

Quaderno n. 24 di «AGON»
Supplemento al n. 44 (gennaio-marzo 2025)

Angelus Complexus

Saggi per un ripensamento dell'umano nella crisi attuale
[Essays for a Rethinking of Human in the Current Crisis]

a cura di
Vincenzo Cicero e Angelo Scuderi
[Editors]

«AGON»
Rivista Internazionale di Studi Culturali,
Linguistici e Letterari (ISSN 2384-9045)

SOMMARIO

VINCENZO CICERO

| | |
|---|----------|
| <i>Angelus Complexus</i> – Prefigura | 4 |
| [Prefiguration] | |

ATTILIO MELIADÒ

| | |
|--|----------|
| Ontologia della complessità. Un dialogo tra filosofia e teologia nell'era contemporanea | 7 |
| [Ontology of Complexity: A Dialogue Between Philosophy and Theology in the Contemporary Era] | |

VINCENZO CICERO

| | |
|--|-----------|
| L'etica globale, Kant e il <i>datum</i> della libertà | 35 |
| [Global Ethics, Kant, and the <i>Datum</i> of Freedom] | |

LUCIANO TRIPEPI

| | |
|--|-----------|
| Jacob Taubes di fronte al <i>Politisch-theologisches Fragment</i> di Walter Benjamin: rischio ermeneutico e limiti dell'interpretazione | 45 |
| [Jacob Taubes on Walter Benjamin's <i>Politisch-theologisches Fragment</i> : Hermeneutic Risk and Limits of Interpretation] | |

GIUSEPPE DE VITA

| | |
|---|-----------|
| Corpo e mente tra caduceo e caducità | 65 |
| [Body and Mind Between Caduceus and Caducity] | |

TERESA FLORIDDIA

| | |
|---|-----------|
| All'improvviso il numinoso. Illuminazione e rivelazione in Florenskij. | 83 |
| [Suddenly the Numinous. Illumination and Revelation in Florenskij] | |

ANGELO SCUDERI

| | |
|--|------------|
| Ripensare l'umano nella crisi tra complessità, libertà e cura | 123 |
| [Rethinking Human in the Crisis Between Complexity, Freedom, and Care] | |

| | |
|-------------|------------|
| AGON | 135 |
|-------------|------------|



VINCENZO CICERO

Prefigura

[Prefiguration]

*Il tratto è lieve, trasparente, come se il disegno fosse sognato, o trasognato, prima ancora che fissato in pixel. Emergendo da un intreccio di forme geometriche e colori tenui ma vibranti, l'angelo sembra volgere il suo sguardo alle connessioni insensuose che tengono insieme il – e mantengono esso stesso legato al – **mundus complexus**.*

*Il **viso** è stilizzato, quasi infantile, segnato da linee nere sottili, semplici e perlopiù nitide, con occhi grandi e asimmetrici; a indicare la tensione tra ordine e disordine, visione e cecità, impassibilità e pianto. L'**aureola** esibisce scomposizione in segmenti e in particelle quantiche. Le **ali** si stendono come ventagli di fette colorate: rosa polveroso, ocra, blu pallido e verdi opachi; evocano armonie musicali, più che funzioni geometriche o organiche. Il **corpo** è fragmentato in zone cromatiche che in parte si sovrappongono, in parte s'incastano musivamente, suggerendo strati di senso e nonsenso. Una **mano** aperta e una chiusa, segni di saluto accogliente e occultamento. La **figura** galleggia, sospinta da potenze inapparenti, in un ambiente che contiene analoghe strutture frante, trame labirintiche di quadrati, rettangoli e spezzoni che s'intersecano, richiamando mappe mentali e schemi matematici – reti, snodi, limiti.*

*L'intera composizione suggerisce l'equilibrio precario tra cosmos e caos, tra razionalità e numinosità: l'angelo essotropico ricapitola la molteplicità e il fragmento, reimmettendoli ricorsivamente nel **mundus communis**.*

*Non c'è ora un quadro di Paul Klee che si chiami **Angelus Complexus**, ma potrebbe avere questo aspetto. **A noi** accade di non riuscire ad abbracciarne lo sguardo, se non forse per paradossale strabismo, e là dove patiamo le catene cruciali del vivere, **esso** mira un'**unica** epistrote, che congloba perpetuamente carnaio su carnaio, eppure incanto su incanto – perché l'uno e unico è il segreto più incondizionato della complessità. Ma se il suo mirare sia d'impotenza o di convogliamento, non si saprebbe dirlo.*

Ecco, gli scritti qui contenuti trattano momenti dell'epistrote nella sua fase attuale, e il saggio conclusivo di Angelo Scuderi ne trae in evidenza certe movenze tematiche comuni, ritornando autonomamente sulle loro direzioni. Per un ritorno venturo.

