
Paolo Nepi

HANS JONAS E IL “FENOMENO DELLA VITA”¹ Prolegomeni per un’ontologia della responsabilità

1. *Hans Jonas e la filosofia contemporanea*

Il pensiero di Hans Jonas, con il passare degli anni, si sta rivelando come uno dei percorsi intellettuali più significativi della filosofia del Novecento. Tutto questo si deve anche ad una serie di studi, come risulterà anche nel corso delle riflessioni seguenti, che hanno permesso di mettere in evidenza il rilevante contributo di uno degli studiosi più rigorosi e penetranti del pensiero filosofico più recente. «Uno sguardo lungo un secolo»: su questo tema, il 4 dicembre 2003, l’Università di Roma Tre organizzò una giornata di studio sul pensatore tedesco, intendendo con questa scelta sottolineare la costante presenza di Jonas all’interno del dibattito culturale del secolo scorso². Una presenza discreta e perfino sommersa, lontana dai clamori delle mode, tanto che per lungo tempo è stata considerata una voce interessante ma tutto sommato secondaria dalla cosiddetta “filosofia ufficiale”³.

- 1 Ho ripreso il titolo della prima edizione dell’opera che Jonas, raccogliendo testi scritti e pubblicati in varie circostanze, dedicò allo studio della vita: *Il fenomeno della vita (The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology)*, Harper & Row, New York 1966). Successivamente disse di riconoscersi di più nel titolo della traduzione tedesca, ossia *Organismo e libertà (Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie)*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1973). Esiste anche una seconda edizione tedesca, con il titolo *Das Prinzip Leben*, Insel Verlag, Frankfurt a.M.-Leipzig 1994, nella quale resta invariato il sottotitolo della precedente edizione. Questo nuovo titolo, dato che nel frattempo Jonas era morto, è da attribuire all’editore, che per motivi commerciali lo ha uniformato con quello dell’opera più nota *Das Prinzip Verantwortung* [1979] (*Il principio responsabilità*). Nel presente lavoro è stata utilizzata l’edizione italiana di H. Jonas, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Insel Verlag, Frankfurt am Main-Leipzig 1994; tr. it. di Anna Patrucco Becchi, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999. Va notato che il curatore dell’edizione italiana, Paolo Becchi, ha utilizzato, con esplicita motivazione, il titolo della prima edizione tedesca, pur indicando nel risvolto della copertina interna, forse per una questione di diritti, il titolo della seconda edizione.
- 2 Gli interventi della giornata di studio, integrati da altri contributi, si possono consultare in «Paradigmi», XXII, 2004, 66. Il numero della Rivista, che in tutta la prima parte, dal titolo *Hans Jonas*, è di carattere monografico, riporta contributi di: Christian Wiese, Franco Bianco, Irene Kajon, Claudio Bonaldi, Emidio Spinelli, Paolo Nepi, Paolo Becchi. La giornata è stata organizzata dal Dipartimento di Filosofia in occasione del centenario della nascita di Jonas.
- 3 Questo vale soprattutto per quanto riguarda la filosofia italiana. Cfr. P. Becchi, *Hans Jonas in Italia*,

Credo che oggi questo giudizio sia condiviso solo da una minoranza di studiosi, che amano fregiarsi del titolo di pensatori critici anche se, purtroppo, la “criticità” per loro si identifica con la messa in questione di tutto fuorché delle proprie convinzioni. L’itinerario filosofico di Hans Jonas, come risulta dalla ricostruzione da lui stesso operata⁴, si sviluppa attraverso tre fasi principali: quella storico-filologica, dedicata agli studi sullo gnosticismo antico; quella “scientifica”, rivolta alla questione della natura vivente, e tendente a costituirsi in una sistematica filosofia della biologia (o filosofia della natura); infine quella etica, ormai universalmente denominata etica della responsabilità. Le tre fasi, apparentemente molto diverse, sono in realtà orientate e tenute assieme da un’identica domanda: qual è il significato dell’esistenza dell’uomo nel mondo? Tale interrogativo, anche secondo Jonas, formatosi alla scuola di Husserl, Heidegger e Bultmann, ha contraddistinto soprattutto la grande stagione dell’esistenzialismo.

I dolori, le sofferenze, l’angoscia dell’uomo contemporaneo sono ben rappresentati, secondo Jonas, dalla filosofia esistenzialistica che con le sue indagini lucide e radicali, mette a nudo il suo dramma e il suo rapporto tormentato con la vita. Il tema di fondo è l’estraneazione o la difficoltà di conciliare l’esistenza col mondo. Infatti, da un lato “esistere” significa essere nel mondo ma, dall’altro, il mondo è avvertito come qualcosa che non ci appartiene, come origine del male e della sofferenza, come qualcosa in cui ci troviamo (in cui “siamo gettati”), senza volerlo né averlo scelto⁵.

Questa esperienza non è tuttavia, per Jonas, qualcosa che affonda le sue radici solo nella vicenda dell’uomo contemporaneo, poiché si tratta di un’esperienza originaria e costitutiva. È quindi un’esperienza di carattere ontologico, che connota il modo stesso di porsi dell’uomo nei confronti del mondo, e da cui tutta la vicenda storico-culturale dell’umanità è stata in qualche misura segnata fin dalle sue origini. Le varie filosofie, ma perfino le stesse religioni, hanno tutte fatto i conti con il problema ontologico. Ma sarebbe soprattutto la tradizione gnostica, con il suo dualismo ontologico tra uomo e mondo, ad aver impresso per sempre uno stigma conflittuale tra l’ordine naturale del cosmo e quello culturale dell’uomo, che finanche nella Modernità si sarebbe ripresentato attraverso il paradigma della tecnoscienza. Fin dagli studi giovanili sulla Gnosi nel mondo tardo-antico e proto-cristiano, Jonas ritiene pertanto che le idee di mondo e di uomo vadano ripensate alla luce

in «Ragion Pratica», 2000, VIII, 15, pp. 149-175. Paolo Becchi notava già allora, ovvero nel 2000, un lento cambiamento, che in realtà si è effettivamente verificato negli anni successivi. Per un aggiornamento, in un quadro non solamente italiano, cfr. V. Rasini, *Recenti sviluppi nella ricezione di Hans Jonas: una rassegna bibliografica*, in «Esercizi Filosofici», 2006, n. 1, pp. 75-82.

4 Cfr. H. Jonas, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* [conferenza del 15 ottobre 1986], Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1987; tr. it. di F. Tomasoni, *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia 1992. Si veda anche H. Jonas, *Premessa a Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, University Press, Chicago 1974; tr. it. di G. Bettini, *Dalla fede antica all’uomo tecnologico* [1974], introduzione di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna 2001², pp. 27-37, di cui l’autobiografia intellettuale prima citata costituisce una ripresa e un approfondimento. Si veda infine *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, Insel Verlag, Frankfurt a.M.-Leipzig 2003.

5 L. Guidetti, *La materia vivente. Un confronto con Hans Jonas*, Quodlibet, Macerata 2007, pp. 76-77.

di una nuova ontologia. Un'ontologia che non sia né naturalistica, secondo il paradigma antico, né soggettivistica, secondo il paradigma moderno. Occorre trovare una sintesi tra il polo dell'essere naturale e quello dell'essere umano. L'organismo, in cui la materia e la vita convivono, dando origine ad un inestricabile plesso unitario, fornirà dunque a Jonas la categoria per la nuova ontologia. Questa si rivelerà pertanto un'ontologia fondamentale e non “regionale”, stante l'unità di materia e vita che l'organismo rappresenta in modo assolutamente originale. C'è quindi bisogno, secondo Jonas, di un'ontologia in grado di sintetizzare in modo adeguato, come non è stato mai fatto finora, natura e cultura.

Su questi presupposti teorici si innesta dunque, nei suoi lavori, un significativo paradigma storiografico. Si tratta del paradigma che vede l'esistenzialismo contemporaneo legato a doppio filo con tutta la tradizione gnostica, una tradizione che rimanda alle antiche concezioni filosofico-religiose del mondo tardo-antico e proto-cristiano, ma che rappresenta una costante del modo con cui l'uomo concepisce il suo essere al mondo. L'esistenzialismo nichilistico contemporaneo, alla cui affermazione non sarebbe paradossalmente estranea, secondo Jonas, neanche l'ontologia heideggeriana, rappresenterebbe quindi una forma di rinascita dell'antica tradizione gnostica. Ecco allora che tra gnosticismo ed esistenzialismo verrebbe a crearsi un autentico circolo ermeneutico. La chiave interpretativa dell'esistenzialismo è decisiva per entrare nello spirito dello gnosticismo tardo-antico. Quest'ultimo, a sua volta, risulta la migliore la chiave interpretativa per entrare nello spirito dell'esistenzialismo. Tutto questo perché, secondo Jonas, lo gnosticismo sta all'esistenzialismo come il dualismo sta al nichilismo e viceversa. Ciò vale anche se il nichilismo contemporaneo, a differenza di quello connesso al dualismo gnostico, si rivela molto più drammatico per la coscienza dell'uomo.

