Zetema. *Collana di ricerca filosofica*

7.

Zetema. *Collana di ricerca filosofica*

7.

Università degli Studi di Perugia
Dipartimento di Filosofia, Linguistica e Letterature

Sezione di Filosofia

Via Aquilone, 8 – 06123 Perugia.

Direzione

Roberto Perini (Università di Perugia)
Aurelio Rizzacasa (Università di Perugia)
Carlo Vinti (Università di Perugia)

Comitato scientifico

Francesca Bonicalzi (Università di Bergamo)
Angelo Capecci (Università di Perugia)
Teresa Câstelao-Lawless (Grand Valley State University-Michigan)
Fabio Minazzi (Università dell'Insubria)
Gaetano Mollo (Università di Perugia)
Maryvonne Perrot (Université de la Bourgogne)
Antonio Piretti (Università di Perugia)
Maria Grazia Nieddu (Università di Sassari)

* * *

Questo volume è *peer-reviewed*.
Ulteriori informazioni su www.morlacchilibri.com

Silvana Procacci

Hans Jonas: confrontarsi con la finitezza

Natura, etica e storia nel silenzio di Dio

Morlacchi Editore

Il volume si inserisce all'interno di un assegno di ricerca finanziato nel 2010 dalla Fondazione Cassa di Risparmio di Perugia dal titolo "Un dialogo tra scienza, filosofia e teologia. Scienza, natura e storia nel pensiero di H. Jonas" e nelle ricerche promosse dall'ELG, J. Templeton Foundation.

ISBN/EAN: 978-88-6074-481-4

© 2012 copyright by Morlacchi Editore, Perugia. Tutti i diritti riservati.
È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, non autorizzata.
editore@morlacchilibri.com | www.morlacchilibri.com
Stampato nel mese di giugno 2012.

Indice

Presentazione di Aurelio Rizzacasa 8

Introduzione 13

1. Il problema della libertà tra antropologia filosofica e teologia 19
   1.1 Gnosi, esistenzialismo e nichilismo 30
2. Ontologia, natura e libertà 45
   2.1 La vita: da fenomeno originario a eccezione 49
   2.2 Ontologia del vivente: l'organismo e la sua evoluzione 53
   2.3 Dall'organico all'uomo 64
3. Dall'etica della reciprocità all'etica della responsabilità 69
4. I caratteri di novità dell'etica della responsabilità 83
5. Alcune applicazioni dell'etica della responsabilità 91
6. Dalla libertà organica alla libertà dello spirito: i fondamenti della responsabilità 107
7. Il fondamento della comprensibilità della storia e la natura umana 117
8. Il male, la storia e il silenzio di Dio 127
9. Ermeneutica del sacro in Jonas 137
10. L'influsso della Qabbalah 149
11. Mithos e Logos tra Qabbalah e Gnosi 155
12. Silenzio di Dio e testimonianza umana: dalla teodicea all'antropodicea 161

13. La possibilità della fede all'interno del sapere scientifico 167
14. Analisi critica della riflessione teologica 173
15. Considerazioni critiche sull'etica 177
16. Incidenza del pensiero di Jonas nel dibattito contemporaneo: alcuni aspetti 191

Appendice I 201
Bibliografia delle opere dell'Autore
Appendice II 211
Letteratura critica sul pensiero di Hans Jonas e bibliografia generale di riferimento

A mio marito e ai miei figli,
con gratitudine

Presentazione

Silvana Procacci, esperta in problemi etico-filosofici e filosofico-scientifici concernenti i paradigmi di frontiera della cultura filosofica contemporanea, si dedica in questo volume ad una esposizione, nonché ad una rivisitazione critica del pensiero di Hans Jonas. Il suo percorso espositivo comprende una lineare, documentata ed aggiornata rassegna dei problemi speculativi, epistemologici ed etico-sociali che costituiscono le tre fasi del pensiero del filosofo tedesco.

In particolare, viene focalizzato il triplice orizzonte costituente gli interessi culturali di questo pensatore, da dove emerge la sua prospettiva teologica fondata sul pensiero ebraico, ma aperta a comprendere le istanze, in una certa misura complementari, degli altri due monoteismi presenti nel contesto culturale dell'Occidente.

Nell'ambito filosofico, scientifico ed etico-filosofico, inoltre, vengono sviluppate le problematiche biologiche e quelle bioetiche con particolare attenzione alle questioni epocali legate al fenomeno della vita nella sua origine, nel suo sviluppo e nelle sue conclusioni. Quindi la trattazione si concentra anche su problematiche specifiche di carattere bioetico concernenti il controllo delle nascite, la fecondazione assistita, l'ingegneria genetica, il tema bioetico della salute, la questione della morte con tutto ciò che riguarda gli aspetti dell'accanimento terapeutico e dell'eutanasia.

Infine vengono caratterizzate sul piano etico-filosofico le questioni ecologiche in rapporto ad un'etica della responsabilità orientata al superamento dell'etica dell'uguaglianza e della reciprocità, ciò al fine di vedere nel *principio responsabilità* uno strumento idoneo alla tutela dei diritti delle generazioni future, come limite allo sfruttamento della natura da parte degli uomini della generazione presente. Inoltre, l'approfondimento dell'importan-

za del *principio responsabilità* viene compiuto in modo tale da non ridurre tale principio ad una forma attenuata di carattere prudenziale del *principio paura*, il che, come sappiamo, spesso nel pensiero etico-politico contemporaneo viene tradotto nella forma del cosiddetto *principio precauzione*. A tal riguardo, Silvana Procacci non si limita ad esporre le dinamiche argomentative del pensiero di Jonas ma, focalizzando in questo autore i due ambiti della *natura* e della *storia*, pone in luce i problemi aperti e i limiti presenti nelle diverse opere del nostro filosofo.

Questo pensatore viene riletto in un'ipotesi che, sottolineando la continuità tra le diverse fasi del suo pensiero, fa emergere delle istanze speculative riconducibili a un triplice paradigma interpretativo che, valorizzando il principio educativo, colloca i problemi e le soluzioni nel paradigma epistemologico della cultura olistica, sistemica e della complessità, giungendo perciò a sottolineare la possibilità di un incontro e di un confronto tra Jonas e altri autori che si sono interessati del rapporto scienza e teologia e di antropologia filosofica come, ad esempio, Pierre Theilard de Chardin. In tal modo, il filosofo che esprime paradigmaticamente la posizione del pensiero ebraico viene posto in un fecondo dialogo ideale di carattere interreligioso che lo avvicina e lo rapporta alle tematiche scientifiche, filosofiche e teologhe di avanguardia.

Il volume di Silvana Procacci, corredato di un'adeguata e approfondita bibliografia, non solo è così idoneo a favorire la conoscenza critica del pensiero di Jonas, ma apre anche delle interessanti piste di riflessione e di ricerca capaci di far progredire l'indagine filosofica nelle questioni epocali del nostro tempo. Del resto non va dimenticato che Silvana Procacci stessa compie le sue ricerche di carattere etico-filosofico in un orizzonte particolarmente scottante, quale è quello che stabilisce un ponte di collegamento tra il triplice ambito dell'*infra-umano*, dell'*umano* e del *post-umano* nel quadro complesso degli esseri viventi dinamicamente soggetti ad un'evoluzione caratterizzata dal principio ineludibile della *biodiversità*.

In questo quadro poliedrico e complesso, l'autrice di questo volume focalizza i due concetti, precedentemente ricordati di *natura* e di *storia*, in un superamento dinamico della distinzione tra *natura* e *cultura*. Ciò presuppone di non dimenticare le istanze problematiche del *post-moderno* per rivalutare la tradizione in un rinnovamento capace di non ignorare la speranza costruttiva insita nelle prospettive aperte dall'orizzonte dell'ulteriorità e della trascendenza, reso possibile anche in filosofia dall'accoglienza delle istanze promosse dalla fede religiosa.

Aurelio Rizzacasa

Introduzione

A partire dagli aspetti legati alla corporeità a quelli dei fini ultimi della dimensione interiore, al centro delle poliedriche riflessioni di Hans Jonas troviamo sempre e comunque la soggettività umana, forma e contenuto della superiore realtà della vita. Punto focale di questo pensatore è senz'altro l'individuo all'interno del suo spazio nel momento storico caratterizzato dall'irrompere della crisi nichilista e dal predominio assoluto della tecnica, privato l'uno della sua dimensione metafisica, minacciato l'altro da una crisi ecologica senza precedenti.

Con Hans Jonas si rinnova l'antico interrogativo sull'essere e sul suo opposto, il nulla, declinato però al presente verso i problemi dell'epoca contemporanea: filosofia della biologia e antropologia filosofica, critica della scienza e della tecnica, metafisica e teologia filosofica, etica e filosofia politica, che ne fanno un pensatore più che mai attuale. Hans Jonas ha, infatti, profuso i suoi sforzi intellettuali per riflettere su dei temi che, pur richiamandosi a concetti classici quali, solo per citare i più significativi, il rapporto tra Dio, il mondo e l'uomo, la relazione tra l'essere e il dover-essere e gli interrogativi che la drammatica presenza del male pone a Dio e all'uomo, ne ha fornito una rilettura attuale e originale, confrontandosi apertamente con il clima nichilistico e di crisi delle certezze che caratterizza la post-modernità.

