

Dio e Auschwitz

La riflessione teologica di Hans Jonas

L'Olocausto, il cui indiscusso e più noto emblema è il campo di sterminio di Auschwitz, pone all'indagine filosofica un interessante quanto problematico quesito: quello del senso. Non tanto e non solo di *un* senso, quello cioè di un'esperienza storica particolare, definita in uno spazio e in un tempo specifici, quanto del senso in sé. La domanda che il fatto di Auschwitz porge al pensiero è dunque la seguente: "Possiamo ricercare *il* senso?"; ovvero, per esprimersi in una forma aporetica, ma non per questo meno valida, "Ha ancora senso interrogarsi sul senso?". È l'assurdità di uno sterminio ingiustificato e, per l'appunto, *insensato* a muovere questo interrogativo.

Ma la questione del senso chiama in causa tra gli altri anche il problema di Dio, come ente trascendente che in gran parte della tradizione filosofica e religiosa è stato posto, più o meno esplicitamente, a garante del valore universale della storia umana e del suo essere orientata a un compimento. Quale Dio avrebbe permesso l'immane tragedia dello Sterminio e per quale motivo? L'interrogativo ripropone in tutta la sua attualità il classico enigma della teodicea, del rapporto tra un Dio che si presume giusto e l'ineliminabile presenza del male che si abbatte sull'innocente, quale marchio d'infamia che pare privare di ogni sensatezza la vicenda dell'uomo.

La storia di Auschwitz sembra così richiedere una riconsiderazione del concetto di Dio. Realizzare tale ripensamento con argomenti filosofici è in effetti quanto il pensatore ebreo tedesco Hans Jonas tenta di fare in un suo discorso pubblico del 1987, il cui tema è appunto *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*².

¹ Laureato in Filosofia nel 2004 presso l'Università Statale di Milano, ha seguito presso il liceo scientifico "G. Ferraris" di Varese il corso di specializzazione SSIS negli anni scolastici 2006/07 e 2007/08.

² Hans Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, tr. it., il Melangolo, Genova 1989.

Lungi dal voler fornire facili giustificazioni teologiche al male assurdo prodotto nei campi di sterminio, Jonas, che rifiuta ogni lettura nichilista dell'Olocausto, pretende di poter ricavare da quella vicenda storica un che di sensato per la ragione interrogante. Tutto ciò nella convinzione che a chi non si abbandona con indifferenza alla possibilità di mettere da parte il trascendente, a chi, kantianamente, anela al soprasensibile, pur sapendo di non poterne mai avere conoscenza, il lavoro della ragione deve pur offrire un risultato. Insomma, persino di fronte ad Auschwitz la ricerca del senso provoca una risposta.

Quello di Jonas è un percorso abitato da un forte, innegabile sentimento religioso: se questo farà storcere il naso a qualcuno, tuttavia non deve costituire pregiudizio all'apprezzamento di una "operetta morale" che, come intendo mostrare, contiene risvolti etici e pedagogici dal valore tutto umano.

Con la riflessione di Jonas su Dio entriamo a tutti gli effetti nell'ambito della teologia naturale o razionale, che altro non è se non una parte della metafisica.

L'autore è ben consapevole di muoversi su un terreno insidioso, ed è comprensibile che, alla luce del discredito in cui la filosofia prima è caduta nella cultura a lui (e a noi) prossima, senta il bisogno di legittimare preliminarmente il proprio operato. A tal fine Jonas è spinto a prendere posizione nei confronti del positivismo logico e della filosofia analitica, che, come noto, hanno privato il discorso metafisico di ogni valore. In breve, secondo queste correnti di pensiero le proposizioni metafisiche sarebbero semplicemente dei nonsensi, poiché per esse non è possibile esibire alcuna condizione di verificabilità. Riproporre un discorso metafisico significherebbe parlare del nulla, e allora, per dirla col primo Wittgenstein, meglio si farebbe a tacere. È questa, beninteso, una posizione legittima che però racchiude, secondo Jonas, una fallacia logica e una certa presunzione.

In primo luogo nelle tesi neopositiviste è implicita una petizione di principio, che consiste nel dare una definizione previa di "senso" in base alla quale poi è naturalmente escluso dall'insieme del sensato ciò che a quella definizione non si attaglia. Una volta individuato come "dotato di senso" solo ciò che è verificabile mediante dati sensibili, si esclude come "insensato" tutto ciò che non è conoscibile dalle scienze empiriche. Ma l'assimilazione del "sensato" al "conoscibile per esperienza" è un'ipotesi di partenza arbitraria e, comunque, d'ordine metafisico. Se quindi proposizioni metafisiche - la cui accettazione certo non può

essere imposta - sono assunte nel territorio della scienza, non c'è forse ragionevole motivo per bandirle come insignificanti dalle lontane regioni della teologia filosofica.

