

Roberto Franzini Tibaldeo

La vulnerabilità  
della condizione umana:  
dimensioni ontologico-relazionali  
e sfide etico-politiche

*Introduzione*

*Il principio responsabilità* di Hans Jonas fu pubblicato nel 1979, al termine di un decennio in cui la questione ecologica venne per la prima volta posta e discussa con una certa urgenza e sistematicità<sup>1</sup>. A partire da quel momento nessun decisore politico, economico o sociale ha più potuto ignorare il problema, anche se nei decenni seguenti e fino a oggi si è fatto di tutto per evitare che rimanesse troppo a lungo tra le priorità delle agende politiche nazionali e internazionali, priorità che pure gli spetterebbe di fatto e probabilmente anche di diritto. I fermenti ecologici e ambientalisti odierni (su tutti il movimento giovanile «Fridays for Future», il proliferare di partiti ecologisti di respiro transnazionale e le rivendicazioni avanzate dai paesi emergenti e più esposti ai mutamenti climatici) hanno il merito di avere riportato in auge le problematiche ambientali, evidenziando come il futuro della vita sulla Terra necessiti tanto di una mobilitazione dal basso, come di decisori politici coraggiosi e determinati, che siano in grado di reindirizzare in senso più ecologico la tecno-economia globale, divenuta nel frattempo digitale e algoritmica.

*Il principio responsabilità* di Hans Jonas ha saputo illustrare con grande lucidità l'intrico di questioni tecnologiche, economiche, politiche, sociali e culturali legate alla tutela e preservazione della biosfera terrestre, e soprat-

<sup>1</sup> Si vedano per esempio il volume, divenuto celebre, intitolato *I limiti dello sviluppo* (Meadows *et al.* 1972), la prima conferenza ONU sull'ambiente tenutasi a Stoccolma nel 1972 e il dibattito intorno al concetto di «sviluppo sostenibile» poi culminato nel Rapporto Brundtland del 1987 e recentemente ripreso e aggiornato dall'Agenda 2030 dell'ONU. Si possono altresì ricordare opere filosofiche coeve come Naess 1973, Passmore 1974, Bennett 1976 e Lovelock 1979.

tutto ha saputo richiamare l'attenzione sulla «*vulnerabilità critica*» della natura dinanzi al dispiegarsi della libertà umana e sul conseguente bisogno di responsabilità collettiva. Jonas è consapevole di come lo sviluppo della responsabilità implichi la mobilitazione delle risorse emotive umane, affinché integrino quelle riflessive e stimolino l'agire. Tra l'altro, è per questo motivo che Jonas dedica riflessioni importanti al «sentimento di responsabilità» che occorre sviluppare a livello individuale e collettivo.

Il secondo merito di Hans Jonas è di non aver trascurato di riflettere sulla retroazione della vulnerabilità naturale sulla condizione umana, che in quanto parte integrante della natura è, al pari di quest'ultima, vulnerabile. Jonas sviluppa questo assunto sia in senso ontologico, richiamando la naturale e costitutiva prossimità esistente tra vita e morte, sia in senso storico, insistendo sulla specificità del tempo attuale, contrassegnato dalla tecno-economia globale, che opera come un'articolata e efficace macchina di rimozione del significato profondo e autentico della «vulnerabilità» con la pretesa di sbarazzarsene al fine di assicurare la felicità al genere umano. Il tutto nella più completa noncuranza per i limiti imposti dalla sostenibilità tanto planetaria come umana. Jonas ritiene che l'impulso offerto dalla responsabilità (individuale e collettiva) e dal già richiamato sentimento di responsabilità a essa collegato, sia ciò di cui l'umanità ha bisogno perché sia garantito il futuro dell'avventura terrestre della vita.

Benché Jonas sia certamente consapevole di come responsabilità e vulnerabilità della condizione umana odierna siano reciprocamente collegate, il suo pensiero necessita di essere integrato con riflessioni che esplicitino ulteriormente sia il senso relazionale della vulnerabilità umana, sia le risorse etiche e politiche da mobilitare in vista della «transizione ecologica» della società nel suo complesso, grazie a cui sarà possibile assicurare il futuro della vita terrestre.

Questo articolo si divide pertanto in due parti: nella prima si analizzerà il pensiero jonasiano, che ha avuto il merito sia di mettere in guardia contro i pericoli ambientali legati al rampante progresso tecno-economico attuale sia di dimostrare la rilevanza filosofica di tale questione, sviluppando a questo riguardo una riflessione pionieristica incentrata nel concetto di «vulnerabilità»; nella seconda parte si cercherà di sviluppare ulteriormente la proposta jonasiana avvalendosi di un arco di pensatori e pensatrici attuali (tra cui Seyla Benhabib, Bernhard Waldenfels e Joan Tronto) che hanno assunto la vulnerabilità come paradigma relazionale e fonte di ispirazione per una prospettiva etico-politica capace di promuovere la responsabilità e la cura ambientali.

*Il contributo della riflessione jonasiana sulla vulnerabilità*

Fin dalle prime righe del suo capolavoro, Jonas non nasconde che il problema con cui si cimenta è quello dello sviluppo tecnologico attuale, le cui promesse «si sono trasformate in minaccia», al punto che oggi quest'ultima «si è indissolubilmente congiunta a quelle» (Jonas 1993: xxvii). La minaccia tecnologica non dipende tanto dalla possibilità di un «olocausto atomico istantaneo e suicida, la cui eventualità può essere facilmente sconfitta da una sana paura», quanto piuttosto dall'«uso pacifico e costruttivo del potere tecnologico globale, un uso al quale noi tutti contribuiamo come beneficiari coatti mediante l'aumento della produzione, del consumo e della crescita della popolazione» (Jonas 1984: ix). Questo fatto – conclude Jonas – pone minacce molto più difficili da contrastare.

Mentre pensatori coevi, tra cui Karl Jaspers (1960) e Günther Anders (2021a, 2021b), concentrano la loro analisi su eventi “eccezionali”, come un ipotetico olocausto atomico, Jonas, al contrario, è convinto che la vera minaccia provenga dall'impiego tecnologico “ordinario” e su vasta scala. Jonas riassume così la novità della condizione attuale: in primo luogo, l'uso massiccio della tecnologia genera effetti cumulativi e irreversibili sull'ambiente e sulla biosfera; in secondo luogo, l'essere umano stesso è diventato un oggetto della tecnologia (si vedano gli esempi, citati da Jonas, del prolungamento della vita, del controllo del comportamento e della manipolazione genetica – Jonas 1993: 24-28)<sup>2</sup>; in terzo luogo, la tecnologia è diventata la «vocazione» dell'umanità, nel senso che il suo utilizzo è tanto inevitabile, quanto intrinsecamente problematico:

La sua creazione cumulativa, ossia l'ambiente artificiale in espansione, potenzia retroattivamente le forze particolari che l'hanno prodotta, costringendole a un continuamente rinnovato impiego creativo in vista del mantenimento e dell'ulteriore sviluppo, e compensandole con accresciuto successo, il quale a sua volta torna a rafforzarne l'imperiosa pretesa. Tale *feed-back* positivo di necessità funzionale e ricompensa – nella cui dinamica non va trascurato l'orgoglio della prestazione – alimenta la crescente superiorità di una parte della natura umana su tutte le altre, e questo inevitabilmente a scapito loro. Se è vero che nulla ha più successo del successo, allora nulla riesce a soggiogare più del successo (Jonas 1993: 13-14).

