H. Jonas, *Problemi di libertà*, a cura di E. Spinelli, con la collaborazione di A. Michelis, Aragno, Torino 2010, pp. LVII-466.

Problems of Freedom era il titolo di una serie di lezioni accademiche che Jonas tenne presso la "New School for Social Research" di New York una prima volta nel 1966 e nuovamente nel 1970. I dattiloscritti dei due corsi sono conservati, insieme ad altri preziosi documenti del lascito jonasiano, presso il *Philosophisches Archiv* dell'Università di Konstanz (Germania). I due testi sono sostanzialmente identici, benché il secondo costituisca – come spiega E. Spinelli nell'introduzione al volume – «una sorta di rielaborazione del corso precedente» (p. X), migliorandolo da un punto di vista per lo più stilistico. L'edizione italiana di questo inedito jonasiano risalente al 1970 si caratterizza per un duplice pregio: è in grado di offrire al pubblico non solo italiano il testo integrale originale (in lingua inglese) delle lezioni (pp. 249-424) e al contempo ne fornisce un'accurata traduzione in lingua italiana che si avvale del puntuale confronto con il corso del 1966 (studiato in particolare da A. Michelis). Accompagnano il testo jonasiano un'ampia introduzione di E. Spinelli che si sofferma – sviluppandoli criticamente – sulle motivazioni filosofiche e sui contenuti del corso tenuto da Jonas, e una postfazione di A. Michelis che ripercorre l'itinerario jonasiano relativo al problema della libertà, mettendolo altresì in relazione con la proposta filosofica complessiva del pensatore.

Osservando più da vicino il testo jonasiano, si nota come il progetto originario recasse il titolo *Problems of Human Freedom in Philosophy and Religion* e coprisse un arco temporale che andava dall'antichità greco-romana e cristiana e arrivava fino all'età contemporanea. Jonas ambiva pertanto a esaminare il presentarsi del "problema della libertà" – o, come egli stesso specificherà, il presentarsi della libertà *come* problema – lungo l'intera storia del pensiero occidentale. Va da sé che la realizzazione di un simile progetto era impossibile, dato il limite temporale costituito dalle 14 lezioni a disposizione. Leggendo da cima a fondo il testo del corso, si evince però come, benché insufficienti a sviluppare nel suo complesso il progetto iniziale, le lezioni riescano a fornire un quadro preciso dell'idea di fondo dell'autore. In buona sostanza, tale intuizione consiste nel fatto che la questione della libertà si pone in quanto "problema" a partire da un preciso momento storico, vale a dire sotto l'influsso della cultura ebraico-cristiana, e non prima. Jonas ha così trovato il criterio in grado di giustificare la propria scelta di trattare il tema della libertà dalle sue origini greche fino alle riflessioni di Agostino. Com'è lecito attendersi, l'analisi delle maggiori opere jonasiane edite (tra cui, *Agostino e il problema paolino della libertà* – 1930, 1965 –, *Organismo e libertà* – 1966, 1973 – e *Il principio responsabilità* – 1979) conferma quest'intuizione di fondo jonasiana: in ogni piega della sua riflessione filosofica e indipendentemente dall'argomento di volta in volta trattato, il tema della libertà costituisce davvero il fulcro indiscusso del filosofare di Jonas, e l'angolatura sotto la quale egli tenderà a esaminare questo tema conserverà una caratterizzazione tipicamente ebraica (vale a dire, sotto un profilo culturale, in quanto non immediatamente coincidente con quello religioso), cultura alla quale si appassionò e nella quale si riconobbe fin dalla gioventù. Dall'analisi di *Problemi di libertà* si possono pertanto evincere indicazioni critiche complessive fondamentali per una più approfondita comprensione del pensiero jonasiano.

In sintesi, il percorso di *Problemi di libertà* prende avvio dalla Grecia classica, laddove «L'idea o concetto di libertà emerge in primo luogo nella sfera politica, o si potrebbe dire nella sfera sociale» (p. 9), che delimitava lo spazio concreto della piena disponibilità di sé. A essere in gioco in questo senso non è – come avverrà invece in seguito – il fatto «se l'idea di libertà sia compatibile con la natura causale della realtà come tale, ma se di fatto la libertà possa essere raggiunta contro una forza opposta interna alla realtà» (pp. 26-27). La successiva caduta della *polis* greca e l'inizio della civiltà ellenistica segnano, ad avviso di Jonas, per il tema in esame un momento di rottura significativo. Egli analizza i più rilevanti cambiamenti occorsi da un punto di vista storico-politico, culturale ed etico-filosofico in età ellenistica: viene messa fuori gioco la concezione di *arete* sviluppata nel periodo classico e si assiste alla contestuale "invenzione" dell'idea di individuo privato (*idiotes*) impegnato nella ricerca esclusiva della propria felicità individuale; si manifesta un concetto più inclusivo di "nazionalità"; si assiste a un profondo mutamento del *logos* filosofico, che smarrisce il proprio aggancio con la politica praticata e assume sfumature più retoriche; infine, si riscontra una modifica in senso sincretistico della visione del cosmo e del divino rispetto alle credenze tipiche del mondo ellenico (significativa è ad esempio – sottolinea Jonas – la trasformazione subita dal concetto di Fato, che da forza cui l'uomo era soggetto nelle sue fortune personali diventa – in età ellenistica – «un concetto che si applica all'ordine delle cose in generale» – p. 54).