Ora, preso atto del fatto che anche una visione scientifica del mondo si avvale di ipotesi metafisiche, non sembra poi nemmeno utile per la crescita intellettuale dell'uomo e per la sua libertà la presunzione, che è propria di quella visione, di esaurire in sé la ricchezza e la pregnanza dell'essere. Non è assolutamente detto che il "pregio critico (occamistico) di avanzare l'ipotesi più parsimoniosa intorno all'essere", tipico di una certa concezione della scienza, sia il più adatto alla spiegazione dei fenomeni; di certo non lo è per la loro comprensione filosofica³. Assumere che la scienza possa dare ragione del Tutto significherebbe misconoscere il carattere fallibile della conoscenza umana da un lato, la varietà dei modi di darsi dell'essere dall'altro: quale impoverimento culturale, sociale, biologico comporterebbe un simile atteggiamento?

In effetti una piena coerenza ad esso lascerebbe cadere numerose questioni (quella della teodicea ad esempio) che, per quanto scientificamente insensate possano apparire, interrogano costantemente l'animo umano, risultano antropologicamente rilevanti e sono a fondamento di tanta creazione filosofica e artistica⁴.

Del resto, osserva Jonas, lo stesso Kant, responsabile nella sua opera critica di aver definitivamente tarpato le ali ad ogni pretesa conoscitiva da parte della metafisica, non ha potuto evitare poi, pur nell'ambito della ragion pratica, di recuperare Dio, considerato certo come mero postulato della ragione, ma non per questo denunciato come concetto/oggetto privo di sensatezza.

Per tornare alla teologia speculativa, alla luce di quanto osservato, non pare sacrilego asserire che essa, nei limiti che le sono propri, possieda interrogativi (irrinunciabili per l'uomo, ci ricorda Kant) degni di una risposta.

Che questa risposta sia poi incerta, debole o, come sostiene Jonas, null'altro che un *balbettio*, è altra questione: assodata la possibilità di ragionare sull'Assoluto, non si negano affatto i limiti del pensiero e del linguaggio umano nell'accostarsi ad esso. Chiaramente

³ Cfr. Hans Jonas, *Il principio responsabilità*, tr. it., Einaudi, Torino 1990, pp. 55-56.

⁴ L'epistemologia contemporanea ha in realtà preso coscienza dei temi in questione, pervenendo a punti di vista molto diversi da quelli del neopositivismo qui criticati da Jonas. E' noto il contributo di Popper, per il quale un adeguato ricorso ai fatti dell'esperienza si rivela efficace criterio di demarcazione e *non* di significanza. Per quanto concerne poi una visione non restrittiva e riduzionistica della scienza e del suo sviluppo si può considerare, oltre al già citato Popper, il notevole contributo di P. K. Feyerabend nel suo *Contro il metodo. Per una teoria anarchica della conoscenza* (tr. it., Feltrinelli, Milano 2005).

questo comporta la rinuncia parziale alla forma della dimostrazione logica, come inadeguata all'oggetto in discussione, e la scelta obbligata di una via argomentativa più tortuosa, che necessariamente non può avvalersi degli strumenti, in apparenza sicuri, entro i quali e con i quali si costituisce la nostra esperienza possibile. Con tale consapevolezza Jonas, sulla scia di Platone, si affida alla narrazione mitologica, come modalità espressiva più ricca di possibilità descrittive che facilita il compito di mostrare il suo concetto di Dio.

Jonas ci presenta un racconto personalmente rielaborato della Creazione, che ripropongo qui nelle sue parti essenziali, corredandolo di brevi commenti:

*In principio, per una scelta imperscrutabile, il fondamento divino dell'essere decise di rimettersi al caso, al rischio, e alla molteplicità infinita del divenire. E lo fece in modo totale, senza riserve: abbandonandosi all'avventura dello spazio e del tempo, la divinità non tenne nulla per sé; nessuna sua parte rimase indenne e incontaminata, per poter governare, dirigere e da ultimo garantire dall'al di là l'errabonda metamorfosi del suo destino nella creazione. [...] affinché il mondo fosse e fosse per se stesso, Dio deve [...] essersi spogliato della propria divinità per riaverla di nuovo nella odissea del tempo [...]*⁵.