<sup>2</sup> Tra gli altri temi bioetici di cui Jonas si occupò in maniera pionieristica, dedicandovi opere ancora oggi molto attuali, si possono citare anche la clonazione, il trapianto d'organi, l'eutanasia e la sperimentazione scientifica su animali e su soggetti umani (cfr. Jonas 1991; 1997; 2006). Cfr. Becchi 2008.

Già la *techne* antica – afferma Jonas – era uno strumento grazie al quale l'essere umano esercitava il potere sulla natura e irrompeva violentemente nell'ordine cosmico al fine di affermarsi. C'è però una differenza significativa rispetto alla tecnologia moderna, poiché quest'ultima evidenzia «un illimitato impulso progressivo della specie» (Jonas 1993: 13) e il suo sviluppo rischia di degenerare a causa di «un eccesso di potere di “fare” e pertanto un eccesso di stimoli a fare» (Jonas 1991: 273), e ciò per via di un'irrefrenabile tendenza alla «autoriproduzione cumulativa del mutamento tecnologico del mondo» (Jonas 1993: 11). Secondo Jonas, queste caratteristiche evidenziano la differenza fondamentale tra l'epoca attuale e il quadro tradizionale: oggi è venuto alla luce un fatto innegabile, ovvero,

la *vulnerabilità* [*Verletzlichkeit*] critica della natura davanti all'intervento tecnico dell'uomo – una vulnerabilità insospettata prima che cominciasse a manifestarsi in danni irrevocabili. Tale scoperta [...] modifica per intero la concezione che abbiamo di noi stessi in quanto fattore causale nel più vasto sistema delle cose. Essa 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 (Jonas 1993: 10).

La «*vulnerabilità* critica della natura» è il segno più eloquente dell'epoca presente. Il successo della tecnologia moderna sovverte la credenza classica circa l'invulnerabilità, l'immunità e l'immutabilità della natura e evidenzia che è avvenuto un cambiamento radicale: «La dinamica» – afferma Jonas – «è il marchio della modernità; essa non è un accidente ma una qualità immanente dell'epoca, e fino a prova contraria costituisce il nostro destino» (Jonas 1993: 149). Certo, questa peculiarità della modernità ha anche un *côté* etico: siccome la natura è vulnerabile all'agire umano, come evitare che quest'ultimo finisca per mettere a rischio la biosfera nel suo insieme? Ma per quale motivo gli esseri umani dovrebbero, in fin dei conti, mirare a preservare l'esistenza e l'integrità della natura? Solo perché essi dipendono da quest'ultima e perché le conseguenze della distruzione della biosfera sarebbero dannose per il benessere e la felicità umani (punto di vista utilitaristico)? O sulla sola base di qualche principio generale che afferma che la conservazione della natura è qualcosa di buono in sé (punto di vista deontologico)? O per qualche altro motivo?

Questa indagine etica è precisamente ciò che Jonas intende svolgere. E, in un certo senso, la sua proposta è di andare al di là tanto del punto di vista utilitaristico come di quello deontologico, poiché nel panorama attuale

nessuna delle due prospettive presa isolatamente è sufficiente a garantire il futuro della vita sul nostro pianeta. Quello che ancora manca – suggerisce Jonas – è un'adeguata trattazione della vulnerabilità della natura, che ne faccia emergere tanto il significato complessivo, quanto la rilevanza etica e motivazionale.

Cominciamo da quest'ultimo punto. È noto che il concetto etico scelto da Jonas per reagire alla minaccia tecnologica attuale è quello di *responsabilità*, che egli sviluppa in senso sia individuale sia collettivo. Tuttavia, l'aspetto su cui vorremmo soffermarci ha a che vedere con il cosiddetto «archetipo atemporale della responsabilità, quella dei genitori per il figlio» (Jonas 1993: 162), il cui valore consiste nel fatto di essere «un paradigma ontico nel quale l'“è” semplice, fattuale, coincida immediatamente con un “dover essere”, negando quindi anche la sola possibilità di un “mero è”» (Jonas 1993: 162). Tralasciamo il problema etico-filosofico relativo alla distinzione tra essere e dover essere, da Jonas programmaticamente rigettata<sup>3</sup>, per soffermarci sul significato della scelta jonasiana del *neonato* come evidenza di questa coincidenza di essere e dover essere:

il neonato, il cui solo respiro rivolge inconfutabilmente un «devi» all'ambiente circostante affinché si prenda cura di lui. Guarda e saprai! Dico «inconfutabilmente» e non «irresistibilmente», perché è naturalmente possibile resistere alla forza di questo come di ogni altro «devi»; il suo appello può incontrare insensibilità [...]; ma questo non toglie nulla all'inconfutabilità dell'istanza stessa e della sua evidenza immediata (Jonas 1993: 163).

A ben vedere, più che sul neonato in sé, la riflessione jonasiana è incentrata su ciò che da lui traspare e si manifesta. Che cosa dunque si dà a vedere nel neonato? Si palesa innanzitutto che il suo «segno distintivo è insito nel singolare rapporto fra possesso e non possesso dell'esistenza» (Jonas 1993: 164), che caratterizza in maniera unica la «vita che inizia» e, vedremo a breve, si connota in quanto *precarietà*. In secondo luogo, si manifesta un *dovere etico*, ossia «che la causalità della sua generazione obbliga a quella continuazione che è appunto il contenuto della responsabilità» (Jonas 1993: 164). È precisamente a partire dall'interrelazione di questi due aspetti che si chiarisce la riflessione jonasiana intorno alla vulnerabilità, la cui chiarificazione richiede di considerare l'intrinseco rapporto esistente tra *Il principio re-*

<sup>3</sup> Jonas 1984: x. Sulla cosiddetta «legge di Hume», ovvero l'impossibilità di derivare il dover essere dall'essere, ripresa da pensatori della tradizione analitica, tra cui George Edward Moore, cfr. Da Re 1994: 23-33, 40-41, 44-45, 130.

*sponsabilità* e la precedente indagine biologico-filosofica sviluppata da Jonas a partire dalle *Lettere didascaliche* (Jonas 2008) scritte durante la Seconda guerra mondiale e poi sistematizzata in *Organismo e libertà* (Jonas 1999)<sup>4</sup>.

