

## *In mente Dei*

### Finitezza, passato e verità nella teologia speculativa dell'ultimo Jonas

*Il saggio presenta la prospettiva di Jonas sul problema di Dio valorizzandone l'impostazione kantiana e, al tempo stesso, la tendenza a superarla in direzione di una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio. Quest'ultima tendenza è esplicita in uno scritto poco conosciuto, *Vergangenheit und Wahrheit*, in cui Jonas delinea un ripensamento del concetto di Dio alla luce della particolare natura ontologica del 'passato'. Dio si presenta come una 'memoria universale', condizione trascendentale di possibilità della verità della storia, custode della finitezza e della contingenza di ogni esistenza. Il saggio si conclude ipotizzando che questa memoria può configurarsi come una forma di 'onnipotenza' divina, che pure Jonas aveva negato nel suo *Der Gottesbegriff* nach Auschwitz.*

*The paper presents Jonas' theological perspective on God's problem by appraising its Kantian setting and, at the same time, the tendency of overcoming it in the direction of a new proof of God's existence. This tendency is explicit in a little known article, *Vergangenheit und Wahrheit*, in which Jonas outlines a rethinking of the concept of God in the light of the particular ontological nature of the 'past'. God presents Himself as a 'universal memory', as a transcendental condition of possibility of the truth of history, as the guardian of the finitude and contingency of each existence. The Author concludes by assuming that this memory can be considered as a form of 'omnipotence' of God, whilst denied by Jonas in his *Der Gottesbegriff* nach Auschwitz.*

#### 1. *Il kantismo di una 'domanda senza risposta'*

Due anni prima di morire, Hans Jonas ha pubblicato un breve testo sulla questione di Dio, quasi sconosciuto e comunque raramente fatto oggetto di discussione nella letteratura critica. Si tratta di *Vergangenheit und Wahrheit. Ein später Nachtrag zu den Gottesbeweisen*<sup>1</sup>, in cui le ben più celebri rifles-

<sup>1</sup> H. JONAS, *Vergangenheit und Wahrheit. Ein später Nachtrag zu den Gottesbeweisen*, in ID., *Philosophische Schriften*, 1990, 1, pp. 1-10.

sioni contenute in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* (ma anche nel meno noto *The Unanswered Question*) trovano un controcanto esemplare. Con la discrezione di chi sta limitandosi a proporre una timida riflessione senza pretese fondative, infatti, Jonas finisce per allestire, come recita lo stesso sottotitolo del saggio, un'appendice alle tradizionali prove dell'esistenza di Dio. Ciò che rende interessante questa proposta è il fatto che essa proviene da uno dei pensatori che, nel Novecento, hanno maggiormente preso sul serio l'idea di una crisi irreversibile, e dunque definitiva, della teologia razionale, e cioè di tutti quei tentativi che, prima di Kant, hanno impegnato la filosofia nel vano 'esperimento' di conquistare l'esistenza di Dio con la stessa cogenza con cui si ottiene una dimostrazione logica.

L'alternativa alla teologia razionale classica, tuttavia, non è per Jonas né un agnosticismo di principio né il rifugio in una religiosità intesa come consolazione privata. Lungi dal liquidare la questione di Dio per timore di muoversi su un terreno ideologico, politicamente pericoloso, astrattamente metafisico, o scarsamente orecchiabile, Jonas la riprende nella forma di una 'domanda' che sorge da quell'esperienza che, più di ogni altra, non conosce distinzione fra credenti e non credenti, e cioè l'esperienza del carattere intrinsecamente vulnerabile e mortale della vita<sup>2</sup>. Nonostante accomuni tutti gli uomini, questa esperienza ha spesso finito per dividerli sul piano delle interpretazioni che essi ne hanno dato, fungendo da base per opposte conclusioni sull'esistenza o sulla non esistenza di Dio. Una nuova solidarietà emerge, tuttavia, non appena si faccia notare che le risposte teistica e atea, nella misura in cui pretendono di essere conclusive, sono entrambe forme di esorcizzazione dello scandalo da cui muove la domanda su Dio.

Consapevole di ciò, e lontano da ogni 'metafisica del successo' e da ogni teologia consolatoria, fosse anche quella, 'mascherata', di un agnosticismo pago di sé, Jonas ha cercato di prendere sul serio i problemi rispetto ai quali l'esistenza di Dio è spesso apparsa come una sbrigativa soluzione. E lo ha fatto senza rinunciare al rigore del pensiero, e dunque alla convinzione, appunto tutta kantiana, secondo cui il nostro bisogno di interrogarci sul mistero è un bisogno della ragione e non del mero sentimento<sup>3</sup>. Non a caso, nei principali scritti in cui la questione di Dio è tematizzata, il discorso di

*sophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt/M.-Leipzig 1992, pp. 173-189; trad. it. a cura di A. Campo, *Passato e verità. Una tarda aggiunta alle cosiddette prove dell'esistenza di Dio*, in H. JONAS, *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 179-193.

<sup>2</sup> Sul senso complessivo e sui singoli temi della prospettiva teologico-religiosa di Jonas si veda R. MARGOLIN, *Hans Jonas and Secular Religiosity*, in H. TIROSH-SAMUELSON - CH. WIESE, *The Legacy of Hans Jonas, Judaism and the Phenomenon of Life*, Brill Academic Publisher, Boston 2008, pp. 231-258.