Qui notiamo anzitutto un atto creativo del tutto *sui generis*. Dio, rinunciando in questo modo alla propria "integrità", non prefigura, nell'avviare il processo generativo delle cose, alcun ordinamento ideale del mondo, non segue alcuna mappa mentale definita: pertanto non può dirigere i lavori del creato in divenire né conoscerne anticipatamente l'evoluzione. Gli è noto che la forma che il creato assumerà, qualunque essa sia, già appartiene all'insieme dei mondi possibili che custodisce in Sé. Ma quale dei possibili diventerà attuale (il migliore o il peggiore?) non è dato sapere. Inizialmente tutto dipende dal gioco casuale delle probabilità, da cui risulterà un determinato sistema della materia; poi tale sistema certamente si svilupperà secondo leggi di necessità; tuttavia l'approdo definitivo, l'ordine conclusivo dell'universo, rimane inimmaginabile persino da Dio.

Se questa mancanza di conoscenza garantisce l'innocenza morale del divino al momento dell'atto creativo, nello stesso tempo non nasconde l'implicito rischio della possibilità che dal nulla emerga, metaforicamente, qualcosa di mostruoso. I dadi potrebbero giocare un brutto scherzo al lanciatore. Dio, come un giocatore d'azzardo, soffre nella spasmodica attesa che il mondo si mostri nella sua completezza; e ogni gemito del creato, ogni suo

⁵ Hans Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., pp. 23-24.

movimento, è per Dio una nuova emozione, una nuova possibile risposta alla tremenda paura che tutto non si risolva in un fallimento.

La ragione di questo timore sta nel fatto che, al momento della creazione, Dio abbandona la propria onnipresenza e onniscienza, affinché il mondo possa crescere in autonomia; per lasciare spazio all'Altro-da-sé, per farlo esistere, Egli rinuncia alla propria identità, si autoaliena: l'essere si contamina - senza peraltro confondersi - col diveniente; l'eterno scende a patti con il temporale; l'infinito si fa da parte, si limita, per lasciare uno spazio al finito; il trascendente instaura un rapporto con l'immanente⁶. Dio consente, senza alcuna riserva, che *un* mondo sia, che l'Altro, l'estraneo, venga ad accompagnarlo nella sua solitudine. Solo grazie alla sua presenza gli sarà permesso, quando l'opera sarà conclusa, di ritornare in Sé e di riappropriarsi più autenticamente e pienamente della propria essenza. È come se Dio stesso avviasse nella creazione un cammino di auto-conoscenza che, per esprimersi con categorie hegeliane, deve passare necessariamente per la negazione del Sé. Nel mondo, che è il luogo del non-Dio, la divinità si specchia per conoscersi. Inizialmente il mondo deve ancora delineare i propri tratti e perciò in origine Dio è all'oscuro di ciò che vedrà riflesso nel creato;

poi il primo moto della vita – un nuovo linguaggio del mondo: e con esso un enorme incremento di interesse nell'ambito dell'Eterno e un salto qualitativo repentino e non previsto nella crescita tesa al recupero della propria pienezza. Questa è l'occasione cosmica che la divinità diveniente da sempre attendeva e con cui il suo impegno, spinto fino allo spreco di sé, dà un segno del suo possibile riscatto finale. Dal mare tempestoso [...] del sentire, del percepire, del tendere e dell'agire, che [...] si eleva al di sopra dei vortici muti della materia, l'Eternità acquista forza, si riempie della propria autoaffermazione e, per la prima volta, il Dio che si risveglia, può affermare che la creazione è un bene⁷.

A un tratto del suo percorso, il processo di formazione del mondo prende dunque una direzione particolare, che muta completamente le condizioni di partenza. Le combinazioni della materia hanno infatti portato, tra le altre cose, alla generazione di particolari strutture organizzate, che con le loro proprietà sembrano in qualche maniera opporre resistenza alle leggi che regolano il resto del creato: si tratta degli organismi viventi. La vita appare da

⁶ Rifiutando di interferire nel processo di crescita del mondo, che procede secondo principi ad esso immanenti, Dio conserva la propria trascendenza. Tuttavia non è escluso che vi sia una relazione tra la trascendenza divina e l'immanenza mondana: il divenire delle cose modifica la percezione che Dio ha di sé, ne cambia il carattere e il destino. Del resto, il mettersi in disparte in favore del mondo compiuto dall'Eterno già implica un mutamento della sua posizione originaria. In questa prospettiva, trascendenza e immanenza restano distinte e al tempo stesso si implicano reciprocamente.