Rometta Marea, estate 2025

ATTILIO MELIADÒ

Ontologia della complessità. Un dialogo tra filosofia e teologia nell'era contemporanea*

[Ontology of Complexity:
A Dialogue Between Philosophy and Theology in the Contemporary Era]

SINTESI. Il saggio si propone di indagare il concetto di complessità come paradigma ontologico emergente in risposta alle crisi epistemologiche della modernità. Attraverso un articolato percorso diviso in tre parti, l'opera mette in luce come la realtà contemporanea, caratterizzata dall'interconnettività dei flussi tecnologici e comunicativi – il celebre “effetto farfalla” –, riveli un tessuto relazionale intrinsecamente irriducibile.

Nella prima parte, il saggio confronta la coscienza epistemologica della modernità con il sapere della complessità, evidenziando la necessità di superare i modelli riduzionistici tradizionali per abbracciare l'interdipendenza e la molteplicità degli eventi nel divenire del reale. La seconda parte si dedica al dialogo teologico, in cui la complessità, richiamando il mistero della “docta ignorantia” cusana, si configura come una metafora secolarizzata del divino: un'infinità immanente e ineffabile, analogamente all'incommensurabile struttura logica di Dio.

Infine, la terza parte apre verso una nuova ontologia dell'attualità, proponendo una prospettiva etico-politica che, riconoscendo l'inesauribile potenzialità del possibile e il rischio catastrofico insito nella saturazione delle relazioni, faccia emergere la necessità di un impegno globale e di una solidarietà planetaria. In questo contesto, il saggio si fa portatore di un umanesimo rigenerato, capace di tradurre la consapevolezza della nostra interconnessione – e del rischio di auto-annientamento – in un progetto etico-politico condiviso.

PAROLE CHIAVE: complessità, incommensurabile, immanenza satura, metafora del divino, umanesimo rigenerato

ABSTRACT. This essay aims to investigate the concept of complexity as an emerging ontological paradigm in response to the epistemological crises of modernity. Through an elaborate, three-part inquiry, the work reveals how contemporary reality – characterized by the interconnectivity of technological and communicative flows, as epitomized by the celebrated “butterfly effect” – discloses a relational fabric that is intrinsically irreducible.

In the first section, the essay contrasts modernity's epistemological consciousness with the knowledge of complexity, emphasizing the need to transcend traditional reductionist models in order to embrace the interdependence and multiplicity of events unfold-

* Il testo costituisce una rielaborazione approfondita di un intervento discusso in occasione del Festival della Complessità XIV Edizione 2023 organizzato dal Centro Internazionale Scrittori della Calabria (C.I.S.) tenutosi a Reggio Calabria il 19.11.2023.

ing in the becoming of the real. The second section is devoted to a theological dialogue in which complexity, evoking the mystery of Cusano's "docta ignorantia," is depicted as a secularized metaphor for the divine – an immanent and ineffable infinity, analogous to the incommensurable logical structure of God.

Finally, the third section paves the way toward a new ontology of the present by proposing an ethical-political perspective that, acknowledging both the inexhaustible potential of the possible and the catastrophic risks inherent in the saturation of interrelations, underscores the need for a global commitment and planetary solidarity. In this context, the essay advocates for a regenerated humanism capable of transforming our awareness of interconnection – and the concomitant risk of self-annihilation – into a shared ethical and political project.

KEYWORDS: Complexity, Incommensurable, Saturated Immanence, Metaphor for the Divine, Regenerated Humanism