Ciononostante il suo pensiero non è collocabile in nessuno dei due schieramenti che in questo momento si contendono il campo filosofico: egli non è, infatti, definibile né come "analitico" (ossia legato alla tradizione logico-epistemologica), né come "continentale" (ossia, per quanto ciò sia limitante, attento alla storicità dei saperi) in senso stretto, semmai un tale confine sia pur configurabile in ma-

niera sufficientemente precisa[1]. La sua stessa vicenda biografica lo dimostra: allievo di Heidegger e di Bultmann (Jonas infatti appartiene a quello straordinario gruppo di filosofi tedeschi che, all'inizio degli anni Venti seguirono le lezioni di Heidegger a Marburgo quali Hans Georg Gadamer, Joachim Ritter, Hannah Arendt, Karl Löwith, nonché le lezioni di Bultmann a Friburgo, e al quale resterà legato da un rapporto di stima e amicizia), nel secondo dopoguerra si trasferisce in America dove recepisce elementi anglosassoni. Non contestando affatto la metafisica, intesse un serio dialogo filosofico con la biologia; muovendo allo stesso tempo una critica serrata a ogni forma di dualismo, si interroga nuovamente su quei problemi destinati a rimanere irrisolti e sui quali, secondo Wittgenstein, bisognava invece tacere. Andando contro corrente, infatti, Jonas rivolge nuovamente le sue riflessioni sulla ormai "vetusta" (secondo i più) questione della relazione Dio-uomo-mondo, questione quanto mai "inattuale" proprio nell'epoca della "morte di Dio" e dell'impatto antropico, sempre più incontrollabile, sull'ambiente.

Ciononostante, l'attualità della sua rivisitazione è tanto più evidente in quanto è incentrata, a livello filosofico, proprio sul vissuto esistenziale, su quel confronto con quella storicità che fa dell'uomo moderno ad un tempo il crudele artefice e l'impotente spettatore di tutta una serie di vicende che hanno caratterizzato in senso negativo il secolo ventesimo e che continuano a segnare drammaticamente quello appena iniziato. Così le riprovevoli azioni umane – i campi di sterminio, le varie barbarie che si perpetrano nei confronti di intere popolazioni, i rischi connessi alla manipolazione della vita (umana e naturale) – ma anche il male accidentale, necessitano oggi più che mai di una diversa e rinnovata riflessione teologica, filosofica ed etica. Nel pensiero di Hans Jonas ritroviamo ripensati tutti questi temi come risposta alla crisi nichilista della filosofia contemporanea, che è cominciata con la scepsi antimetafisica di Kant nel XVIII secolo ed è proseguita con la scoperta nietzscheana dell'i-

1. Cfr. F. D'Agostini, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997.

dentità di metafisica e nichilismo per giungere, con Heidegger, alla dichiarazione della "fine della filosofia".

Jonas opera dunque in un periodo storico in cui è la stessa filosofia – intesa come riflessione radicale sull'essere – a venire messa in discussione, dove ben pochi sono coloro che si richiamano all'antica vocazione socratica che fa della filosofia l'arte del porre in questione, del domandare e del ricercare il senso dell'uomo nell'universo. Jonas sicuramente è uno di loro, e la sua conversione socratica del dopoguerra ha un preciso significato di testimonianza e di presa di posizione, soprattutto nei confronti del suo maestro, Martin Heidegger. Ma nonostante fondamentale sia stata l'influenza di questo filosofo sul suo pensiero, la scelta politica di Heidegger esemplificherà, per Jonas, lo stato di crisi in cui versa tutta la filosofia del Novecento.

Il punto in cui si innesta la crisi nichilista risiede nella scoperta della storicità che caratterizza l'uomo, nella consapevolezza che il tempo e la finitezza ne costituiscono la natura intrascendibile e infine nello scacco a cui irrevocabilmente è oramai condannata qualsiasi pretesa metafisica di fondazione assoluta della verità. La riflessione esistenziale è, heideggerianamente, l'atto ultimo della filosofia, il nulla diventa l'orizzonte nel quale ci troviamo, espressione di quella solitaria condizione di assenza di assoluti e di fondamento. L'eternità, l'immutabilità e la perfezione non sono più gli attributi dell'essere e la riflessione filosofica non è più intesa come ontologia. L'essere si muove nel tempo, cifra della finitezza. L'opzione nichilista, pertanto, viene vista da Jonas come l'emblema della rinunzia alla vocazione più propria della filosofia, rappresentata dall'indagine socratica, che consente non solo di conoscere, ma di distinguere e selezionare i valori, educando in questo modo gli animi[2]. Il confronto con il nichilismo diventa per questo ineludibile.

---

2. A questo proposito, Jonas lascia un vero e proprio testamento spirituale nello scritto *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a/M. 1993, trad. it. *La filosofia alle soglie del Duemila. Una diagnosi e una prognosi*, Il Melangolo, Genova 1994.

L'intera e vasta produzione di Jonas costituisce un tentativo di fronteggiare le critiche nichiliste ed è con questo spirito che affronta la domanda su Dio, sulla creazione e sul senso della storia. Jonas ritiene che l'oblio dell'eterno a favore della temporalità – tipica opzione, quest'ultima, della filosofia moderna e della sua virata nichilista – debba essere ripensato a partire da una prospettiva diversa, che riconsideri aristotelicamente l'organicità dell'essere, il suo darsi come natura, vita.

Più nello specifico, Jonas si chiede se la temporalità possa essere l'unica verità o se, piuttosto, l'uomo, avvertendo da sempre l'insufficienza della finitezza, non sia destinato ad un trascendimento della storia, pur senza misconoscere la datità esistenziale, la corporeità, la vita. Il confronto con la finitezza è il filo conduttore che unisce gli interessi di filosofia della religione, di filosofia della biologia e di etica di Jonas, dove è possibile ritrovare, come grande tema centrale unificante, l'immane sforzo di ripensare la storia nel suo articolarsi tra storia sacra e storia profana. La storia non è arrivata alla "fine", gli eventi umani non si dissolvono nella nichilistica perdita di senso che contraddistingue la quasi totalità delle filosofie della storia contemporanee. La storia, al contrario, conserva un significato forte, come luogo in cui le azioni umane sono legate a doppio filo al destino della natura tutta e persino di Dio.

Ecco che, se la filosofia moderna si caratterizza proprio come trionfo del nichilismo, come oblio dell'eterno a favore della temporalità, Jonas tenta una riconsiderazione dell'uomo non a partire dalle sue qualità più elevate, ma dal suo essere-natura, organismo, vita, radicando quest'ultimo all'interno del mondo. Formatosi sulle idee di I. Kant, A. Schopenhauer e M. Buber, riprende soprattutto da quest'ultimo l'attenzione verso la creazione, vista eminentemente come dono divino, riproponendo, in chiave neoaristotelica, una nuova ontologia. Su di questa innesta una nuova etica, che fa della responsabilità nei confronti della vita futura la sua dimensione centrale. La responsabilità, intesa come presa di coscienza delle tremende possibilità poste nelle mani dell'uomo di creare ma anche di annientare l'essere, diventa il segno dell'indissolubile legame tra

l'uomo, la materia inanimata e tutte le forme di vita del pianeta. Per questo la responsabilità a cui pensa Jonas non è circoscritta alla dimensione individuale, come nell'etica tradizionale, ma è pubblica, ed è assunta in primo luogo da chi detiene il potere politico. Più che occuparsi della giustificazione dei giudizi morali sulle azioni che interessano l'orizzonte del presente, più che cercare nuovi criteri valutativi per le azioni del singolo individuo che trovano la loro risoluzione in un tempo ad esso coesteso, la nuova etica della responsabilità deve considerare le attività che si dispiegano nel lungo periodo, e che sono oltretutto largamente imprevedibili. L'etica deve per questo aprirsi alla tecnologia, per porre in evidenza tutte quelle valenze assiologiche sin qui prerogativa esclusiva della sfera pratica.

Per fondare un nuovo imperativo morale, dal momento che la tecnologia interviene soprattutto sul mondo della natura e non solo sull'uomo, occorre tenere presente il vincolo profondo che lega l'uomo al suo ambiente. Chi ne deve tenere conto è soprattutto la politica che, al di là dei motivi utilitaristici che spingono ad evitare la catastrofe, deve lasciarsi investire dal senso di responsabilità per motivi etici, per una sorta di impegno unilaterale e non negoziabile nei confronti delle generazioni future.

Hans Jonas si è pertanto imposto tra i filosofi di professione quale eminente studioso dello gnosticismo nel mondo tardo-antico, ma è anche famoso anche tra un pubblico più esteso per la sua riflessione morale, politica e bioetica, che lo consacra quale uno dei pensatori più attivi e sensibili alle domande più "scomode" per l'uomo del nuovo Millennio.

Silvana Procacci

1.
Il problema della libertà tra antropologia filosofica e teologia

È diventato oramai un aspetto largamente riconosciuto dalla critica filosofica dividere la speculazione di Hans Jonas in tre periodi: il primo periodo, pre-bellico, concernente lo studio sulla Gnosi tardo-antica, il periodo post-bellico, dedicato alla natura e all'organismo ed infine il periodo che va dagli anni '70 fino alla sua morte, contrassegnato da interessi più specificatamente etici.

Jonas esordisce nel mondo filosofico nel 1930, con uno scritto dedicato al libero arbitrio in Agostino, maturato in seguito alla partecipazione ad un seminario diretto da Heidegger nel 1928 e dal titolo *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*[1]. Tale scritto, rivolto *in primis* a teologi e storici delle religioni, fu accolto in modo molto critico in questi ambienti, soprattutto a causa dell'iniziale difficoltà riscontrata dai contemporanei nell'interpretarne il lessico, fortemente influenzato dalla terminologia fenomenologico-esistenziale di Heidegger[2]. Solo l'aiuto deciso di Rudolf Bultmann

1. H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*, Vandehoeck & Ruprecht, Göttingen 1930. La seconda edizione, avvenuta nel 1965, vede una sostituzione del sottotitolo e l'aggiunta di una terza appendice: *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965. La traduzione italiana è stata eseguita su questa edizione: *Agostino e il problema paolino della libertà. Studio filosofico sulla disputa pelagiana*, trad. it. di C. Bonaldi, Morcelliana, Brescia 2007. La prima elaborazione di questo scritto risale ad una relazione tenuta ad un seminario di Heidegger dal titolo *Freiheitsproblem b. Augustin* e il manoscritto riporta la data del 27.01.1928 e si trova conservato presso il *Philosophisches Archiv* dell'Università di Konstanz alla segnatura HJ 4-10-8.

