

Seria o cosmos obra de um demiurgo inferior, como defendiam os gnósticos?

Angela Michelis

Ph.D in Philosophy and Philosophical Hermeneutics,
Turin University, Lyceum
Professor of Philosophy and History and collaborator with
Turin University, Italy
E-mail: angmich@tin.it

Recebido em: 04/02 /2018.

Aprovado em: 23/06/2018.

Resumo: A situação cultural do mundo greco-romano no início do período cristão apresenta paralelos consideráveis com a situação moderna, de acordo com Jonas. Ele concorda com Spengler, que chegou ao ponto de afirmar que as duas eras são “contemporâneas”, no sentido de que são estágios idênticos no ciclo de vida de suas respectivas civilizações. E, de fato, podemos reconhecer que muitos elementos da antiguidade tardia, no período dos primeiros Césares, apresentam semelhanças com a situação atual. O gnosticismo é um desses elementos, embora possa não ser instantaneamente reconhecível como tal devido à complicada elaboração de símbolos. Nos séculos mencionados, o movimento gnóstico, como o cristianismo, foi impulsionado por uma situação generalizada de crise nas civilizações anteriores, que afetou muitos lugares, em muitas formas e em muitas línguas. A atitude essencialmente dualista que fundamenta o gnosticismo e unifica uma gama de diferentes expressões surgiu de uma reflexão sobre uma experiência humana profundamente sentida. Era o fim da era da afinidade percebida entre o logos do homem e o logos do cosmos, com o homem ocupando um lugar na ordem do todo. Aquele lugar agora parecia mais um acidente irracional, e o sentimento que surgiu no íntimo do homem era de divisão entre o homem e o mundo.

Palavras - chave: Cosmos, Logos, Natureza, Ser humano, Gnose, Ciência.

*Is the cosmos perhaps the work of a lower demiurge,
as claimed by the Gnostics?*

Abstract: The cultural situation of the Greek-Roman world in the early Christian period presents considerable parallels with the modern situation, according to Jonas. He agrees with Spengler that went so far as to assert that the two ages are “contemporary”, in the sense that they are identical stages in the life cycle of their respective civilizations. And indeed we can acknowledge that many elements in late antiquity, in

the period of the first Caesars, present similarities with the current situation. Gnosticism is one of those elements, though it might not be instantly recognisable as such due to the complicated elaboration of symbols. In the aforementioned centuries the gnostic movement, like Christianity, was boosted by a widespread situation of crisis in the previous civilizations, which affected many places, in many forms and many languages. The essentially dualistic attitude that underpins Gnosticism and unifies a range of different expressions arose from a reflection on a deeply felt human experience. It was the end of the era of the perceived affinity between the logos of man and the logos of the cosmos, with man occupying a place in the order of the whole. That place now looked more like an irrational accident, and the sentiment that arose in man's innermost was one of division between man and the world.

Keywords: Cosmos, Logos, Nature, Human being, Gnosis, Science.

1 Filosofia e *Kulturen*

In ciò che esprimiamo con il termine classico, l'attualità e l'inattualità s'intrecciano a tal punto che le parole, le espressioni artistiche di coloro che denominiamo tali parlarono alla ragione e al sentimento dell'uomo attraverso i secoli e continuano a sorprenderci per acutezza e profondità. Il pensatore pervenuto allo status di classico è colui che pur occupandosi di questioni particolari seppa trascenderle in una riflessione che echeggia l'universale dell'esistere umano nelle differenti epoche. Così la sua lettura, che porta in evidenza degli elementi di perennità nel mutevole, ci conforta della possibilità di ritrovare un accordo su cui basare il rinnovamento della nostra antica e a tratti decadente civiltà che nel XXI secolo pare prospettare un tramonto catastrofico della modernità.