Indice

INTRODUZIONE

La complessità come parola-rivelazione del nostro tempo

PARTE PRIMA. FILOSOFIA E TEORIA DELLA COMPLESSITÀ

1.1. La coscienza epistemologica della modernità e il suo ideale regolativo

1.2. Definizioni e principi della teoria della complessità. Il sapere della complessità e la complessità del sapere

1.3. La tragedia della complessità e la pandemia come sua rivelazione

1.4. La complessità come ontologia dell'attualità. L'effetto-farfalla

1.5. L'immanenza satura della complessità

PARTE SECONDA. TEOLOGIA DELLA COMPLESSITÀ

2.1. L'incommensurabile come ontologia del non-riducibile della complessità

2.2. La complessità e l'analogia con la struttura logica di Dio. La docta ignorantia

2.3. La complessità come principio ineliminabile del divenire. L'irrealizzabile riduzione

2.4. L'irruzione del possibile nella complessità. Il paradosso della kenosi ultima

2.5. La complessità come metafora secolarizzata del divino: "infinito nel reale" e immanenza trascendente

PARTE TERZA. VERSO UNA NUOVA ONTOLOGIA DELLA COMPLESSITÀ NEL DIALOGO TRA FILOSOFIA E TEOLOGIA

3.1. La complessità nel dialogo tra filosofia e teologia. Descrizione e ricapitolazione

3.2. La complessità come nuova ontologia dell'attualità e la prospettiva etico-politica

3.3. Conclusione

INTRODUZIONE

La complessità come parola-rivelazione del nostro tempo

Nel contesto di un mondo in rapida trasformazione, in cui le dinamiche globali – dalla rivoluzione digitale alle crisi ambientali e sociali – manifestano un intreccio inarrestabile di relazioni e possibilità, l’approccio riduzionista alle questioni esistenziali e organizzative appare oggi sempre più insufficiente.

In questo saggio si propone un’indagine approfondita sul paradigma della complessità, intesa non solo come strumento analitico-interpretativo, ma come nuovo fondamento ontologico dell’attualità. È un dato di fatto: la nozione di Complessità è assunta quasi a “spirito oggettivo” della nostra civiltà, al modo con cui auto-percepiamo la realtà in cui siamo immersi, un’impostazione generale del pensiero umano con cui guardiamo il mondo, quale ne sia l’oggetto, tanto da poter dire che viviamo pienamente in una “cultura della complessità”. Possiamo perfino aggiungere che la complessità è l’autodescrizione della nostra civiltà.

Ciò detto, se per ontologia si intende etimologicamente “discorso su ciò che è”, ovvero analisi delle condizioni con cui si presenta la struttura logico-fenomenologica del reale nella diversificazione delle sue forme di sapere scientifico, politico, antropologico e sociale, possiamo ben dire che *la complessità è la parola-rivelazione del nostro tempo*, lo sguardo di leggibilità specifico del nostro presente e come tale vera ontologia dell’attualità.

La complessità come ontologia dell’attualità parla della qualità specifica del nostro tempo-mondo, la condizione umana inedita quanto ineludibile in cui viviamo, il modo con cui si manifesta la realtà dell’oggi. *L’attualità è il tempo della complessità*: quella rete ontologica-relazionale dell’esistente che è anche una sfida posta all’umanità intera, sfida che induce a ridisegnare profondamente le forme della conoscenza, dell’etica, dell’educazione e della politica, a ridefinire la posizione dell’uomo nel mondo.

L’idea centrale su cui ci confronteremo è che la complessità, con la sua natura irriducibile e incommensurabile, rappresenti una dimensione che va ben oltre la mera aggregazione di elementi; essa è l’irruzione incessante del possibile, quella forza dinamica e pervasiva che trasforma, crea e, al contempo, mette in crisi l’ordine apparente del mondo. Analogamente a quanto avviene nel discorso teologico, dove il mistero divino si manifesta non in una forma definitiva ma attraverso la “docta ignorantia” – il riconoscimento dell’infinito e dell’ineffabile –, così la complessità si rivela come una dimensione sacra e immanente, capace di esprimere l’infinito nel reale.

Questo saggio si propone di esplorare, in un costante dialogo, le analogie e i punti di contatto tra la filosofia e la teologia della complessità, mettendo in luce come essa costituisca la nuova ontologia della nostra epoca. Analizzeremo come la complessità, pur rimanendo in gran parte al di là della nostra completa comprensione, si impone come struttura fondamentale del divenire globale, svelando un ordine che, se pur basato su relazioni saturanti, non può essere ridotto né eliminato. In altre parole, la “morte” della complessità le è come impossibile.

Attraverso questo percorso, intendiamo offrire una lettura per certi versi provocatoria e critica della realtà contemporanea, invitando il lettore a riconoscere il valore del mistero, del non riducibile, e a riflettere su come tali dimensioni possano ispirare nuove forme di governance, educazione e cultura. In definitiva, il saggio si propone di affermare che, proprio come il divino si manifesta nell’incommensurabile, così la complessità è la condizione essenziale del mondo moderno, un invito costante a convivere con l’inesauribile divenire della realtà.