<sup>3</sup> JONAS, *Passato e verità*, cit., p. 179.

Jonas verte non già sulla religione in quanto tale, ma sul «resoconto teoretico che – in ambito teologico – la religione ha dato di se stessa nel suo tentativo di alleanza con la ragione»<sup>4</sup>. Nonostante il punto di vista ebraico e le suggestioni mitiche da cui muove, dunque, la prospettiva etico-religiosa dell'ultimo Jonas si presenta come un «frammento di teologia speculativa», e cioè come un discorso non confessionale, che dunque vorrebbe tenersi lontano da ogni particolarismo.

Un serio indizio del respiro universale della questione di Dio, secondo Jonas, è l'impossibilità di impedire una riflessione teologica a chi, in generale, si pone domande. La domanda su Dio è in tal senso una domanda schiettamente filosofica, anche se le risposte che storicamente le sono state date si sono spinte al di là dei confini della filosofia, facendole compiere un passo che, secondo Jonas, deve rimanerle kantianamente interdetto. Jonas esprime questa consapevolezza dicendo che quella su Dio è una «*unerhörte Frage*», un interrogativo impossibile e necessario al tempo stesso, e cioè una domanda che, benché non possa essere evitata, non può ricevere «alcuna dimostrabile risposta»<sup>5</sup>. E tuttavia, come è stato giustamente ricordato, alla rinuncia preventiva della ricerca Jonas preferisce rischiare il fallimento della ricerca stessa<sup>6</sup>. Quella su Dio può essere considerata una domanda senza risposta, infatti, solo per chi questa domanda se la pone davvero. Quando invece la si esclude a priori, come accade secondo Jonas nella filosofia analitica<sup>7</sup>, non si ha alcun diritto di pronunciarsi su tale questione, nemmeno dicendo che si tratta di una domanda insensata. E infatti, scrive Jonas, «avendo definito in anticipo come 'senso' unicamente ciò che si può verificare mediante dati sensibili, tale affermazione identifica ciò che ha senso con ciò che è possibile conoscere. A questo atto di forza per definizione, deve obbedire solo chi l'ha accettato»<sup>8</sup>. Avvalendosi della libertà e del diritto di non accettare un tale agnosticismo di principio, e ponendo la questione nel-

<sup>4</sup> Cit. in E. SPINELLI, *Introduzione a H. JONAS, La domanda senza risposta. Alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio*, a cura di E. Spinelli, Il melangolo, Genova 2001, p. 22.

<sup>5</sup> H. JONAS, *Materia, Spirito e creazione*, in Id., *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, cit., p. 230.

<sup>6</sup> F.S. TRINCIA, *Prefazione a JONAS, Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, cit., p. 14.

<sup>7</sup> Quando Jonas scrive queste pagine non era ancora in auge l'odierna *renaissance* ontologico-metafisica, e persino teologica, di alcuni settori della filosofia analitica. Si veda, a titolo paradigmatico, B. MILLER, *From existence to God. A Contemporary Philosophical Argument*, Routledge, London 1992; tr. it. *Dall'esistenza a Dio. Una dimostrazione filosofica contemporanea*, a cura di C. De Florio, Carocci, Roma 2013. Sulla struttura delle diverse prove dell'esistenza di Dio e sulla loro pertinenza teologica cf. O. MUCK, *Funktion der Gottesbeweise in der Theologie*, in F. RICKEN (hrsg.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der Gegenwärtige Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart 1998, pp. 16-33.

<sup>8</sup> H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: eine jüdische Stimme*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987; tr. it. a cura di G. Angelino, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il melangolo, Genova 1989, p. 20.

l'ambito, ancora kantiano, di un certo primato della ragion pratica su quella teoretica, tanto in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* quanto in *Vergangenheit und Wahrheit*, Jonas presenta le proprie riflessioni teologiche come l'«esistente» ricerca «personale» di una «risposta», che però non assume mai «il carattere di un'ipotesi teorica», presentandosi, al contrario, come il rischio «di una scelta impegnativa»<sup>9</sup>.

## 2. *Della ragion pratica e del potere della storia sui concetti*

Non si tratta solo di kantismo. Per l'ebreo Jonas dietro questa scelta teorica e pratica, com'è noto, c'è anche e soprattutto l'evento storico dell'Olocausto: «Come Kant assegnò alla ragion pratica quanto aveva negato alla ragione teoretica, così noi dobbiamo lasciare la parola alla forza di un'esperienza unica e spaventosa nella questione che ha a che fare con Dio»<sup>10</sup>. Assumendo il carattere 'storico' e 'secolare', piuttosto che 'logico' e 'razionale', della religione, Jonas è dunque convinto dell'impossibilità di trattare la questione di Dio in un modo che rimanga indifferente alle vicende della storia. E se la storia oggi ci consegna non soltanto Auschwitz, ma anche un agnosticismo teorico e pratico di massa, almeno nelle società occidentali, parlare di Dio come se la sua essenza e la sua esistenza non avessero nulla a che vedere con la situazione in cui gli uomini oggi vivono non sarebbe affatto parlare del «Dio vivente», ma solo di un idolo filosofico di cui la storia ha sempre di volta in volta fatto giustizia. Riprendendo una celebre espressione di Adorno, si potrebbe dire che non soltanto di fronte ad Auschwitz, ma anche di fronte a qualunque vicenda storica umanamente significativa, nessuna parola, neppure teologica, ha il diritto di restare immutata.