L'uomo gnostico è gettato in una natura antidivina e pertanto antiumana; l'uomo moderno in una indifferente. Solo quest'ultima significa il vuoto assoluto, l'abisso veramente senza fondo. L'ostile, il demonico, è ancora antropomorfo, familiare persino nella sua estraneità e il contrasto in quanto tale dà direzione all'esserci, una direzione certamente negativa, ma che ha dietro di sé la sanzione della trascendenza negativa, rispetto alla quale la positività del mondo è la controparte qualitativa. Nemmeno questa qualità antagonistica è concessa alla natura neutrale della scienza moderna e da questa natura non si può trarre alcune direzione. Ciò rende il moderno nichilismo infinitamente più radicale e disperato di quanto sia mai potuto essere il nichilismo gnostico con tutto il suo orrore del mondo e la ribellione alle sue leggi. Che la natura non si dia cura è il vero abisso. Che solo l'uomo si dia cura, non avendo nella sua finitezza altro dinnanzi a sé che la morte, solo con la sua accidentalità e l'oggettiva insensatezza dei suoi progetti di senso, è realmente una situazione senza precedenti⁶.

6 H. Jonas, *Gnosticism and Modern Nihilism*, in «Social Research», 1952, XIX; tr. it., *Gnosi, esistenzialismo e nichilismo*, in Id., *Organismo e libertà*, cit., p. 283. Sull'argomento del rapporto tra gnosticismo ed esistenzialismo si veda M. Bertozzi, *Hans Jonas: dal dualismo gnostico all'etica della responsabilità*, in «Ragion Pratica», 2000, VIII, 15, pp. 75-87. Si vedano inoltre: I.P. Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, L'erma di Bretschneider, Roma 1985; G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Roma-Bari 1983: «Con il lavoro di Jonas sulla gnosi e lo spirito del mondo tardo-antico si chiude l'epoca classica delle indagini sullo gnosticismo. E non a caso. Mai, come nell'opera giovanile di questo studioso, si era avuta l'impressione che il soggetto

La lettura che Jonas ci offre del nichilismo contemporaneo alla luce dell'antica Gnosi apre pertanto prospettive molto interessanti, sia per quanto riguarda la filosofia esistenzialista in generale, sia, e per questo aspetto va sottolineata l'originalità del suo contributo, per la particolare interpretazione dell'esistenzialismo di Heidegger. A questo riguardo potrebbe sembrare assurdo definire nichilistico l'esistenzialismo heideggeriano, stante l'ontologia positiva che lo connota. In realtà, se consideriamo l'orizzonte speculativo in cui si colloca l'ontologia di Heidegger, individuare assonanze e corrispondenze tra l'esistenzialismo heideggeriano e alcuni aspetti dell'antica Gnosi non è affatto, a mio parere, un'impresa assurda e impossibile.

Il nichilismo contemporaneo, a differenza di quello inerente allo gnosticismo tardo-antico, è però molto più radicale. Là era ancora presente una forma di antagonismo tra il divino e la natura, tra Dio e l'uomo, tra la trascendenza di un mondo ulteriore e la presenza immanente di un mondo naturale estraneo ma comunque in lotta con il mondo "altro". Il nichilismo moderno si afferma invece dentro una cornice in cui la natura è diventata indifferente, di una trasparenza assolutamente diafana, la cui realtà consiste unicamente nella sua plasmabilità attraverso il potere trasformativo della tecnica. Questo nichilismo, a differenza di quello tardo-antico, che conserva ancora un suo carattere eroico e "antagonistico", è visto da Jonas in preda ad una rassegnazione che giunge ai limiti della disperazione. Il nichilismo tardo-antico si presentava ancora con una drammaticità di carattere metafisico-religioso, mentre quello moderno è del tutto secolarizzato per cui l'uomo vive di fronte ad un abisso "veramente senza fondo", di fronte al "vuoto assoluto" che solo la tecnoscienza è in grado di riempire delle sue conquiste. Di tali conquiste, però, si è perso ogni senso e valore.

Le riflessioni seguenti mirano pertanto a confermare una sostanziale continuità, o almeno un'assenza di rotture speculativamente significative, nell'opera di Jonas. E ciò sulla base del nesso costitutivo tra l'etica della responsabilità, con cui ormai viene generalmente designato il pensiero di Jonas, e l'ontologia, accolta al tempo degli studi sulla Gnosi nella sua accezione esistenzialistica (Heidegger), e successivamente ampliata alla considerazione dell'essere vivente. Nelle tre fasi del percorso intellettuale di Jonas, a conferma della sua intima coerenza, si potrebbe addirittura vedere la riproposizione della classica triade metafisica Dio-uomo-mondo; meglio ancora, stante la funzione mediana che la nozione di mondo svolge tra Dio e l'uomo, sia dal punto di vista della successione cronologica, sia dal punto di vista della scansione speculativa, si potrebbe parlare in Jonas della triade Dio-mondo-uomo⁷.

In questa triade, come vedremo più avanti, il mondo costituisce proprio lo spazio dell'essere rispetto al quale Dio e l'uomo possono trovarsi in una molteplicità di relazioni. Dio può servirsi del mondo contro l'uomo, condannando quest'ultimo al carcere delle leggi fisiche e della corporeità finita e mortale, secondo uno schema concettuale che va dall'orfismo allo gnosticismo, ma anche l'uomo può servirsi del mondo contro Dio, sfidando con la

gnostico, liberato dalle tante ombre che la storia aveva accumulato sul suo volto, fosse finalmente in grado di parlare con la sua viva voce» (ivi, pp. 22-23).

7 Cfr. P. Becchi, *Presentazione*, in H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, cit., pp. X-XI.

tecnica da “Prometeo scatenato” le leggi del cosmo che Dio ha stabilito. Occorre dunque, secondo Jonas, pensare con nuovi strumenti concettuali all’essere del mondo. Per questo bisogna superare l’ontologia di Heidegger, a partire da una ricomprensione ermeneutica della nozione dell’organismo, ripercorrendo una tradizione di pensiero che va da Aristotele alla biologia contemporanea.

2. *Dallo studio della gnosi alla biologia: il significato ontologico della svolta*

In questa sede vogliamo soffermarci soprattutto sulla seconda fase dell’itinerario speculativo di Jonas, per verificare le prospettive che il suo pensiero dischiude sul piano di quella che in termini hegeliani si potrebbe definire una filosofia della natura, e che egli situa ovviamente in un contesto speculativo diverso dai presupposti romantici della filosofia idealistica. Se scegliamo di privilegiare questa fase del pensiero di Jonas è per varie ragioni:

a) Innanzitutto perché lo stesso Jonas riconosce a questa fase della sua ricerca un’importanza fondamentale. «Se si vuole parlare della mia filosofia, occorre dire in ogni caso che essa non comincia con la Gnosi, ma con gli sforzi dedicati alla biologia filosofica»⁸. Egli afferma perfino che i precedenti lavori storiografici sulla Gnosi, considerati in relazione alla successiva fase a più spiccata rilevanza critico-speculativa, gli sarebbero serviti da “apprendistato”. Questa valutazione, a mio parere, è forse eccessiva anche se, come si dirà poco più avanti, risponde ad una comprensibile esigenza. Le ricerche di Jonas sulla Gnosi hanno infatti un valore non solo filologico-storiografico, ma, in seguito all’applicazione dell’ermeneutica esistenzialistica di Heidegger e Bultmann, hanno anche un’innegabile rilevanza teoretica. La critica della concezione dualistica del reale, che costituisce uno dei nodi filosofici più importanti di *Organismo e libertà*, trova del resto, per quanto da posizioni antitetiche, la sua principale chiave di lettura speculativa nel confronto con il paradigma gnostico. È certo, in ogni caso, che Jonas ritiene fondamentale, nel suo percorso intellettuale, la cosiddetta fase biologica, attraverso la quale la questione del superamento del dualismo richiede l’integrazione tra il piano storico e quello critico-speculativo. Nonostante i limiti che egli stesso riconosce ai suoi lavori sull’ontologia dell’organismo, dal momento che difetterebbero sul piano dell’unitarietà e dell’organicità, li ritiene tuttavia quelli filosoficamente più importanti, in quanto vi sono trattati i principi di una nuova ontologia. Da notare che su tale ontologia si fonderà l’impianto teorico dell’etica della responsabilità. Tutta questa insistenza sul significato speculativo della svolta della sua ricerca, nel passaggio dagli studi di storia della religione a quelli di biologia, risponde, credo, alla volontà di Jonas di essere considerato anche un filosofo e non solo uno storico, come invece veniva ritenuto da chi sottovalutava gli aspetti filosofici degli studi sulla Gnosi.

b) In secondo luogo perché questa fase del pensiero di Jonas ci spiega, e su questo sono d’accordo quasi tutti gli studiosi del pensatore tedesco, il motivo del passaggio dagli studi sulla Gnosi a quelli sulla natura. Il motivo occasionale, legato alle vicissitudini della guerra

8 H. Jonas, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, cit., p. 117.

e all'impossibilità di consultare biblioteche e testi di difficile reperibilità, gioca certamente un ruolo importante ma non decisivo. Il motivo principale è dato invece dal fatto che in questi anni Jonas inizia a mettere in questione i presupposti dell'ontologia di Heidegger. Tali presupposti, inoltre, sarebbero anche la causa, come lo stesso Jonas riconoscerà successivamente, della non comprensione, da parte di Heidegger, degli eventi storici che condussero la Germania a sposare "irresponsabilmente" la causa politica del nazismo.