In sintesi, si può dire che nel neonato si manifesta la tendenza della vita ad autopreservarsi. Per capire meglio il significato e le implicazioni di questa affermazione, è necessario illustrare brevemente il pensiero dell'autore, che nelle opere biologico-filosofiche testé menzionate si misura con l'eredità della visione dominante moderna, la stessa da cui originerà il pensiero scientifico e tecnologico attuale – eredità che relativamente all'interpretazione della vita naturale ne sosteneva la sostanziale riducibilità al non-vivente. Al contrario, nel vivente Jonas vede emergere una novità, di cui cerca di dimostrare l'irriducibilità al mero dato materiale inanimato, ovvero che la vita si caratterizza come «esistenza in pericolo» (Jonas 1999: 10), per via del fatto che, contrapponendosi al mondo, la sostanza vivente e organica ha assunto «una posizione di precaria indipendenza da quella medesima materia, che pure è indispensabile alla sua esistenza» (Jonas 1999: 11)<sup>5</sup>. Ne risulta che essendo «sospeso fra essere e non essere l'organismo possiede il suo essere solo condizionatamente e in modo revocabile» (Jonas 1999: 11). Avendo abbandonato la staticità e la sicurezza del non-vivente, l'organismo è ora esposto all'insicurezza, ma anche alle possibilità offerte dalla propria «libertà bisognosa verso la materia» (Jonas 1999: 111). La sua esistenza diventa un compito e un «processo di essere autoconservantesi» (Jonas 1999: 111), il cui obiettivo va però al di là della mera sopravvivenza. Questo si giustifica sulla base del fatto che nell'atto individuale del conservarsi, si manifesta una tendenza tanto dell'organismo come della vita in generale ad andare al di là di sé stessi e a trascendersi. Dal punto di vista dell'individuo vivente, Jonas osserva che

il *conatus* a perseverare nell'essere può operare solo come un movimento che va costantemente *al di là* dello stato di cose dato. Ciò che, nel suo senso complessivo, sembra il mantenimento della condizione data, è di fatto ottenuto per mezzo di un continuo movimento al di là della condizione data. Vi è un'apertura, un orizzonte intrinseco all'esistenza stessa dell'individuo organico. Interessato al proprio essere,

<sup>4</sup> Di pari importanza è il volume *Organism and Freedom*, che Jonas terminò di scrivere negli anni Cinquanta, ma che per vicissitudini editoriali avverse non riuscì a pubblicare. Lo stesso è stato pubblicato solo di recente nella *Kritische Gesamtausgabe* jonasiana (Jonas 2016). Cfr. Franzini Tibaldeo 2009: 79-82; Coyne 2021.

<sup>5</sup> Come è noto, Jonas si riferisce qui al nesso essenziale tra vita e metabolismo organico, ovvero allo scambio di materia tra organismo e ambiente che finisce per costituire e sostenere l'organismo stesso. Cfr. a questo riguardo Illies 1999; Frogneux 2001: 151-189; Franzini Tibaldeo 2009; Landecker 2013.

alle prese con esso, deve, *per il bene* di questo essere, lasciarlo andare come è ora, per potersene riappropriare come sarà. La sua continuazione è sempre più della mera preservazione. L'individualità organica viene conquistata nonostante l'alterità, come suo obiettivo sempre minacciato, ed è perciò teleologica (Jonas 1991: 291).

Benché Jonas non vi si soffermi molto, questa dinamica dell'individuo vivente include la riproduzione (Jonas 1999: 206), che garantisce appunto la continuità della specie<sup>6</sup>. Accanto a questo aspetto, vi è però anche quello relativo alla vita in generale, la cui dinamica di autoaffermazione si è evoluta in una pluralità di specie e forme viventi, che hanno saputo adattarsi dinamicamente alle condizioni ambientali e comporre un equilibrio ecosistemico complessivo. Anche in questo caso, Jonas osserva che «il parametro stesso della sopravvivenza è insufficiente per la valutazione della vita» (Jonas 1999: 146-147) e giustifica la sua affermazione come segue:

Se contasse solo l'assicurazione della durata, allora la vita non avrebbe nemmeno dovuto cominciare. Essa è essenzialmente essere precario e corrottile, un'avventura nella mortalità, e in nessuna delle sue possibili forme è tanto sicura della propria durata quanto può esserlo un corpo inorganico. Qui la questione non è la durata in quanto tale, ma «la durata di che cosa?» Questo significa che «mezzi» di sopravvivenza quali percezione e sentimento non vanno mai giudicati solamente in quanto mezzi, bensì come aspetti del fine della conservazione. È uno dei paradossi della vita che essa usi mezzi che modificano il fine divenendo essi stessi parti del medesimo. L'animale sensibile aspira a conservarsi come essere sensibile e non solo metabolizzante, cioè aspira a continuare questa attività del sentire in quanto tale (Jonas 1999: 147).

Jonas richiama ancora una volta l'essenziale precarietà della vita, ma allo stesso tempo chiarisce che attraverso di essa si fa strada una tendenza evolutiva a trascendersi verso nuove forme che ne evidenzia il significato fondamentale. Pertanto, sia dal punto di vista individuale sia da quello generale, ciò che caratterizza la vita è la *compresenza di precarietà e possibilità*, ed è questa paradossale coesistenza che costituisce appunto la *vulnerabilità* della vita.

<sup>6</sup> Alcuni interpreti del pensiero jonasiiano (per esempio Kass 1995: 65-69; Höhle 2001: 41; Frogneux 2001: 183-186; Vogel 2008: 294-296) hanno giustamente rilevato la mancanza di una trattazione sistematica della riproduzione nella biologia filosofica jonasiiana. Benché questo non sia del tutto vero (per esempio, la prima versione della sua opera biologico-filosofica, intitolata *Organism and Freedom* e pubblicata solo di recente, ha alcune pagine molto interessanti su questo tema; Jonas 2016: cap. 2, 67-68; Coyne 2021: 77-79), è però vero – come si cercherà di mostrare nel prossimo paragrafo – che Jonas non sviluppa le implicazioni relazionali della sua visione biologico-filosofica.

L'interpretazione jonasiana della vulnerabilità della vita è coerente con la letteratura filosofica attuale<sup>7</sup>, che preferisce distinguere i concetti di fragilità e vulnerabilità, sottolineando come il primo abbia più a che vedere con una condizione di impotenza dinanzi a una determinata situazione che, per esempio, minaccia l'esistenza di un organismo, mentre il secondo evidenzia il fatto che la debolezza strutturale della vita deriva dall'abbandono della sicurezza e stabilità della materia inanimata grazie a un rapporto più mediato e ricco, benché certamente più rischioso, che l'organismo vivente ha la possibilità di costruire con l'ambiente circostante.