Ma per intendere meglio come l’idea della complessità descrive la nostra attualità, e come questa idea si intreccia con la sua incommensurabilità e irriducibilità, è utile ripercorrere brevemente le definizioni e i principi della teoria della complessità partendo dalla differenza con quella che era la “coscienza epistemologica della modernità”, e con l’ideale regolativo di conoscenza della scienza classica e dei suoi principi esplicativi.

PARTE PRIMA

Filosofia e teoria della complessità

1.1. *La coscienza epistemologica della modernità e il suo ideale regolativo*

Alle radici del pensiero scientifico e filosofico della modernità, ovvero del modo con cui la modernità legge il reale, agisce *l'ideale regolativo dell'onniscienza* ossia l'idea della possibilità di una crescita del sapere come avvicinamento asintotico a un punto di vista infinito da cui potrebbe scaturire una conoscenza completa del reale, il rinvenimento di una legge che assicuri il controllo, la conoscenza esaustiva e la prevedibilità dei fenomeni¹.

Tale presunzione ideale *poggiava su alcuni principi esplicativi riconducibili a una spiegazione causal-deterministica dei fenomeni*, imperniata sulla convinzione di comprensione del tutto attraverso la scomposizione delle parti, prescindendo dalle loro relazioni reciproche, dal contesto e dal rapporto con il soggetto conoscente. L'idea sottesa era quella di rinvenire, cartesianamente, un metodo che portasse a ricercare un punto di vista di osservazione privilegiato, un punto archimedeo su cui fondare l'edificio del sapere.

Le leggi individuate sarebbero caratterizzate dalla necessità, dall'invarianza, dall'atemporalità, dall'ordine. Ciò che ancora appariva non necessario, indeterminato o tendenzialmente possibile, dipendeva per la sua esistenza da limitazioni interne alle modalità del conoscere, di sicuro eliminabili man mano che si fosse raggiunto quel punto di vista, quella teoria più adatta a vedere le cose, insomma man mano che progrediva la conoscenza.

1.2. *Definizioni e principi della teoria della complessità. Il sapere della complessità e la complessità del sapere*

La prospettiva cambia radicalmente con gli sviluppi della scienza contemporanea e conseguentemente con la scoperta della complessità del reale². *La complessità è*

¹ Cfr. M. Ceruti, *La hybris dell'onniscienza e la sfida della complessità*, in G. Bocchi - M. Ceruti (eds.), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 25-48.

² Mentre "l'ideale cartesiano" mirava a un'espansione quantitativa e a una purificazione qualitativa della conoscenza verso una prospettiva di identificazione perfetta di coscienza e conoscenza, dopo il tramonto di questo ideale l'epistemologia contemporanea incorpora il principio di incertezza. In questa prospettiva «lo stato della questione sembra capovolto: ogni presa di

caratterizzata proprio da una inedita esplosione del possibile, di possibili inauditi e imprevedibili sulla base dell'esistente: una rottura rispetto all'epistemologia della modernità.

La complessità si oppone al concetto di spiegazione causale, alla semplificazione causalistica dei fenomeni reali, perché *alla sua base sta la Relazionalità* secondo cui 1) ciascun oggetto non può essere definito attraverso le sue proprietà intrinseche o sostanziali prescindendo dalle relazioni in cui è posto; 2) quindi ciascun oggetto non è indifferente al contesto in cui è coinvolto, pertanto dobbiamo pensare a una condizionalità reciproca. L'identificazione e l'isolamento dell'oggetto sono una semplificazione della complessità relazionale; ma non solo, con lo sviluppo esponenziale delle scienze 3) ogni osservatore, ogni teoria fa parte di un sistema e chi osserva non è più un osservatore neutrale, perché egli stesso è condizionato e costituito da particolari fini e modelli tipici del suo punto specialistico di vista.

La relazionalità e l'interdipendenza ontologica del reale costringe a superare la semplificazione di una lettura lineare causa-effetto, pone in crisi il modello classico di spiegazione causale.

La pluralità dei punti di vista delle diverse scienze *fa cadere il mito dell'onniscienza*, del punto di vista privilegiato di una osservazione ultima e definitiva, che era il paradigma della modernità.

Ora, ogni punto di vista è selettivo, ritaglia una sezione della complessità del reale secondo il sistema di rilevanza delle diverse discipline e l'oggetto di ricerca (il biologico, il fisico, il sociale, il politico ecc.).