Innanzitutto nutro un senso di insoddisfazione, dal punto di vista filosofico, verso l'intera scuola di Husserl e Heidegger: la fenomenologia ha a che fare con l'analisi dei fenomeni coscienziali⁹.

In altre parole, secondo Jonas, la fenomenologia husserliana sarebbe condizionata da un ipercoscienzialismo, per cui solo ciò che la coscienza riesce a costruire a partire dai suoi *a priori* di carattere trascendentale entra a far parte del mondo dell'uomo. Il rischio è dunque quello di non riconoscere ciò che non è costruito dalla coscienza stessa. Questo presupposto di carattere trascendentale, secondo Jonas, da cui Heidegger avrebbe cercato di liberarsi, finirebbe invece per condizionare anche la sua ontologia.

Per quanto Heidegger si sia allontanato da Husserl, è rimasto tuttavia nel solco della tradizione idealistica tedesca, che pretende di conoscere, afferrare e dominare filosoficamente la realtà con l'introspezione¹⁰.

c) In terzo luogo perché si tratta del lato meno esplorato, più sottovalutato e talvolta trascurato, del pensiero di Jonas, e su cui solo in questi ultimi anni, almeno per quanto riguarda l'Italia, si è rivolta l'attenzione degli studiosi¹¹. La filosofia della natura di Jonas, a causa dell'impostazione metafisica che la sorregge, e soprattutto in seguito ai suoi sviluppi in un'etica della responsabilità, è stata vista con sospetto da molti, e di conseguenza più criticata che compresa. Valga ad esempio la posizione di alcuni studiosi di area tedesca, vicini alla fondazione dell'etica sulla base teorica dell'etica del discorso (*Diskursethik*). Sia la biologia filosofica che l'etica della responsabilità, nella versione che ne ha fornito Jonas, vengono appunto ritenute da alcuni studiosi del tutto "inattuali, in quanto condizionate da motivi che farebbero riferimento a opzioni metafisiche razionalmente indimostrabili. Per questo motivo Apel vede pertanto l'etica di Jonas, a causa dei presupposti finalistici derivanti dalla sua filosofia della natura, caratterizzata in senso convenzionale e, di conseguenza,

9 H. Jonas, *Erkenntnis und Verantwortung*, Lamuv, Göttingen 1991, p. 100.

10 *Ibidem*.

11 Si vedano a questo riguardo: M.G. Pinsart, *Hans Jonas et la liberté: dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, Vrin, Paris 2002; D. Lories, *Vie et liberté: phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, Vrin, Paris 2003; M.L. Furiosi, *Uomo e natura nel pensiero di Hans Jonas*, Vita e Pensiero, Milano 2003; N. Russo, *La biologia filosofica di Hans Jonas*, Guida, Napoli 2004; F. Borgia, *L'uomo senza immagine. La filosofia della natura di Hans Jonas*, Mimesis, Milano 2006; L. Guidetti, *La materia vivente. Un confronto con Hans Jonas*, Quodlibet, Macerata 2007.

debole sul piano della universalizzabilità dei suoi postulati¹². La riflessione di Paul Ricœur, che vede invece nella filosofia della biologia jonasiana addirittura il fondamento dell’etica della responsabilità, va segnalata pertanto come un autorevole intervento che si pone, anche se con qualche riserva critica, in controtendenza¹³.

d) Infine perché, nel “dialogo tra sordi” tra meccanicisti e finalisti, la prospettiva di Jonas evita i riduzionismi che spesso caratterizzano le posizioni degli uni e degli altri, e si assesta su una linea teorica che mi sembra utile per un rinnovato dialogo tra scienziati e filosofi. Anche le grandi questioni della bioetica (clonazione, eutanasia, eugenetica, aborto, ecc.), sono spesso dispute interminabili a causa di presupposti accettati acriticamente e quindi dogmaticamente, perché, oltre a quello derivante da posizioni religiose, vi può essere un dogmatismo anche della scienza e degli scienziati. Come il principio responsabilità costituisce una posizione di equilibrio tra il principio speranza di Bloch e il principio disperazione di Anders, anche la concezione jonasiana dell’organismo costituisce una posizione di equilibrio, evitando da una parte l’ottimismo evolucionistico di un Teilhard de Chardin, e dall’altra il probabilismo scientifico di Jacques Monod, che riunisce in un solo principio, con un’operazione logicamente paradossale, il caso e necessità¹⁴.

La filosofia della biologia, in Jonas, svolge dunque un ruolo determinante nella configurazione del suo percorso intellettuale. Con la sua filosofia della natura, Jonas ci fa capire che gli studi sullo gnosticismo antico non nascevano da una preoccupazione prevalentemente storico-filologica, ma già allora erano mossi da una puntuale preoccupazione teoretica, in quanto il nichilismo gnostico, con la sua condanna del mondo, potrebbe sottendere un paradigma di carattere universale che si manifesta in un fenomeno culturale storicamente determinato. Esso si è ripresentato, a suo giudizio, nella veste del nichilismo moderno, frutto della “biforcazione” («*bifurcation of being*» di Whitehead¹⁵) tra il ritiro idealista dal mondo in una ragione acosmica, e una concezione radicalmente meccanicistica della natura. È da questo nichilismo che può discendere, alla maniera di Heidegger, la giustificazione di un’ontologia senza etica. L’ontologia senza etica, secondo Jonas, rappresenta il peccato originale della filosofia di Heidegger, a cui corrisponde l’errore speculare di un’etica senza ontologia, come nel caso di Lévinas. La filosofia della biologia, oltre che un approfondimento degli studi iniziali sull’antica Gnosi, costituisce

12 Cfr. K.O. Apel, *Die ökologische Krise als Herausforderung die Diskursethik*, in D. Böhler, *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, C.H. Beck Verlag, München 1994, pp. 369-406. Singolare la posizione di Dietrich Böhler, fondatore dello “Hans Jonas-Zentrum” di Berlino, il quale ritiene possibile, anzi indispensabile, mettere in relazione l’etica della responsabilità con l’etica del discorso, dal momento che la prima difetterebbe sul piano dell’universalità, mentre la seconda mostrerebbe il suo punto debole su quello delle motivazioni valoriali.

13 Cfr. P. Ricœur, *Etica e filosofia della biologia in Hans Jonas*, in C. Bonaldi (a cura di), *Il filosofo e la responsabilità*, Albo Versorio, Milano 2004, pp. 53-67.

14 Cfr. J. Monod, *Le hasard et la nécessité* (1970); tr. it. di A. Busi, *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, Mondadori, Milano 1997.

15 Cfr. A.N. Whitehead, *Process and Reality* [1929]; tr. it., *Il processo e la realtà*, Bompiani, Milano 1965. Jonas riconosce a Whitehead il merito di aver superato, attraverso la sua riflessione filosofica sulla materia organica, il dualismo tra la vita e ciò che è privo di vita. Il suo limite sarebbe però di aver pensato che tra i due livelli vi è solo una differenza di grado. Si veda anche A.N. Whitehead, *The Concept of Nature* (1920); tr. it. di M. Meyer, *Il concetto della natura*, Einaudi, Torino 1975.

dunque il luogo di maturazione dell'idea stessa di un'etica della responsabilità per la civiltà tecnologica, indispensabile in un'epoca di nichilismo e di crisi delle etiche fondate su una fede religiosa.

A proposito del rapporto tra etica e ontologia, che in Jonas costituisce uno degli snodi fondamentali del suo pensiero, è in un certo senso illuminante, per evidenziare l'irriducibile diversità di prospettive, quanto dice Putnam a partire da una posizione di pluralismo pragmatico, ovvero di un pragmatismo a forte impianto etico, dove l'etica ha tuttavia solo una valenza strategica e non ontologica.

Faccio accenno a Lévinas innanzitutto perché il titolo di questo libro, *Etica senza ontologia*, avrebbe potuto essere il titolo di un'opera di Lévinas. Il tema centrale della filosofia di Lévinas, di fatto, è l'idea che qualsiasi tentativo di ridurre l'etica a una teoria dell'essere, o di fondare l'etica su una teoria dell'essere, sull'ontologia intesa *sia* in senso tradizionale *sia* in senso heideggeriano, è fallito miseramente¹⁶.

Se non si può fondare sull'ontologia, per non correre il rischio, nel quale è incorso Heidegger, di un'ontologia del tutto impersonale e quindi senza la consapevolezza di uno specifico dovere nei confronti del prossimo, l'etica deve fondarsi sulla certezza di un universale dovere di partecipazione alle sofferenze degli altri.

Non sentire il dovere di portare aiuto a colui che soffre, non riconoscere che, se posso, *devo* aiutarlo, o sentire tale dovere solamente quando la persona sofferente con la quale sono messo a confronto è attraente, o simpatica, o è qualcuno con il quale potrei identificarmi, non è affatto un comportamento etico, quali che siano i principi da cui si è guidati o per i quali si è disposti a rinunciare alla propria vita¹⁷.