Ciò che si manifesta nel neonato è pertanto la vulnerabilità della vita, ossia la paradossale congiunzione di precarietà e possibilità che è fiorita evolutivamente in una pluralità di forme viventi, la cui ricchezza e il cui futuro sono minacciati dallo sviluppo tecnologico attuale. Questo è il significato della cosiddetta autopreservazione della vita al di là della mera sopravvivenza che si traduce eticamente nel dovere di «lasciare aperto l'orizzonte delle possibilità» (Jonas 1993: 179) in cui consiste la vita stessa, di cui l'essere umano è parte integrante (Jonas 1999: 7).

Da quanto appena affermato si rileva che la categoria centrale per intendere la vulnerabilità sia quella della “relazione”, a cui ci si dedicherà più approfonditamente nel prossimo paragrafo, con l'intento di andare al di là di quanto esplicitamente tematizzato da Jonas. Non che egli non riconosca la centralità della “relazione” per intendere il vivente e la tutela della biosfera. Al contrario, si è visto come l'organismo vivente si caratterizzi a partire da una relazione speciale e unica con l'ambiente, una relazione sconosciuta agli oggetti inanimati. Si è visto inoltre come le possibilità offerte dall'evoluzione della vita si strutturino e sviluppino in stretta e reciproca relazione con altre forme viventi, e tutto questo finisca per comporre un intreccio variegato, complesso e dinamico, che si chiama ecosistema. Vi è poi, nel caso del neonato, un evidente aspetto relazionale, ossia il fatto che l'istanza etica oggettivamente fondata e manifestantesi nel lattante si rivolge a qualche altro essere e può essere intesa nel senso di una richiesta di attenzione e di relazione. A chi è indirizzata questa richiesta? A un eventuale destinatario capace di vederla o percepirla; non solo ai genitori, ma a qualunque essere umano; si può perfino dire che quell'istanza si rivolga a tutti gli esseri indistintamente e che solo alcuni, dotati di particolari qualità e abilità, vi possano eventualmente rispondere. Che gli umani non siano gli unici capaci di costruire una relazione di questo tipo, lo dimostra l'incredibile storia ottocentesca di Victor,

<sup>7</sup> Si veda per esempio Giolo e Pastore 2018; Guaraldo 2018; Loretoni 2018; Loretoni 2021.



il “bambino selvaggio” dell’Aveyron allevato dai lupi, poi diventata un caso di studio delle scienze psicologiche e sociali (Malson 1964; Chappey 2017). Jonas non sviluppa ulteriormente queste riflessioni, molto probabilmente perché per lui occorre, in primo luogo, dimostrare la fondatezza ontologica e oggettiva dell’istanza etica proveniente dal neonato e dalla vita in generale, per dedicarsi solo in un secondo tempo al compito di unire l’aspetto etico «oggettivo» con quello «soggettivo» mediante il «senso di responsabilità», capace di mobilitare la volontà (Jonas 1993: 110-115). Che però egli non intenda la procedura di fondazione oggettiva della responsabilità in senso antitetico alla costruzione di una relazione, lo si evince dalle parole citate anteriormente secondo cui l’archetipo della responsabilità è quello dei genitori *per* il figlio (Jonas 1993: 162). Questa *responsabilità per* significa dunque prendersi cura dell’oggetto della responsabilità, che è il vulnerabile e «transente per definizione» (Jonas 1993: 111), e costruire con questo oggetto una relazione di riconoscimento della sua *radicale alterità*, «che esclude di essere superata mediante un’assimilazione di me a lui o di lui a me» (Jonas 1993: 111). Ed è proprio questa alterità che «prende possesso della mia responsabilità e non richiede più alcuna appropriazione» (Jonas 1993: 111). La relazione con l’oggetto della responsabilità finisce dunque per modificare il soggetto, che si mette a disposizione di quello. Nel prossimo paragrafo si cercherà di esplicitare meglio questo aspetto relazionale della responsabilità e della vulnerabilità, che nel testo jonasiano è appena accennato.

### *Il paradigma relazionale della vulnerabilità*

Ad aiutare in questo senso è la prospettiva di genere fornita da Seyla Benhabib. Nel testo *The Generalised and the Concrete Other*<sup>8</sup> Benhabib difende la tesi secondo cui i concetti di cura e responsabilità sono stati tradizionalmente esclusi dall’ambito della riflessione etica sulla base di un pregiudizio universalista (maschile), che li ha indebitamente relegati nell’ambito del privato (femminile). Questa esclusione si basava sull’idea che per attingere un punto di vista universale la moralità umana dovesse liberarsi di ciò che la vincolava a situazioni particolari e specifiche. L’etica tradizionale si reggerebbe dunque – secondo Benhabib – sul presupposto di un io morale «decontestualizzato» e «disincarnato», che però finisce per contraddirsi, in

<sup>8</sup> Il testo, pubblicato per la prima volta nel 1987 nel volume *Women and Moral Theory* a cura di Eva Feder Kittay e Diana T. Meyers, è stato in seguito ripubblicato in Benhabib 1992: 148-177.

quanto incapace di conseguire il risultato di un'etica universale (Benhabib 1992: 152). Questo è avvenuto a causa del carattere «surrettizio» di questa spinta universalista, che altro non era che il punto di vista particolare di un «gruppo di soggetti» che si considerava indebitamente come «caso paradigmatico dell'umano in generale» (Benhabib 1992: 153). Non stupisce che a fare le spese di una simile prospettiva fosse l'«altro», la cui differenza non poteva apparire come significativa. L'altro veniva pertanto ricondotto al simile oppure ignorato e posto al di fuori dal perimetro etico (e politico).

Il merito di queste riflessioni di Benhabib, così come di Carol Gilligan prima di lei, è stato quello di riportare al centro della riflessione etica un aspetto fino a quel momento trascurato, ovvero le *relazioni*, le cui manifestazioni più evidenti sono le esperienze morali della *cura* e della *responsabilità*. Occorre sottolineare anche un altro aspetto: riportare la relazione al centro dell'esperienza morale significa ribadire che il soggetto etico è un essere corporeo e situato in un determinato contesto, un essere la cui esistenza è un tessuto relazionale con altri esseri viventi e non viventi, un essere che non ha nulla della sovranità, autonomia e indipendenza dell'io moderno, ma che al contrario è «consapevole della propria incompiutezza e della propria dipendenza dall'altro» (Pulcini 2001: 19).

Espresso con le parole di Jonas, il dovere etico si manifesta a partire dalla possibilità che gli esseri umani mettano a repentaglio l'esistenza dell'oggetto stesso della responsabilità, ovvero la natura e le sue possibilità intrinseche, di cui l'umano è parte integrante, dal momento che ne condivide essenzialmente la vulnerabilità. L'equivoco insito nell'autonomia del soggetto moderno è che non si percepisce *in relazione con* la natura, ma solamente *dinanzi a* essa in posizione di privilegiato distacco. Questa però è un'illusione, come insegna da qualche decennio a questa parte la questione ecologica e come lucidamente ha saputo anticipare Jonas sottolineando la «solidarietà di interesse» degli umani con il mondo organico (Jonas 1993: 175). Riscoprire questa solidarietà significa prestare attenzione alla relazione con l'organico che costituisce l'umano, e ciò al di là del riduzionismo antropocentrico dell'etica tradizionale, per la quale il senso dell'agire umano si definiva a prescindere dalla propria relazione con il mondo naturale e quest'ultima altro non era che oggetto di sfruttamento utilitaristico a senso unico operata da chi, in quella asimmetria relazionale, occupava la posizione dominante. In un siffatto contesto, esistevano al più *interessi* da parte umana, ma non una *solidarietà di interesse* e una preoccupazione genuina nei confronti del mondo organico. L'asimmetria relazionale impediva la relazione stessa, che si è impoverita in modo preoccupante.