La filosofia non può rimanere indifferente al destino della *Kultur* a cui ha dato le matrici, anzi è proprio quel sapere di cui sempre più si necessita. La filosofia è la riflessione che permette di trasformare l'esperienza individuale in ampie prospettive che trascendano l'immediato e connettano in modo essenziale le varie voci, per trovare soluzioni comuni da cui ripartire per progettare e realizzare un nuovo mondo possibilmente migliore per tutti. Questa è stata la forza del pensare umano, da cui sono nate le civiltà della vita. Molto l'essere umano ha inventato, costruito, realizzato nel corso dei secoli, e ora il prendersi in carico della vita comune agli esseri umani non può più prescindere dal prendersi carico anche

della vita della natura tutta. Le catastrofi ecologiche, infatti, paiono incrementate da un sottoprodotto delle scoperte e innovazioni scientifico-tecnologiche: l'inquinamento, divenuto insostenibile non solo per la salute dell'essere umano ma anche per la salute della terra, per l'equilibrio del suo ecosistema, è progressivamente divenuto una delle minacce più gravi che incombono sul nostro prossimo futuro.

Un pensatore contemporaneo, Hans Jonas (1903, Mönchengladbach, presso Düsseldorf – 1993, New Rochelle, presso New York), sostiene che anche le correzioni necessarie a evitare la corsa collettiva, a cui stiamo assistendo, verso una grande catastrofe ecologica, «esigono di continuo un nuovo impegno dell'ingegno tecnico e scientifico»¹ e dunque proprio un rinnovato sforzo teoretico e pratico che si caratterizzi primariamente per l'attenzione alle conseguenze dell'applicazione del sapere scientifico e del potere tecnologico per l'individuo, per le società e per la natura. Egli, a differenza del suo maestro Martin Heidegger, comprende che la scienza moderna è, comunque, irrinunciabile, anche per attuare questo cambiamento di rotta.

La ricerca scientifica e le sue applicazioni sono indispensabili per trasformare la predominante cultura economica del capitalismo individualistico in una cultura economica che ponga al centro l'ecologia del pianeta nel suo insieme. La scienza ci fornisce i dati conoscitivi che aumentano la capacità di orientarci e di affrontare le sfide del mondo positivamente, se vengono utilizzati con saggezza e prudenza.

L'agire pratico, tuttavia, trova la sua coerenza e coesione nell'idea teorica che la guida, che a sua volta è frutto della riflessione sapienziale e contemplativa. Quando il futuro è incerto, analizzare il presente come figlio del passato e nello stesso tempo trovare un luogo, anche trasfigurato, da cui ripartire con dei riferimenti orientativi, può essere una strategia di soluzione.

Hans Jonas individua nella rigida contrapposizione tra soggetto e oggetto, scaturita dalla contrapposizione dualistica cartesiana di *res cogitans* e *res extensa*, ma presente già *in nuce* nella cosmogonia gnostica,² l'idea teorica alla base della moderna scienza della natura. Egli è ben conscio dell'importanza di tale sapere e delle sue applicazioni, ma ritiene che occorra una trasformazione che ne limiti alcuni aspetti dannosi e ne potenzi altri più fecondi in una prospettiva dilatata a lungo termine. Proprio per questo ricerca nuove idee guida per l'interpretazione del mondo e in particolare pone la sua attenzione

sul fenomeno della vita comune nei suoi elementi essenziali all'uomo e alla natura e vi rifletterà a partire da dati della biologia.³

2 Evoluzione del concetto di cosmo

Volgendosi indietro alla storia del pensare e del fare umano, si scorge che il concetto di rapporto uomo-natura come opposizione è la trasformazione del più antico concetto di inclusione. Jonas, nel volume *Lo gnosticismo*,⁴ scrive che nel paragonare i due mondi, il nuovo e l'antico, non c'è simbolo più significativo, nel quale si riveli l'essenza di ciascuno, del concetto di cosmo.⁵