Per chi, come Jonas, ritiene che si è in grado di percepire eticamente il valore di una cosa solo quando si percepisce che il suo essere è in pericolo «sappiamo *che cosa* è in gioco soltanto se sappiamo *che* è in gioco»¹⁸, l'etica della compassione non è sufficiente a fondare in senso oggettivo l'imperativo. L'obbligatorietà dell'imperativo può essere percepita anche attraverso il sentimento soggettivo della compassione per l'altro, ma si fonda su un'evidenza oggettiva, ossia sulla consapevolezza che l'essere di un ente rivendica una responsabilità etica nei propri confronti, in quanto esistente di fronte a un altro essere capace di esercitarla. E ciò vale sia quando l'altro si trova in un'evidente situazione di sofferenza, sia quando tale condizione di sofferenza, almeno immediatamente, non è affatto percepibile. Va infatti osservato che il discorso di Putnam, riferito anche alla filosofia di Lévinas, che si caratterizza soprattutto sul piano di un'etica della compassione, può risultare rilevante nelle situazioni tragiche, ma risulta scarsamente efficace nelle normali

16 H. Putnam, *Ethics without Ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2004; tr. it., *Etica senza ontologia*, Bruno Mondadori, Milano 2005, p. 36.

17 Ivi, p. 37.

18 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 1979; tr. it di P.P. Portinaro, *Il principio responsabilità* [1990], Einaudi, Torino 2002³, p. 35.

esperienze della vita quotidiana. Perfino nelle situazioni tragiche, come ad esempio di fronte alla gravità di una malattia, l’etica della compassione potrebbe propendere per la soluzione del “tanto peggio tanto meglio”, soluzione che dal punto di vista ontologico si pone invece come altamente problematica. In ogni caso, per Jonas, senza l’ontologia l’etica non può non essere, con tutte le conseguenze del caso, antropocentrica, ossia vittima di quell’«antropocentrismo predatorio» che caratterizza ormai da più di tre secoli il comportamento dell’uomo moderno.

La prospettiva jonasiana, in tutte le fasi della sua ricerca, poggia dunque su un originario e costitutivo presupposto ontologico. Negli studi sulla Gnosi, l’ontologia si evidenziava come quell’essere al mondo dell’uomo sospeso tra il nulla delle apparenze e il ritorno alla pienezza originaria dell’essere. Nella fase della ricerca scientifica sull’essere vivente, la dimensione ontologica è costituita dal presupposto che la natura sia dotata di un *telos*, e che quindi lo sviluppo dell’organismo abbia una struttura permanente che lo sostiene e lo orienta verso il raggiungimento del suo fine. Nella fase dell’etica della responsabilità, l’ontologia jonasiana si alimenta della convinzione che la cosiddetta “legge di Hume”, che divide l’essere e il dover essere, è un sofisma che nasconde più di quanto non riveli, ossia che tra l’essere e il dover essere esiste la profonda connessione di cui la vita costituisce la rappresentazione esemplare.

Preso atto che il pensiero di Jonas sottende sempre un’ontologia la questione si sposta sulla sua natura: di quale ontologia si deve parlare a proposito di Jonas? Trattandosi di un allievo di Heidegger, tale domanda è d’obbligo, dal momento che lo stesso Heidegger ha usato il termine ontologia in molteplici contesti e con diversi significati. Se prendiamo la nozione di ontologia nell’accezione della heideggeriana onto-teologia, ovvero di un sapere che dalle più elementari configurazioni dell’essere perviene necessariamente all’Essere Sommo (Dio), credo che Jonas non riconoscebbe al suo pensiero la caratteristica di essere un’ontologia. Se invece intendiamo l’ontologia come un discorso intorno all’essere di un ente, a partire da cui si comprende il senso delle stesse manifestazioni fenomenologiche di ogni esistente, credo che Jonas veda proprio nell’intreccio tra etica e ontologia la parte più significativa della riflessione filosofica.

A proposito della filosofia della natura di Jonas va superato anche qualche altro equivoco. L’ontologia di Jonas, in quanto nasce sul terreno della filosofia della natura, potrebbe apparire infatti, a prima vista, un’ontologia di carattere regionale. Questo giudizio, ad una più attenta lettura dei testi, si rivela però superficiale. Pur avanzando alcune osservazioni critiche, Vittorio Hösle, al quale si deve tra l’altro un’importante intervista a Jonas, scrive a questo proposito:

È una semplificazione inammissibile leggere questo libro solo come un contributo ad un’ontologia regionale (nello specifico un’ontologia dell’organico): l’interesse particolare di Jonas per il vivente è di natura metafisica, ciò vuol dire che egli spera, tramite l’analisi della vita, di avvicinarsi ad una teoria generale dell’essere¹⁹.

19 V. Hösle, *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, in D. Böhler (a cura di), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, C.H. Beck, München 1994, p.108. L’intervista a cui si è accennato, risale al 1990. Si può consultare nel fascicolo monografico su *Hans Jonas in Italia*, dedicato al filosofo dalla Rivista «Ragion Pratica», 2000, VIII, n. 15, pp. 53-64.

Va però tenuto presente, a proposito di un pensatore che è stato inizialmente alla scuola di Husserl, che la biologia filosofica jonasiana rivela anche un'innegabile ascendenza fenomenologica. Alla filosofia della natura di Jonas, come egli stesso afferma in modo deciso in vista della riunificazione del polo soggettivo e di quello oggettivo, «è la natura in divenire piuttosto che quella statica a offrire una tale prospettiva»²⁰. L'idea di natura, in Jonas, non è dunque un concetto che può formarsi *a priori*, ma è piuttosto una nozione che si forma attraverso l'osservazione attenta delle manifestazioni che dal mondo inorganico salgono a quel mondo altro che, utilizzando il linguaggio husserliano ma con un significato diverso, potremmo anche chiamare mondo della vita²¹.

L'ontologia di Jonas vede dunque la sua prima configurazione sul terreno fenomenologico, in quanto descrizione del divenire dell'essere, fino a comprendere, in una sorta di cauto evolucionismo metodologico, la manifestazione della vita organica e, da ultimo, della vita della coscienza. La teoria evolucionistica, intesa come descrizione scientifica di tutti i passaggi della grande catena dell'essere, non è pertanto sufficiente, per Jonas, a rendere comprensibile da sola la totalità del divenire. Occorrerebbe una filosofia che, senza cadere nel panlogismo dialettico-immanentistico di Hegel, fosse in grado di prospettare una nuova fenomenologia dello spirito, giungendo così alla comprensione possibile del senso del tutto alla luce della vita e dello spirito:

che secondo la misura cosmica l'uomo sia solo un atomo è un fatto quantitativo irrilevante: la sua grandezza interna può renderlo un evento d'importanza cosmica. La riflessione dell'essere nel sapere potrebbe costituire un evento più che umano: potrebbe costituire un evento per l'essere stesso che influisce sulla sua condizione metafisica; nel linguaggio di Hegel: un venire-a-sé della sostanza originaria²².

Nonostante le insuperabili differenze, in questo accenno a Hegel possiamo individuare l'intenzionalità fondamentale dell'ontologia della vita di Jonas.

Il riferimento a Hegel al termine di questa sorprendente pagina non è certo casuale, poiché, al di là di tutte le differenze, ciò che qui emerge è un progetto speculativo che condivide almeno due punti centrali con il sistema più compiuto dell'idealismo tedesco: la concezione di un senso totale dell'evoluzione, che va ben al di là della constatazione della teleologia interna alla singola funzione organica o al singolo vivente. E la tesi che nello spirito umano si compia il destino di autochiarificazione dell'essere o di Dio²³.

In vista della caratterizzazione complessiva dell'ontologia di Jonas, sintetizzerei in questi termini tutto il discorso. Si tratta di un'ontologia che: 1) nasce sul terreno della fenomenologia e si specifica concettualmente, ma solo in via provvisoria, in ontologia regionale a partire dalla presa di coscienza dell'originalità della vita; 2) sfocia, attraverso

20 H Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 306.

21 Cfr. S. Mancini, *Per un'interpretazione fenomenologica di Jonas*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1993, 1, p. 47 e ss.

22 H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 306.

23 N. Russo, *La biologia filosofica di Hans Jonas*, cit., p. 136.

una nuova interpretazione del mondo, in un’ontologia fondamentale; 3) si confronta, in ultima istanza, con la metafisica in merito alle questioni della Trascendenza e alla possibilità dell’Essere Sommo. Ciò che le teorie classiche dell’evoluzionismo, nonostante i loro meriti, non riescono assolutamente a spiegare, secondo Jonas, è infatti il senso dell’intero processo. Egli ritiene invece che anche il processo evolutivo offra criteri di senso alla sua interpretazione complessiva.

In base alla direzione interna della sua evoluzione totale – Jonas sta parlando della natura – si può forse individuare una destinazione dell’uomo, secondo la quale la persona nell’atto del compimento di se stessa realizzerebbe al contempo un intento della sostanza originaria²⁴.

La categoria della vita, nel pensiero di Jonas, riveste dunque un ruolo fondamentale, non solo per delineare la responsabilità nei confronti del vivente come dovere specificamente etico, ma anche per la configurazione di una nuova ontologia, sulla base della quale dedurre l’imperativo etico della responsabilità. La riformulazione dell’imperativo categorico kantiano, operata da Jonas, fa infatti riferimento alla vita non per un’esigenza di puro e semplice ampliamento dell’orizzonte di applicabilità dell’etica della responsabilità, ma per un’intrinseca ragione speculativa.

Agisci – dice Jonas – in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un’autentica vita umana sulla terra²⁵.