Ne deriva, com'è noto, una «teologia speculativa» che osa modificare il «concetto» di Dio «dopo Auschwitz», e cioè alla luce di una contingenza storica che, in linea di principio, quel concetto non potrebbe neppure scalfirlo. Così, mentre nelle prove tradizionali della sua esistenza Dio è l'esito di un monologo filosofico che raggiunge immancabilmente il proprio obiettivo, nell'approccio 'storico-secolare' Dio è il partner di un dialogo aperto, il cui esito potrebbe restituirci un'immagine della sua essenza ben diversa da quella a cui avevamo inizialmente pensato. Si potrebbe dire, in tal senso, che per la sua chiara volontà di andare verso le 'cose stesse', la 'teologia speculativa' di Jonas mostra una base 'fenomenologica', dove però andare alla

<sup>9</sup> JONAS, *Passato e verità*, cit., p. 179.

<sup>10</sup> JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., p. 20.

‘cosa stessa’ qui non può significare conquistare una certezza oggettiva circa l’esistenza di Dio, ma mantenersi nell’ambito specifico in cui Egli «viene all’idea» (Lévinas). E questo ambito è, da sempre, quello dell’esperienza religiosa, e cioè quello di una dimensione in cui la questione di Dio è inseparabile dal modo in cui l’uomo la vive storicamente. Se si pensa che le stesse tradizionali prove dell’esistenza di Dio maturano *dentro* una tale esperienza storica, assumere quest’ultima come punto di avvio per una riflessione su Dio esprime una radicalità speculativa superiore a quella che può raggiungere qualunque ulteriore tentativo di ‘provarne’ l’esistenza.

In tal senso, solo una tematizzazione del divino che *sospenda* l’uso dimostrativo della ragione può davvero collocarsi nella dimensione più originaria del rapporto con Dio, in cui non ci siano dunque presupposti che possano orientare surrettiziamente la ricerca. È questo, a ben vedere, il senso dell’affermazione jonasiana secondo cui si può «lavorare sul concetto di Dio» anche se non vi è «nessuna prova» della sua esistenza<sup>11</sup>. È proprio la mancanza di questa ‘prova’, in effetti, a mantenere vivo il senso di quel ‘concetto’, e cioè il senso di una relazione con il divino in cui noi non siamo padroni del gioco. In cui, dunque, lontano dal rischio di rimanere un mero concetto, il nostro partner potrebbe essere *realmente* Dio<sup>12</sup>.

### 3. «Passato» e «verità»: un’«appendice» alle prove dell’esistenza di Dio

È nel contesto appena delineato che, a mio avviso, va collocata l’«appendice» (*Nachtrag*) alle prove dell’esistenza di Dio sviluppata da Jonas nel saggio *Vergangenheit und Wahrheit*. Con una lunga introduzione che può a tratti suonare come un’*excusatio non petita*, Jonas ricorda che la storia delle prove dell’esistenza di Dio è cosparsa di cadaveri, ai quali egli non intende certo aggiungerne un altro. Jonas ritiene tuttavia che si possa trarre qualcosa di «interessante» da «prove» che, a prima vista, possono sembrare solo un «gioco ozioso». E in effetti «i cadaveri, su quel campo, sono solo le logiche pretese di quelle ‘prove’ di essere, appunto, prove»<sup>13</sup>. Si tratta perciò di va-

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Forse è proprio questa la peculiare situazione di ‘ateismo’ che, oggi, una certa sensibilità post-heideggeriana pone in filosofia come premessa più adeguata per ripensare la questione di Dio. Oltre alla lezione ormai ‘classica’ di autori come Levinas, Derrida, Marion e dello stesso Jonas, un recente tentativo di muoversi dentro questa linea di pensiero coniugando fenomenologia ed ermeneutica si trova in R. KEARNEY, *Anatheism: Returning to God After God*, Columbia University Press, New York 2010; tr. it. a cura di M. Zurlo, *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio*, Fazi, Roma 2012.

<sup>13</sup> JONAS, *Passato e verità*, cit., p. 179.

lorizzare, di queste «prove», l'effetto più specifico, che è non quello di dimostrare, ma semmai di articolare razionalmente un «suggerimento». Jonas non lo dice in questi termini, ma lo stesso bisogno di *dimostrare* l'esistenza di Dio è già, di per sé, la 'prova' di un divino tenersi a distanza dall'uomo e dalla sua esperienza immediata. Pensare che tale distanza debba essere colmata mediante una prova, a ben vedere, potrebbe essere un fraintendimento dell'originaria posizione di nascondimento che Dio assume nei confronti della ragione. Per comprendere qualcosa di Dio, in altri termini, forse impariamo più da questa distanza iniziale che da ciò che veniamo a 'sapere' al termine di qualunque prova della sua esistenza. È questo un modo diverso di esprimere ciò che Jonas intende quando, giustificando il proposito di aggiungere un'appendice alle prove dell'esistenza di Dio, dichiara di poterlo fare senza incoerenza proprio perché si riconosce «libero dall'illusione di aver trovato una prova»<sup>14</sup>. Si tratta perciò di riconoscere la necessità di un'assunzione metafisica indimostrabile, *pro o contra Deum*, che però dà prova di sé mediante un'articolazione razionale rimessa al giudizio di chiunque voglia entrare in dialogo con essa. In caso contrario quell'assunzione rischierebbe di risultare tanto dogmatica quanto la pretesa di dimostrare l'esistenza di Dio, e, soprattutto, cancellerebbe quell'iniziale tenersi a distanza del divino grazie a cui possiamo confrontare le nostre ragioni.