⁷ Hans Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., pp. 24-25.

subito come un tentativo di sfuggire alla stretta necessità della materia bruta, di smarcarsi dall'inerzia del mondo inorganico per introdurvi, temporaneamente, qualche barlume di libertà.

La peculiarità del vivente, osserva Jonas, sta proprio nella sua relazione ancipite con il non-vivente. Ciascun ente dotato di vita è sì formato da materia, tuttavia non coincide puntualmente con la somma quantitativa di quella materia: se così fosse, infatti, nella continua attività metabolica che lo caratterizza, la quale comporta uno scambio di elementi inorganici e una costante trasformazione dell'organismo, quest'ultimo non manterrebbe, come invece accade, la propria identità biologica. La forma organica allora, se da un lato si trova in uno stato di dipendenza dalla materia morta, senza la quale smetterebbe di vivere, è dall'altro capace, per un periodo di tempo limitato e in condizioni di estrema precarietà, di trascendere la materia stessa che la costituisce: in questa possibilità consiste il salto qualitativo che il fenomeno della vita fa compiere all'evoluzione cosmica⁸.

Più della trasformazione della materia inorganica, la vita, nel suo accrescersi in forme innumerevoli e variegate, mostra al Dio creatore l'estrema ricchezza dell'essere creato; nel suo carattere teleonomico, nel suo agire per preservare la propria libertà dalla materia inorganica, nell'intima tendenza a perdurare il più possibile nella propria identità di necessità destinata alla morte, ogni singola vita gli mostra il valore intrinseco di cui è in possesso, la preminenza assiologia del proprio essere sul non-essere. Al contempo, ogni manifestazione della materia organica è una nuova esperienza che il divino compie di se stesso; nella molteplicità del creato, nel suo slancio evolutivo, esso ritrova progressivamente la pienezza della propria essenza. L'Eterno compie qui un decisivo passo verso la conoscenza di Sé: le possibilità che si attuano nell'immanenza del mondo riflettono i tratti della trascendenza cui appartenevano.

Così, dalla comparsa dei viventi nel processo evolutivo, Dio ottiene una prima, provvisoria risposta agli interrogativi inquietanti circa il successo dell'opera creatrice. La vita, nella sua complessità, mostra di essere un bene, qualcosa per cui è valsa la pena rischiare.

A ben vedere però non si è ancora pervenuti al culmine dell'azzardo divino. Finché nella vita non compare la conoscenza, e con essa la possibilità della scelta, Dio non può perdere nulla, il mondo non può rivoltarglisi contro, potenzialmente non può ancora tramutarsi in uno scacco per Lui. Ecco allora che la divinità continua a temere e ad un punto addirittura

⁸ Cfr. Hans Jonas, *Dio è un matematico?*, in *Organismo e libertà*, tr. it., Einaudi, Torino 1999, pp. 112-116.

trema, poiché l'impulso dell'evoluzione [...] oltrepassa la soglia dove cessa l'innocenza e per la partecipazione divina subentra un criterio del tutto nuovo della vittoria e della sconfitta. L'origine dell'uomo è l'origine stessa del sapere e della libertà e, grazie a questo dono estremamente ambiguo, l'innocenza [...] lascia il posto al compito della responsabilità [...]. Alla buona sorte e al rischio inerenti questa dimensione ultima è d'ora innanzi rimessa la stessa causa di Dio [...]. La Trascendenza diviene consapevole di se stessa con la comparsa dell'uomo e da quel momento ne segue l'agire [...], facendosi sentire, senza entrare direttamente nella dinamica del dramma che si svolge sul palcoscenico del mondo. Non potrebbe darsi che il Trascendente stesso – grazie al riverbero della sua condizione, oscillando in sintonia con l'oscillare dell'instabile bilancia delle cose umane – proietti luci e ombre sul paesaggio umano?⁹

Un'altra inattesa impennata del moto evolutivo genera una nuova svolta nel rapporto tra Dio e il mondo creato: tra gli organismi viventi compare l'uomo.

Nell'uomo la coscienza animale del mondo si eleva ad autocoscienza e la libertà riscontrabile in ogni forma vivente raggiunge il grado più alto: egli, unico fra le creature, può esimersi in piena consapevolezza dalla soddisfazione immediata dei bisogni e canalizzare la propria forza causale in una grande varietà di scopi; una varietà manifesta sia nella quantità dei fini che può realizzare, sia nella diversa intensità di potere che può impegnare nella loro attuazione.