Il comportamento dell’uomo è quindi immediatamente posto di fronte alla responsabilità nei confronti della vita, che assume pertanto, in vista della delineazione di una nuova ontologia, la funzione di essere finalmente la più autentica manifestazione dell’essere. La nuova ontologia non è dunque più commisurata dalla astratta categoria dell’essere, nella quale non è immediatamente compresa l’idea della sua possibile vulnerabilità, ma dall’esistenza concreta dell’essere vivente, nei cui confronti scatta l’imperativo categorico finalizzato all’esigenza della salvaguardia del suo fondamentale diritto alla protezione. Tutto questo sulla base del principio che se il possibile ha diritto all’esistenza, il reale ha diritto alla continuità²⁶.

Nella morale di Kant l’imperativo categorico, in quanto “fatto” della ragione che questa ha il compito non di inventare, ma solo di constatare e di riconoscere, non aveva bisogno di una deduzione. In Jonas l’imperativo etico è invece dedotto e fondato a partire dalle esigenze ontologiche che la vita, con tutta la sua precarietà e vulnerabilità, presenta alla cura responsabile dell’uomo che, con la sua azione, ha la drammatica possibilità di preservarne, oppure di distruggerne, non solo il valore ma la stessa esistenza. E questo perché, come osserva giustamente Paul Ricœur,

24 H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 306.

25 H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 16.

26 Cfr. O. Depré, « Ce dont la possibilité contient l’exigence de sa réalité ». *De l’être au devoir-être chez Hans Jonas*, in Aa.Vv., *Hans Jonas dans le mouvement phénoménologique*, in «Etudes phénoménologiques», 2001, vol XVII, n. 33-34, p. 111 e ss.

alla fragilità della vita l'uomo della tecnica aggiunge una fragilità supplementare che è opera sua. Ma mentre la vita implica la sua propria regolazione, che ha fatto a lungo della natura il contesto invulnerabile della storia umana, l'agire umano, non essendo più ordinato da fini naturali, è il luogo di una ben precisa mancanza di misura²⁷.

Di questa fragilità e vulnerabilità dell'esistenza, secondo Jonas, non riesce a render conto la morale di Kant. L'imperativo kantiano si fonda infatti sul principio logico di non contraddizione, nel senso che ciò che esso comanda al singolo individuo non può essere in contraddizione con ciò che tutti riconoscono come dovere universale. Oggi la sfida etica si è spostata dal piano logico a quello ontologico. Non vi è del resto contraddizione logica, egli dice, nel fatto che l'uomo prenda decisioni in grado di por fine alla sua avventura sulla terra. Questa è una contraddizione che si colloca al di là della logica, ovvero nel cuore della costituzione ontologica del mondo esistente e dei suoi diritti.

La conservazione della vita ha infatti sempre dei costi, come si vede ad esempio nel mondo animale, dove la morte di alcuni è la condizione della vita di altri (la mosca e il ragno), senza che tuttavia l'equilibrio generale venga totalmente stravolto. Con l'uomo questo prezzo può però diventare estremo, e giungere fino all'annientamento ontologico della natura, oppure, e non è detto che sia un esito e una prospettiva migliore, alla riduzione dell'uomo in una condizione di perdita di autenticità.

3. Antichi e moderni: le origini del dualismo

La prima interpretazione ontologica dell'esistenza, secondo Jonas, si può far risalire all'antica Grecia presocratica, e fa riferimento ad una visione del mondo che troverà la sua definizione nelle dottrine di Rudolph Cudworth, il platonico inglese che ha coniato il termine ilozoismo²⁸. Questo indirizzo speculativo presuppone la tesi che il principio della vita non sia antitetico alla materia, ma che anzi materia e vita formino una realtà unitaria, tanto che la materia non è concepita come un elemento inerte e passivo, ma come una potenzialità che si apre alla vita per un dinamismo interno che la muove. Le antiche cosmogonie, dalle quali prendono avvio le prime questioni filosofiche, sarebbero pertanto dominate da una concezione "animistica", ovvero dall'idea che tutto ciò che esiste non sia costituito unicamente da ciò che appare ai sensi nella sua consistenza materiale. La *physys*, che nelle antiche mitologie si identificava con la terra madre (Gea), era dunque concepita in modo completamente diverso da come verrà concepita dai moderni, che trasformeranno tale idea in quella di natura meccanica. Prima, dice Jonas, «la "mera", ossia veramente inanimata, "morta" materia non era stata scoperta; del resto la sua ipotesi, oggi a noi così

27 P. Ricœur, *La responsabilité et la fragilité de la vie. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas*, in «Le messenger européen», 1991, n. 5, pp.203-218; pubblicato l'anno seguente con la seconda parte del titolo, in Id., *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris 1992, pp. 304-319; tr. it. di M. Pastrello, in C. Bonaldi (a cura di), *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, Albo Versorio, Milano 2004, p. 63.

28 Cfr. R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, Gould & Newman, New York 1837.

familiare, è tutt'altro che ovvia»²⁹. Ecco come Esiodo, in apertura della *Teogonia*, traduceva nel linguaggio della poesia la concezione ilozoistica della realtà:

*In principio c'era il Caos, poi Gea, la Terra, dall'ampio seno, solida ed eterna sede di tutte le divinità che abitavano l'Olimpo. Gea, prima di ogni altra cosa, partorì un essere uguale a sé, il cielo stellato, Urano, affinché questi l'abbracciasse interamente e fosse sede eterna dei beati. Essa partorì, poi, le grandi montagne, nelle cui valli dimorarono volentieri le Ninfe. Infine diede alla luce il mare deserto e spumeggiante, e tutto ciò creò da sola, senza accoppiamento*³⁰.

La terra, nell'antica cultura greca, è stata concepita ora come uno dei quattro elementi (Empedocle), ora come l'equivalente della natura che tutto genera, come indica appunto il termine *physis*, la nozione filosofica corrispondente alla mitologica Gea (la Terra Madre).

La concezione ontologica originaria, sottesa in forma implicita anche ai grandi poemi teogonici e cosmogonici del mondo antico, sarebbe dunque, secondo Jonas, olistica e non dualistica. La visione dualistica si sarebbe affermata nel momento in cui, alla originaria visione ilozoistica, si vennero sostituendo le visioni che si fondano sulla separazione tra la materia inorganica e la natura vivente. L'antica Gnosi, in questo percorso dall'ilozoismo al dualismo, costituisce per Jonas uno dei passaggi nodali.

La biologia filosofica di Jonas, dal punto di vista storiografico, mette in questione alcuni presupposti della concezione della natura che è diventata progressivamente dominante nel pensiero occidentale, e chiama quindi in causa direttamente la concezione dei moderni ma anche quella degli antichi. Secondo Jonas, come si è visto, anche se attraverso percorsi speculativi opposti, sia gli antichi che i moderni finiscono per rinchiudere il pensiero nelle aporie del dualismo. In questo senso egli dichiara preliminarmente di voler andare al di là della *querelle des anciens e des modernes*³¹. Jonas situa dunque la sua prospettiva in un quadro epocale, alla ricerca tuttavia, attraverso paradigmi storiografici, di una nuova ontologia che vada al di là della contrapposizione tra uomo e mondo naturale. «Una filosofia della vita comprende nel suo oggetto la filosofia dell'organismo e la filosofia dello spirito»³². In questo enunciato, formulato come postulato metodologico e contenutistico all'inizio dell'opera che raccoglie i suoi studi di biologia filosofica, si esprime, secondo Jonas, la consapevolezza della necessità di una nuova ontologia. L'ontologia non emerge dunque, in Jonas, come necessario supporto della sua etica della responsabilità (è l'accusa di Apel e altri), ma si afferma come esigenza teorica rispetto a tutte le forme di riduzionismo da cui la cultura occidentale è stata fin dalle origini condizionata. L'etica della responsabilità rappresenta semmai, rispetto alla nuova ontologia, la conseguente risposta da parte dell'uomo, a cui è richiesto di ripensare i fini del suo agire, che si è del tutto trasformato in seguito all'affermazione della civiltà tecnologica.

Il pensiero moderno, secondo Jonas, come dimostra con innegabile evidenza Cartesio,

29 H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 15.

30 Esiodo, *Teogonia*.

31 H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 7.

32 *Ibidem*.

sarebbe caduto in un colossale equivoco, avendo creato una finzione e scambiandola poi per la realtà. A causa di questo rovesciamento

il dualismo cartesiano fece finire la speculazione sulla natura della vita in un'impasse: mentre la correlazione tra struttura e funzione divenne intelligibile, in base ai principi della meccanica, all'interno della *res extensa*, la correlazione tra struttura e funzione, da una parte, e sensazione o esperienza (i modi della *res cogitans*), dall'altra, andò persa nella biforcazione, e perciò il fatto stesso della vita divenne inintelligibile nel momento stesso in cui la spiegazione del suo compiersi fisicamente sembrava acquisita»³³.

Solo la geniale intuizione di Spinoza, circa la componente organica dell'ente, si oppose alla concezione dualistica cartesiana.

L'interesse centrale di Spinoza non consisteva, è vero, in una dottrina dell'organismo, ma in una fondazione metafisica della psicologia e dell'etica; tuttavia, incidentalmente, la sua formazione metafisica lo mise in condizione di spiegare le caratteristiche dell'esistenza organica meglio di quanto il dualismo ed il meccanicismo cartesiano non fossero in grado di fare³⁴.