2. Cfr. H. Koch, *Rez.: Hans Jonas, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem (1930)*, in "Theologische Literaturzeitung", 1930, LV, n. 2, pp. 469-470.

gli permetterà di pubblicare nel 1934 il primo volume di *Gnosis und spätantiker Geist*, che farà ottenere a Jonas un più ampio riconoscimento, soprattutto in ambito filosofico.

Al di là della tiepida accoglienza riservatagli, la natura di questo scritto è prettamente filosofica. In esso Jonas si propone infatti di analizzare il tema della volontà e della libertà attraverso Agostino e le sue dibattute modalità di lettura del settimo capitolo della *Lettera ai Romani* di Paolo (*Rom. 7, 7-25*)[3], tema che tanta importanza ha avuto nella storia del pensiero occidentale (ricordo che non a caso il sottotitolo della prima edizione suonava "*Un contributo filosofico alla genesi dell'idea cristiano-occidentale della libertà*", mentre poi nella seconda edizione, del 1965, lo cambia in "*Uno studio filosofico sulla disputa pelagiana*")[4]. Il cambio del titolo non è tuttavia segno

---

L'influenza di Heidegger sul giovane Jonas è visibile in due introduzioni metodologiche collocabili tra il 1927 e il 1930, conservate presso il *Philosophisches Archiv* dell'Università di Konstanz alla segnatura HJ 13-16-1 e 3-11-1, edite per la prima volta nell'edizione italiana H. Jonas, *Conoscere Dio. Una sfida al pensiero*, a cura di C. Bonaldi, AlboVersorio, Milano 2006.

3. Come osserva correttamente C. Bonaldi nella sua *Introduzione*, in H. Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà*, cit., p. 8, «l'intera trattazione che Jonas propone intende proprio verificare come nel percorso agostiniano si possa riscontrare, in relazione al sorgere della disputa con Pelagio, una radicale svolta che comporta la perdita di quella concezione autentica dell'esistenza, sottesa al testo paolino e presente in parte anche nella prima interpretazione agostiniana: ciò avviene attraverso la crescente sottolineatura da parte di Agostino della centralità della grazia per l'esercizio dell'agire buono contro la possibilità per l'uomo di adempiere da sé al comandamento divino come sostenuto dai pelagiani».

4. Pelagio nega che il peccato originale abbia indebolito radicalmente la libertà originaria dell'uomo e quindi la sua capacità di fare il bene e di seguire la legge divina, esposta attraverso i comandamenti. Per Pelagio, sia prima sia dopo il peccato l'uomo è naturalmente portato ad operare per il bene, senza il bisogno del soccorso straordinario della grazia. Agostino scorge in queste tesi il pericolo per la dottrina cristiana, perché porta a ritenere inutile l'opera redentrice di Cristo. Se il peccato di Adamo non avesse messo l'uomo nell'impossibilità di salvarsi con le sue proprie forze, non ci sarebbe stato evidentemente bisogno né dell'incarnazione del Verbo, né dell'opera mediatrice della Chiesa e dei sacramenti da essa amministrati. Ciò porta con sé un pessimismo radicale nei confronti della natura e delle possibilità dell'uomo, che è incapace di compiere il più piccolo passo verso la salvezza. Vi è dunque identità tra libertà e grazia divina: la volontà è libera solo quando non

di una diminuzione di interesse di Jonas verso la tematica della libertà, come dimostra l'elaborazione di una terza appendice di un saggio in onore degli ottant'anni di R. Bultmann, uscita nel 1964 con il titolo "*Philosophische Meditation über Paulus, Römerbrief, Kapitel 7*"[5], ma risalente al periodo in cui Jonas scrive questo testo come attesta una lettera inviata a Bultmann stesso il 13 luglio 1929 e che costituisce una prima stesura dello stesso[6].

è asservita al peccato. Ma questa libertà può essere restituita all'uomo solo dalla grazia, dato che la sua volontà è appunto infiacchita dal peccato. L'uomo ha la libertà minore (libertà di accogliere o meno la grazia divina), ma solo con la grazia divina raggiunge la libertà maggiore (il poter non peccare) ossia la libertà totale dal male, che è una possibilità dell'uomo fondata sul dono divino. Ma in Agostino non esiste un'unica teoria della salvezza, ma un ambiguo oscillare tra la grazia determinante (è Dio stesso che, conferendola o non conferendola, determina le disposizioni giuste che porteranno l'uomo alla salvezza) e grazia concomitante (la grazia, pur essendo condizione necessaria per la salvezza, non è sufficiente, ed esige il concorso della volontà umana). Ma subito nel caso della grazia determinante sorge il problema del perché a qualcuno è concessa e a qualcuno no; mentre nel caso della grazia concomitante, non si capisce come l'uomo faccia ad accoglierla se la sua volontà è compromessa.

5. Si tratta di *Philosophische Meditation über Paulus, Römerbrief, Kapitel 7*, in E. Dinkler (Hrsg.), *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, J. C. B. Mohor, Tübingen 1964, pp. 557-570; ristampato in H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Tell II. Von der Mythologie zur mystische Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954, 1966[2], pp. 557-570, tradotto poi in inglese come *Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans* in J. R. Robinson (ed.), *The Future of our Religious Past. Essay in Honour of Rudolf Bultmann*, Harper & Row, New York 1971, pp. 333-350; ristampato poi con il titolo *The Abyss of the Will*, in H. Jonas, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1974, pp. 335-348; trad. it., *L'abisso della volontà. Meditazioni filosofiche sul settimo capitolo della lettera ai Romani di Paolo*, in ID., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 465-481; ora contenuto anche in ID., *Agostino e il problema paolino della libertà. Studio filosofico sulla disputa pelagiana*, cit., pp. 129-144.

6. Il manoscritto, che riporta il progetto, è contenuto nella lettera a R. Bultmann ed è intitolato: *1. Paulus-Entwurf (Brief an Bultmann vom)* del 13 luglio 1929, conservato presso il *Philosophisches Archiv* dell'Università di Konstanz alla segnatura HJ 7-12-27.

La scelta di un tale campo di indagine è probabilmente dovuta proprio a vicende biografiche e in particolare alle influenze sui suoi studi da parte degli scritti e delle lezioni di Heidegger e Bultmann.[7] Sicuramente molto influenti sono state le lezioni di Heidegger a Friburgo sul Cristianesimo e in particolare quelle su Agostino del 1921[8], benché non direttamente seguite, ma sicuramente conosciute tra gli studenti, come attesta la testimonianza di Hannah Arendt[9]. In maniera analoga, inoltre, sicuramente importante per la convergenza verso questa tematica è l'esperienza di studio presso l'Università di Marburgo, dove segue, con H. Arendt, il seminario di studi neotestamentari tenuto da Bultmann[10]. Non trascurabile inoltre è il fatto che durante gli anni Venti e Trenta del Novecento la critica esegetica rivisita l'interpretazione tipica del secolo precedente, che faceva di Paolo il mediatore tra la filosofia greca e la

7. Come osserva A. Michelis nella sua *Postfazione* in H. Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà*, cit., pp. 157-170.

8. M. Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus* (Sommersemester 1921), in ID., *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, Band 60 (*Phänomenologie des religiösen Lebens*), Frankfurt a/M. 1995, p. 160-299; trad. it., *Agostino e il neoplatonismo*, in ID., *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F. Volpi, trad. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2006, pp. 205-379.

9. H. Arendt, *Martin Heidegger ist 80 Jahre alt*, in "Merkur", 23, n. 10; trad. it., *Martin Heidegger a ottant'anni*, in "MicroMega", 1988, n. 2, trad. a cura di A. Dal Lago.

10. Cfr. H. Jonas, *Marburg: Im Bannkreis Heideggers und der Gnosis*, in ID., *Erinnerungen*, Insel Verlag, Frankfurt a/M. 2003, pp. 108-128; *Memorie*, trad. it. di P. Severi, Il Melangolo, Genova 2008; *Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens. Erinnerungen an Rudolf Bultmann und Betrachtungen zum philosophischen Aspekt seines Werkes*, in ID., *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987; trad. it., *Impegno per dimostrare la possibilità della fede. Ricordo di Rudolf Bultmann e considerazioni sull'aspetto filosofico della sua opera*, in H. Jonas, *Scienza come esperienza personale*, Morcellania, Brescia 1992. Va ricordato inoltre il grande interesse di Bultmann, a partire dalla seconda metà negli anni Venti, verso un'interpretazione esistenziale di Paolo, che confluirà nell'opera *Theologie des Neuen Testaments*, 3 voll., J. C. B. Mohr, Tubinga 1948-1953; trad. it. in R. Bultmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, trad. di A. Rizzi, Queriniana, Brescia 1985, 1992[2].

teologia giudaica, sottolineando maggiormente in lui l'eredità del giudaismo.

È a partire da questo quadro culturale che si pone l'obiettivo generale dell'*Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, consistente nella riflessione sulla libertà e sulla volontà attraverso la struttura categoriale di Agostino. In tale opera Jonas pone in luce l'*abyssus humanae conscietiae* messo in luce dalla prospettiva giudaico-cristiana, attuando in primo luogo un confronto rispetto allo Stoicismo, che pure anticipa il tema della libertà.