Ma la massimizzazione della libertà si rende evidente in particolar modo nella precipua capacità umana di optare in favore del non-essere, vale a dire nella possibilità di dire “no” alla vita stessa. Non semplicemente a una vita particolare ma alla vita nel suo complesso, nelle sue innumerevoli forme e manifestazioni teleonomiche. Il paradosso della libertà umana consiste proprio nella possibilità che le appartiene di progettare un esorbitante numero di fini in cui realizzarsi autenticamente e allo stesso tempo di poter negare in via definitiva l'esistenza di ogni possibile fine. Ciò è tanto più vero quanto più si prende atto dello smisurato potere distruttivo che è stato consegnato nelle mani dell'umanità dalla tecnica. Per suo tramite l'uomo può scegliere di manipolare se stesso; di alterare irreversibilmente l'equilibrio simbiotico che lo lega al resto del mondo organico e inorganico e dal quale dipende la sua stessa sopravvivenza; l'uomo può anche, e lo ha fatto, realizzare un sistema attraverso il quale perseguire la scientifica massimizzazione della morte fisica e morale del suo prossimo: in effetti questo fu il campo di concentrazione¹⁰.

⁹ Hans Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., pp. 26-27.

¹⁰ È noto come nei campi di sterminio si *calcolasse* il tempo necessario affinché i deportati si annientassero da sé per mezzo di attività lavorative non finalizzate alla produzione di nulla se non della morte stessa. Questa pratica, che subdolamente utilizzava la fonte per eccellenza della dignità umana, cioè il lavoro, come

La possibilità di annientamento attivo e volontario dell'essere, tanto più concreta vista la potenzialità tecnica di cui si è dotato, fa dell'uomo l'ente responsabile per eccellenza. Smarcatosi fortemente, anche se mai del tutto, dalla necessità che regola la trasformazione del mondo e l'evoluzione della vita, l'uomo oltrepassa i confini dell'innocenza (non c'è infatti posto né per il bene né per il male nel regno del necessario) e approda alle insidiose rive della scelta morale.

L'autonomia delle scelte umane aggrava però il rischio che il Trascendente corre: nulla vieta infatti che essa venga coscientemente orientata al male, alla negazione dell'esistenza e del valore del creato, ovvero alla negazione totale del progetto per cui Dio stesso ha optato. Insomma, l'uomo può deliberatamente muovere contro il suo Creatore. E se al termine del tempo Dio, specchiandosi nell'immanenza mondana - ormai trasformata dalla creatura che proprio nella capacità di trascendere il mondo più gli somiglia (Gn 1,27) -, può riconoscere il proprio volto, c'è tuttavia il pericolo che Egli si veda sfigurato, sfregiato dalle conseguenze imprevedibili dell'operato umano. Ecco in che senso la causa di Dio dipende dalle sorti dell'umanità. E l'Eterno non può fare nulla per il proprio destino, se non, forse, riflettere a sua volta sul mondo le gioie o i dolori che esso, per mano dell'uomo, gli procura.

Così si conclude questa sorta di cosmogonia moderna. Da essa possiamo ricavare un'immagine di Dio che per certi versi ricalca quella della tradizione teologica ebraico-cristiana, ma che per altri ne risulta significativamente distante. Riconsideriamola perciò nei suoi tratti essenziali.

In primo luogo Dio si presenta come un essere *sofferente*. Tale condizione esistenziale della divinità è attestata in più luoghi della Scrittura e nel cristianesimo è avvalorata dalla fede nell'incarnazione e crocifissione di Cristo, il Dio fatto uomo; ma nel racconto di Jonas Dio non soffre in un preciso tempo o per un determinato fine (come la salvezza dell'umanità) bensì lungo tutto il continuo della creazione.

In secondo luogo ci troviamo di fronte a un Dio *diveniente*. L'ontologia greca non concepiva nell'essere puro il mutamento, aspetto quest'ultimo appartenente alla sola sfera subordinata del sensibile: recependo questo assunto, la teologia (ma in verità non le

mezzo di espropriazione della medesima, era finalizzata all'annientamento del senso della vita, prima ancora che alla distruzione del corpo. Lo stesso dicasi anche per le pratiche della denudazione, della depilazione e del tatuaggio del numero progressivo cui i prigionieri dei nazisti erano sottoposti.

Scritture) ha attribuito a Dio i caratteri dell'immutabilità e dell'imperturbabilità. In netto contrasto con questa visione, il mito propone l'idea di una divinità che muta al mutare del mondo perché, una volta messasi in rapporto con esso, viene contaminata dai fatti che vi accadono.