Recuperare pertanto la solidarietà di interesse con la vita comporta un impegno a costruire una relazione non asimmetrica o meno asimmetrica con il mondo naturale nel suo complesso. Comporta altresì riconoscere che la «*vulnerabilità critica della natura*» coincide in realtà con la vulnerabilità stessa dell'essere umano, la cui esistenza è immancabilmente legata a quella, checché ne dicano alcune tecno-ideologie attuali che predicano la separabilità dell'umano dal proprio corpo e dalla natura nel suo complesso, o la sua possibile sopravvivenza grazie alla colonizzazione di altri pianeti<sup>9</sup>. In altre parole, la *vulnerabilità dell'altro*, ossia dell'oggetto della responsabilità di cui parla Jonas, coincide con la *vulnerabilità del soggetto* stesso, che vive in realtà in una condizione di esposizione all'alterità del mondo e di fallimento della propria posizione autonoma e sovrana verso quest'ultimo.

A questo punto giova però esaminare più da vicino questa condizione di vulnerabilità del soggetto, che richiama quanto da Jonas già esposto a proposito della «libertà bisognosa» dell'organismo vivente, la cui esistenza dipende dalla propria relazione con il mondo – un aspetto che poi rimane parzialmente in ombra nella sua opera etica più conosciuta. Questo carattere relazionale significa che il vivente sperimenta un'originaria asimmetria rispetto all'ambiente e che la sua sopravvivenza dipende dalla sua capacità di reagire alle sfide poste da questa asimmetria. Come va declinata e intesa quest'affermazione relativamente all'esperienza umana? E in che senso riflettere su questa asimmetria originaria fornisce una comprensione del perché l'essere umano non debba cadere nell'estremo opposto di una asimmetria amplificata tecnologicamente nei confronti della natura?

Cominciamo con il primo interrogativo, la chiarificazione del quale è uno dei meriti della riflessione di Bernhard Waldenfels. Muovendo dalla fenomenologia husserliana, dalla rielaborazione di quest'ultima da parte di Emmanuel Lévinas, Maurice Merleau-Ponty e Alfred Schütz, e da alcune suggestioni psicoanalitiche, Waldenfels mette al centro delle proprie riflessioni l'esperienza dell'«alterità» (*Andersheit*), che egli preferisce ridefinire come «estraneità» (*Fremdheit*)<sup>10</sup>. Questa scelta terminologica è di fondamentale importanza, poiché a suo avviso l'approccio tradizionale all'«altro» si inscriveva in una modalità di analisi *ontologica* che, interrogandosi su «che cosa» fosse l'altro, finiva per giungere a una delimitazione che opponeva statica-

<sup>9</sup> Sulla separabilità della coscienza dal corpo, si vedano per esempio Kurzweil 2005 e O'Connell 2018. Sulla corsa alla conquista dello spazio, si vedano le recenti missioni finanziate da magnati delle grandi multinazionali digitali, tra cui Jeff Bezos, Elon Musk e Richard Branson.

<sup>10</sup> Si veda l'imponente e articolata riflessione contenuta in opere come Waldenfels 1997; 1998a; 1998b; 1999; 2004; 2008. Cfr. anche Menga 2003.

mente il soggetto inteso come «*idem*» all'altro inteso come «*aliud*» (Waldenfels 2007: 6-8). Il limite di questo approccio è che esso non tiene conto del fatto che il rapporto con l'altro è in realtà un processo dinamico che mette in relazione e al tempo stesso oppone un *sé-ipse* e un altro-*Fremd*<sup>11</sup>. La domanda sensata da porsi non è dunque «*che cosa è l'altro-aliud?*», ma «*dove appare l'altro-Fremd, vale a dire l'estraneo?*».

Non occorre fare molta strada per incontrare l'estraneo, perché – afferma Waldenfels citando Rimbaud – «io è un altro» (Waldenfels 2008: 24 e 140): è innanzitutto in se stessi che si trova l'estraneità. In che senso? Waldenfels sottolinea come le caratteristiche essenziali (identità, soggettività, ipseità, io, coscienza, ecc.), che ciascuno è certo di attribuire originariamente a sé, siano in realtà qualcosa di derivato. Analogamente a Jan Patočka, secondo cui il «primo movimento dell'esistenza» è il «radicamento» nel corpo altrui (Patočka 1988: 107-113), Waldenfels afferma che l'io sorge da un'esperienza «patica» a cui poi rimane in un certo senso vincolato: l'io nasce quando viene colpito da qualcosa di irriducibilmente estraneo e di non riconducibile a sé. Sottolineando l'«*anteriorità del pathos che ci investe*» (Waldenfels 2008: 86), il filosofo sostiene che l'«io nella forma accusativa o dativa precede l'io al nominativo. Io sono in gioco sin dall'inizio, ma non come autore responsabile o come agente, bensì come *paziente*; parola quest'ultima che utilizzo in senso letterale al fine di evidenziare il pre-stato passivo del cosiddetto soggetto» (Waldenfels 2008: 85). In altre parole: a) l'io soggettivo non *precede* l'estraneo, poiché l'estraneità è «al cuore di me stesso» (Waldenfels 2008: 97), e questo comporta – come sostenuto a suo tempo dalla psicoanalisi – che l'«uomo non è padrone in casa propria» (Waldenfels 2008: 141); b) cessando ogni *preminenza* sull'estraneo, il soggetto si converte pertanto in un «*rispondente*, il quale risponde a ciò che lo colpisce» (Waldenfels 2008: 85): il «*“da cui”*» dell'essere colpito si trasforma nell'«*a che cosa*» del rispondere, allorché qualcuno nel parlare o nell'agire si rapporta a qualcosa, lo contrasta, lo accoglie con favore e lo porta alla parola» (Waldenfels 2008: 52). È su queste premesse che si fonda l'«etica responsiva» sviluppata dall'autore, che non solo richiama da vicino l'etica della responsabilità jonasiana, ma illumina anche l'originaria asimmetria relazionale esperita dal soggetto etico (Waldenfels 2020) e da cui cerca costantemente di liberarsi, finendo per cadere – quando gli strumenti scientifici, tecnologici e culturali glielo consentono – nell'estremo opposto di un soggetto autonomo e indipendente, la cui unica modalità

<sup>11</sup> Si noti la prossimità di queste riflessioni con la distinzione operata a suo tempo da Paul Ricœur tra identità-*idem* e identità-*ipse* (Ricœur 1993).

relazionale è il capovolgimento speculare della asimmetria originaria. La questione etica urgente è pertanto quella di come affrontare l'asimmetria della vulnerabilità originaria senza assecondare la tentazione di eliminarla *tout court* mediante la costruzione di una relazione fittizia in cui la vulnerabilità o è completamente eliminata oppure sta dal solo lato dell'oggetto.