Per quest'ultimo, infatti, la libertà è essenzialmente "autarchia"; privazione di costrizioni: ciò che è in mio potere è l'ambito che mi rende libero, tanto che «opposta alla libertà è dunque in primo luogo la *coactio*, la costrizione esterna derivante dalle relazioni con il mondo […] che non posso controllare perché non dipendono da me e a cui mi devo pertanto esporre il meno possibile. Tale costrizione si fa sentire come ostacolo (*empodisma*), come impedimento per l'uomo a essere ciò che di per sé è. L'ideale è dunque: "agire senza impedimenti" (*anempodistos energein*) e ciò è possibile solo nell'interiorità»[11]. Solo nell'interiorità, per lo Stoicismo, l'uomo ha assoluto controllo di se stesso ed è libero da e nei confronti di qualcosa. L'uomo può accrescere questa libertà esercitandosi a ridurre il più possibile la dipendenza dai bisogni, tenendo dunque a freno le passioni. «L'autarchia è pertanto allo stesso tempo sia una condizione esterna – l'oggettiva indipendenza e mancanza di bisogno – sia un atteggiamento interno – la distanza interna rispetto alle cose, che rende possibile la soggettiva mancanza di bisogno e indipendenza. Essa garantisce la vera tranquillità dell'animo, ambita in fondo come fine ultimo, attraverso il sicuro godimento di se stessi e il non-essere-toccati dalle inevitabili perdite esterne. Ciò significa essenzialmente che la libertà *consiste* dunque nell'essere-abbandonati-a-se-stessi nel senso del puro autolimitarsi a sé, al più proprio. Di me stesso posso essere assolutamente sicuro»[12].

---

11. H. Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà*, cit., p. 39.
12. Ivi, p. 41.

Nel Cristianesimo, al contrario, il problema inizia dove per lo Stoicismo termina, la libertà della volontà non tanto messa in discussione rispetto al mondo, ma prima di tutto rispetto a se stessa, attraverso il riconoscimento della propria insufficienza di fronte a Dio e della flessione tragica verso il peccato. Così è nell'interiorità che si scorge la possibilità del fallimento, ma si gioca anche la capacità o meno di vivere non secondo ciò che si è già, ma secondo la richiesta di Dio. L'interiorità, che nello Stoicismo si presenta come l'ambito più proprio, il luogo sicuro, nel Cristianesimo diventa l'elemento angosciante perché sempre insufficiente di fronte a Dio. Nell'interiorità, osserva Jonas seguendo Agostino, l'uomo «è esposto nudo e spoglio allo sguardo divino, di fronte a cui anche ogni apparenza interiore è ridotta a nullità»[13], mentre l'ambito esterno, anche se fuori dal sé, appare paradossalmente come il più rassicurante perché risparmia l'uomo dal suo sentirsi un nulla di fronte a Dio. Il Cristiano, infatti, proprio laddove è soltanto soggetto, nell'io, sperimenta la più profonda ed essenziale impotenza, quella della volontà. Egli scopre la mancanza di potere del suo volere e, proprio nel porsi come soggetto assoluto, sperimenta la sua insufficienza. E così, dove lo Stoicismo vedeva un porto sicuro, il Cristianesimo scorge il *dubbio*, dato che si espone a colui che «esamina "nelle profondità dell'anima", che tiene aperto di fronte a sé l'*abyssus humanae conscientiae*, scrutando ogni falsità che si insinua nell'agire e rendendola manifesta come tale – ma ciò significa che all'uomo stesso essa diventa visibile in relazione a questo "di fronte a cui" della sua attuazione. Perché dove si chiude il suo occhio critico, egli sa che quello di Dio è ancora aperto e tale consapevolezza è sufficiente a sospingerlo fuori da ogni provvisorio arrestarsi della sua auto-interrogazione in una qualunque finzione rassicurante e a portarlo avanti senza riguardi nel suo movimento di auto-distruzione – più avanti di quanto "normalmente" sarebbe andato, più avanti di quanto risieda nel suo "beninteso interesse" così come generalmente viene percepito: cioè all'infinito, nell'infinita riflessione

13. H. Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà*, cit., p. 43.

della volontà. In questo modo scopre ciò che la volontà in genere si nasconde: il fatto che in se stesso egli tende a cadere lontano da sé, a tradire costantemente la sua stessa natura originaria, a cercare di raggirarsi e ingannarsi – e trova anche sempre il modo di farlo, che quanto più vigile è l'intenzione morale, tanto più astuta è anche la volontà stessa nel falsificarla in un'apparente realizzazione; che la volontà è costitutivamente ambigua e ogni sua qualificazione apparentemente univoca è ottenuta soltanto attraverso un non-andare-fino-in-fondo, un arrestarsi arbitrario della riflessione distruttiva nel senso più vero del termine – anche se ora la coscienza di quel testimone e giudice che non può essere ingannato non glielo permette più. E infine scopre la cosa più terribile: che a quest'abissale dialettica di attuazione della volontà non viene risparmiata neppure quella stessa decisa volontà di essere-sinceri di fronte a Dio, quella volontà di vera "giustizia" capace di soddisfare la richiesta divina, bensì attraverso la piena conoscenza di ciò che inevitabilmente accade insieme all'attuazione di sé, la volontà è ricondotta nella sua impotenza propria alla completa costrizione. – La volontà lasciata a se stessa giunge in verità soltanto fino al sapere della sua caduta costantemente attuantesi (*cognitio peccati*) – ma non a poterla evitare»[14].

Il Cristianesimo pone in altri termini un nuovo approccio filosofico di concepire la libertà della volontà umana rispetto al pensare Stoico, che emerge in modo molto netto nell'analisi della versione agostiniana della *Lettera ai Romani* che Jonas approfondisce proprio in questo suo primo scritto giovanile. Infatti, «Dio pone delle richieste alla volontà dell'uomo. Questa, limitata puramente a sé, all'ambito cioè della sua attuabilità e auto disponibilità interiore, era per gli antichi senza alcun dubbio libera. Ora però sorge la domanda: come stanno le cose quando questa volontà lasciata a se stessa viene posta di fronte a Dio? […] L'"essere-abbandonato a se stesso" (*sibi relictum esse*) assume qui una straordinaria acutezza ed è radicalmente distante dal sicuro fondarsi nel proprio sé

14. Ivi, pp. 45-46.

dell'autarchia stoica»[15] perché nel Cristianesimo si scopre che l'uomo «non è affatto sufficiente in relazione alle richieste di Dio – e da ciò risulta per lui la necessità della grazia»[16], ma in questo suo porsi lasciata a se stessa e insieme posta davanti a Dio risiede un profondo paradosso della libertà dell'uomo che l'antichità non aveva appunto scorto.

Per Jonas, è proprio Agostino a far emergere questo contesto problematico laddove, in merito a specifici passi neotestamentari, discute del rapporto tra legge e grazia. E proprio nel loro incontro si apre il problema della libertà in tutta la sua acutezza morale, che deriva dal nesso esperito dell'insufficienza da un lato e la propria responsabilità e dunque libertà, dall'altro: «come può l'uomo essere incapace di adempiere alla legge e tuttavia responsabile? La necessità del peccato è una costrizione naturale (*coactio*) oppure deriva come suo proprio atto dalla volontà abbandonata a se stessa – e, se questo è il caso, perché essa non può anche allo stesso modo volere il bene? E se non è in grado, come può allora Dio essere giusto?»[17]. Questi sono i principali interrogativi morali che sorgono dalla dialettica tra legge e grazia in relazione alla finitezza dell'uomo e alla sua dimensione carnale.

A questo riguardo, come si articola il contributo del giovane Jonas? Il testo paolino, commentato da Agostino, serve a Jonas per porre in evidenza la dialettica irrisolvibile per cui il sorgere e l'esercizio della libertà è sempre connesso con la sua negazione, così come lo stato di grazia, concesso da Dio, è necessariamente legato a quello di legge. Se non vi fosse oggettivazione, infatti, la libertà nulla saprebbe di se stessa. In modo analogo, se non ci fosse la legge, la grazia non sarebbe più quel dono che l'uomo, cosciente della propria insufficienza nell'adempimento del comandamento divino, si dispone a ricevere gratuitamente.

Ci è possibile dire innanzitutto che, in quegli anni, Jonas mette a fuoco l'idea di libertà come necessariamente legata alla sua negazio-

15. Ivi, p. 49.
16. Ivi, p. 50.
17. *Ibid*

ne grazie alla quale si oggettiva a se stessa, idea che, come vedremo, sarà particolarmente importante nell'elaborazione degli scritti sulla responsabilità e sulla sua concezione di teologia filosofica, espressa in particolare nel saggio *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*[18].

Come seconda considerazione possiamo dire che Jonas prende le distanze rispetto alla posizione agostiniana finale. Egli, infatti, ci ricorda che inizialmente, nella fase pre-pelagiana o proto-paolina, Agostino pone il rapporto tra legge e grazia ancora in modo dialettico: «La Legge, con l'insegnarci e il prescrivere ciò che non può essere adempiuto senza la grazia, rende manifesta (*demonstrat*) all'uomo la sua impotenza, affinché l'impotenza diventata manifesta cerchi il Salvatore mediante cui la volontà risanata sia capace di fare ciò che quella impotente non potrebbe. La Legge dunque ci conduce (attraverso la dimostrazione dell'impotenza!) alla fede, la fede ottiene lo Spirito più ricco, lo Spirito diffonde la carità, la carità adempie la Legge»[19]. La legge dunque è la causa che porta ad esperire l'auto-fallimento della volontà, e la necessità di rivolgersi a Dio, che non è altro che la via della fede. Fede e grazia dunque si richiamano vicendevolemente.