Ma veniamo all'argomento teologico sviluppato da Jonas. Per una teologia speculativa che prende sul serio la storia e l'esistenza umane, non è forse un caso che a suggerire un possibile argomento in favore dell'esistenza di Dio sia la dimensione temporale del «passato», e cioè proprio quella dimensione del divenire in cui la minaccia dell'annientamento, che incombe su ogni esistente, sembra celebrare il suo trionfo. Il passato, come nota infatti Jonas, è, *stricto sensu*, un non-essente, e cioè qualcosa che, «essendo stato», non è più. Eppure tanto la nostra memoria più quotidiana, quanto le scienze naturali e storiche, predicano di questo non-essente il 'vero' e il 'falso'. Per esempio: la proposizione «Cesare ha passato il Rubicone» è una proposizione che ha la pretesa di essere 'vera', e cioè ha la pretesa che ciò a cui essa si riferisce sia 'stato' così come 'ora' lo si riferisce. È tuttavia inegabile, prosegue Jonas, che questa affermazione riguarda «qualcosa che non è, perché esser passato significa non esser più»<sup>15</sup>. La domanda è allora: «come si può contestare o attribuire qualcosa secondo la distinzione di vero e falso a un non-esistente, un niente?»<sup>16</sup>. Jonas precisa che qui non è in gioco

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 180.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

la verificabilità di quanto predichiamo del fatto passato: Può darsi, infatti, che questa verità non si riesca a determinare, e che si rimanga perciò nel dubbio. Ma un tale dubbio non può escludere che il fatto *deve* essere accaduto in un certo modo, e che ci sia una verità, di cui noi siamo appunto alla ricerca. Il problema della verità è distinto da quello della verificabilità e non dipende da esso.

Ora, l'idea che qualcosa possa essere vero o falso a prescindere dalla nostra capacità di determinarlo come tale, riposa, in fondo, sulla classica definizione di verità intesa come *adaequatio intellectus ad rem*, che non a caso qui Jonas riprende. Riguardo al passato, a ben vedere, non c'è nulla a cui le nostre proposizioni possano adeguarsi o non adeguarsi per poter essere dette vere o false. E tuttavia che Cesare abbia passato il Rubicone è o vero o falso: *tertium non datur*. Si potrebbe dire che il 'qualcosa' a cui le nostre proposizioni devono fare riferimento sono le fonti scritte o la memoria storica dell'evento in questione. Ma non è così: queste testimonianze, infatti, non essendo esse stesse il 'qualcosa' a cui ci stiamo riferendo, potrebbero anche essere false. Jonas ricorda il caso della donazione di Costantino e quello della sistematica falsificazione della storia compiuta dai regimi totalitari dello scorso secolo. Ciò non autorizza alcuno scetticismo generalizzato, visto che è comunque ragionevole accettare testimonianze che convergono tutte nella medesima direzione, benché questo non significhi affatto che tali testimonianze siano necessariamente vere. Dunque, conclude Jonas, «non è giusto dire che la verità storica è quella che l'indagine delle fonti, il caso e l'intenzione ci hanno consegnato», dal momento che «rimane pur sempre la domanda su come le cose stavano realmente»<sup>17</sup>.

Con quest'ultima osservazione emerge un primo decisivo aspetto dell'argomento jonasiano. Se possiamo interrogarci sulla verità di ciò che 'è stato', e se possiamo farlo *al di là* delle fonti e della memoria storica che possiamo averne, allora dovrà esserci «un qualche tipo di presenza di ciò che è stato»<sup>18</sup>, una presenza che però *non* consiste nella disponibilità di queste fonti e di questa memoria. Se la 'presenza' di ciò che è stato si identificasse con tale memoria, infatti, non potremmo più interrogarci sulla verità *di* quest'ultima, poiché ci mancherebbe un termine di riferimento rispetto a cui essa potrebbe essere smentita o confermata. Questa trascendenza intenzionale implicita nel concetto di verità è confermata dall'esperienza. Quando scopriamo una qualsivoglia verità, infatti, distinguiamo questa scoperta da un'invenzione o da una libera interpretazione perché percepiamo qualcosa

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 187.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 188.

di 'indipendente', che cioè sussisteva anche prima che noi la scoprissimo. Se qualcosa si rivela 'vero', insomma, deve essere stato tale «anche durante tutto il tempo in cui nessuno la conosceva»<sup>19</sup>. Questo tempo, di nuovo, non può essere però quello della nullità totale di ciò che 'è stato', altrimenti non potremmo mai cogliere l'evento accaduto come qualcosa che può *ancora* essere vero o falso<sup>20</sup>.