Strettamente legato al divenire di Dio è il fatto che egli si *prende cura*. Lasciando che il mondo cresca in piena autonomia, la divinità non si limita ad accettare la presenza di un nuovo soggetto, capace al limite di assecondare una progettualità propria, ma con apprensione ne segue passo passo lo sviluppo, facendo dipendere il proprio successo dalle sue scelte. Questa costante preoccupazione rivolta alle sorti dell'Altro-da-sé evidenzia come Dio abbia rinunciato in partenza ad intervenire nelle faccende mondane per trarne sicura gloria e soddisfazione, il che, dal punto di vista teologico, equivale a screditare ogni credenza in un governo provvidenzialistico del creato, nonché ogni residuo tentativo di fare di Dio il sovrano della storia.

Infine, dai tratti esaminati, traiamo il volto di un Dio *impotente*. La rinuncia all'esercizio del proprio potere, al suo "essere tutto in tutto", è il requisito fondamentale del Dio jonasiano. Il Dio che, sfuggendo alla solitudine dell'immutabile eternità, si rattrappisce, si ritrae in sé affinché il divenire temporale del mondo abbia inizio, ha con ciò stesso posto un limite alla propria onnipotenza. Jonas si sofferma particolarmente su quest'ultimo fondamentale punto, quello che più allontana la sua visione del divino dall'ortodossia teologica ebraica¹¹.

In prima istanza il filosofo sostiene che concepire una divinità dotata di potenza assoluta sia poco plausibile, anche solo da un punto di vista logico. Infatti l'espressione "potenza assoluta" è in sé contraddittoria. Il concetto di "potenza" ha un valore relazionale che esprime l'esercizio soggettivo di una forza, la quale ricade su un altro soggetto che vi oppone una qualche forma di resistenza (e che quindi deve essere a sua volta capace di una certa potenza). Ammettere una potenza assoluta è assurdo poiché, se fosse tale, ovvero priva di relazioni, essa non avrebbe alcun oggetto resistenziale su cui esercitarsi, perciò sarebbe

¹¹ Concezioni del divino discordanti rispetto alla tradizione ortodossa non sono nuove all'ebraismo. Jonas segnala l'esempio del mistico Yitzchàq Luria (XVI sec.), al quale si deve la dottrina dello *Tzimtzùm*. Luria, precorrendo la trattazione del filosofo tedesco, sosteneva che il mondo non sarebbe mai potuto esistere senza il ritrarsi di Dio da ogni luogo, questo per la semplice considerazione che ove sta l'infinito, ossia ovunque, non si dà spazio per il finito. Allora, affinché il mondo esistesse, l'Infinito deve essersi ripiegato in se stesso, autolimitandosi in favore del creato. Il termine "*Tzimtzùm*" sta in effetti a indicare la "contrazione" del divino che ha permesso l'originaria generazione delle cose dal nulla.

inefficace, che vuol dire nulla. Una potenza concentrata in un solo soggetto è una non-potenza. Da qui la conclusione secondo cui Dio, già quando esercita il proprio potere nel creare un soggetto altro, per l'esistere stesso di quel soggetto, decade dal proprio stato di onnipotenza.

Accanto a questo argomento c'è poi una considerazione prettamente teologica o religiosa che spinge a rinnegare l'onnipotenza divina, ed è per suo tramite che il discorso svolto sinora torna a congiungersi con la domanda da cui ha preso avvio: quale Dio può consentire il male, e a maggior ragione, ha consentito il male insensato compiuto ad Auschwitz? Secondo Jonas, sarebbe proprio l'esistenza del male a confermare l'ipotesi dell'impotenza divina e a rendere inderogabile una seria revisione del concetto di Dio. Infatti lo scandalo del male, fisico o morale che sia, ci costringe ad abbandonare per incongruenza reciproca uno dei tre attributi che solitamente si riconoscono al Signore: bontà, conoscibilità, onnipotenza.

Se si ammettessero insieme bontà e onnipotenza, bisognerebbe sostenere l'idea di un Dio inconoscibile, del tutto misterioso e al limite assurdo, il quale inspiegabilmente permette che il suo disegno di bontà sia macchiato da folli carneficine contro cui egli non interviene, pur avendone facoltà. Ma la conoscibilità di Dio è per ogni teologia o religione il presupposto basilare, a sua volta fondato sulla volontaria rivelazione dell'Assoluto che, calandosi nel tempo e con il linguaggio dell'uomo, si mette in dialogo con lui e si rende in qualche maniera afferrabile dalle sue pur limitate capacità. Si potrebbe allora parlare di un Dio conoscibile, onnipotente e tuttavia malvagio (poiché un Dio onnipotente e buono non sopporterebbe in silenzio la morte dell'innocente); ma la bontà, intesa come volontà del Bene, appare qualità implicita all'essenza divina.