Jonas scorge in questa dialettica tra legge e grazia il significato autentico della nozione di fede cristiana come emerge dal testo paolino nel nesso che lega la legge divina (comandamento divino), lo sforzo dell'uomo per adempierla, la coscienza della sua incapacità e il conseguente aiuto della grazia. Secondo l'analisi condotta da Jonas, in Paolo (e anche nel primo Agostino), non ci sarebbe dunque l'alternativa tra l'*homo sub lege* e l'*homo sub gratia*, ma sarebbero contemplate entrambe le situazioni. Tale posizione non viene però più sostenuta da Agostino nella fase di impegno nella sua polemica antipelagiana, tanto che disconosce addirittura la sua precedente posizione.[20] Tale dialetticità, presente ancora in Paolo e

18. H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a/M. 1987, trad. it., ID., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, trad. di C. Angelino, Il Melangolo, Genova, 1989, 1993.

19. H. Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà*, cit., pp. 50-51.

20. Jonas dice di rifiutare tale alternativa, questo «perché il passo della *Lettera*

nel periodo proto-paolino di Agostino, verrebbe infatti a scomparire proprio nel momento della disputa antipelagiana, dando avvio a quella perdita del coglimento autentico della dinamica esistenziale tipica della metafisica occidentale[21]. Come osserva C. Bonaldi, «se Paolo e la visione protocristiana dell'esistenza che in lui emerge avevano portato alla luce l'abissalità di quella dinamica irrisolvibile in cui consiste la volontà – in contrapposizione alla concezione stoica che considerava invece quest'ultima luogo più sicuro e dominio incontrastato della libertà del singolo – Agostino nella disputa antipelagiana oblia nuovamente tale concezione originaria sotto il "velo" della metafisica greca».[22]

---

ai Romani parla certo senza dubbio dell'uomo sotto la legge, descrive davvero proprio tale situazione – ma si rivolge all'uomo sotto la grazia che, come persona concreta, è identico al primo e per il quale la situazione sotto la legge non è nient'altro che la sua situazione originaria di un uomo che è stato semplicemente investito dalla grazia, ma non modificato nella sua *natura*», ivi, p. 89.

21. Jonas mette a confronto le due diverse interpretazioni di Agostino prendendo in considerazione per la fase pre-pelagiana o protopaolina *De diversis quaestionibus ad Simplicianum (a. 397), lib. 1, qu.1* (trad. it., *Le diverse quesitoni a Simpliciano*, in Agostino *La vera religione*, *Opere*, vol. VI/2, trad. a cura di G. Ceriotti, Città Nuova, Roma 1995, pp. 263-389) e per quella antipelagiana o tardopaolina il testo *Contra duas epistolas Pelagianorum (420) lib. I* (trad.ital. *Contro le due lettere dei Pelagiani*, in Agostino, *Polemica con Giuliano*, *Opere*, voll. XIX/1-2, trad. di I. Volpi, Città Nuova, Roma 1993-1994 di circa vent'anni dopo, in cui l'interpretazione del testo di Paolo attribuito all'*homo sub lege* viene combattuta come pelagiana e invece viene difesa la sua attribuzione all'*homo sub gratia* (cfr. cap. V di H. Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà*, cit.).

22. C. Bonaldi, *Introduzione*, in H. Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà*, cit., pp. 9-10. Mentre il Cristianesimo paolino rappresenta un esempio di un pensiero non condizionato dall'atteggiamento teoretico, con Agostino siamo di fronte alla reintroduzione della metafisica classica all'interno del pensiero cristiano, come osserva L. Savarino, *Appendice. L'influenza dell'interpretazione del cristianesimo. Hannah Arendt e Hans Jonas*, in ID., *Heidegger e il Cristianesimo. 1916-1927*, Liguori Editore, Napoli 2001, pp. 137-156. Si veda anche H. Jonas, *Problemi di libertà*, a cura di E. Spinelli, Nino Aragno Editore, Torino 2009, che presenta l'edizione di un inedito di Jonas – conservato al *Philosophisches Archiv* dell'Università di Konstanz alla segnatura HJ 1-3 – che comprende 14 *lectures* tenute presso la New School for Social Research di New York, di varia lunghezza, che occupano in totale 331 pagine dattiloscritte sotto il titolo di *Problems of*

Come lo stesso Agostino è disposto ad ammettere nella sua fase prepelagiana, in Paolo la legge ha la funzione di far riconoscere il peccato. Le legge avrebbe cioè una funzione dimostrativa, fornendo la *cognitio peccati* attraverso la *praevaricatio*, ossia la trasgressione. Con la legge il peccato è ancora più grave e dannoso perché lo si compie con coscienza di trasgredire. Mediante il comandamento, infatti, colui che sa, è sottratto alla protezione dell'incoscienza e dell'ignoranza. Nella fase prepelagiana la legge ha quindi una funzione positiva perché mostra ad una volontà tendente verso il bene, il necessario soccorso della grazia. Tale dialettica tuttavia cade nella fase antipelagiana a favore di un'interpretazione che attribuisce sempre più spazio all'azione della grazia, e riduce corrispondentemente la sfera di potere decisionale propria dell'uomo e della sua libertà.

In questa nuova posizione di Agostino, Jonas vi scorge motivazioni sia ontologiche sia storiche. Ripercorre così la dialettica tra legge e grazia attraverso la divisione agostiniana in quattro livelli, corrispondenti ad un percorso di vita in cui l'uomo può collocarsi: prima della legge, sotto la legge, sotto la grazia, in pace[23]. Il contributo paolino si evidenzia sicuramente nel tematizzare il terzo e il quarto livello che poi vengono da Agostino disposti secondo un significato storico dove il livello sotto la legge viene posto nel passato, nel periodo ebraico, rispetto al livello sotto la grazia che viene collocato al contrario nel presente della Chiesa vissuto da Agostino. Jonas ritiene che la determinazione ben identificabile dei due momenti – sotto la legge e sotto la grazia –, così efficacemente sottolineata dal secondo Agostino, rappresenta la situazione storica in cui la Chiesa dominante relega in un periodo lontano la sua origine dall'Ebraismo, di cui si deve liberare completamente per potersi affermare in Occidente.

---

freedom.

23. Agostino*, De diversis quaestionibus octaginta tribus*, 66, 7; trad. it., *Ottantatré questioni diverse,* in ID*., La vera religione*, *Opere*, cit., pp. 8-261, p. 174.

1.1 Gnosi, esistenzialismo e nichilismo

Come è noto, con la dissertazione di dottorato si apre, per il promettente ma ancora sconosciuto allievo di Martin Heidegger e Rudolf Bultmann, il filone di ricerca dedicato allo studio dello gnosticismo. Addottoratosi il 29 febbraio 1928 presso l'Università di Marburg con una dissertazione su *Il concetto di Gnosi* (*Der Begriff der Gnosis*), Jonas riesce a pubblicare nel 1930 la prima parte di questo lavoro[24]. Alla base delle motivazioni allo studio della Gnosi che, iniziato dal periodo dell'Università, occupa trent'anni della sua vita, vi è probabilmente l'interesse nel rintracciare nella questione del rapporto Dio-uomo-mondo dell'antichità, le risposte per trovare un'origine alla deriva nichilista dell'uomo contemporaneo. Per questo lavoro è fondamentale l'influenza di M. Heidegger con la

24. La prima parte della dissertazione, conservata presso il *Philosophisches Archiv* dell'Università di Konstanz alla segnatura HJ 13-30-1, è stata pubblicata con il titolo *Der Begriff der Gnosis. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg*, Hubert & Co., Göttingen 1930. Questa parte è poi stata ripresa e pubblicata, senza sostanziali cambiamenti, in H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Tell II. Von der Mythologie zur mystische Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954, 1966², pp. 1-55. Le ricerche sullo gnosticismo continueranno pertanto nelle seguenti pubblicazioni: *Gnosis und spätantiker Geist. Tell I. Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung "Zur Geschichte und Methodologie der Forschung"*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1934, 1954²; *Gnosis und spätantiker Geist. Tell II.* cit.; *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston 1958, 1972⁴; trad. it. *Lo gnosticismo*, Sei Torino 1958, 1991²; *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963; trad. it. *Tra il nulla e l'eternità. Sulla dottrina dell'uomo*, Gallio, Ferrara 1992. Si veda anche *La sindrome gnostica: una tipologia del pensiero, dell'immaginazione e dell'atteggiamento spirituale*, in H. Jonas, *Philosophical Essay. From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago University Press, Chicago 1974, trad. it. in H. Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, Il Mulino, Bologna 1991. Vedere anche ID., *La cibernetica e lo scopo: una critica*, trad. it. a cura di M. Campanelli, Ets, Pisa 1999. L'interesse di Jonas verso la Gnosi è in ogni modo da ritracciare già nel 1926, quando svolge una relazione per Bultmann sul Vangelo di Giovanni e la conoscenza di Dio (conservato presso il *Philosophisches Archiv* dell'Università di Konstanz alla segnatura HJ 2-17-43).

sua fenomenologia esistenziale ed ermeneutica, visibile in due scritti di Jonas, posti come introduzione di carattere metodologico ad un'opera di più vaste dimensioni a cui Jonas lavorava intorno agli anni '27 e '30, in cui i due ambiti della sua ricerca – lo gnosticismo e il cristianesimo paolino-agostiniano – si uniscono all'interno di un tema più ampio, ma che poi è stato dall'Autore abbandonato in tale forma per essere espresso in opere distinte quali *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* e i due volumi di *Gnosis und spätantiker Geist*[25]. Questa è la ragione del fatto che il rapporto tra fede e grazia e il tema della libertà non è alla radice soltanto dello studio su Agostino, ma è anche un «punto cardinale ermeneutico» che resterà comunque sullo sfondo nell'opera sullo gnosticismo[26].