E siamo qui al cuore dell'argomento jonasiano, vergato in una pagina il cui contenuto e il cui ritmo argomentativo, nonostante tutte le cautele preliminari, rievocano le antiche dimostrazioni dell'esistenza di Dio. Dopo aver precisato che ciò che sta per essere detto è «indimostrabile» e anzi persino «non chiaramente rappresentabile», Jonas si dichiara in qualche modo costretto, per le ragioni su menzionate, ad affermare che la mera possibilità di interrogarci sulla verità del passato «postula» «una presenza di ciò che è passato in quanto passato, una presenza tale, cioè, che si accorda con l'esser stato di quello e non rende il tempo un'illusione»<sup>21</sup>. E dovrà trattarsi di «una presenza *mentale* (intenzionale)», in sostituzione «di quella sostanziale», ormai perduta; una presenza mentale che, inoltre, dovrà essere «eterna», poiché l'interrogabilità riguardo il vero e il falso delle proposizioni su di essa permane eternamente»<sup>22</sup>. Si potrebbe forse parlare di «una *memoria eterna* delle cose, in cui si iscrivono da se stessi tutti gli eventi – una specie di sempre crescente cronaca automatica del mondo». E tuttavia l'idea di «una memoria in sé» è impropria. Una memoria, infatti, «deve avere la propria sede in un *soggetto*, in uno *spirito*». E questo spirito, continua ancora Jonas, deve essere «uno *spirito universale e perfetto*», capace cioè di mantenere presenti nella propria memoria *tutti* gli eventi di *tutto* il passato, altrimenti non avremmo la possibilità, che invece in linea di principio abbiamo, di poter dire «è stato così/non è stato così» di *qualsiasi* evento del passato, non solo di alcuni<sup>23</sup>.

Come si può vedere, benché al termine del proprio 'argomento' Jonas non si ritenga legittimato a porre alcun «*quod erat demonstrandum*», egli riproduce, nella struttura della sua argomentazione, la più classica delle inferenze metafisiche circa la necessità di un fondamento trascendente il mondo dell'esperienza. Le tradizionali prove dell'esistenza di Dio, infatti, fanno uso

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 190.

<sup>20</sup> E ciò non soltanto per le cose più importanti. Di qualunque cosa che ci è tramandata come accaduta nel passato, infatti, ci si può chiedere se sia 'vera' o 'falsa', dall'incoronazione di Napoleone alla caduta di un passero.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*, incluse le citazioni precedenti.

di un ragionamento del tipo «se p allora q», facendo dell'esistenza divina il risultato di un'implicazione logica che, in taluni casi, non è molto dissimile da quella «trascendentale» rivendicata da Jonas. Quali ragioni ha Jonas per escludere che anche la sua «tarda aggiunta» non sia quella di un ennesimo cadavere nel cimitero delle prove tradizionali dell'esistenza di Dio?<sup>24</sup> Dopo aver ribadito che con la sua riflessione «non è stata dimostrata un'esistenza», Jonas aggiunge che però è stata almeno chiusa «una falla che i nostri modelli scientifico-naturali di spiegazione del mondo lasciano aperta»<sup>25</sup>. Questi modelli, infatti – si pensi al darwinismo e alla teoria del Big Bang – presuppongono tacitamente il fatto che «vi è stato qualcosa come un effettivo corso dell'intera storia del mondo, della Terra e dell'uomo e che le ipotesi di volta in volta peculiari vi si sono avvicinate più delle altre»<sup>26</sup>. Ma questa assunzione, prosegue Jonas, non avrebbe senso senza supporre che la verità, a cui quelle ipotesi più o meno si avvicinano, non nasce nel momento in cui esse credono di averla trovata. E questa «forma di esistenza indipendente della verità», come si è già visto, non può essere quella degli eventi che si tratta di ricostruire e che sono accaduti nel passato. Questi, infatti, non esistono (più), e nessuno può trattenerli nell'essere, a meno di non postulare, appunto, una memoria – che non può essere la nostra, perché non c'eravamo – da cui noi li 'tiriamo fuori' con le nostre scoperte attuali.

Jonas insiste nel presentare non come «prova» o «dimostrazione», ma come «connessione strettamente trascendentale» il proprio «postulato teologico». La misteriosa presenza del passato *in mente Dei*, infatti, non è conquistata sollevandosi al di sopra di ogni esperienza possibile, ma rimanendo saldamente al suo interno. L'esistenza di un soggetto assoluto e divino «certamente oltrepassa l'esperienza», ma per riportarla «in accordo con se stessa», non certo per «contraddirla»<sup>27</sup>. Si ricordi la scansione logica dell'argomento: solo un'esistenza storico-finita come la nostra conosce il passato, e cioè il dramma del non essere (più) di ciò che è *stato*. Ma appunto, in quanto il passato è stato, è necessario predicarne l'«essere», e cioè am-

<sup>24</sup> Molti hanno ritenuto debole e pieno di assunzioni non dimostrate e non dimostrabili l'argomento di Jonas. Fra tutte queste, soprattutto quella della verità intesa come *adaequatio*. Cf. H. ROTT - V. HORAK (edds.), *Possibility and Reality: Metaphysics and Logic*, Ontos Verlag, Frankfurt a.M.-London 2003, pp. 76 ss., R. LOW, *Die neuen Gottesbeweise*, Weltbild, Augsburg 2005<sup>2</sup>, pp. 92-97, S. BAUSTEIN, «*Unwiederbringlich vorbei* oder «bleibende Vergangenheit»? in S. BONK, *Vernunft, Verantwortung und Unvergänglichkeit. Bausteine zu einem christlichen Humanismus für unsere Zeit*, Rhombos-Verlag, Berlin 2009, pp. 335-345 e F.S. MULLER, *From an Existentialist God to the God of Existence. The Theological Conjectures of Hans Jonas*, in «*Sophia*», 52, 4, December 2013, pp. 657-672.