Volendo preservare bontà e conoscibilità, non resta che rinunciare all'onnipotenza di Dio e concludere che il male esiste perché Egli nulla può contro di esso: dopo Auschwitz, ammette Jonas, non esistono alternative per la fede.

E l'impotenza divina non va concepita come qualcosa di momentaneo, una concessione a termine in favore dell'autonomia del creato. Se si fosse trattato di una cosa simile, a fronte delle terribili sciagure che la libertà umana ha provocato nei campi di sterminio, Dio avrebbe derogato alla concessione fatta, recuperando l'esercizio della propria pienezza di potere. Invece Dio restò a guardare, senza muovere un dito. Rimase immobile perché non

poté fare altrimenti: la vita e la libertà che aveva concesso all'uomo già lo avevano privato totalmente di parte del suo potere.

Auschwitz è la svolta che segna l'inizio di un'epoca cosmica: l'epoca della debolezza di Dio, l'epoca nella quale Dio demanda completamente all'uomo la responsabilità di portare a termine il proprio "fine incompiuto", la creazione. Se Dio tace, tocca all'uomo parlare; se Dio non interviene, tocca all'uomo l'onere del fare: tutto perché "*non accada o non accada troppo sovente, e non per colpa sua, che Dio abbia a pentirsi di aver concesso il divenire del mondo*"¹².

È certamente plausibile che la riflessione di Jonas possa apparire insoddisfacente, ma non credo si possa additare come priva di senso.

Il filosofo tedesco è consapevole di adottare una prospettiva religiosa, e pertanto non pretende di esprimere giudizi universali e stabili; del resto, come osservato, il medesimo oggetto del suo discorso, Dio, sfugge ad ogni categorizzazione dell'intelletto e a ogni tentativo di compierne un'analisi esaustiva. In ragione di questi presupposti la parzialità dei risultati era data per scontata in partenza.

Non altrettanto scontata è la mancanza di senso. Si permetta al proposito una breve digressione. Platone raccontava come la sapienza fosse prerogativa delle sole divinità e come agli uomini non restasse che il desiderio, mai attuabile in vita, di entrarne in possesso: da tale desiderio nasceva la filosofia. Tuttavia la ricerca filosofica non aveva una via già tracciata né una direzione precisa da seguire: il "luogo" della sapienza doveva forse rendersi visibile nel farsi stesso della filosofia, attraverso il dialogo. Ora, il dialogo prevedeva l'incontro tra più opinioni e la sua regola fondamentale non vietava a nessuno di esprimere la propria posizione, fosse stato lo schiavo a parlare o il filosofo. Questo perché erano la pluralità e l'incontro delle voci a consentire il costruirsi della stessa via della ricerca, secondo un orientamento di senso anch'esso frutto del confronto tra punti di vista differenti. Tutto questo, come stanno a testimoniare i dialoghi aporetici, senza alcuna garanzia di successo. Seguendo questa prospettiva dialogica, potremmo sostenere che *il* senso, al pari della sapienza, sia destinato a rimanere nascosto e che ai filosofi non resti che provare ad

¹² Hans Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., p. 39.

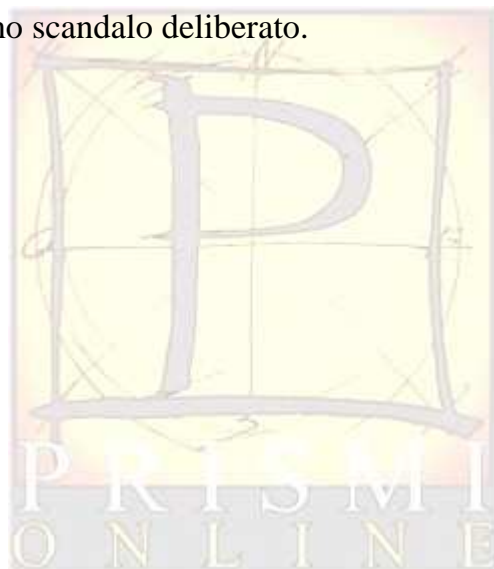
avvicinarlo, tentando il sentiero di *un* senso, di una risposta possibile da mettere in rapporto a tutte le altre, ai perché di volta in volta presenti.

