge la natura nell'essere umano.

⁴⁷ Ogni malattia, specialmente se acuta, è una forma di ipocondria dell'organismo, in cui l'organismo respinge il mondo esterno. La ragione di questo è che l'organismo è limitato a se stesso, pur contenendo in sé il negativo di se stesso. Nel momento in cui il medicinale lo stimola a digerire questo negativo, esso viene ripristinato nella generale attività di assimilazione. Questo effetto è ottenuto somministrando all'organismo qualcosa che è molto più indigeribile della sua malattia, forzandolo così a riunire tutto se stesso per superare l'agente estraneo. Cfr. *Enz C*, § 373 Z, pp. 1605 ss.; trad. it. pp. 534 ss. Per un approfondimento di questioni legate alla medicina e alla malattia in Hegel, cfr. L. Liccioli, «Il ruolo della medicina nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche di Hegel*», in G. Erle (ed.), *La valenza ethica del cosmo*, Il Poligrafo, Padova 2008, pp. 225-244.



4. *Breve considerazione sul ruolo della natura nell'essere umano e sulle peculiarità di quest'ultimo: Hegel e Jonas "in dialogo"*

Sia Hegel che Jonas hanno dovuto fare i conti, seppur in tempi e contesti differenti, con la concezione dualistica sia del macrocosmo che del microcosmo (l'essere umano). Individuando la genesi della soggettività nella natura, e in particolare nell'organismo vivente, entrambi si oppongono ad una visione che scorge discontinuità e profonda rottura tra natura e spirito, nonché ad una visione della natura come semplice exteriorità senza libertà. Il percorso qui proposto permette di pensare, speculativamente, una spiritualizzazione e una soggettivazione del naturale, da un lato, e una naturalizzazione del soggetto e dell'essere umano⁴⁸, dall'altro, proprio interpretando la soggettività come legata alla naturalità e alla corporeità, e individuando la genesi della libertà nella natura.

Nonostante la continuità ontologica tra natura e spirito, organismo animale ed essere umano, che si evince da quanto detto, sia Hegel che Jonas non negano la peculiarità dell'essere umano, che è proprio ciò che gli permette di essere responsabile a livello morale, a differenza degli altri esseri viventi. Naturalmente, in quanto organismi viventi incarnati, la naturalità svolge un ruolo fondamentale negli esseri umani. Antropologicamente essi restano esseri naturali con una propria corporeità e le qualità che ad essa competono. Ma, allo stesso tempo, l'essere umano eccede la natura, in quanto è un essere razionale: la sua naturalità risulta, per così dire, sempre mediata dal pensiero, dallo spirito⁴⁹. Si può pertanto affermare che la soggettività emerge sì dalla natura, ma che essa punta allo stesso tempo al superamento della natura stessa. Come si legge nell'aggiunta al § 381 della *Filosofia dello spirito* di Hegel:

⁴⁸ Cfr. S. Achella, «Un "mistero incomprensibile"», cit., p. 23.

⁴⁹ Cfr. M.C. Benedetti, «Naturalità e corporeità nella filosofia di Hegel», in *Etica & Political/Ethics & Politics* 13.2 (2011), pp. 12-41.



GIULIA BATTISTONI

La natura come tale non perviene, in questo processo di interiorizzazione, a questo essere per sé, alla coscienza di se stessa; l'animale, la forma più compiuta di questa interiorizzazione (*Verinnerlichung*), non presenta che la dialettica senza spirito del passaggio da una sensazione singola che riempie tutta la sua anima, ad un'altra singola sensazione che in lui ha un dominio altrettanto assoluto; l'uomo soltanto si eleva al disopra della singolarità della sensazione all'universalità del pensiero, al sapere di sé, a cogliere la propria soggettività, il proprio Io. In una parola: l'uomo soltanto è lo spirito pensante e per questo fatto – anzi solo per questo fatto – essenzialmente diverso dalla natura. Ciò che appartiene alla natura come tale, rimane indietro rispetto allo spirito; esso ha certo in se stesso l'intero contenuto della natura, ma le determinazioni naturali assumono nello spirito un modo di essere completamente diverso rispetto a quanto avviene nella natura esterna⁵⁰.

Per questa ragione, un animale e un individuo adulto e capace di intendere e di volere sono sottoposti a a differenti valutazioni per le azioni che compiono: l'essere umano è sottoposto, in particolare, a valutazioni morali e giuridiche, con le relative conseguenze sul piano dell'attribuzione di responsabilità⁵¹. Sebbene gli esseri umani siano antropologicamente esseri naturali come gli altri animali, essi possiedono capacità mentali e volitive che conferiscono loro la capacità di innalzare gli impulsi naturali alla razionalità, di assimilarli, idealizzarli, appropriarsene: anche questa sarebbe una sorta di *Idealisierung* della natura, questa volta intesa come “natura interna”, da parte dello spirito. A differenza degli animali, l'essere umano è capace cioè di mediazioni superiori, è in grado di determinare le proprie

⁵⁰ *Enz C*, § 381 Z, p. 934; trad. it., pp. 94-95. Sulla differenza tra anima animale e anima umana, cfr. F. Chiareghin, «L'Antropologia come scienza filosofica», in F. Chiareghin (ed.), *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento 1995, pp. 429-454.

⁵¹ Tali aspetti si trovano approfonditi in G. Battistoni, «*Wissen und Wollen*: il fondamento dell'imputazione della responsabilità in G.W.F. Hegel», in G. Battistoni (ed.), *Fondamenti per un agire responsabile*, cit., pp. 101-122.



intenzioni nella forma di rappresentazioni, prima di agire, ed è poi in grado di realizzarle nel mondo esterno. Con ciò, l'essere umano è davvero in grado di pianificare le sue azioni su ampia scala.