<sup>25</sup> JONAS, *Passato e verità*, cit., p. 191.

<sup>26</sup> *Ivi*, pp. 191-192.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

metterne una presenza oggettiva, che però non può consistere in un «continuare-a-esistere» della cosa passata, perché essa realmente non c'è. Tale presenza non può consistere nemmeno nella memoria storica che ne hanno gli uomini, perché di questa memoria ci si può pur sempre chiedere se sia vera, e talvolta non lo è. L'unica soluzione al dilemma, secondo Jonas, è ammettere una presenza spirituale del passato in un soggetto che ne ha continua ed eterna memoria, il quale ci autorizza così ad applicare a ciò che 'è stato' il concetto di 'vero/falso'.

#### 4. Dopo Auschwitz e oltre: quale onnipotenza?

Jonas può ora smarcare lo spirito assoluto di cui egli parla da scomode – e anche un po' inevitabili – assonanze hegeliane<sup>28</sup>. A motivo della sua particolare funzione trascendentale, finalizzata a rendere possibile lo statuto di vero/falso di ogni evento passato, lo spirito in questione non può infatti «universalizzare» i contenuti della propria memoria. Egli deve piuttosto custodire «l'effettivo concreto così come accade»<sup>29</sup>, deve cioè avere per oggetto il particolare e il contingente, non l'universale e il necessario. Si profila così l'idea di un divino che ha cura di ogni singola esistenza, di ogni singolo avvenimento; di un Dio a cui non sfugge nulla di ciò che accade, di un Dio che non dimentica e che, strappando all'oblio ciò che non è più, lo fa 'essere' ancora e nonostante tutto.

Non si può fare a meno di notare come vi sia, in questa conclusione, un potenziale dirompente rispetto agli esiti di *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*. Ciò è tanto più vero se si pensa che l'argomento appena proposto, come dichiara Jonas, non è preparato da un qualche «recondito pensiero metafisico o teologico», quale poteva essere quello sviluppato appunto in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, che precede di qualche anno la pubblicazione di *Vergangenheit und Wahrheit*. Come infatti precisa sempre lo stesso Jonas, in quest'ultimo saggio l'argomento teologico sviluppato gli si è imposto «involontariamente», offrendosi come «soluzione» per un «problema di senso» che, pur non essendo religioso, non sembra «risolvibile in altro modo»<sup>30</sup>. Questa circostanza rende l'argomento jonasiano insieme più debole e più forte di quanto non appaiono le tradizionali prove dell'esistenza di Dio. Spesso, a ben

<sup>28</sup> Assonanze puntualmente rintracciate e rimproverate a Jonas in MULLER, *From an Existentialist God to the God of Existence*, cit.

<sup>29</sup> JONAS, *Passato e verità*, cit., p. 192.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 180.

vedere le più interessanti riflessioni sul problema dell'esistenza di Dio sono quelle in cui ci si imbatte quando si cercava altro. Viceversa, c'è sempre qualcosa di sospetto quando gli argomenti che 'provano' Dio sono cercati, sin dall'inizio, allo scopo di 'provarlo'. Trovare qualcosa che non si cercava è sempre un buon antidoto al rischio di cercare solo ciò che, essendo stato già trovato, trasforma la ricerca aperta della verità in chiusa ideologia.

Rimane a questo punto da capire quali rapporti possono esserci tra il Dio impotente che l'uomo è chiamato a soccorrere assumendosi le proprie responsabilità, di cui si parla in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, e il Dio garante della verità di ogni evento del passato, un passato di cui Egli sembra in qualche modo prendersi 'cura' nei suoi aspetti più contingenti e particolari. Se è vero, come afferma Jonas in un altro suo scritto, che «L'onnipotenza di Dio è connessa in modo essenziale con l'idea della provvidenza verso il particolare»<sup>31</sup>, e dunque che il suo potere è non solo di governare la vastità dell'universo, ma anche «di prestare attenzione a ogni dettaglio cui noi siamo interessati»<sup>32</sup>, allora niente esclude che il modo 'logico-metafisico' in cui *Vergangenheit und Wahrheit* affida alla memoria divina la custodia del particolare sia, precisamente, quell'onnipotenza che *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* negava risolutamente.