Alla base della riflessione sulla Gnosi condotta da Jonas, vi è l'idea di un'esistenza abbandonata a se stessa, in un continuo, disperato porsi in questione, dovuto alla dialettica non risolvibile tra insufficienza umana ad adempiere la legge divina e apertura alla grazia in una fede mai sicura di sé. Questa dinamica è espressione di una struttura ontologica che qualifica l'esistenza nella sua essenza ed è alla base della tendenza "demonizzante" tipica dell'atteggiamento gnostico. Già in questa primissima fase del suo pensiero, dunque, Jonas ritiene che le strutture categoriali individuate da Heidegger sono comuni sia all'esperienza paolina e cristiana sia a quella gnostica. Naturalmente, se l'auto-interrogazione radicale, espressione della libertà che, per affermarsi come tale, deve oggettivare se stessa, è comune sia alla riflessione cristiana sia allo gnosticismo, l'esperienza religiosa assume la possibilità di uscire dalla dinamica autoreferenziale attraverso un atto – la grazia divina – che non può essere accolto dall'approccio fenomenologico, ma solo attraverso un atto di fede. Infatti, la fenomenologia ermeneutica hedeggeriana, nonostante giunga a problematizzare la domanda sull'origine, ossia sulla verità del fenomeno a partire dall'analisi interna all'esistenza senza sospendere il giudizio come la fenome-

25. Ora pubblicate in H. Jonas, *Conoscere Dio. Una sfida al pensiero*, cit.
26. Ivi, p. 53.

nologia eidetica husserliana, conserva pur sempre una pretesa di oggettività pretendendo che ogni fenomeno esistenziale si dimostri unicamente all'interno dell'esserci. Ma questo modo di negazione della trascendenza assunto dalla fenomenologia ermeneutica heideggeriana è, per Jonas, altrettanto unilaterale o metafisico quanto la sua affermazione: tutte e due eccedono l'ambito fenomenologico e abbandonano il rigore scientifico che la fenomenologia vorrebbe invece rispettare[27]. Infatti, se ammettere la trascendenza significa non accogliere il principio fenomenologico, negarla significherebbe non rispettare il fenomeno quale si dà nell'esistenza di fede. In sostanza, i fenomeni di fede sono coglibili solo all'interno della categoria di fede stessa, e dunque costituiscono degli autoreferenziali. Così la fenomenologia da un lato non potrà negare ciò che il fenomeno manifesta, ossia l'apertura alla trascendenza, ma, dall'altro, nella sua indagine non potrà neppure tematizzare direttamente le esperienze che rientrano nell'ambito della grazia ricevuta.

L'originalità di Jonas risiede dunque nell'aver inquadrato tale fenomeno gnostico attraverso un'analisi esistenziale che ne unifica e ne illumina le caratteristiche, analisi che lo consacra quale eminente studioso dello gnosticismo tardo-antico. Più in particolare, infatti, la cifra caratterizzante il discorso gnostico è quella della "vita straniera", vale a dire del trovarsi gettati a vivere in un mondo nel quale ci si sente non a casa, sia perché costretti ad abitare in una dimora piena di mali, sia perché lontani da Dio. Proprio la filosofia esistenzialista – con il tema della gettatezza, dell'acosmismo e della scissione tra Dio, l'uomo e il mondo – costituisce, ad un tempo, la sua chiave di indagine filosofica ma anche la sua perenne fonte di sfida. Lo vediamo così impegnato, nel primo giovanile studio sulla Gnosi, a rileggere il fenomeno dello gnosticismo mediante un'analisi esistenziale che ne unifica e ne illumina le caratteristiche, dalla quale scaturisce un lavoro ermeneutico capace di organizzare e collocare le molteplici sue manifestazioni in un quadro teorico organico che, nel medesimo tempo, è in grado di gettare luce an-

27. H. Jonas, *Conoscere Dio. Una sfida al pensiero*, cit., pp. 81-85.

che sull'esistenzialismo stesso. Attraverso un lavoro ermeneutico ha letto l'antico con il moderno e il moderno con l'antico, attuando quella pre-comprensione di cui aveva parlato Bultmann. Da un lato ha infatti studiato lo gnosticismo secondo la storia delle religioni e della filosofia. Dall'altro la Gnosi è stata usata come vera e propria chiave interpretativa della modernità.

Jonas definisce lo gnosticismo come «un'ampia fondazione metafisica, teologica e cosmologica del potere salvifico della conoscenza»[28]. Nei suoi aspetti generali, lo gnosticismo si caratterizza come tendenza religiosa-filosofica che ebbe grande diffusione agli inizi del cristianesimo ma le cui origini e le complesse diramazioni rimangono ancora in parte sconosciute. Abbiamo alcune testimonianze di scrittori cristiani (Ireneo, Ippolito, Epifanio) e scarsi testi originali, ai quali si aggiunge la rilevante scoperta di 44 opere gnostiche in lingua copta avvenuta nel 1946 nell'Alto Egitto. I manoscritti di Nag Hammadi, benché i più antichi, non smentiscono il valore della sua opera, che si fonda soprattutto sull'antichità delle testimonianze; e fanno propendere verso la tesi di un'origine orientale del fenomeno gnostico, irriducibile alla tradizione greca e cristiana.

Jonas mette in rilievo che i precedenti studi sulla Gnosi erano sì riusciti a ricostruire le molteplici voci facendole risalire alle tradizioni platonica, giudaica, babilonese, egiziana e iranica, ma, al di là di definire il movimento come un agglomerato sincretico, non si erano chiesti il principio organizzativo che le animava e la trasformazione che era avvenuta. Jonas ritiene che non si possa fare dello gnosticismo una dottrina semplicemente sincretica ma, lungi dal ridurre la Tarda Antichità ad un periodo di decadenza, mostra come lo gnosticismo non è né un'escrescenza eretica del cristianesimo, né una degenerazione interna al mondo ellenistico, legata ad una particolare situazione socio-politica. Infatti, come la storia ha più volte mostrato, per quanto il destino di un popolo possa essere

28. *La sindrome gnostica: una tipologia del pensiero, dell'immaginazione e dell'atteggiamento spirituale*, in H. Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., p. 376.

crudele, non è detto che si sviluppi un atteggiamento ostile verso il mondo, né tanto meno una metafisica radicalmente dualista e acosmista. Davanti a situazioni comparabili, epoche e popoli diversi hanno reagito differentemente. Probabilmente, inoltre, l'Ellenismo tardivo non è stato un periodo particolarmente terribile nella storia dell'Occidente, come mostra l'opulenza siriana[29]. Pertanto, Jonas

29. In ogni caso, furono elaborate diverse interpretazioni dell'origine dello gnosticismo:

1) La tesi eresiologica: colloca la Gnosi all'interno dell'eresia cristiana (un difensore di questa tesi fu il teologo e storico delle religioni A. von Harnack) e ne fa una ellenizzazione del cristianesimo.

2) La tesi storico-religiosa: a. le scoperte, avvenute nel corso del XIX secolo, hanno suscitato una linea interpretativa che situa l'origine dello gnosticismo in Egitto o a Babilonia, riportandolo così alle forme religiose preesistenti; b. invece che un'origine cristiana, lo gnosticismo sarebbe una derivazione greco-ellenistica, in particolare orfico-pitagorico-platonica, ma comunque un movimento tutto interno al mondo occidentale; c. la scoperta di una Gnosi orientale non-cristiana opta per una origine iraniana e pre-cristiana dello gnosticismo, sottolineando una origine semitica orientale attraverso i testi mandei; d. lo gnosticismo sarebbe invece nato dallo stesso giudaismo, per poi caratterizzarsi come corrente anti-ebraica; e. la tesi di Jonas si svolge secondo la linea storico-religiosa. Nell'Introduzione a *Gnosis und spätantiker Geist I*, Jonas opta chiaramente a favore di un'origine orientale dello gnosticismo, che si sarebbe però diffuso nel mondo occidentale. L'ipotesi di un'origine samaritana appare trent'anni più tardi, in *The Gnostic Religion*, dove le violenti polemiche contro gli ebrei sostenute nei sistemi gnostici non contraddirebbero la tesi di un'origine scaturita dall'eresia giudaica. Senza parlare però di una nascita della Gnosi all'interno del giudaismo, è possibile trovare elementi di opposizione tra questi due fenomeni religiosi. In accordo con G. Scholem, Jonas sostiene che gli gnostici erano certamente a conoscenza del giudaismo, tanto da conoscere, in certi casi, anche la mistica che accompagna il movimento principale del giudaismo biblico, rabbinico e apocalittico. Inoltre, lo gnosticismo si caratterizza per una forte connotazione anti-ebraica. Molte testimonianze patristiche riportano il nome di Simon Mago come uno dei primi seguaci dello gnosticismo, costituendo così una prova molto forte a favore della tesi di un'origine ebraica dello gnosticismo. Tuttavia, certe inflessioni pagane – come l'adorazione di Elena – rendono un tale dato meno probante. D'altro canto, il contesto ebraico di questa prima attestazione gnostica è molto particolare, dal momento che la comunità alla quale apparteneva Simon Mago era marginalizzata e senza dubbio incline al risentimento nei confronti del giudaismo ortodosso. Certi samaritani si erano integrati al giudaismo, mentre altri ne erano largamente al di fuori. Inoltre, un movimento di tale ampiezza non può trovare la sua origine in una comunità così marginale come quella samaritana.

studia lo gnosticismo antico come un movimento autonomo e originale, che non è lecito subordinarlo a nessuna circostanza o fatto circostante, ma invece lo considera come esso stesso primario.

Jonas in conclusione si è interessato assai poco all'origine geografica o religiosa dello gnosticismo, mentre invece si è mostrato più sensibile a seguire lo spirito ispiratore del fenomeno gnostico, caratterizzato dall'angoscia di fronte ad un mondo straniero. In *Gnosis und spätantiker Geist*, Jonas sottolinea un dualismo assoluto Dio-mondo, attraverso un'idea di una divinità completamente altra rispetto al mondo. Il cosmo è il luogo delle tenebre, dove le tenebre sono una potenza attiva di contro alla luce. La creazione diviene conseguenza di una caduta del divino (per una sua propria caduta o sotto l'effetto di una contrazione), oppure come l'opera di forze opposte al divino o di entrambe.