Le riflessioni di Benhabib e Waldenfels aiutano pertanto a chiarire il significato della vulnerabilità e relazionalità originarie del soggetto. Oltre a questo, ne illuminano anche alcune implicazioni etiche, legate al fatto che è precisamente in questa condizione di relazione, dipendenza e riconoscimento che il soggetto trova la fonte del proprio agire responsabile e le relative risorse motivazionali. La responsabilità caratterizza infatti un «soggetto che risponde all'altro e si fa carico della *vulnerabilità dell'altro* non in quanto, dalla propria posizione autonoma e sovrana, assolve a un dovere e a un imperativo deontologico, e neppure in quanto è spinto da un sentimento di benevolenza e di amore; ma *in quanto è esso stesso vulnerabile*, cioè aperto, esposto alla provocazione, costretto alla sfida e alla resistenza che proviene dall'altro» (Pulcini 2009: 242-243). La vulnerabilità del soggetto nei confronti dell'altro non mette in evidenza solo un dato biologico basilare, ovvero che gli esseri viventi sperimentano un'originaria asimmetria relazionale, a partire da cui costruiscono le proprie esperienze e traiettorie esistenziali, ma apre a un ambito di riflessione etico e politico. In altre parole, parafrasando Jonas, la vulnerabilità si trasforma in un generatore di "solidarietà" e in un'opportunità per fiorire come esseri umani attraverso relazioni con altri esseri e con il mondo significative, premurose e capaci di futuro.

È così che le due nozioni di *vulnerabilità* e *responsabilità* fin qui esaminate si incontrano con una terza, che le completa, ovvero quella di *cura*. Sia Jonas sia Benhabib concordano nel sottolineare la centralità antropologica, etica e politica della cura, ma è nella riflessione di Joan Tronto, che questo concetto viene spiegato in tutta la sua complessità, in quanto elemento strutturale della dinamica relazionale dell'esperienza della vulnerabilità. Inoltre, l'analisi di Tronto è capace di sviluppare il potenziale motivazionale della cura dal punto di vista etico e politico.

Ad avviso di Tronto, il compito di chiarire il significato della «cura» dipende dal fatto di intenderla preliminarmente come un «processo complesso» (Tronto 2013: 22) caratterizzato dalle seguenti «fasi distinte dal punto di vista dell'analisi, ma interconnesse» (Tronto 2013: 105-106):

1. *Interessarsi a [Caring about]*. In questa prima fase, qualcuno o qualche gruppo si accorge di bisogni di cura non ancora soddisfatti.

2. *Prendersi cura* [*Caring for*]. Una volta identificati i bisogni, qualcuno o qualche gruppo deve assumersi la responsabilità di assicurarsi che questi bisogni siano soddisfatti.
3. *Prestare cura* [*Care-giving*]. La terza fase richiede che qualcuno presti effettivamente cura a chi ne ha bisogno.
4. *Ricevere cura* [*Care-receiving*]. Una volta soddisfatti i bisogni di cura, ci sarà una risposta da parte della persona, cosa, gruppo, animale, pianta o ambiente che è stato oggetto dell'intervento. Osservare quella risposta e formulare giudizi al riguardo (ad esempio, l'assistenza fornita è stata sufficiente? Ha avuto buon esito? È stata completa?) è la quarta fase della cura. Si noti che mentre chi riceve cura può essere lo stesso che risponde, non è detto che sia sempre così. A volte chi riceve cura non è in grado di rispondere. In contesti di cura specifici, anche altri saranno potenzialmente in grado di valutare l'efficacia della cura prestata. E, a partire dalla soddisfazione di bisogni assistenziali pregressi, è indubbio che sorgano nuovi bisogni [...].
5. *Prendersi cura con* [*Caring with*]. Questa fase finale della cura richiede che i bisogni di cura e i modi in cui vengono soddisfatti siano coerenti con la dedizione democratica verso la giustizia, l'uguaglianza e la libertà per tutti (Tronto 2013: 22-23)<sup>12</sup>.

Che questa descrizione della cura sia dotata di rilevanza normativa è chiarito da Tronto attraverso l'individuazione di cinque «qualità etiche» (Tronto 2013: 34) o «elementi di un'etica della cura» (Tronto 1993: 127) corrispondenti a ciascuna fase, rispettivamente attenzione, responsabilità, competenza, responsività e solidarietà (Tronto 1993: 127-137; Tronto 2013: 34-37).

Nella sua lettura normativa della cura, Tronto aggiunge un'ulteriore specificazione: la cura è orientata essenzialmente verso la pratica e l'impegno per la sua realizzazione effettiva attraverso le relazioni che la costituiscono. Ciò significa che quelle descrizioni della cura in quanto «atteggiamento o disposizione» imperniato «sul soggetto che si prende cura, anziché» sulla «relazione esistente tra il soggetto che si prende cura e il relativo oggetto (che può anche essere la stessa persona) nella concretezza delle pratiche di cura» non riescono a fare pienamente luce su quest'esperienza (Tronto 2013: 48). Tale resoconto sarebbe infatti «troppo astratto, troppo intellettuale» e pertanto incapace di interagire con istanze pratiche e collettive (Tronto 2013: 48). Quel che è peggio, queste visioni astratte non comprendono che «gli atteggiamenti premurosi stessi sono il risultato di pratiche di

<sup>12</sup> Tronto ha concepito le prime quattro fasi della cura con Berenice Fisher nel 1990 (Fisher e Tronto 1990) e le ha sviluppate ulteriormente in Tronto 1993: 105-108. La quinta fase è stata aggiunta più di recente in Tronto 2013: 23.

cura», che possono e devono essere incentivate (Tronto 2013: 49).

Secondo Tronto, l'esperienza etica è situata in un contesto di relazioni di cura, che fiorisce e si sviluppa grazie al dialogo. Riprendendo la prospettiva di genere di due filosofe contemporanee, Margaret Urban Walker (2007) e Lorraine Code (2002), Tronto afferma che, ben più che una semplice teoria astratta, l'etica è il «risultato di un processo espressivo-collaborativo in cui vari attori morali giungono a un accordo circa un insieme accettabile di standard morali. La morale espressivo-collaborativa, quindi, non ha la pretesa di essere al di là del tempo e dello spazio» (Tronto 2013: 54).