A questo riguardo si può fare una prima osservazione: il grado di certezza con cui Jonas presenta l'«implicazione trascendentale» fra memoria divina e verità del passato è pari al grado di certezza con cui egli assume l'incompatibilità fra onnipotenza e bontà divine. Mentre però nel primo caso la certezza è conquistata con la puntualità di un'argomentazione stringente e controllabile da chiunque voglia impegnarsi in essa, nel secondo caso si tratta di una sorta di colpo di mano. Di fronte alla domanda su Dio, scrive infatti Jonas, «Qualunque risposta tentiamo in termini teologici, almeno questo sembra certo: [...] Dio [...] non può essere giusto e onnipotente»<sup>33</sup>. Dove attinge Jonas questa certezza? L'evento storico dell'Olocausto può esserne forse un tragico indizio, ma è singolare che l'appello a «non dimenticare Auschwitz» trovi la propria condizione di possibilità in quella stessa memoria da cui Jonas ricava l'idea di una custodia divina di ogni evento particolare, gradevole o tragico che sia. Un giorno, in effetti, la memoria collettiva di Auschwitz potrebbe offuscarsi, e le tesi negazioniste potrebbero risultare tanto plausibili quanto quelle che attualmente sono per noi la semplice verità storica. Anche in questo caso, nell'ottica di Jonas, le possibilità

<sup>31</sup> JONAS, *La domanda senza risposta*, cit., p. 73.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 73.

di considerare la verità di ciò che è ormai passato sarebbero affidate alla presenza di una memoria trascendente quella degli uomini. Non potrebbe essere proprio questo il segno di un'onnipotenza buona, che soccorre gli uomini dal rischio di cadere nella peggiore forma di violenza, e cioè quella di dimenticarla in quanto tale?

Certo, nessuno, qui, ha risposte. E proprio Jonas ha ricordato, con umiltà, che qualunque risposta, anche quella filosoficamente più avvertita, non è che un «balbettio» al cospetto di un'oscurità che rimane impenetrabile<sup>34</sup>. Per quanto è in nostro potere, possiamo però almeno cercare di liberare le nostre «povere parole» dal rischio di proiettare uno sguardo «umano, troppo umano», su quest'oscurità. E forse l'ipotesi sopra abbozzata si sottrae a questo rischio, dal momento che non prevede alcuna possibilità di salvare il passato, e dunque di interpretare l'onnipotenza divina come garanzia e rimedio contro il male, la sofferenza e la morte: «What's is done cannot be undone»<sup>35</sup>. E tuttavia, cancellare un attributo come l'onnipotenza, che l'esperienza religiosa di tutti i tempi ha sempre assegnato a Dio, non rischia di riprodurre la medesima logica, rovesciata di segno, di chi intende questa potenza come garanzia consolatoria? Solo un'onnipotenza divina interpretata come rimedio contro il male, infatti, può essere negata di fronte al dilagare di quest'ultimo. In tal senso, nonostante la circostanza tragica che l'ha suggerita, l'incompatibilità jonasiana fra 'onnipotenza' e 'bontà' divine potrebbe essere ancora frutto di uno schema logico rassicurante. Non è escluso, infatti, che onnipotenza e bontà si leghino in Dio in una forma che non è quella che l'evento storico che ce ne ha suggerito la separazione tende a presentarci come l'unica ormai possibile. Non lo sappiamo, appunto. Possiamo solo kantianamente sperare che Dio sia buono e, nonostante tutto, ancora onnipotente, visto che un'onnipotenza crudele non è affatto meno probabile di una bontà impotente. L'eterno ritorno dell'uguale, in un ciclo cosmico che divora tutto ciò che lo alimenta, potrebbe essere una cifra eloquente di questa potenza crudele. Così come la convinzione jonasiana di un Dio che deve comunque rimanere 'buono' è pericolosamente vicina a quella mera proiezione di un sentimento umano che è il Dio di Feuerbach, cifra di una bontà la cui impotenza è tale da impedirle persino di esistere. Come sottrarre questa alternativa al rischio di un decisionismo del tutto arbitrario e, dunque, ben poco kantiano? Come potrebbe la nostra speranza che in Dio la bontà e l'onnipotenza non si escludano a vicenda conservare il proprio carattere 'razionale'?

<sup>34</sup> JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., pp. 39-40.

<sup>35</sup> W. SHAKESPEARE, *Macbeth*, V, 1.

Ancora una volta sono le stesse pagine di Jonas a suggerire, qui, una lettura alternativa a quella che lui stesso ha dato del problema. È significativo che in *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* l'idea dell'impotenza di Dio sia espressa in termini di «rinuncia» a ogni potere di ingerenza nel corso, anche fisico, delle cose<sup>36</sup>. La possibilità di rinunciare alla propria potenza, in effetti, è una forma estrema di potenza. Se poi si trattasse della potenza di 'fare tutto', allora la capacità di rinunciarvi sarebbe superiore all'onnipotenza, limitata, di chi può solo 'fare tutto' senza potervi anche rinunciare. Le pagine di Jonas sono ambigue al riguardo. Ma è certo che se il non 'far nulla' di Dio di fronte ad Auschwitz fosse interpretato, come sembra, in termini di rinuncia, allora esso sarebbe nient'altro che la controparte di quello stesso potere di 'fare tutto' che Jonas invece esclude. Nell'impotenza 'fisica' di Dio, in tal senso, potrebbe anche nascondersi l'appello a guardare diversamente la sua onnipotenza, un appello a non leggerla come una semplice potenza umana elevata (o sminuita) di grado. Un appello, in breve, a quella responsabilità di collaborare con Dio su cui Jonas ha tanto insistito. Se è dunque vero che Dio «non ha più nulla da dare» e che «adesso tocca all'uomo dare a lui», per cui è all'uomo che spetta di determinare «il futuro dell'avventura divina sulla terra»<sup>37</sup>, allora non possiamo escludere che questa stessa situazione di un Dio bisognoso e di un'umanità responsabile sia, già da sempre, l'esito voluto, e non subito, di una sovranità originaria<sup>38</sup>.