A farsi interprete di queste novità è soprattutto la scuola filosofica della Stoa, la prima «a dedicare esplicita attenzione alla libertà come problema e come scopo per l'uomo» (p. 55). In un contesto cosmico governato da una legge causale universale (il Fato inteso, appunto, come *heimarmene* o determinazione universale), la libertà non può che apparire come un problema che deve essere attentamente indagato. Occorre infatti «stabilire se la libertà sia possibile oppure no e se sì *in che modo*» (p. 55). La Stoa introduce una novità circa il significato del termine *cosmos*, tradizionalmente utilizzato per riferirsi alla totalità universale: il *cosmos* stoico assume la forma di un corpo organico universale caratterizzato da una relazione di interdipendenza tra parti e tutto. Esso non è però retto da una cieca causalità meccanica, come era invece per gli atomisti o gli epicurei. Piuttosto – precisa acutamente Jonas – ciò che viene sottolineato «è l'unicità del principio, il che vuol dire che c'è una legge, un principio, di cui sono manifestazioni tutti i nessi causali particolari. Quest'unico principio universale del cosmo è il *logos*, la ragione del mondo [...]. Così, benché vi sia determinismo completo, non vi è cieca determinazione» (p. 62). Il *cosmos* stoico è dunque governato da un principio di continuo auto-aggiustamento che mira al conseguimento di uno scopo generale.

Qui si innesta il problema della libertà umana, che dal punto di vista pratico si riduce a come «mantenere il consenso di fronte alle avversità» (p. 70), mentre dal punto di vista teoretico investe la questione più impegnativa della compatibilità della stessa libertà con il «principio di una determinazione universale, che *in quanto* universale ed estesa a tutto dovrebbe ricomprendere perfino l'atto stesso del volere» (*ibid*.).

Il fatto che, ad avviso di Jonas, questa seconda questione non sia stata risolta in maniera soddisfacente dall'ipotesi stoica della libertà interiore (declinata nei termini dell'*autoconsapevolezza* – cfr. pp. 92-93) – e ciò anche a causa dell'indebita semplificazione stoica dell'essere umano (che risulterebbe essere

assolutamente "padrone" in casa propria – cfr. pp. 79 e 88), della sua costitutiva ambiguità e della sua abissale complessità – offre alla successiva riflessione ebraico-cristiana l'occasione per apportare un contributo fondamentale: «In altre parole, la radicale riflessione del sé su se stesso conduce nel Cristianesimo alla scoperta della totale problematicità di ciò che viene trovato nella riflessione, così che tale riflessione non assicura una condizione o un'attitudine (stabile) ma piuttosto solleva una questione concernente la capacità o l'incapacità del sé, di essere completamente lasciato a se stesso, di fronte a Dio» (p. 124; cfr. anche p. 167). È questo infatti il nodo problematico del feroce dibattito che oppone i pelagiani ad Agostino e che riguarda anche la questione della Grazia divina, in quanto risposta a una siffatta condizione umana. A risultare vittoriosa nella storia della Chiesa – osserva Jonas – è la posizione di Agostino, il cui modello generale tende «a espandere la portata della Grazia e a ridurre la portata della capacità dell'uomo. L'uomo è reso progressivamente più piccolo e Dio e la Sua Grazia progressivamente più grandi» (p. 174).

Ad avviso di Jonas, però, Agostino, preso dal proprio fervore polemico antipelagiano, mette da parte e finisce per smarrire quello che riguardo alla problematica della libertà umana era stato il guadagno specificamente ebraico-cristiano, vale a dire la scoperta del fatto che la libertà e il volere umani sono contrassegnati da un moto intrinsecamente dialettico e polare (cfr. pp. 114 e 212), la cui comprensione in questi termini sfugge in buona sostanza alla classicità greca. La *dialettica* dell'anima umana, il *rischio* della libertà e il *paradosso* della volontà umana costituiscono pertanto ciò che caratterizza in quanto tale l'essere umano. Grazie all'impiego di strumenti concettuali tipici dell'elaborazione culturale ebraico-cristiana ha così modo di manifestarsi per la prima volta nella storia del pensiero occidentale l'autentica *dialettica della libertà*. Ad avviso di Jonas, questo fatto segna un oltrepassamento dell'orizzonte metafisico greco (nel quale ricade anche l'interpretazione agostiniana della volontà e del conflitto paolino di Legge e Grazia; cfr. *Agostino e il problema paolino della libertà*), che, ipostatizzando gli esistenziali, finisce per intendere i poli di quella dialettica come momenti contraddittori e dunque tra loro inconciliabili.

Intento dello Jonas non solo di *Problemi della libertà*, ma anche di *Agostino e il problema paolino della libertà*, di *Organismo e libertà* e perfino de *Il principio responsabilità* è, al contrario, mostrare come, a partire da un'interpretazione del fenomeno umano da realizzarsi mediante una «coscienza demitizzata» (*Agostino e il problema paolino della libertà. Studio filosofico sulla disputa pelagiana*, tr. e a cura di C. Bonaldi, *Postfazione* di A. Michelis, Morcelliana, Brescia 2007, p. 114), sia possibile fare luce sul carattere costitutivamente dinamico e ambivalente della «struttura fondamentale dello spirito come tale» (ivi, p. 113). Se a ciò aggiungiamo il fatto che lo spirito è identificabile come principio di vita e la nota idiosincrasia della tradizione ebraica per ogni forma di dualismo ontologico, la costellazione concettuale e tematica che ne risulta consente di comprendere la centralità di questioni quali il senso della libertà umana in rapporto alla dimensione biologica e alla corporeità, le problematiche ontologiche ed etiche originate dalla modernità tecnologica e le prospettive per rivoluzionare l'etica tradizionale sulla base di un'etica della responsabilità e del rispetto per il vivente, questioni di cui Jonas – com'è noto – si occupò nelle proprie opere maggiori.

Roberto Franzini Tibaldeo