In tal senso nessun osservatore può pretendere di fornire una proposizione completa, né fare previsioni senza conoscere gli altri punti di vista con cui di volta in volta viene organizzata la complessità. Nel momento in cui fa parte di un sistema di discorso, ogni osservatore ritaglia e costruisce un suo dominio conoscitivo, un suo sistema di riferimento categoriale di lettura della realtà. *Vien così meno la nozione classica di sintesi, del luogo fondamentale di osservazione.* Come dice Morin: «non vi è un trono supremo. C'è una pluralità di istanze. Ciascuna istanza è decisiva, ciascuna è insufficiente, ciascuna istanza comporta il suo principio di incertezza. Il problema della complessità non è sorto arbitrariamente o per vizio di

coscienza produce zone d'ombra, e l'ombra non è soltanto ciò che sta fuori della luce. Il rapporto tra conscio e inconscio cognitivi si costruisce in maniera ricorrente e vicariante: a ogni presa di coscienza corrisponde sia una nuova conoscenza delle matrici costruttrici della conoscenza acquisita precedentemente, sia la produzione di nuovo inconscio cognitivo corrispondente alla non visibilità delle matrici e dei meccanismi che hanno presieduto al processo di presa di coscienza» (cfr. *ibi*, p. 33).

una mente tormentata, si è trovato posto dagli innumerevoli sviluppi della conoscenza scientifica moderna»³.

La teoria della complessità – fortemente influenzata da pensatori come Edgar Morin, Ludwig von Bertalanffy e altri – ci insegna, quindi, che il mondo non può essere compreso partendo da una visione riduzionista, in cui si cerca di scomporre ogni fenomeno in elementi isolati e poi ricomporlo tramite semplici leggi di causalità lineare. Al contrario e fuori da ogni semplificazione, il paradigma della complessità⁴ riconosce che:

- *Il tutto è più della somma delle sue parti*: i sistemi complessi presentano proprietà emergenti che non sono semplicemente riconducibili ai singoli componenti.
- *Interconnessione e dinamicità*: ogni elemento di un sistema complesso è legato agli altri in maniera non lineare, creando relazioni che spesso sfuggono a misurazioni tradizionali.
- *Multidimensionalità e imprevedibilità*: la complessità implica una molteplicità di fattori e dinamiche in gioco, il che rende difficile prevedere il comportamento complessivo del sistema.

Abitare la complessità oggi comporta, in estrema sintesi, assistere a) a un inedito frazionamento e multidimensionalità delle conoscenze; *b)* a una compartimentazione disciplinare degli universi di sapere, *c)* a una crescita esponenziale di saperi separati specialistici, chiusi nel loro universo cognitivo, ignoranti del contesto globale di cui fanno parte, dove guadagni inauditi di conoscenze si accompagnano a guadagni inauditi di ignoranza. Ciò che Morin definisce come patologia del sapere⁵

³ E. Morin, *Sur la définition de la complexité* (1984), citato *ibi*, pp. 40-41.

⁴ Per una rapida ed efficace ricognizione del pensiero complesso, sul modo in cui prende congedo dal paradigma della semplificazione e si pone in alternativa al metodo cartesiano, vedi M. Ceruti - F. Bellusci, *Abitare la complessità*, Mimesis, Milano 2020, pp. 64-70.

⁵ Cfr. E. Morin, *Metodo 3. La conoscenza della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 17-18: «la disgiunzione e il frazionamento delle conoscenze compromettono non solo la possibilità di una conoscenza della conoscenza, ma anche le nostre possibilità di conoscenza di noi stessi e del mondo, provocando quella che Gusdorf giustamente chiama una “patologia del sapere”. In effetti, la riflessione filosofica non trae quasi più alimento dalle conoscenze acquisite dall’investigazione scientifica, che per parte sua non può né riunire le sue conoscenze né rifletterle. Il rarefarsi delle comunicazioni fra scienze naturali e umane, la disciplinarità stretta (appena corretta dall’insufficiente interdisciplinarità), la crescita esponenziale dei saperi separati fanno sì che ciascuno, specialista o non specialista, divenga sempre più ignorante circa il sapere esistente. E la cosa più grave è che un simile stato sembra evidente e naturale. Vivendo in un’epoca che è certo la più esaltante per il progresso della conoscenza, per la fecondità delle scoperte e per l’elucidazione dei problemi, stentiamo a renderci conto che i guadagni inauditi di conoscenza vengono pagati con guadagni inauditi di ignoranza».