Purtroppo, questa intuizione spinoziana, non è stata presa mai in adeguata considerazione. Il pensiero moderno ha finito così per dividersi tra meccanismo materialistico e idealismo spiritualistico.

Il metodo scientifico, così come si è configurato a partire dalla rivoluzione scientifica del Seicento, si basa pertanto sulla possibilità di rappresentare la natura come una realtà riconducibile a ciò che è misurabile nello spazio e nel tempo. Si tratta di una utile "finzione metodologica" che, direbbe Kant, ci permette di cogliere il reale come fenomeno, e dalla quale sono conseguiti i grandi progressi della scienza moderna, dall'astronomia alla fisica, all'economia e agli altri saperi. Il sapere scientifico procede attraverso ipotesi e congetture sempre falsificabili, e in questo sta la sua capacità di produrre risultati utili e dotati di grande efficacia cognitiva ma soprattutto operativa.

Le scienze della natura – dice Jonas – non sono da biasimarsi per questo, anzi devono proseguire sulla propria strada, ma si guardino i fisici dal rendere la loro fisica una metafisica, ovvero spacciare la realtà da loro conosciuta per l'intera realtà³⁵.

Le conseguenze di questo fraintendimento, che ha condotto a ritenere il sapere scientifico come l'ambito della verità, una verità che però equivale ad una certezza fenomenica e non alla conoscenza dell'oggetto nella sua consistenza ontologica, si rendono manifeste, secondo Jonas, esaminando l'apparato metodologico del sapere scientifico.

33 H. Jonas, *Spinoza e la teoria dell'organismo*, in Id., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., p. 303.

34 Ivi, p. 308.

35 H. Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, p. 62.

La “smisurata sopravvalutazione” e centralità acquisita dalle questioni gnoseologiche, logiche e semantiche, fino alla “ridicola pretesa” di vedere nell’analisi linguistica l’unico compito della filosofia, hanno condotto a ritenere il metodo superiore al contenuto. Come se, conclude Jonas, il *modo* in cui l’uomo comprende fosse più decisivo di *che cosa* c’è da comprendere.

Questi due processi convergenti hanno avuto come risultato la riconduzione di ogni sapere all’interno delle scienze della natura. Della filosofia della natura si è rifiutato persino il termine e l’idea, quasi che la purezza del metodo scientifico venisse compromessa da una prospettiva che vede la natura non solo come ferreo meccanismo di leggi, ma anche come rete di rapporti guidati da sensazioni, sentimenti, desideri, bisogni. La scoperta della biologia, in Jonas, avviene precisamente all’interno di questa messa in questione dei principi della scienza moderna. Una biologia puramente fisica è per Jonas una contraddizione in termini. L’organismo costituisce una peculiare unità non solo in senso funzionale, ma soprattutto in senso psico-fisico. La scienza della natura non può esaurire la conoscenza umana del mondo. Occorre una nuova filosofia della natura che non sia del tutto riconducibile ai canoni delle scienze naturali³⁶.

Del resto, nel cuore stesso della modernità, già Kant aveva tentato invano di reintrodurre il concetto di finalità all’interno del mondo fenomenico, anche se il suo tentativo non va oltre l’istanza trascendentale di sottrarsi alla visione meccanicistica del mondo. Ma perché Kant è costretto a ricorrere ad un sentimento (*Gefühl*), cioè ad un elemento irrazionale, per non rimanere rinchiuso nelle angustie di una concezione rigidamente deterministica del mondo, incapace di render conto degli aspetti non riconducibili al puro determinismo della natura? Secondo Jonas, Kant è costretto a questo in seguito alla sua concezione della causalità, che per lui è la condizione aprioristica di ogni possibile esperienza, anziché l’esperienza fondamentale a partire da cui l’uomo costruisce il nesso delle sue conoscenze. Nonostante la fondamentale diversità nella spiegazione dell’origine del principio di causa, che in Hume si fonda sull’immaginazione e in Kant sulla struttura aprioristica del pensiero, essi rappresentano, a giudizio di Jonas, il paradigma moderno, in quanto il dualismo moderno riporta tutto il processo dell’esperienza all’interno del soggetto, al quale pertanto il mondo esterno rimane sostanzialmente sconosciuto.

Il paradigma moderno si identifica pertanto, in questa ricostruzione dal duplice risvolto, teoretico e storiografico assieme, nella fondazione logico-epistemologica del dualismo. L’asse Hume-Kant risulta così, sia per le dottrine che privilegiano l’esperienza sensibile, sia per quelle che privilegiano invece l’esperienza interiore, e che nel materialismo e nell’idealismo troveranno l’esito più coerente, la cartina di tornasole per comprendere che dal dualismo, una volta che lo si è accolto nei suoi presupposti fondamentali, non si esce più.

Per tornare a ciò che è comune alla posizione di Hume e di Kant: se si tratta ora di sentita coercizione dell’immaginazione o di concepita necessità per il pensiero, di regola

36 Cfr. H. Jonas, *Erkenntnis un Verantwortung*, Lemuv, Göttingen 1991. Su questo problema si veda anche C.F. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, Carl Hanser Verlag, München 1971, su cui Jonas si è espresso in termini di grande apprezzamento.

psicologica o razionale, né l'una, né l'altra hanno molto a che fare con l'impatto coercitivo delle cose, al quale siamo esposti fuori dall'eremo del nostro spirito. Entrambe le dottrine vogliono sostituire la dinamica esterna con quella interna, l'origine genuina con quella spuria: entrambe supponendo che la «percezione» taccia su tale questione (cosa che fa effettivamente nell'isolamento del monopolio cognitivo a essa imposto) e che quindi non vi sia alcuna conoscenza diretta di forza, transitività e connessione dinamica delle cose³⁷.

Per questa carenza di fondazione razionale, che eredita da Hume, illudendosi di superarla per mezzo del tentativo non riuscito di superare lo scetticismo empiristico attraverso la deduzione trascendentale delle categorie, Kant apre la strada alle concezioni romantiche e idealistiche della natura, che, secondo Jonas, non costituiscono altro che il rovesciamento speculare della visione meccanicistica del mondo affermatasi con la scienza moderna³⁸. Idealismo e materialismo, secondo Jonas, non sarebbero altro che i prodotti della disintegrazione dell'ontologia dualistica³⁹.

Si tratta dunque, nel modo di concepire la vita, di realizzare una rottura logico-epistemologica rispetto ad una bimillenaria tradizione culturale.

L'indicazione della dimensione esterna non afferma contenutisticamente niente di meno del fatto che l'organico prefigura lo spirituale già nelle sue forme inferiori e che lo spirito nella sua massima estensione resta ancora parte dell'organico⁴⁰.

Una filosofia della vita, in grado di dar conto sia dell'organismo che dello spirito, deve dunque andare al di là di quella contrapposizione tra organico e spirituale che, in forma opposta ma speculare, ha confinato antichi e moderni nell'angusta prigione di una visione dualistica dell'uomo. In Cartesio si troverebbe codificato quel dualismo che sta alla base della visione della natura che si afferma con la rivoluzione scientifica, e che la maggioranza degli scienziati e dei filosofi dell'epoca moderna assumeranno, a volte esplicitamente, altre volte implicitamente, come postulato aprioristicamente accolto alla base delle loro rappresentazioni della realtà.

Secondo Jonas, bisogna innanzitutto superare il paradigma moderno. Un paradigma che, a sua insaputa, la Modernità avrebbe ereditato dal mondo antico, ovvero dallo gnosticismo. Ed è attraverso la riflessione sull'organismo, ovvero sulla materia vivente, che Jonas, mettendo in discussione il dogma dualistico, tenta di fondare una nuova ontologia come base razionale di una nuova responsabilità etica per l'uomo della civiltà tecnologica.

L'organismo, considerato nella sua nuda datità, è infatti un ente duplice. Da una parte è costituito di elementi materiali, oggettivamente dati e quantificabili. Dall'altra un principio vitale che avanza attraverso possibilità di esistenza differenti dalla materia, che non sono cioè deducibili dal sostrato materiale di cui l'organismo è composto. Anche gli organismi più semplici non si sottraggono a questa configurazione ontologica. Ma questa duplicità

37 H. Jonas, *Percezione, causalità e teleologia*, in Id., *Organismo e libertà*, cit., p. 39.

38 Cfr. *ivi*, p. 36 e ss.

39 Cfr. H. Jonas, *Il problema della vita e del corpo nella dottrina dell'essere*, in Id., *Organismo e libertà*, cit., p. 25.

40 H. Jonas, *Sulla tematica di una filosofia della vita*, in Id., *Organismo e libertà*, cit., p. 7.

non è, come pensano le varie forme del dualismo, da quello platonico a quello gnostico, la condanna a cui l'organismo è sottoposto, in vista della liberazione dell'elemento spirituale che quello materiale rinchiuderebbe come in una prigione. Per questa ragione, secondo Jonas, tutte le varie forme di dualismo non riescono a spiegare l'origine della vita, ossia il "salto" ontologico che non è dalla materia alla vita, ma che segna l'avvento della vita all'interno della materia, che rimane pur sempre indispensabile per la conservazione della vita stessa. La materia potrebbe infatti sussistere anche nel suo inerte determinismo, mentre la vita esprime il salto nella materia, ovvero l'affermazione di una vita che sboccia dalla materia, e che della materia ha sempre bisogno se vuole evitare – o almeno rimandare più lontano possibile – la morte. In conclusione, la vita non nasce per Jonas attraverso il superamento della materia, come se l'organismo vivente si lasciasse la materia alle spalle, ma come una realtà nuova che comprende la materia sintetizzandola in una nuova forma di esistenza.