Mentre nel nuovo mondo con la parola cosmo si connota un ordine rigido e nemico, una legge tirannica e malvagia, estranea agli scopi dell'uomo e alla sua essenza interna,⁶ nel pensiero greco, per lunga tradizione, questo termine aveva assunto la più alta dignità. La parola, nel proprio significato letterale, esprime una valutazione positiva dell'oggetto a cui si riferisce come termine descrittivo, in quanto *kosmos* significa ordine in generale, del mondo, di una famiglia, di uno stato, di una persona: è un termine di lode e di ammirazione. Nel tempo l'attribuzione del termine appare legata all'universo, senza però che questo monopolizzi il significato della parola; rimangono in uso, infatti, molteplici applicazioni a oggetti e situazioni della vita quotidiana, che si estendono dal generale al particolare, dal morale all'ascetico, dall'interiore all'esteriore, dalla qualità materiale a quella spirituale.⁷

Il più vasto e il più perfetto esempio di ordine e nello stesso tempo la causa di ogni ordine riscontrato nelle realtà particolari, che soltanto in gradi diversi si avvicinano a quelli del tutto, era l'universo. Essendo la bellezza l'aspetto sensibile dell'ordine, il *kosmos*, in quanto ordine perfetto, possedeva bellezza e razionalità al massimo grado. Venne considerato un'entità divina e persino il Dio. Dunque era più di un sistema fisico, era considerato un tutto animato, intelligente e in qualche modo saggio.

Platone denominava con cosmo l'essere sensibile più alto, un dio, un essere vivente come anima e ragione. Al riguardo afferma in alcuni passi del *Timeo*:

[Il demiurgo] era buono; e nella bontà non può sorgere gelosia in alcuna questione. Perciò, non avendo gelosia, egli desiderava che tutte le cose arrivassero ad essere il più possibile simili a se stesso [...]. Desiderando, allora che tutte le cose fossero buone, e per quanto possibile non imperfette, il dio prese tutto ciò che è visibile [...] e lo portò dal disordine all'ordine, poiché giudicava che l'ordine fosse il meglio per ogni verso [...]. Egli trovò che [...] nessuna opera che sia intelligenza può mai essere meglio di una che ha intelligenza, [...] e inoltre che l'intelligenza non si può trovare che nell'anima. In virtù di tale ragionamento, quando formò l'universo, egli creò la ragione dell'anima e del corpo, al fine che l'opera compiuta fosse per natura eccellente e perfetta quanto possibile. Questo dunque è ciò che dobbiamo dire [...] che questo mondo venne ad essere, per la provvidenza di un dio, in tutta verità una creatura vivente con anima e ragione.⁸

Aristotele sosteneva che i corpi di cui sono formati i cieli sia per la sostanza sia per la purezza dell'intelligenza che li muove fossero più divini dell'uomo stesso. Scrive nell'*Etica Nicomachea*:

Sarebbe strano pensare che l'arte della politica, o sapienza pratica, è la conoscenza migliore, dal momento che l'uomo non è la cosa migliore del mondo [...]. Ma se si dice invece che l'uomo è il migliore degli animali, non c'è differenza; perché ci sono altre cose nella natura molto più divine dell'uomo, per es., nella maniera più cospicua, i corpi di cui sono formati i cieli.⁹

Il monismo stoico, in seguito, condusse all'identificazione del cosmo e del divino, dell'universo e di Dio, come descrisse Cicerone nel secondo libro del *De natura deorum*. Egli afferma nella parte iniziale:

C'è allora una natura [il calore] che tiene unito e sostiene l'universo, e possiede sensibilità e ragione. Perché tutto quello che non è separato e semplice ma unito e connesso con altre cose deve avere in sé un qualche principio reggitore. Nell'uomo è la mente, nelle bestie qualche cosa di simile alla mente [il senso] da cui sorgono gli appetiti [...]. In ciascuna classe di realtà niente può essere o dovrebbe essere più eccellente di questo principio governante. Di qui deriva che quell'elemento in cui ha sede il principio governatore della Natura come un tutto deve essere il migliore di tutte le realtà e il più degno di potere e dominio su tutte le cose. Ora noi vediamo che in alcune

parti del cosmo – e non c'è niente in nessun posto del cosmo che non sia una parte del tutto – risiedono sensibilità e ragione. Perciò in quella parte dove risiede il principio governatore del cosmo, devono essere presenti per necessità quelle stesse qualità, soltanto più intensamente e in scala maggiore. Quindi il cosmo deve essere anche saggio, perché quella sostanza che circonda e tiene tutte le cose deve eccellere per la perfezione della ragione; e ciò significa che il cosmo è Dio e che tutti i suoi poteri particolari sono compresi nella natura divina...¹⁰