o tragedia della complessità⁶. Infatti, da un lato ogni sapere ritaglia un proprio oggetto, lo descrive attraverso le sue lenti metodologiche, lo approfondisce, l'esamina e ne trae quindi conoscenza. Al tempo stesso fissa una chiusura con altri oggetti ed esclude i problemi globali. Nel momento in cui si chiude al globale, il sapere si rivela frammentato, incompiuto, parziale, superficiale. Come dire che la complessità esige da un lato la chiusura per attingere il massimo di conoscenza dell'oggetto, ma altrettanto l'apertura verso altri discorsi per superare la propria incompiutezza e parzialità di visione. Ovvero, tragicamente esige, a un tempo, *l'impossibilità e la necessità di una unificazione, totalizzazione e sintesi*. La specializzazione disciplinare ha portato di certo numerose conoscenze, ma queste sono incapaci di cogliere i problemi rilevanti che, visti nella loro complessità, sono caratterizzati da una molteplicità di dimensioni interconnesse.

1.3. *La tragedia della complessità e la pandemia come sua rivelazione*

La crisi pandemica ha messo in luce a piene mani, e così rivelato, come la complessità sia assurta a statuto ontologico dell'attualità, e come la "tragedia della complessità" si sia tradotta in una vera e profonda crisi cognitiva, ovvero come impossibilità di semplificare un tessuto inestricabile di cause e interdipendenze e interconnessioni.

Di fronte alla pandemia, il paradigma classico della scientificità fondato sull'idea semplice e necessaria di causa-effetto lineare è andato platealmente in crisi. La sfida della complessità si è imposta come impossibilità di semplificare, ridurre il marasma di cause, relazioni e interdipendenze.

Ciò che è mancato nell'affrontare la pandemia è stato proprio un approccio globale sintetico al problema, dove è emersa l'impossibilità e la necessità di una unificazione delle scienze.

⁶ Cfr. *ibi*, p. 37: «La tragedia della complessità si situa a due livelli, quello dell'oggetto di conoscenza e quello dell'opera di conoscenza. A livello dell'oggetto, ci troviamo continuamente di fronte alla chiusura dell'oggetto di conoscenza, chiusura che mutila la sua solidarietà con gli altri oggetti come pure con il suo stesso ambiente (e che esclude quindi i problemi globali e fondamentali), da una parte, e, dall'altra, la dissoluzione dei confronti e delle frontiere che sommerge ogni soggetto e ci condanna alla superficialità. A livello dell'opera il pensiero complesso riconosce a un tempo l'impossibilità e la necessità di una totalizzazione, di una unificazione, di una sintesi. Tale pensiero deve quindi tragicamente mirare alla totalizzazione, alla unificazione, alla sintesi, pur lottando di raggiungere questa totalità, questa unità, questa sintesi, nella coscienza piena e irrimediabile dell'incompiutezza di ogni conoscenza, di ogni pensiero e di ogni opera. Questa triplice tragedia non è vissuta soltanto dallo studente, dal laureando, dal ricercatore o dal docente universitario; è piuttosto la tragedia di tutti, la tragedia del sapere moderno».

La crisi pandemica ha rivelato che il mondo complesso è un mondo incerto: non possiamo prevedere tutto, non sappiamo quello che può succedere. Ad es. il virus non era riconosciuto tra le malattie virali, e pertanto incerte sono state le modalità dei rimedi e la somministrazione di vaccini. Ma anche un mondo contraddittorio: la quantità di informazioni e la velocità dei flussi informativi continui non ha portato chiarezza, ma piuttosto confusione e disordine. Basti pensare allo stress organizzativo di tutti campi del sapere e come i governi siano stati costretti a riformulare le priorità, trovandosi nel dilemma di scelte antinomiche tra salute e lavoro, libertà e sicurezza, bisogno di socialità e distanziamento sociale.

La pandemia ha posto così in crisi la scienza biologica, la politica sanitaria, l'economia, l'antropologia, la psicologia esistenziale, il lavoro, i rapporti internazionali, nell'impossibilità di formulare un problema che era costituito da una molteplicità di dimensioni strettamente e inestricabilmente intrecciate fra loro.