Il dualismo gnostico prevede un dualismo antropologico sostanziale dell'anima e del corpo, espressione a livello metafisico di un dualismo religioso forte che prevede due principi originari opposti (nel tipo iraniano), oppure un dualismo mitigato, che vede un principio perturbatore che ha impedito l'espansione armoniosa dell'essere divino (nell'interpretazione siro-egiziana)[30]. La dottrina

---

Si può però dire che certamente entro tale comunità più facile era lo svilupparsi di sentimenti anti-giudaici. È certo che per importanza religiosa, gli ebrei erano di essenziale riferimento in quell'area culturale, anche in senso polemico: l'antigiudaismo è una forma d'espressione dello spirito anti-cosmico, vale a dire della rivolta gnostica contro il mondo e il suo Dio. Per Jonas, il fenomeno gnostico non è comunque sincretico, tanto che i Mandei, vissuti in una regione lontana dalle grandi influenze cosmopolite del mondo ellenistico, hanno sviluppato una letteratura gnostica estremamente pura. Cfr. H. Jonas, *Lo gnosticismo*, cit., e U. Bianchi (a cura di), *Le origini dello gnosticismo*, E. J. Brill, Leiden 1967, p. 458.

30. Jonas è il primo a evidenziare l'originalità e la radicalità del dualismo gnostico, che non è riducibile a dualismi precedenti, quali quello mazdeo e platonico. Il dualismo gnostico, infatti, costituisce un pensiero fortemente ostile al mondo nel suo insieme: l'uomo si sente isolato; Dio non solo è extramondano e supermondano (ossia trascendente), ma anti-mondano e proprio per questo incomprensibile per l'uomo. Dal punto di vista fenomenologico-esistenziale, il dualismo siro-egiziano non è meno radicale di quello iraniano: l'uomo si trova totalmente in esilio nel mondo.

gnostica è in completa opposizione alla filosofia greca, per la quale l'universo è *kosmos*, ordine, dove le parti sono integrate nel tutto e, per ciò che concerne l'aspetto conoscitivo e pratico, l'uomo è in armonia con il mondo. Nello gnosticismo troviamo al contrario una inversione dei valori classici. Ora il cosmo è ostile all'uomo, addirittura è nemico, oppressore: da divino che era, l'ordine del mondo diventa diabolico.

L'accentuazione del dualismo gnostico tra spirito e materia, tra anima e corpo si traduce, in sede etica, sia in una glorificazione dell'ascesi, sia in una totale libertà verso i piacere terreni. Questa concezione antropologico-religiosa del dualismo costituisce secondo Jonas una visione metafisica di tipo nichilista, dove, dal punto di vista etico, l'agire viene annullato in una terra assolutamente ostile a cui si accompagna una svalutazione di valori e un'assenza di virtù come risultato di un'attitudine anti-cosmica, come rifiuto di tutti i valori. La nientificazione del mondo si trova così alla base tanto del versante libertino quanto di quello ascetico della morale gnostica: il negativo diviene principio della prassi in due sensi opposti. Il nichilismo soggiacente all'antagonismo dualistico non designa tuttavia l'assenza completa dei valori, dal momento che il sistema metafisico gnostico devalorizza il mondo naturale classico a favore di una azione divina antecedente. La visione cosmologica si caratterizza come una struttura gerarchica, vicina all'emanatismo neoplatonico, secondo cui da Dio, Eone perfetto, procedono vari eoni inferiori che formano tutti insieme la pienezza divina. L'uomo, la cui anima contiene una scintilla della luce divina, è incarcerato nel corpo: solo con la conoscenza della venuta e della parola di una altro eone, Gesù Cristo, è possibile la salvezza. Caratteristica comune delle varie tendenze gnostiche è l'insistenza sull'elemento conoscitivo, inteso come illuminazione riservata a pochi iniziati, in virtù della quale essi pervengono alla visione del divino e alla propria salvezza personale.

La conoscenza, o Gnosi, è il mezzo per ottenere la liberazione, che arriva a Dio, l'inconoscibile. La finalità dello sforzo gnostico di liberare "l'uomo interiore" dai legami del mondo al fine di ritrovare

il suo legame originario, attribuisce una connotazione escatologica a tale movimento. Vittima della caduta divina originaria, per gli gnostici il destino dell'uomo è legato al processo di redenzione, che passerà necessariamente per la distruzione cosmica, attraverso la dissociazione delle sostanze contro natura e un ritorno nel Pleroma di tutte le entità spirituali disperse, per ritornare ad uno stato di purezza. Per questo lo gnosticismo elabora una vera e propria avversione contro il tempo e la storia, luogo dell'assoluto negativo, del male, delle tenebre, in contrapposizione alla concezione escatologica della tradizione giudaico-cristiana che prevede una "resurrezione" della creazione tutta. Nel caso della Gnosi, invece, la caduta divina o la limitazione dell'essere originario comporta l'asservimento umano, che non si risolve che mediante l'ascensione dell'anima in vista di una restaurazione in unità di tutte le sue parti.

La tendenza alla demondanizzazione, inerente la concezione gnostica della storia, si articola in tre momenti: la storia del Pleroma o dell'Uno originario; la storia della salvezza umana e divina; e, tra i due momenti, il tempo del passaggio dell'uomo nel mondo. Nella loro opposizione al mondo naturale, il destino umano e quello divino sono profondamente legati, dal momento che la caduta divina (nello schema siro-egiziano), o la limitazione operata dalle Tenebre (nello schema iraniano), si ripercuotono in una creazione materiale carcerale. Tale caduta si produce alle spalle della storia, che pure essa provoca. Non è pertanto caduta di Adamo, ma degli Eoni che hanno provocato la rottura dell'ordine superiore; essa non è umana, ma divina; si è verificata *prima* e non nella creazione. Occorre dunque parlare di un dramma interno al divino. Lo *Zeitgeist* si traduce in un modello speculativo corrispondente alla catena ontologica: si ha una devoluzione o evoluzione discendente dell'essere dal superiore all'inferiore; ciò che è inferiore è anche ulteriore nel tempo, secondo un movimento di discesa, di caduta, di naufragio. In tale catena di depotenziamento del divino, l'uomo non è l'attore, ma l'ostaggio di questa storia che egli subisce, vittima di una caduta precedente[31].

31. Jonas non sembra qui distinguere il peccato antecedente, antistorico e di-

Tutti questi elementi dottrinali si inseriscono in una cornice di fondo che Jonas riconduce ad alcune tesi fondamentali: una storia spirituale della creazione come storia del mondo superiore; una raffigurazione dell'universo come sistema di potere strutturato secondo una scala gerarchica da cui dipende anche l'esistenza dell'uomo; un dramma divino precedente il cosmo, ma destinato alla salvezza; infine una dottrina individuale e universale della salvezza. L'elemento caratterizzante di questa impostazione è costituito dalla solitudine cosmica dell'uomo, il quale sente di vivere in un mondo completamente ostile. Una forte visione pessimistica condiziona tutta la concezione della natura e della corporeità, sentite come qualcosa di negativo, vicino al nulla, come un qualcosa d'illusorio, ingannevole e malvagio, che imprigiona l'uomo. Si crea una dualità: da una parte c'è il mondo della fisicità, malvagio e ingannevole; dall'altra quello dello spirito, attraverso cui si veicola la via della salvezza, attraverso la sapienza. Nel sapere, infatti, risiede l'unica via per la liberazione, che conduce ad una sorta di ascesi, che consente il distacco dalla corporeità. Nel mondo moderno questo dualismo risulta ancora più accentuato, al punto da vedere contrapporsi la natura, senza nessun diritto e a completa disposizione dell'uomo, e lo spirito, la coscienza, a cui spetta il compito della salvezza, che deriva non più dalla contemplazione mistica capace di svelare il segreto delle cose ma dalla conoscenza scientifica, che mira a descrivere i fenomeni, a controllarne i comportamenti. La differenza tra i due momenti consiste nel fatto che la verità non risiede più nella sapienza spirituale, ma nel fenomeno, la conoscenza non è più contemplazione ascetica ma manipolazione della realtà. Tuttavia in entrambi i casi questo sapere (che è potere), è nelle mani di pochi: nell'antichità erano i sapienti, gli gnostici appunto, nella modernità sono i tecnici, gli esperti.

L'idea di nichilismo come cifra distintiva del pensiero moderno, posta in correlazione con il pensiero gnostico, è elaborata per la

---

vino (proprio degli gnostici) e quello originale, storico e umano (proprio della tradizione giudaica e cristiana), e finisce per deresponsabilizzare l'individuo, mostrando la sua tendenza pelagiana.

prima volta da Jonas nel saggio del 1952, *Gnosticim and Modern Nihilism*, come primo bilancio del suo studio sul pensiero gnostico e heideggeriano e, nello stesso tempo, del suo proprio impegno filosofico. La sua felice intuizione lo porta a vedere come il fenomeno gnostico, con il suo paradigma dualistico, costituisce ad un tempo la cifra distintiva del nichilismo moderno: la contrapposizione tra Dio e mondo è, al contempo, contrapposizione tra uomo e mondo. Ma questo comune antagonismo non lascia lo spazio per un reciproco accordo: anche Dio e l'uomo sono contrapposti, e lo sono proprio a causa del mondo. Staccato, straniero, altro rispetto al mondo, alla materia e al corpo, l'uomo diviene straniero a se stesso, "*homo absconditus*". Il suo posto, infatti, sembra essere il risultato di un terribile errore. Ecco che, all'interno di una visione di relativismo ontologico, in un mondo privo di finalità e valori, è possibile, per Jonas, individuare nel nichilismo un'affinità tra gnosticismo ed esistenzialismo moderno che travalica il tempo e lo spazio. Secondo Jonas, la cifra caratterizzante il discorso gnostico è quella della "vita straniera", vale a dire del trovarsi gettati a vivere in un mondo nel quale ci si sente non a casa, sia perché costretti ad abitare in una dimora piena di mali, sia perché lontani da Dio. Anche l'esistenzialismo tematizza questa frattura, che però per un verso è incomparabilmente più profonda che nello gnosticismo, in quanto il mondo è completamente estraneo e indifferente all'uomo: spettatore disinteressato dei suoi problemi esistenziali, l'uomo non trova nel mondo nessun interlocutore.