Il panteismo stoico, e in genere la teologia fisica del pensiero postaristotelico, aveva sostituito alla relazione tra i cittadini e la città quella tra l'individuo e il cosmo. La relazione dell'uomo con il cosmo era un caso particolare della relazione della parte con il tutto, questione chiave nel pensiero classico, che riteneva che il tutto avesse la precedenza sulle parti, che fosse migliore delle parti, la loro causa e il significato stesso della loro esistenza. L'esempio vivente di ciò era la *polis*, alla vita della quale i cittadini partecipavano direttamente: la città-stato rendeva possibile la vita dell'individuo, ma era imprescindibilmente affidata alla cura dell'individuo. I cittadini, infatti, «non soltanto erano *dipendenti* dal tutto *per* il loro essere, ma *mantenevano* anche quel tutto *con* il loro essere: come la condizione del tutto condizionava l'essere e la possibile perfezione delle parti, così la loro condotta condizionava l'essere e la possibile perfezione del tutto».¹¹

Il cosmo nella tarda antichità era anche evocato come la grande città degli dei e degli uomini, anche se era più difficile riferire il proprio io interiore, il proprio *logos*, al *logos* del tutto e riflettervi la situazione pratica dell'uomo, senza la vicina realtà della *polis*. Mantenere l'integrazione dell'uomo nel tutto e l'affinità con esso, tuttavia, salvava la dignità dell'uomo e coadiuvava una morale positiva. Jonas osserva che tale fervore, che aveva sostituito quello precedentemente ispirato dall'ideale della virtù civica, rappresentava in realtà un tentativo da parte degli intellettuali dell'epoca di trasferire la forza vitale di quell'ideale in condizioni fondamentalmente mutate.¹² Le masse disperse nel vasto Impero, non avevano conosciuto e condiviso la nobile tradizione dell'*arete*, e ora si trovavano coinvolte passivamente in una situazione nella quale la parte poteva essere insignificante in quel tutto, e il tutto divenire estraneo alle parti.

La situazione culturale del mondo greco-romano nei primi secoli cristiani presenta non pochi paralleli con la situazione moderna, secondo molti interpreti: Oswald Spengler argomentò che le due età sono “contemporanee”, ovvero sono fasi identiche del ciclo di vita delle loro rispettive civiltà.¹³ Possiamo riconoscere, in effetti, come familiari per qualche aspetto molti elementi della tarda antichità dei primi Cesari.

Lo gnosticismo è uno di quegli aspetti, anche se il riconoscimento, a prima vista, è reso difficile dall’elaborazione complicata dei simboli. Il movimento gnostico, nei secoli sopraccitati, era alimentato, come il cristianesimo, da una situazione di crisi diffusa delle civiltà precedenti, che dilagava in molti luoghi, in molte forme e in molte lingue.

L’atteggiamento fondamentalmente dualistico, che è alla base dello gnosticismo e ne unifica espressioni assai diverse, nasce dalla riflessione su un’esperienza umana profondamente sentita. Era finito il tempo in cui il *logos* dell’uomo e del cosmo si sentivano immediatamente affini, in cui l’uomo trovava il proprio posto nell’ordine del tutto. Quel posto ora appariva come un accidente irragionevole e nasceva nell’intimo umano un sentimento di frattura fra uomo e mondo. Tale sorgente dualismo, tra l’uomo e il mondo e nello stesso tempo tra il mondo e Dio, era fra termini contrari, non più complementari: nello gnosticismo l’uomo e Dio stanno insieme in contrapposizione al mondo, nonostante un essenziale stare-insieme, di fatto sono separati dal mondo. Jonas argomenta:

Nel suo aspetto teologico questa dottrina afferma che il Divino è estraneo al mondo e non ha niente a che vedere con l’universo fisico; che il vero dio, assolutamente trascendente, non è rivelato né minimamente indicato dal mondo ed è perciò lo Sconosciuto, il totalmente Altro, inconoscibile nei termini di qualsiasi analogia col mondo. Analogamente, nel suo aspetto cosmologico, afferma che il mondo non è creazione di Dio, ma di un principio inferiore, di cui esso esegue la legge; e nel suo aspetto antropologico, afferma che il sé interiore dell’uomo, il *pneuma* (“spirito” in contrapposizione ad “anima” = *psiche*) non è parte del mondo così totalmente trascendente e sconosciuto in tutte le sue categorie terrene quanto lo è all’esterno il suo corrispondente transmondano, il Dio sconosciuto». ¹⁴

Il mondo è creato per mano di un demiurgo inferiore tramite l'ignoranza e la passione; è dunque l'incarnazione del negativo di *conoscenza*. La sua è una forza non illuminata e perciò malefica, che procede dallo spirito di un potere che s'impone, dalla cieca volontà di dominio e costrizione, che non è toccata dalla comprensione e dall'amore. Le leggi dell'universo risultano leggi di dominazione e non di sapienza divina. Il *potere* diviene l'elemento cardine del cosmo e la sua essenza interna è l'ignoranza come *agnosia*. A ciò si contrappone l'essenza dell'uomo interpretata come conoscenza, conoscenza di sé e di Dio: conoscenza in mezzo a non-conoscenza, luce in mezzo a tenebre, e tale relazione è al fondo del suo essere straniero, nell'oscura vastità dell'universo.

L'universo perde gradualmente la venerabilità del *kosmos* greco; gli si applicano elementi dispregiativi: «*pauperrima haec elementa*», questi elementi miserabili, «*haec cellula creatoris*», questa minuscola cella del creatore.¹⁵ Certo è un *kosmos*, ma un ordine divenuto estraneo alle aspirazioni dell'uomo e il riconoscimento di tale estraneità si declina in timore, in disprezzo, in sfida. Jonas precisa:

Lontano dall'essere caos, la creazione del demiurgo, per quanto cieca, è pur sempre un sistema di legge. Ma la legge cosmica, una volta adorata come espressione di una ragione con la quale la ragione dell'uomo poteva comunicare nell'atto di conoscenza, è ora considerata soltanto nel suo aspetto di costrizione che contrasta con la libertà dell'uomo. Il *logos* cosmico degli stoici, che era identificato con la provvidenza, è sostituito dall'*heimarméne*, il fato cosmico oppressivo.¹⁶

3 *Gnosi e Tarda Modernità*

Nella letteratura gnostica, i sentimenti dell'apolide, di solitudine e di paura, come risposte dell'anima al suo essere-nel-mondo, divengono familiari. L'essere umano, inoltre, scopre di non essere in realtà padrone di se stesso, ma l'esecutore involontario di disegni cosmici.¹⁷

L'uomo può liberarsi da questa schiavitù attraverso la conoscenza, ma la *gnosis* salvifica non mira all'integrazione nel cosmo, come nella sapienza stoica, che cercava la libertà in un consenso

consapevole alla necessità del tutto. Per essa l'alienazione dal mondo deve giungere al suo massimo compimento per poter liberare l'io interiore. Riflette Jonas:

Il mondo (non l'alienazione da esso) deve essere superato; e un mondo degradato ad un sistema di potere può essere vinto soltanto per mezzo del potere. E naturalmente il superamento di cui tratta è tutt'altro che una padronanza tecnologica. Il potere del mondo è superato, da una parte, per mezzo del potere del Salvatore che penetra in questo sistema chiuso dall'esterno e, dall'altra parte dal potere della "conoscenza" portata da lui, che come un'arma magica sconfigge la forza dei pianeti e apre la via all'anima attraverso i loro ordini.¹⁸