1.4. *La complessità come ontologia dell'attualità. L'effetto-farfalla*

Ma lo sciame pandemico globale, questo trauma collettivo unico e singolare della storia umana ha avuto un inedito effetto di conoscenza, un effetto di verità per l'umanità. *Ha risvegliato definitivamente la consapevolezza che nel mondo di oggi tutto è connesso, tutto è in relazione, che i problemi non hanno confini, che tutti siamo nella stessa barca. Ha rivelato il dato di fatto di una interdipendenza planetaria cui non possiamo più sottrarci. Ha dischiuso, secondo la tesi qui sostenuta, la complessità come vero e proprio regime ontologico dell'attualità, ontologia dell'umanità planetaria e interdipendente che inaugura una nuova fase della storia, se non anche un inedito salto antropologico.*

Nulla come *la nozione di effetto-farfalla*⁷, per cui un mutamento delle condizioni iniziali di un sistema non-lineare può produrre un cambiamento catastrofico

⁷ L'“effetto farfalla” è la metafora che racchiude la nozione di dipendenza sensibile dalle condizioni iniziali nei sistemi dinamici non lineari: piccolissime variazioni di partenza possono dar luogo, nel lungo periodo, a comportamenti radicalmente diversi e imprevedibili. Il termine compare per la prima volta grazie al meteorologo statunitense Edward Lorenz. Nel 1962-63 Lorenz scoprì che, arrotondando appena i dati iniziali di un suo modello atmosferico, ne cambiava drasticamente l'evoluzione. In inglese l'espressione *butterfly effect* è ormai tecnicamente sinonimo di *sensitive dependence on initial conditions*. Nella letteratura scientifica si alternano locuzioni come *sensitive dependence* o *nonlinear amplification*, ma l'immagine della farfalla rende accessibile anche al grande pubblico il cuore del fenomeno: un piccolo battito d'ali che, per successive catene di causa-effetto, può innescare un grande uragano a migliaia di chilometri di distanza. Sebbene il termine “effetto farfalla” sia opera di Lorenz, l'idea che sistemi deterministici

su scale più grandi e temporalmente successive, raffigura emblematicamente l'unificazione e l'interdipendenza sistemica della nuova condizione del mondo globale contemporaneo: la relazionalità ontologica del reale e la sfida che la complessità pone all'umanità.

L'effetto-farfalla nella sua espressione letterale *descrive la fitta rete di interazioni, influenze e retroazioni estesa e diffusa sull'intera superficie del pianeta, fatta di flussi energetici, economici, informativi, tecnologici, politici*, che mostra come una crisi globale (è l'esempio della pandemia) possa essere innescata da una causa locale apparentemente poco rilevante e produrre una policrisi, e come la stessa sopravvivenza dell'intera specie umana rimanga strettamente dipendente dal buon funzionamento di un unico ecosistema globale.

L'effetto-farfalla postula nel suo concetto il paradigma stesso della complessità dove tutto è in relazione, tutto è interdipendente, non vi è linearità tra causa ed effetto, e una piccola perturbazione nel microcosmo può comportare una imprevedibile catastrofe nel macrocosmo, dove non vi sono spazi vuoti e ininfluenti per la dinamica complessiva del sistema.

L'effetto-farfalla descrive proprio la densità delle relazioni e interdipendenze del reale, come la sua vulnerabilità. Mi piace definire tale plesso di interdipendenze e interconnessioni come la *saturazione relazionale dell'immanenza*. Cosa si vuol dire?

1.5. *L'immanenza satura della complessità*

Se analizziamo la situazione globale del mondo, possiamo convenire che il suo regime ontologico è quello di un'immanenza satura di interrelazioni.

Il termine "saturazione" è un'espressione kantiana: se si considera la forma sferica del mondo che abitiamo, sulla cui superficie ci muoviamo costantemente in lungo e in largo non avendo altro posto dove andare, si suppone arriverà il momento – dice Kant – che non rimarrà più uno spazio vuoto verso il quale avventurarsi in cerca di rifugio o riposo, perché la sovrappopolazione ci costringerà a vivere gli uni accanto agli altri, in relazione.

La premonizione kantiana, ovvero *la definitiva saturazione del mondo, si è oggi, per così dire, realizzata con la globalizzazione economica, informativa,*

possano mostrare comportamenti imprevedibili risale a Henri Poincaré (*Problema dei tre corpi*, 1890) e allo sviluppo della teoria ergodica. Il salto qualitativo avvenne con l'avvento dei calcolatori elettronici: la scoperta di Lorenz fu strettamente legata al fatto che il suo computer non registrava tutti i decimali dei dati, evidenziando così la sensibilità estrema delle traiettorie caotiche.

tecnologica diventando la Terra un unico sistema dell'interdipendenza planetaria. Il mondo – non avendo più, al suo interno, un Fuori, essendo coperto ormai dai flussi assoluti del capitale, della tecnica, dei media – si presenta tutto nella sua immanenza di saturazione spazio-temporale.