La lente ermeneutica della cura aiuta Tronto anche a chiarire un altro punto importante: se l'etica è il risultato di un processo dialogico in cui i partecipanti si impegnano a trovare un accordo, il suo punto di partenza non può che essere una pluralità di punti di vista differenti. Ma che cosa si trova in realtà alla base di questa diversità? L'ottica della cura aiuta a riformulare la questione in modo concreto e aperto a possibili soluzioni: «Al suo livello più elementare, la cura è particolare: persone diverse pensano che specifiche forme di cura siano buone, mentre altri la pensano diversamente» (Tronto 2013: 61). Questa pluralità di prospettive e la necessità di rendere la cura equamente e ampiamente disponibile a tutti è ciò che rende la nostra comprensione della stessa un compito così urgente e così strettamente connesso alla nostra responsabilità nei confronti degli altri. È per questo motivo che, secondo Tronto, l'etica della cura non può che culminare nel valore della solidarietà, che corrisponde alla fase finale della cura, ovvero il «prendersi cura con». Ecco come Tronto dettaglia la rilevanza di questo valore:

in quanto valore sociale, la solidarietà crea le condizioni per la cura tra le persone e per una maggiore responsabilità ai valori democratici [...]. È più probabile che cittadini che si riconoscono in un intento collettivo si prendano cura degli altri e si sentano vincolati ad altri cittadini in virtù della premura dei propri atti. Inoltre, tale solidarietà crea un circolo virtuoso: siccome le persone sono più in sintonia con i bisogni degli altri, è probabile che siano più brave a prendersi cura di loro (Tronto 2013: 156-157).

Si può a questo punto ritornare alla riflessione jonasiana, che aveva perorato la causa del rispetto e della cura dell'oggetto vulnerabile della responsabilità. Jonas aveva auspicato che si riscoprisse una «solidarietà di interesse» tra esseri umani e mondo naturale capace di rompere l'autoisolamento del soggetto etico e politico moderno. Questo implicava rivedere il tradizionale antropocentrismo etico che era incapace di costruire relazioni con il proprio "altro" significative, premurose e aperte al futuro. Il confronto dapprima

con il pensiero relazionale di Benhabib, poi con le riflessioni di Waldenfels sull'origine «patica» dell'esistenza e sulla responsività, e infine con la dinamica della cura analizzata da Tronto contribuisce a esplicitare meglio il senso della relazione tra vulnerabilità, responsabilità e cura. Inoltre, l'articolata visione di Tronto circa le fasi della cura fornisce alcune linee guida per renderla operativa (si veda in particolare la quarta fase del «ricevere cura», che lasciano intendere un possibile sviluppo in senso ecologico-ambientale). In questo senso, tra i compiti etici e politici prioritari vi è quello di «smantellare le relazioni gerarchiche» (Tronto 2013: 153), su cui poggiano varie forme di ingiustizia attuali, tra cui quella ambientale. La chiave della vulnerabilità condivisa si mostra in questo senso decisiva: nessuno è invulnerabile, nessuno può ritenersi esente dal «fardello» della vulnerabilità, nella quale però risiede anche la «benedizione» della vita<sup>13</sup>, nessuno pertanto si trova in una posizione di privilegio o di aristocratico distacco. È merito di Tronto aver esplicitato come l'avversario più insidioso della responsabilità relazionale sia appunto l'«irresponsabilità dei privilegiati» (Tronto 2013: 103-106), una delle cui manifestazioni più indicative e pericolose è – per dirla con Jonas – la fiducia cieca nel «Prometeo irresistibilmente scatenato» della tecnologia contemporanea (Jonas 1993: xxvii). Immaginare una relazionalità più «inclusiva» e diversa da quella asimmetrica tradizionale richiede in primo luogo di riconoscere la propria comune vulnerabilità, in virtù di cui ciascuno è non solo prestatore di cura, ma anche e sempre destinatario di essa (Tronto 2013: 146). In secondo luogo, siccome ogni agire premuroso dipende dalla capacità di prestare attenzione e interessarsi all'altro, ascoltandolo e cercando di comprenderne i bisogni, la cura esprime una dimensione emotiva e motivazionale intrinsecamente relazionale e sociale, che si riflette normativamente nell'esigenza che le istituzioni che organizzano e dispensano cura contribuiscano a smantellare le gerarchie di potere tradizionali (Tronto 2013: 153). Il risultato tanto auspicato quanto necessario sarà il diffondersi della capacità da parte umana di assumere la responsabilità per l'altro – inclusa la biosfera – in modo più consapevole e premuroso. Il futuro della vita sul nostro pianeta dipende dal fatto che questa doverosa possibilità si concretizzi in un programma etico-politico efficace, concreto e generativo (Magatti 2019). Benché non sia certo facile, il modo per «rimodellare il nostro mondo» esiste (Tronto 2013: 182) e dipende dalla nostra capacità di mobilitare – di contro

<sup>13</sup> Come si potrebbe affermare parafrasando il titolo di un interessante scritto di Jonas intitolato «Peso e benedizione della mortalità» (Jonas 1997: 206-221), nel quale il concetto di «benedizione» non va inteso in senso religioso, ma come possibilità di essere e di vita.



alle parole d'ordine dell'asimmetria, dell'individualismo competitivo e della diffidenza – la nostra comune vulnerabilità e il corrispondente desiderio di bene, generatività, scambio, futuro, convivialità e incontro con l'altro.

### *Bibliografia*

- Anders, G. (2021a), *L'uomo è antiquato*. Vol. I: *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Anders, G. (2021b), *L'uomo è antiquato*. Vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Becchi, P. (2008), *La vulnerabilità della vita. Saggi su Jonas*, Scuola di Pitagora, Napoli.
- Benhabib, S. (1987), *The Generalized and the Concrete Other*, in S. Benhabib, D. Cornell (a cura di), *Feminism as Critique. On the Politics of Gender*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 77-95.
- Benhabib, S. (1992), *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, Cambridge.
- Bennett, J. (1976), *The Ecological Transition*, Pergamon Press, New York.
- Chappey, J.-L. (2007), *Sauvagerie et civilisation: une histoire politique de Victor de l'Aveyron*, Fayard, Paris.
- Coyne, L. (2021), *Hans Jonas. Life, Technology and the Horizons of Responsibility*, Bloomsbury, London-New York.
- Da Re, A. (1994), *La saggezza possibile. Ragioni e limiti dell'etica*, Gregoriana Libreria Editrice - Fondazione Lanza, Padova.
- Fisher, B., Tronto J. (1990), *Toward a Feminist Theory of Caring*, in E. Abel, M. Nelson (a cura di), *Circles of Care*, SUNY Press, New York, pp. 36-54.
- Franzini Tibaldeo, R. (2009), *La rivoluzione ontologia di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e libertà"*, Mimesis, Milano-Udine.
- Frogneux, N. (2001), *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, De Boeck & Larcier, Bruxelles.
- Giolo, O., Pastore B. (a cura di) (2018), *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Carocci, Roma.
- Guaraldo, O. (2018), *La vulnerabilità come paradigma fondativo*, in O. Giolo, B. Pastore (a cura di), *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Carocci, Roma, pp. 57-71.
- Hösle, V. (1992), *Filosofia della crisi ecologica*, Einaudi, Torino.
- Hösle, V. (2001), *Ontology and Ethics in Hans Jonas*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal», 23, 1, pp. 31-50.