4. *Dopo Kant: quale teologia speculativa?*

Il pensiero di Jonas, a tutti i suoi livelli, rivendica uno statuto epistemologico che non lo fa dipendere da nessuna fede religiosa positiva. È però innegabile che, a volte in maniera implicita, ma sempre più spesso, con il passare del tempo, in maniera esplicita, si avverte la presenza di una teologia speculativa che fa da sfondo a tutto il pensiero jonasiano. Con questo intendiamo riconoscere la rilevanza, nel pensiero di Jonas, di un livello di riflessione teologica che non si pone sul piano dogmatico, ma che rientra nella tradizionale teologia razionale o teodicea.

La teologia speculativa di Jonas, per quanto si differenzi metodologicamente e avanzi minori pretese euristiche rispetto all'ontologia della vita, ne è l'esito naturale e vi rimane intimamente legata, in molteplici guise⁴¹.

Dal momento che Jonas si richiama alla tradizione ebraica, potremmo anche chiederci in che misura la sua teologia speculativa sia compatibile con le più antiche dottrine dell'ebraismo ortodosso⁴². Ma questo problema, peraltro di grande interesse, esula al momento dal nostro discorso. Qui, semmai, ci dobbiamo chiedere che cosa Jonas, eventualmente, aggiunga di originale alla storia della teologia razionale.

Riferimenti e implicazioni di carattere teologico si possono trovare fin dai primi scritti di Jonas. Solo nel corso degli anni Ottanta, tuttavia, si configura nella sua ricerca un vero e proprio interesse intorno alla teologia speculativa e alla teodicea. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* contiene infatti, contrariamente a quanto una prima lettura potrebbe far pensare, non solo un'interpretazione in chiave "Teodrammatica" dell'Olocausto, come si potrebbe

41 N. Russo, *La biologia filosofica di Hans Jonas*, cit., p. 153.

42 È quanto si chiede Irene Kajon, che per certi aspetti colloca la prospettiva di Jonas al di fuori dell'ebraismo, mentre per altri aspetti la recupera all'interno della tradizione religiosa dell'ebraismo. Cfr. I. Kajon, *Mythos e Midrash in "Il concetto di Dio dopo Auschwitz"*, in «Paradigmi», 2004, XXII, n. 66, pp. 319-332.

dire nel linguaggio teologico di Balthasar⁴³, che attraverso quel termine esprimeva la questione del rapporto tra l'agire di Dio e l'agire dell'uomo. Il problema cruciale è quello di spiegare come si possano conciliare la bontà e onnipotenza di Dio con l'esistenza del male⁴⁴. Questo è sicuramente un elemento importante e significativo. E così, almeno nelle sue coordinate filosofiche di fondo, Jonas si colloca nel classico filone della teodicea. Ma non va dimenticato l'altro aspetto, che proprio la vicenda storica del dramma ebraico ha riportato in primo piano, ossia la necessità di ritematizzare la questione di Dio e della sua pensabilità da parte dell'uomo. In altre parole, per Jonas, prima di chiedersi che cosa faceva Dio durante le terribili giornate di Auschwitz, bisogna chiedersi fino a che punto può spingersi il pensiero dell'uomo intorno alla questione di Dio. «È mia intenzione – egli scrive – presentare un frammento di teologia speculativa»⁴⁵. La teodicea, in altre parole, non può esistere se non all'interno di una teologia speculativa che le offra le fondamentali idee di Dio, uomo e mondo, e delle loro reciproche relazioni.

Su questo argomento Jonas ritornerà anche successivamente, con altri interventi che si richiamano a *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, sia per un'esigenza di chiarimento interno a quella complessa problematica, sia per rispondere alle reazioni critiche che quel primo intervento aveva suscitato⁴⁶. Egli ritiene, innanzitutto, che non sia il caso di riprendere il cammino delle prove dell'esistenza di Dio, classico percorso della teologia razionale. Questo lo ritiene ormai un "gioco ozioso", su cui si sono esercitati teologi e metafisici, che si è rivelato del tutto incapace di darci risultati utili. Continuare il percorso delle prove dell'esistenza di Dio, significa, per Jonas, contribuire alla causa della teologia della morte di Dio, ovvero, come dice con un'immagine piuttosto forte, continuare a popolare di altri "cadaveri" una strada lunga e piena di fallimentari tentativi. Bisogna dunque, per Jonas, abbandonare la via delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio (*Gottesbeweisen*), per intraprendere una nuova strada. Lungo questo nuovo percorso Jonas fa incontrare il criticismo di Kant con la fenomenologia e l'analitica esistenziale. Jonas parla infatti di un domandare, generato da un naturale bisogno della ragione, che tenta di risalire dalle cose al loro senso. Gli interrogativi supremi, intorno agli oggetti della metafisica, in particolare intorno a Dio, possono essere tuttavia interrogativi non omogenei alla risposta.

Proprio perché c'è vita e perché noi siamo e perché siamo quel che siamo, perché siamo esseri in grado di interrogarsi, l'interrogarsi su Dio è una domanda senza risposta; ma solo perché c'è vita e perché noi siamo e perché siamo quel che siamo, cioè esseri in grado di interrogarsi⁴⁷.

43 Cfr. H.U. von Balthasar, *Theodramatik* [1973-1983]; tr. it., *Teodrammatica*, Jaca Book, Milano 1986-1992.

44 Cfr. H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987; tr. it. di M. Vento, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, il melangolo, Genova 1993. Per un utile approfondimento sulla teologia speculativa di Jonas cfr. I. Kajon, *Mythos e Midrash in "Il concetto di Dio dopo Auschwitz" di Jonas*, cit., pp. 319-332.

45 H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, cit., p. 19.

46 Gli interventi più significativi di teologia speculativa sono stati pubblicati nel volume H. Jonas, *Gedanken über Gott: drei Versuche*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994.

47 H. Jonas, *La domanda senza risposta*, a cura di E. Spinelli, il melangolo, Genova 2001, p. 71. La

Innanzitutto, secondo Jonas, occorre dunque ripensare a quello che è diventato uno dei luoghi paradigmatici del pensare moderno intorno a Dio: la soluzione data da Kant al problema della metafisica. È questo, non a caso, anche uno degli snodi centrali del pensiero di Heidegger, che ha segnato il suo percorso intellettuale nel passaggio, se non si vuole parlare di “svolta”, dall’analitica esistenziale di *Essere e tempo* ad una prospettiva di natura più marcatamente ontologica⁴⁸. Jonas accetta da Heidegger l’istanza ontologica, che le varie correnti del neokantismo hanno finito per diluire in una generica filosofia della scienza e della cultura, aprendo le porte ad una falsa interpretazione di Kant, come si è puntualmente verificato nei successivi sviluppi di tutta la filosofia analitica e neopositivistica, con la sua insuperabile pregiudiziale antimetafisica. Si tratta, secondo Jonas, di un errore che accomuna molti pensatori, che confondono Kant con Hume, l’insuperabile preclusione umana di andare oltre l’esperienza con l’esigenza kantiana di andare oltre l’esperienza sia pure con mezzi diversi da quelli della conoscenza pura. Anche quando dovessimo ammettere che la domanda della metafisica non ha una risposta, ovvero è una domanda senza risposta (*die Unerhörte Frage*), la domanda intorno all’esistenza di Dio continua a restare una domanda sensata. Solo questa, afferma Jonas, è la corretta interpretazione di Kant. Non sarebbe invece corretta la posizione del neopositivismo e della filosofia analitica, che, con diversità di accenti e impropriamente richiamandosi a Kant, «hanno negato ogni significato reale alle espressioni linguistiche cui si ricorre per gli oggetti della teologia filosofica»⁴⁹.

Attraverso una suggestiva reinterpretazione della distinzione kantiana tra conoscere e pensare, Jonas conclude che se anche Dio non può essere conosciuto, nel senso della definizione concettualmente univoca dei suoi attributi, non per questo il pensiero umano deve fermarsi di fronte all’interrogativo intorno all’Oggetto Immenso, come Hegel denomina Dio nelle sue *Lezioni di filosofia della religione*.

Si può perciò – egli scrive – lavorare sul concetto di Dio, anche se non vi è nessuna prova dell’esistenza di Dio. E tale fatica è genuinamente filosofica se si attiene al rigore del concetto – il che significa: se si attiene alla connessione di ogni concetto con la totalità dei concetti⁵⁰.

La domanda senza risposta non va però intesa come una domanda che non ha avuto ancora una risposta persuasiva, che in futuro potrebbe anche presentarsi. Il discorso di Jonas

citazione è ripresa dalla traduzione di un testo inedito, conservato all’interno del *Nachlass* di Jonas, presso il «Philosophisches Archiv» dell’Università di Konstanz. Il dattiloscritto ha come titolo *The Unanswered Question. Some Thoughts on Science, Atheism and the Notion of God*, e costituisce il testo di una conferenza tenuta il 5 marzo 1970 alla Columbia University nell’ambito di una serie di iniziative sulla filosofia del giudaismo.