Se una simile ipotesi non è del tutto peregrina, le stesse tesi di *Vergangenheit und Wahrheit* potrebbero offrire l'occasione di un'ulteriore interpretazione, che certo non ha la pretesa di dirimere la questione, ma che forse può aiutare a svilupparla nella direzione che lo stesso Jonas ha suggerito<sup>39</sup>. Si tratta del destino 'ontologico' di quel passato che, secondo Jonas, solo la memoria eterna di uno spirito assoluto può custodire. Pur dichiarando «fuori del nostro tema» questo interrogativo, Jonas vi risponde in qualche modo negativamente quando precisa che la memoria «non prende parte né ha effetto su quanto conosce»<sup>40</sup>. La memoria eterna che conserva ciò che è stato, infatti, deve poter rendere conto non solo della presenza del passato, ma anche del suo non essere più, e cioè del suo effettivo statuto di

<sup>36</sup> JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., p. 35.

<sup>37</sup> H. JONAS, *Immortalità ed esistenza odierna*, in Id., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999, pp. 285-304; 300 e 302.

<sup>38</sup> Per uno sviluppo sistematico di questa idea, in dialogo con testi di Kant, Kierkegaard e Levinas, mi permetto di rinviare a L. SESTA, *Il Dio esitante. Percorsi di ontologia del limite*, Phronesis, Palermo 2010.

<sup>39</sup> Spunti critici in questa direzione si trovano in R. SPAEMANN, *Der letzte Gottesbeweis*, Pattloch-Verlag, München 2007.

<sup>40</sup> JONAS, *Passato e verità*, cit., p. 192.

passato. E tuttavia, se tale memoria è capace di fare ciò che nessuna memoria umana è capace di fare, e cioè salvare dall'oblio tutto 'ciò che è stato', e, soprattutto, di conservarlo come eternamente suscettibile di essere considerato 'vero' o 'falso', allora forse essa *ha già avuto un qualche «effetto su quanto conosce»*. Certo, ciò che qui è 'presente' non 'esiste' più. Ma forse la 'presenza' eterna di ciò che è stato è una forma di esistenza più piena di quanto non fosse l'esistenza finita di ciò che ora non c'è più. Noi possiamo infatti dire che qualcosa di contingente 'esiste', nel modo più pieno, solo quando la sua contingenza è fissata per sempre in quanto contingenza, e, dunque, in quanto la cosa 'è stata', non in quanto 'è' attualmente (ché, se esistesse eternamente in modo attuale sarebbe necessaria, non contingente). La possibilità di custodire ogni cosa «nell'intera singolarità della sua contingenza», in tal senso, è già una forma di onnipotente capacità di trattenere nell'essere ciò che, ai *nostri* occhi, è ormai nulla<sup>41</sup>.

Ai *nostri* occhi, si è appena detto. Proprio la lezione di Jonas, in effetti, sembra invitare ogni teologia a un ideale ribaltamento di quello che potrebbe essere chiamato l'assioma di Feuerbach, e cioè la convinzione che ogni parlare umano di Dio sia sempre e solo un parlare di se stesso da parte dell'uomo. Se, come ipotizzato in *Vergangenheit und Wahrheit*, ciò che è *in mente hominis* si ritrova custodito *in mente Dei*, allora forse bisognerà cominciare a pensare che non è Dio a essere una nostra idea, ma noi a essere un'idea di Dio<sup>42</sup>. Il che è precisamente la 'conversione' richiesta al pensiero perché il mistero dell'esistere non venga costretto nel letto di Procuste di un angusto razionalismo, in cui non usciamo mai dal concetto che, prima o dopo Auschwitz, noi uomini ci siamo formati di Dio, della sua 'bontà' e della sua 'onnipotenza'.

Luciano Sesta

<sup>41</sup> Così interpretata, la prospettiva di Jonas custodirebbe il tradizionale binomio fra ontologia e teologia senza però scadere nell'approccio oggettivante che a quel binomio oggi viene rimproverato. L'essere, infatti, anche quello di ogni ente, qui sarebbe custodito non nell'*Esse ipsum subsistens* divino ma nella sua 'coscienza'. E tale coscienza tratterebbe l'essere di ogni ente nella forma del suo 'esser-stato' e, dunque, in una forma che lungi dall'esorcizzare il divenire storico-temporale, si fa carico di tutto il suo spessore. Una posizione critica nei confronti delle principali teologie 'senza essere' del Novecento, in cui viene inserita anche quella di Jonas, è sviluppata in L.B. PUNTEL - A. WHITE, *Being and God. A Systematic Approach in Confrontation With Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, and Jean-Luc Marion*, Northwestern University Press, Evanston 2011.

<sup>42</sup> Così in SPAEMANN, *Der letzte Gottesbeweis*, cit., p. 8.