Nell'*habitus* dell'opporre il potere al potere come unica relazione che rimane all'uomo con la totalità della natura, si trovano, tuttavia, delle consonanze con l'uomo tardo-moderno. Nella modernità, infatti, progressivamente messa da parte la relazione con Dio, nella spiegazione dell'universo, quest'ultimo non ci parla più del Creatore, del suo disegno, del suo ordine e della sua bellezza, ma puramente della propria forza, della propria grandezza; attributi che evocano relazioni di potere. Nella concezione di una tale natura, pensata essenzialmente in modo quantitativo e spiegata con relazioni causali, pare superflua l'idea di fine. L'esclusione della teleologia dal sistema delle cause naturali, secondo Jonas, ha comportato che l'idea di natura non potesse più valere come modello o sanzione per gli scopi umani. L'essere umano, senza sostegno ontologico, è abbandonato a se stesso nella ricerca di significato e di valore.

I significati vengono conferiti, i valori postulati come sforzi di valutazione, i fini creati come funzioni della volontà. La volontà sostituisce la contemplazione e la temporalità dell'atto non si ispira più all'eternità del bene in sé. Si formano così le circostanze favorevoli alla comparsa del nichilismo europeo: l'uomo si trova solo con se stesso, in una situazione di contingenza, dipendente da una volontà imperscrutabile, dove il perché della propria esistenza non trova risposta.¹⁹ Il tecno-scientismo e il nichilismo iniziano un percorso parallelo e infine tangente.

Scrive Jonas che il *deus absconditus* del quale non si può predicare che la volontà e il potere, dopo aver abbandonato la scena, lascia dietro di sé come eredità l'*homo absconditus*, un concetto di uomo

caratterizzato soltanto dalla volontà e dal potere: la volontà per potere, la volontà per volere.²⁰ Così la natura ritenuta differente e indifferente diviene lo spazio dell'esercizio di una tale volontà, più che essere ritenuta un oggetto reale composto da sistemi interconnessi.

Nella tarda modernità, intellettuali, come Sartre, riflettendo sulle condizioni dell'esistenza, deducono dal silenzio del trascendente nel mondo che l'essere umano, abbandonato e lasciato a se stesso, non sia altro che il proprio progetto e che possa pensare e agire come se tutto gli sia permesso.²¹ Non può non essere evidente che una tale libertà, oltre che portare, con la propria intrinseca discontinuità creativa, l'uomo a un estraniamento progressivo, non solo dal cosmo, ma dagli altri esseri umani e infine da se stesso, abbia un che di disperato, porti a un impegno senza scopo e possa ispirare timore anziché esultazione, come sostiene Jonas.²²

Proprio la natura, oggetto di oblio come qualcosa di indifferente e relegata all'ambito degli enti utilizzabili, tuttavia, inizia ora la sua ribellione e ci ripropone la propria realtà a fronte del nostro esercizio fallace di potere senza limite, con la minaccia della catastrofe ecologica.²³ A partire da questo nuovo limite, ovvero l'imprevista vulnerabilità della natura, ora il pensare e l'agire dell'uomo devono confrontarsi, muoversi e progettare in una rinnovata contemplazione del cosmo.

Notas

- 1 Cfr. H. Jonas, *Technik, Freiheit und Pflicht*, in *Id.*, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, pp. 45-46; trad. it. di F. Tomasoni, *Tecnica, libertà e dovere*, in *Scienza come esperienza personale*, Morcelliana, Brescia 1992, pp. 48-49.
- 2 Sullo gnosticismo cfr. U. Bianchi (a cura di), *Le origini dello gnosticismo*, Brill, Leiden 1967; G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Roma-Bari 1983; J.P. Culianu, *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, Jaca Book, Milano 1989. Per quanto riguarda l'interpretazione dello gnosticismo di Hans Jonas cfr. J. P. Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1985.
- 3 Cfr. M. Bertozzi, *Hans Jonas: dal dualismo gnostico all'etica della responsabilità*, in