Al contrario, gli animali, afferma Jonas, hanno una conoscenza e una volontà limitate ad uno scopo più vicino. Solo l'essere umano è dotato della facoltà rappresentativa, che in Hegel rappresenta un momento del processo teoretico-conoscitivo di appropriazione, attraverso il pensiero, dell'oggetto proveniente dal mondo esterno (cfr. *Enz C*, §§ 445-468). La facoltà figurativa e rappresentativa assume in Jonas un ruolo ancora più decisivo e dirimente, distinguendo l'essere umano dall'animale:

se dall'uomo scendiamo giù lungo la serie animale, il principio della continuità impone che si riconoscano infinite gradazioni nelle quali la "soggettività capace di rappresentazione (*Vorstellige*)" prima o poi scompare [...], mentre non vengono mai meno appetizione e sensibilità⁵².

Jonas individua, così, la differenza specifica dell'uomo nella sua libertà di creare immagini, che ha anche implicazioni pratiche:

Quello che abbiamo qui dinnanzi è un dato di fatto transanimale, peculiarmente umano: il controllo eidetico della motilità, cioè l'attività muscolare comandata 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 interna⁵³.

Questo crea, secondo Jonas, un "divario metafisico" tra l'essere umano e gli altri organismi animali che non hanno questa capacità di immaginazione e di creazione di immagini.

L'essere umano, inoltre, sviluppa la dimensione della riflessione: si

⁵² JPV, p. 147; trad. it. cit., p. 91.

⁵³ JOF, p. 301; trad. it. cit., p. 220.



GIULIA BATTISTONI

tratta di una “trascendenza immanente” che gli fa cogliere qualcosa che è effettivamente invisibile, cioè il soggetto stesso della soggettività, il sé della libertà. Ciò è legato alla libertà morale, «la più trascendente, oltreché la più pericolosa, poiché è anche la libertà di far fallire se stessi, della insensibilità per scelta, addirittura dell’opzione contraria sino ad arrivare al male radicale [...]»⁵⁴. Si tratta di un altro tipo di libertà trans-animale che si applica solo agli esseri umani e che li rende anche responsabili di se stessi e del mondo in cui vivono.

Anche per Hegel, la dimensione morale pertiene solo all’essere umano: l’animale è di per sé innocente, mentre la natura non è né buona né cattiva. Solo l’essere umano è “morale”, nel senso che ha la capacità di compiere sia il bene sia il male, di rimanere al livello del mero soddisfacimento degli impulsi oppure di compiere scelte alternative e razionali volte a scopi sostanziali.

Di conseguenza, solo all’essere umano compete la responsabilità per le sue azioni: per Jonas, si tratta della responsabilità verso il mondo in cui viviamo, dovuta al fatto che l’essere umano gode di una forma di libertà cosciente e autocosciente, 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»⁵⁵. È solamente nell’essere umano che

il dover essere scaturisce dalla volontà in quanto autocontrollo del suo potere operante in modo consapevole. Anzitutto in relazione al proprio essere: dal momento che in esso il principio teleologico ha raggiunto, mediante la libertà di porsi dei fini e il potere di attuarli, il suo culmine e nel contempo il culmine dell’autodistruttività, l’uomo stesso diventa, in nome di quel principio, l’oggetto primo del dover essere, ossia di quel «primo comandamento» [...] che gli impone di non mandare in rovina con un uso sconsiderato, come è *in grado di fare*, ciò che ha conseguito⁵⁶.

⁵⁴ JMGS, pp. 257-258; trad. it. cit., p. 51.

⁵⁵ JPV, p. 162; trad. it. cit., pp. 104-105.

⁵⁶ *Ivi*, pp. 251-252; trad. it. cit., p. 161.



Si tratta di una forma di responsabilità proattiva e collettiva sul da farsi, volta alla conservazione della vita umana sulla terra. Nonostante questo sia un contributo e una riflessione propriamente jonasiana, sia Jonas sia Hegel attuano, come si è cercato di mostrare, un percorso speculativo che attraversa la filosofia della natura, ed in particolare la forma dell'organismo vivente, caratterizzato soggettività e libertà, per giungere alla filosofia dello spirito, in cui la natura viene conservata.

5. *Conclusioni*

Dal confronto tra la concezione hegeliana e quella jonasiana di organismo vivente emerge una relazione tra natura e spirito, ambiente e organismo, che, lungi dall'essere antiquata, si rivela fondamentale e fondativa per una comprensione della natura che non la relega nel regno della mera necessità, con chiare conseguenze morali rispetto alla responsabilità dell'essere umano verso l'ambiente. Dalla continuità che sussiste tra natura e spirito, ambiente e organismo vivente, dal fatto che la soggettività e una forma germinale di libertà emergono dalla natura stessa e conservano un nucleo naturale, si può concludere che anche la natura ha un valore intrinseco e una sua dignità: ma, allo stesso tempo, il fatto che gli esseri umani rappresentino il livello più alto dello sviluppo naturale, della libertà e della vita, fonda la responsabilità umana nei confronti del grande *sistema*, o *organismo* naturale, di cui tutti noi siamo *membri*.⁵⁷

⁵⁷ This essay is part of the project *Collective Responsibility towards Nature and Future Generations (ReNa)*, that has received funding from the European Union's Horizon Europe Research and Innovation Programme under the Marie Skłodowska-Curie. Grant agreement No 101064728. Funded by the European Union. Views and opinions expressed are however those of the author(s) only and do not necessarily reflect those of the European Union or the European Research Executive Agency (REA). Neither the European Union nor the granting authority can be held responsible for them.