Se Jonas (come altri scrittori che, a differenza sua, hanno vissuto direttamente l'esperienza dei campi di sterminio) ha voluto rispondere al perché di Auschwitz, evidentemente ha creduto nella possibilità di costruire pur parzialmente il senso di quell'evento dando voce al proprio incerto pensiero. Egli ha optato per la debole parola della teologia filosofica, si è servito di una forma narrativa arcaica, ma si è assunto comunque l'impegno della risposta. Più facile il compito di coloro che negano il senso *tout court*; a loro non resta che comportarsi come Dio: restare muti di fronte allo Sterminio. Illustri filosofi lo hanno fatto, Heidegger in testa.

Per Jonas Auschwitz ha significato mettere in discussione una radicata fiducia nella sovranità e nel potere di Dio. Ma da Auschwitz, per la mediazione immaginifica di una divinità non più onnipotente, anche il lettore di oggi, credente o meno, può ricavare un senso per sé (e chissà che forse non sia l'autentico senso dell'Olocausto). Vediamo di sviscerarne i due essenziali e interconnessi aspetti, suggeriti dalla figura dell'*Infinito* che si aliena nel *finito*, del Dio che rinuncia alle proprie prerogative per rendere possibile la vita del mondo e dell'uomo.

Anzitutto tale figura mette in primo piano il valore pedagogico del limite. Essa rammenta che la co-esistenza tra ciò che è diverso o persino opposto (nel mito Dio e l'uomo, l'Assoluto e il condizionato) non è realizzabile se non al prezzo di una volontaria autolimitazione della dotazione di potere naturale o, più spesso, culturale di cui il soggetto più forte dispone all'interno di ogni relazione. Certamente questa scelta comporta un grado di sofferenza e di rischio: infatti limitarsi significa anche alienare a se stessi una parte della propria identità, lasciare che questa venga contaminata e turbata dall'ignoto, dal non familiare. E tuttavia l'Altro può esistere autenticamente con l'Io, solo quando quest'ultimo abbandona la propria onnipotenza, la propria pretesa totalizzante, il desiderio di occupare ogni spazio libero, sia esso politico, sociale, intellettuale. Ciò vale per ogni rapporto che voglia tener conto della dignità di chi vi è coinvolto, da quello che intercorre tra genitore e figlio o tra insegnante e alunno, a quello che si instaura tra nativo e immigrato o tra nazioni ricche e popoli della fame. Ad Auschwitz una parte dell'umanità dimenticò il fondamentale significato del limite e con ciò, in preda ad un delirio di onnipotenza, negò l'Altro per affermare un Io distruttivo.

Da ultimo, l'immagine di un Dio che si ritrae in favore del finito, di cui riconosce il valore intrinseco e nel quale spera di ritrovare un giorno la propria essenza, ricorda all'uomo - e prima di tutto all'uomo contemporaneo, che del finito ha fatto la propria bandiera - come l'autonomia e il potere, figli di una costitutiva libertà da sempre rivendicata, debbano essere coniugati con la responsabilità nei confronti dell'essere, il che (salvo negarne ogni senso) significa agire per la sua preservazione¹³. Il potere che dalle mani di Dio è scivolato in quelle dell'uomo dà a quest'ultimo la possibilità di disporre come meglio crede di sé, del mondo, del suo prossimo e delle generazioni future: che tutto possa esistere ed esistere in modo autentico dipende dalle sue scelte. Allora l'invito che Jonas rivolge all'uomo affinché agisca in modo tale da non costringere Dio a pentirsi di avergli concesso la vita, vale soprattutto come auspicio a che l'umanità, che continua a negare dignità al proprio mondo e alla propria condizione, smetta di costituire uno scandalo per se stessa. Auschwitz valse come pietra universale di uno scandalo deliberato.



INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Per un'introduzione generale al pensiero di Hans Jonas si segnalano:

M. L. Furiosi, *Uomo e natura nel pensiero di Hans Jonas*, Vita e pensiero, Milano 2003.

C. Bonaldi (a cura di), K. O. Apel - P. Becchi - P. Ricoeur, *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, prefazione di N. Bosco, Albo Versorio, Milano 2004.

F. Borgia, *L'uomo senza immagine. La filosofia della natura di Hans Jonas*, Mimesis, Milano 2006.

A. Michelis, *Libertà e responsabilità. La filosofia di Hans Jonas*, Città Nuova, Roma 2007.

¹³ Per il concetto jonasiiano di responsabilità si veda Hans Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., in particolare il cap. IV.