- «Ragion Pratica», 15, 2000, pp. 75-87; D.J. Levy, *The Integrity of Thinking*, University of Missouri Press, Columbia and London 2002.
- 4 H. Jonas, *The Gnostic Religion: the Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston 1958; trad. it. di M. Riccati Di Ceva *Lo gnosticismo*, a cura di F. Farina, pres. di M. Simonetti, SEI, Torino 1991. I primi volumi sullo gnosticismo di H. Jonas furono pubblicati in Germania: *Gnosis und spätantiker Geist, Teil 1: Die mythologische Gnosis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprech, 1934; *Gnosis und spätantiker Geist. Teil. 2: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprech, 1954; trad. it. e cura di C. Bonaldi, H. Jonas, *Gnosi e spirito tardo antico*, Bompiani, Milano 2010.
- 5 Cfr. H. Jonas, *The Gnostic Religion*, op. cit., p. 241; trad. it., *Lo gnosticismo*, op. cit., p. 259.
- 6 Cfr. *ibidem*, p. 250; trad. it. op. cit., p. 267.
- 7 «Eccene alcuni. Per le cose di ogni genere: disposizione, struttura, regola, conformità alla regola, ossia regolarità. Nella sfera pubblica: costituzione politica o legale; conformità a quella, ossia condotta o condizione legale. Nella sfera militare: disciplina, ordine di battaglia. Nella sfera privata: decenza, proprietà, decoro [...]. Come riflesso sociale di qualità: onore, fama. Come forma di convenzione: etichetta, cerimoniale. Come forma di esibizione: ornamento, decorazione, specie nell'abbigliamento, da cui "fronzoli" » (*Ibidem*, p. 241; trad. it. op. cit., p. 259).
- 8 Platone, *Timeo*, 30 B; 34 A; 29 D - 30 C.
- 9 Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 7, 1141 a 21s.; 33 s.
- 10 Cicerone, *De natura deorum*, II, 11-14.
- 11 Cfr. H. Jonas, *The Gnostic Religion*, op. cit., p. 248; trad. it., *Lo gnosticismo*, op. cit., p. 265.
- 12 Cfr. *ibidem*, p. 249; trad. it. op. cit., p. 267.
- 13 Cfr. *ibidem*, p. 326 ; trad. it. op. cit., p. 340.
- 14 *Ibidem*, p. 327; trad. it. op. cit., pp. 341-342.
- 15 Cfr. Tertulliano, *Contra Marcionem*, I, 14.
- 16 H. Jonas, *The Gnostic Religion*, op. cit., p. 328; trad. it., *Lo gnosticismo*, op. cit., pp. 342-343.
- 17 Cfr. C. Wiese, *Contro la disperazione e l'angoscia di fronte al mondo*, trad. it. di C. Bonaldi, «Paradigmi», 66, XXII, 2004, pp. 281-301.
- 18 H. Jonas, *The Gnostic Religion*, op. cit., p. 329; trad. it., *Lo gnosticismo*, op. cit., p. 344.
- 19 Cfr. G. Campanini, *Secolarizzazione o nichilismo neognostico? Da Weber a Jonas: due chiavi di lettura dell'età contemporanea*, «Studium», 3, 1995, pp. 383-394.
- 20 Cfr. H. Jonas, *The Gnostic Religion*, op. cit., pp. 324-325; trad. it., *Lo gnosticismo*, op. cit., p. 339.
- 21 Cfr. J.P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Les Éditions Nagel, Paris 1946; trad. it. di G. Mursia Re, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 2001.
- 22 Cfr. H. Jonas, *The Gnostic Religion*, op. cit., p. 332; trad. it., *Lo gnosticismo*, op. cit., p. 347.
- 23 Per approfondimenti cfr. A. Michelis, *Libertà e responsabilità, la filosofia di Hans Jonas*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 359.