Per ottenere una chiave di lettura efficace dello gnosticismo, Jonas utilizza una personale visione della filosofia esistenzialista, incentrando la propria analisi sulla comune caratteristica del nichilismo. È dunque necessario specificare la differenza tra il nichilismo antico e quello moderno. Sebbene entrambi siano accomunati dal medesimo sentimento di gettatezza in un mondo ostile, poggiano su di una metafisica differente: la metafisica gnostica ammette un Dio trascendente e valuta negativamente il mondo; l'esistenzialismo, all'opposto, non prevede questo riferimento a Dio, mentre il mondo è più indifferente che ostile all'uomo: la morte di Dio, o la

sua assenza, è piuttosto la cifra distintiva del nichilismo moderno. Nella filosofia esistenziale, l'assenza della caduta e della redenzione rende la condizione umana particolarmente drammatica e l'esilio definitivo. Nell'esistenzialismo così come viene concepito da Jonas, i tre termini del rapporto Dio-uomo-mondo vengono ridotti a due: uomo-mondo, dove viene a mancare qualsiasi riferimento alla trascendenza, l'uomo resta solo in un mondo privo di significato. Nello gnosticismo, al contrario, il mondo è "solo" ciò che si oppone a Dio, i predicati di Dio si comprendono solo come negazione di quelli del mondo, l'Essere (Dio) solo in opposizione al nulla (mondo): il nichilismo gnostico si evidenzia nel ritenere Dio la negazione del mondo, tanto che la sua distruzione equivale alla restaurazione di una perfezione originaria[32]. Nonostante queste differenze, lo gnosticismo e l'esistenzialismo instaurano un baratro tra l'uomo e il mondo inospitale. Jonas definisce tale metafisica come "nichilismo acosmico", che conduce ad un nichilismo etico e politico.

L'impostazione che ha acquisito alla scuola di Heidegger lo mette così in grado di vedere aspetti del pensiero gnostico che sino ad allora non erano mai stati visti, fino a ritrovarvi un terreno di fondo comune con l'esistenzialismo e la cultura del Novecento: quello del nichilismo. L'esistenzialismo contemporaneo, che aveva fornito i mezzi per un'analisi storica, viene a sua volta coinvolto e illuminato dai risultati della medesima, secondo un procedimento definibile come un vero e proprio circolo ermeneutico. Jonas arriva dunque alla consapevolezza che il successo ermeneutico della lettura "esistenzialista" della Gnosi può a sua volta fornire gli strumenti per una lettura "gnostica" dell'esistenzialismo contemporaneo sulla base di una situazione comune, caratterizzata da una profonda crisi spirituale.

---

32. Solo grazie alla conoscenza mistica di Dio questo elemento originariamente negativo diventerà positivo. Il dualismo tra Dio e mondo e tra mondo e uomo è, a questo punto, radicale, anche rispetto al dualismo cartesiano che, pur opponendo lo psichico al fisico, dà luogo ad un dualismo antropologico moderato che, tramite le idee innate, rende Dio accessibile all'uomo.

Jonas ha trovato pertanto nel tema heideggeriano della "gettatezza" l'elemento unificante per l'altrimenti slegato fenomeno gnostico. Vede così come all'origine della speculazione gnostica si trova l'esperienza originaria dell'esser-gettati che, per Heidegger, caratterizza come è noto l'autoesperienza di fondo dell'esistere. La stessa origine del termine, secondo Jonas, è gnostica, tanto è vero che «nella letteratura mandea è una frase che ricorre di continuo: la vita è stata gettata nel mondo, la luce nella tenebra, l'anima nel corpo. Essa esprime la violenza originaria che mi è stata fatta nel farmi essere dove sono e quello che sono, la passività di emergere senza possibilità di scelta in un mondo esistente che non è stato fatto da me e la cui legge non è la mia»[33]. È nella comune radice della gettatezza che lega la Gnosi e l'analitica esistenziale di Heidegger che egli ritrova la chiave per interpretare entrambi i fenomeni all'insegna della problematica del nichilismo. Infatti, ambedue partono dal senso di solitudine e di smarrimento dell'uomo nell'universo. Tuttavia, Jonas precisa che mentre l'uomo gnostico è «gettato in una natura antagonista, antidivina e perciò antiumana», l'uomo moderno si trova a doversi confrontare con «una natura indifferente»: dei due, tuttavia, solo l'esistenzialismo elabora un concetto di nichilismo incomparabilmente più radicale e disperato[34].

A questo riguardo, Jonas non manca di avanzare una critica al nichilismo heideggeriano. Se infatti Heidegger si definisce esistenzialista in quanto il *Dasein*, nella sua proiezione di valori, è sempre implicato in un tessuto di significatività, una vera lettura dell'analitica esistenziale mostrerebbe, secondo Jonas, una matrice dualista fortemente incoerente nella sua esclusione della trascendenza: l'essere gettati in una natura indifferente è a sua volta il frutto di una metafisica dualista che non ha ragione di sussistere se si nega la metafisica *tout court*. Che cos'è, infatti, il *gettato* senza *Colui* che lo getta, e senza un luogo da cui proviene? Avendo fatta propria la dichiarazione nietzscheana della morte di Dio, Heidegger opera una

33. H. Jonas, *Lo gnosticismo*, cit., p. 349.
34. Ivi, p. 353.

svalutazione di tutti i valori come un ripiegamento sul soggetto che li produce. Ciò che importa non è così l'oggetto della decisione, che è sempre arbitraria – tanto che una dal contenuto contrario può trovare una giustificazione altrettanto valida – ma l'atto del decidere: il *Dasein* è ingaggiato in un attivismo vano che passa di progetto in progetto fino alla morte; l'azione non è più che un'agitazione. Dato tuttavia che non vi è più nessuna giustificazione per la scelta, né per l'affermazione di valori di base né per la loro negazione, la parola alla fine equivale al silenzio, l'azione all'inazione. Con il nichilismo il mondo è diventato neutro, la significazione viene unilateralmente dal *Dasein* che, a sua volta, perde qualsiasi connotazione stabile che derivi da una definizione universale, persino da quella generale di "animale razionale". L'assenza di un'essenza definita per l'uomo comporta l'assenza totale di norme e un esercizio arbitrario della libertà: senza un ordine naturale, non vi può essere fondamento per una legge; senza natura, l'uomo è completamente estraneo a se stesso.

Al fondo sia della Gnosi sia del nichilismo moderno si trova pertanto il dualismo, ossia la dissociazione tra il mondo e l'uomo, tra la natura e lo spirito, tra la materia e la mente, come *opzione metafisica* di fondo. Invece di considerare heideggerianamente il nichilismo come l'esito del pensiero occidentale, inaugurato da Platone, Jonas ritiene che esso sia piuttosto una *Weltanschauung*, sintomo di una crisi nel rapporto tra l'uomo e il mondo.

In conclusione, lo studio condotto da Jonas ha contribuito a mettere in risalto la profonda originalità di questo fenomeno religioso, caratterizzato, per l'Autore, soprattutto come movimento volto a criticare la concezione ancora troppo ottimista del mondo ellenistico. Tanto è vero che, secondo Jonas, l'uomo è *solo* di fronte ad un cosmo lontano dalla luce: «il pensiero gnostico è ispirato dalla scoperta angosciosa della solitudine cosmica dell'uomo, della totale alterità del suo essere rispetto a quello dell'universo in genere. Codesta impostazione dualistica è alla base di tutto l'atteggiamento gnostico»[35]. Prevale quindi un'impostazione "devolutiva" del pro-

35. H. Jonas, *Lo gnosticismo*, cit., p. 268.

gresso cosmico, che si concretizza nella caduta dell'uomo, condannato a vivere nel mondo fisico, prodotto terminale di quest'evoluzione declinante, alienato a causa dell'origine fisica del suo corpo e extramondana del suo spirito. Da qui la necessità di un percorso ascetico di liberazione, rispetto ad un contesto dominato da acosmismo, nichilismo e forte solitudine esistenziale. Pertanto il fine dello sforzo gnostico è quello della liberazione dell'uomo interiore dai legami del mondo, per ritornare a vedere la luce.

La volontà di superare il nichilismo – nonché il dualismo – spinge Jonas ad interessarsi delle domande metafisiche fondamentali, riguardanti l'essere della natura. Il carattere assolutamente opprimente del nichilismo moderno consiste nel fatto che l'uomo non ha più nessun significato, al pari di un'evoluzione naturale nella quale vige solamente la cieca necessità del caso. Jonas vede come l'estraneità dell'uomo rispetto alla natura si sia trasformata in estraneità verso se medesimo, verso la nozione di uomo in quanto tale. Se pertanto la nostra epoca è intrisa di nichilismo, è possibile che venga superato attraverso una negazione della negazione di senso. Come? Cercando di trovare una risposta a questo senso di estraniamento riconsiderando in una prospettiva ontologica il rapporto dell'uomo con la natura. Una giusta ridefinizione della natura comporta infatti anche che l'uomo si riappropri di se stesso.