48 Cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1929; tr. it., *Kant e il problema della metafisica*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981. Sul rapporto Kant-Heidegger si veda la pregevole ricostruzione operata da P. Rebernik, *Heidegger interprete di Kant. Finitezza e fondazione della metafisica*, ETS, Pisa 2007.

49 H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, cit., p. 19.

50 Ivi, p. 20.

presuppone, kantianamente, ma anche heideggerianamente, una sorta di sconessione tra il piano della domanda e quello della risposta, nel senso che una risposta esplicativa verificabile e constatabile non può esserci, ma questo non comporta l'esclusione di ogni forma di risposta. La risposta sarà sempre una "congettura" che, se anche non può costringere la ragione all'assenso, riesce ad offrire a quest'ultima la spiegazione più plausibile.

La teologia speculativa di Jonas chiama dunque in causa varie coordinate, di natura anche molto eterogenea, tra le quali talvolta non è facile cogliere le connessioni, fino al punto da offrire argomenti a chi lo critica per non avere sulla questione una posizione univoca. Queste coordinate, da cui si può tentare di cogliere il significato e le implicazioni della sua teologia razionale, possono essere sintetizzate in tre ordini: storico, logico-epistemologico e religioso.

La prima coordinata è costituita dalla messa in questione dei principi metodologici e cognitivi che fanno da trama connettiva dell'idea moderna di scienza. La scienza moderna, riducendo la visione cosmologica alla concezione di un puro matematismo naturalistico, avrebbe prodotto nell'uomo quella metamorfosi cognitiva che Weber ha chiamato il "disincanto del mondo" (*Entzauberung der Welt*). Privato di ogni significato che trascenda la sua rappresentazione geometrico-matematica, il mondo viene visto esclusivamente come spazio sperimentale per quel "Prometeo scatenato" che rappresenta, secondo Jonas, il risvolto antropologico del dualismo e del nichilismo moderni.

Attraverso il disincanto del reale operato da una moderna scienza naturale che non lascia alcuno spazio al profondo rispetto di fronte al mistero cosmico, si è prodotto un vuoto metafisico cui l'etica filosofica contemporanea non ha contrapposto nulla⁵¹.

L'affermazione della scienza moderna galileiana, che rappresenta un innegabile progresso cognitivo e pratico, avrebbe avuto dunque come conseguenza l'avvicinamento dell'uomo a un pericoloso crinale. La scienza moderna produce infatti un capovolgimento teleologico: il fine primario dell'uomo, costituito dalla vita e dal mondo dei valori qualitativi, finisce per essere funzionale al mondo della materia quantificabile e rappresentabile nel linguaggio della matematica, con un evidente e pericoloso rovesciamento del primario (qualità) in secondario (quantità) e viceversa. Da questo punto di vista, per poter parlare legittimamente di Dio, occorre dunque recuperare una concezione del sapere che non sia riconducibile esclusivamente ai presupposti della scienza moderna.

Oltre a questa coordinata di natura storico-culturale, vi è la coordinata che potremmo definire di tipo logico-epistemologico. Riprendendo il discorso appena fatto sui limiti della idea moderna di scienza, Jonas prospetta, tramite i presupposti ontologici che operano nella biologia filosofica, il recupero del valore cognitivo dell'idea di trascendenza. Tale nozione, in Jonas, svolge un ruolo molto articolato e complesso in quanto rappresenta una categoria indispensabile alla comprensione dello stesso dinamismo della vita organica. Lo sviluppo dell'organismo non è forse costituito da una continua dinamica di trascendimento? E la libertà non rappresenta un continuo trascendimento delle condizioni oggettive di

51 Ch. Wiese, *Contro la disperazione e l'angoscia di fronte al mondo*, in «Paradigmi», 2004, XXII, n. 66, p. 297.

necessità? Tale trascendimento, dagli esiti aperti anche a soluzioni inedite, presuppone una caratterizzazione più ampia possibile della nozione di trascendenza, fino a implicare, almeno come ipotesi razionalmente plausibile, l'esistenza stessa del Trascendente.

La soggettività o interiorità è un dato ontologico essenziale nell'essere, non solo a motivo della sua irriducibile qualità propria, senza la cui considerazione il catalogo dell'essere sarebbe semplicemente incompleto, ma ancor più perché l'annunciarsi in essa di interesse, scopo, fine, tensione, desiderio – in breve «volontà» e «valore» – riapre interamente la questione della teleologia, che a partire dal reperto meramente fisico sembrava già definitivamente decisa a favore dell'assenza di scelta di cause efficienti⁵².

Jonas, nelle parole conclusive del brano appena citato, introduce la questione delle cause efficienti per trovare una spiegazione al mondo della libertà, dal momento che il mondo della necessità naturale potrebbe anche spiegarsi diversamente, ossia come un processo di semplice evoluzione interna della materia. Aprendo la questione della causa efficiente di un processo, che va dalla materia alla vita e da questa allo spirito, egli apre a pieno diritto la questione della creazione, problema estraneo alla filosofia greca e tipico invece della tradizione ebraica. Quanto tale nozione ha di filosofico-razionale, e quanto di propriamente religioso? Jonas pensa di arrivare ad una nozione razionale dell'idea di creazione. Egli ritiene infatti che l'evoluzione, intesa come generazione di forme, non riesca a dar conto del "salto" ontologico che esiste nel passaggio da una forma all'altra, in particolare nel salto dalla materia alla vita e da questa allo spirito. Egli tenta dunque, a questo riguardo, attraverso un percorso filosofico originale ma non sempre coerente e persuasivo, di mettere assieme le teorie dell'evoluzione con l'antica dottrina della creazione.

Vi è infine un ultimo aspetto da tener presente nel pensiero di Jonas, connesso direttamente alla questione dell'idea di creazione. Si tratta della sua identità ebraica e della sua appartenenza all'ebraismo. Con questo non intendo entrare nel mondo delle sue convinzioni religiose personali, chiamando in causa un aspetto che riguarda la religiosità di tipo confessionale. Mi riferisco, in questo caso, all'ebraismo inteso nei suoi aspetti culturali e filosofici. Lo stesso Jonas legittima questo tipo di interpretazione. Mettendo a confronto l'ebraismo, inteso appunto non come fede religiosa in senso specifico, ma come un insieme di tradizioni etiche e culturali, con la situazione del nichilismo contemporaneo, Jonas legittima la ricerca di una chiave di lettura del suo pensiero considerato anche nella sua identità ebraica.

È interessante che Jonas – scrive Christian Wiese, docente di cultura ebraica all'Università di Erfurt – in un discorso degli anni Settanta tenuto di fronte a Ebrei americani abbia rivestito le sue prospettive etiche con il linguaggio della tradizione ebraica che egli percepisce come assolutamente opposto al nichilismo moderno⁵³.

Nel discorso a cui accenna Christian Wiese, Jonas si spinse fino a rivolgere un appello all'ebraismo perché non taccia di fronte alla perdita del senso di finitezza creaturale

52 H. Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung*, cit., p. 15.

53 Ch. Wiese, *Contro la disperazione e l'angoscia di fronte al mondo*, cit., p. 296.

che espone l'uomo alla duplice e speculare sindrome della cultura contemporanea: lo scatenamento prometeico della civiltà tecnologica, con il primato del fare sull'essere, e il vuoto etico dell'uomo moderno, che quest'ultimo compensa attribuendosi abusivamente il ruolo di "creatore di nuovi mondi"⁵⁴.

In conclusione, sullo sfondo della filosofia della natura di Jonas si intravede una teologia non sistematica ma in ogni caso influente, soprattutto attraverso l'idea di creazione, che fa da "congetturato" orizzonte di senso alle sue concezioni biologiche. Se dobbiamo riconoscere, con Ricœur, che la filosofia nasce dalla non-filosofia, mi sembra che la posizione di Jonas prenda le mosse da un senso di stupore originario di fronte alla vita e ai suoi dinamismi creativi. Si tratta di quello stupore, che costituisce la motivazione di ogni sapere, e che faceva dire a Dante, attraverso alcuni versi la cui bellezza poetica sottende fondamentali contenuti cognitivi: «non v'accorgete voi che noi siam vermi/nati a formar l'angelica farfalla/che vola a la giustizia senza schermi?»⁵⁵. La teologia speculativa di Jonas rappresenterebbe, in questo caso, l'apertura della sua ontologia verso l'alto, ossia verso il mondo della Trascendenza, come verso il basso, per un processo analogo, l'ontologia rappresentava l'orizzonte di senso della biologia e dello studio del mondo organico.

54 Cfr. H. Jonas, *Aktuelle ethische Probleme aus jüdischer Sicht*, in «Scheidewege», 1994/95, XXIV, pp. 3-15. Alla luce dell'idea di creazione, Jonas apre anche un'interessante prospettiva sull'uomo immagine e creatore di immagini. Egli intende con questo porre al riparo l'uomo dall'idea di essere un creatore assoluto di immagini, dimenticando appunto di essere a sua volta immagine. Si veda a questo riguardo H. Jonas, *Homo Pictor und die differentia des Menschen*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 1961, 15, ripubblicato in Id., *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre von Menschen*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1963; tr. it. in Id., *Organismo e libertà*, cit., pp. 204-223.

55 Dante, *Purgatorio*, X, 124-126.