- Illies, Ch. (1999), *Das gute Leben. Die Theorie des Organischen als Zentrum der Ethik bei Hans Jonas*, in «Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover», 10, pp. 97-119.
- Jaspers, K. (1960), *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, il Saggiatore, Milano.
- Jonas, H. (1984), *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, University of Chicago Press, Chicago; trad. lievemente modificata dell'originale tedesco *Das Prinzip Verantwortung* (1979).
- Jonas, H. (1991), *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, il Mulino, Bologna.
- Jonas, H. (1993), *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), Einaudi, Torino 1990, 1993<sup>2</sup>.
- Jonas, H. (1997), *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino.
- Jonas, H. (1999), *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino.
- Jonas, H. (2006), *Il diritto di morire*, il melangolo, Genova.
- Jonas, H. (2008), *Lettere didascaliche a Lore Jonas (1944-1945)*, in H. Jonas, *Memorie. Conversazioni con Rachel Salamander*, il melangolo, Genova, pp. 283-313.
- Jonas, H. (2016), *Organism and Freedom. An Essay in Philosophical Biology*, in *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, vol. II/3, Rombach, Freiburg; disponibile in rete all'indirizzo: [http://hans-jonas-edition.de/wp-content/uploads/2016/10/KGA\\_Hans-Jonas-Kontext-Bd.-II-Organism-and-Freedom.pdf](http://hans-jonas-edition.de/wp-content/uploads/2016/10/KGA_Hans-Jonas-Kontext-Bd.-II-Organism-and-Freedom.pdf).
- Kass, L. (1995), *Appreciating 'The Phenomenon of Life'*, in «Hastings Center Report», 25, 7, pp. 3-12.
- Kurzweil, R. (2005), *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, Viking-Penguin, New York.
- Landecker, H. (2013), *The Metabolism of Philosophy, In Three Parts*, in I. Cooper, B. Malkmus (a cura di), *Dialectic and Paradox: Configurations of the Third in Modernity*, Lang, Bern, pp. 193-224.
- Loretoni, A. (2015), *Ampliare lo sguardo. Genere e teoria politica*, Donzelli, Roma.
- Loretoni, A. (2018), *Etica della cura e vulnerabilità degli individui*, in «La società degli individui», XXI, 63, pp. 77-90.
- Loretoni, A. (2021), *La cura del mondo comune. Vulnerabilità di individui e istituzioni nella fase della pandemia*, in «La società degli individui», XXIII, 69, pp. 136-145.
- Lovelock, J. (1979), *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press, Oxford.
- Magatti, M. (a cura di) (2019), *Social Generativity. A Relational Paradigm for Social Change*, Routledge, Abingdon-New York.
- Malson, L. (1964), *Les enfants sauvages: mythe et réalité / (Suivi de) Mémoire et rapport sur Victor de l'Aveyron par Jean Itard*, Union générale d'éditions, Paris.

- Meadows, D. et al. (1972), *I limiti dello sviluppo*, Mondadori, Milano.
- Menga, F. (2003.), *La 'passione' della risposta. Sulla fenomenologia dell'estraneo di Bernhard Waldenfels*, in «aut aut», 316-317, pp. 209-237.
- Næss, A. (1973), *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary*, in «Inquiry», 16, pp. 95-100.
- O'Connell, M. (2018), *Essere una macchina*, Adelphi, Milano.
- Passmore, J. (1974), *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions*, Duckworth, London.
- Patočka, J. (1988), *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London.
- Pulcini, E. (2001), *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Pulcini, E. (2009), *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Ricoeur, P. (1993), *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano.
- Tronto, J. (1993), *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York-London.
- Tronto, J. (2013), *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*, New York University Press, New York-London.
- Vogel, L. (2008), *Natural-Law Judaism? The Genesis of Bioethics in Hans Jonas, Leo Strauss, and Leon Kass*, in H. Tirosh-Samuels, C. Wiese (a cura di), *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*, Brill, Leiden-Boston, pp. 287-314.
- Waldenfels, B. (1997), *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Waldenfels, B. (1998a), *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Waldenfels, B. (1998b), *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Waldenfels, B. (1999), *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Waldenfels, B. (2004), *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Waldenfels, B. (2007), *The Question of the Other*, SUNY Press, Albany (NY).
- Waldenfels, B. (2008), *Fenomenologia dell'estraneo*, Cortina, Milano.
- Waldenfels, B. (2020), *Responsivity and Co-Responsivity from a Phenomenological Point of View*, in «Studia Phaenomenologica», 20, pp. 341-355.

English title: The Vulnerability of the Human Condition: Ontological-Relational Dimensions and Ethical-Political Challenges

### Abstract

*Hans Jonas' The Imperative of Responsibility was published in 1979, at the end of a decade in which ecological issues had been for the first time posed and discussed with a certain urgency and in a systematic way. His reflections illustrate with great clarity the tangle of technological, economic, political, social, and cultural issues related to the protection of the terrestrial biosphere. At the same time, he draws attention to the «critical vulnerability» of nature to human technologically enhanced freedom and the consequent need for collective responsibility and the mobilisation of a «feeling of responsibility» that still needs to be developed. In this essay, I endeavour to clarify the following issues: first, that Jonas' ethical reflections stem from a biological-philosophical appraisal of life as characterised by vulnerability, given her precarious and unstable condition of «needful freedom» towards matter and the environment; second, that terrestrial life flourished through a multifaceted and unplanned (thus, again, vulnerable) evolution of living forms, ranging from bacteria to human beings – these evidencing a unique degree of freedom; third, that in order to make Jonas' ecological contribution tenable nowadays, it is necessary to reframe the vulnerability of life as to underline its caring and relational meaning. In this regard, I will try to complement Jonas' reflections on the vulnerability of life with those by other scholars, like Seyla Benhabib, Bernhard Waldenfels, and Joan Tronto, who underlined the core role played by relationships and care in the experience of vulnerability to the other. As a result, the subject's vulnerability to the other highlights that human beings experience originally a relational asymmetry, on which they build their own existential and relational trajectories. Vulnerability thus becomes an opportunity to flourish through meaningful, caring, and future-oriented relationships with others and with the world. This perspective is also capable of inspiring an ethical-political perspective, conducive to environmental responsibility and care.*

Keywords: vulnerability; life; responsibility; care; otherness; future.

Roberto Franzini Tibaldeo  
PUCPR  
roberto.tibaldeo@pucpr.br