L'immanenza satura, ciò che la complessità fenomenologicamente porta con sé quale regime ontologico dell'attualità, è definibile come la densità relazionale piena, senza vuoti o cesure, che oggi caratterizza l'intero pianeta per l'incessante pervasività delle relazioni e interdipendenze prodotta dal flusso delle comunicazioni digitali, dalla potenza tecnologica e dall'onnipresenza del capitale che fanno della terra un unico ecosistema⁸.

L'immanenza satura è ciò che permane, che non ha nessuna exteriorità, ciò che non ha linee di fuga, né via di uscita, ciò che esclude ogni trascendenza.

Sembrerebbe, a tutta prima, un mondo della perfetta coincidenza, un presente che, non avendo più un Fuori, ha preteso di immunizzarsi, bandendo tutto ciò che è altro da sé, fagocitando l'estraneo, perseverando nella propria incolumità e auto-riproduzione.

Eppure in questa immanenza satura di interdipendenze e condizionalità, la complessità intesa come ontologia dell'attualità è anche *quell'“assoluto reale”* sciolto da qualsiasi determinismo e prevedibilità, che *porta con sé qualcosa di oscuro, di incerto, porta con sé un non-sapere*, dovuto proprio alla densità e all'intreccio indistricabile delle relazioni e interconnessioni del sistema: per quanto queste siano oggetto di considerazioni multidimensionali, non è più dato scorgere un nucleo duro matematizzabile o una misura cui riferirsi.

⁸ Cfr. D. Di Cesare, *Il regime dell'immanenza satura e l'espulsione dell'altro*, “Almanacco di Filosofia e Politica” 1. *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, a cura di M. Di Pierro e F. Marchesi, Quodlibet Studio, Macerata 2019, p. 44: «Il mondo dell'immanenza satura è quello del regime capitalistico-globale, lo spazio claustrofobico dove si oscilla tra il non-evento del fluire liberal-democratico e l'imminente collasso planetario».

PARTE SECONDA

Teologia della complessità

2.1. *L'incommensurabile come ontologia del non-riducibile della complessità*

Il termine “incommensurabile” si riferisce a ciò che non può essere misurato o confrontato con un criterio unico, perché possiede un valore o una natura che sfugge a una misurazione standardizzata. L'incommensurabile esprime l'idea che alcune realtà o verità non possono essere pienamente espresse, quantificate o confrontate. Molti filosofi e teorici della complessità sostengono che l'uso eccessivo di modelli riduzionisti (ovvero che cercano di attribuire una misura unica a fenomeni complessi) tende a perdere parti essenziali della realtà, che per loro natura sono incommensurabili.

Gaetano Chiaruzzi ha elaborato un approccio ontologico all'idea dell'incommensurabile, ponendo questo concetto come fondamento dinamico del divenire reale. Nell'opera *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile* egli sostiene che l'incommensurabile non solo rappresenta quel residuo irriducibile che elude ogni misura, ma è anche il principio istituyente (e destituyente) del reale. In altre parole, l'incommensurabile diventa il “seme” creativo e distruttivo, la forza motrice che rende possibile l'emersione di nuove forme, in costante tensione rispetto all'ordine riducibile⁹.

Al riguardo vi è un *rapporto profondo tra complessità e incommensurabile* che si fonda sul riconoscimento precedentemente accennato che:

- *La realtà complessa non può essere contenuta in modelli lineari o unidimensionali*: ogni sistema complesso, dal livello biologico a quello sociale, richiede più punti di vista e strumenti di analisi che insieme possano almeno parzialmente rendere conto dei suoi aspetti emergenti. Tuttavia, proprio perché questi aspetti interagiscono in maniera dinamica e imprevedibile, esiste sempre una componente incommensurabile: quel “residuo” di significato o di interconnessione che sfugge a qualunque modello globale.
- *Resistenza alla riduzione*: l'incommensurabile rappresenta la dimensione del non-sommabile, l'elemento che non può essere ridotto a una semplice somma di variabili. In questo senso, riconoscere l'incommensurabile in un sistema significa ammettere che esistono livelli di organizzazione e inter-

⁹ G. Chiaruzzi, *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile*, Guerini e Associati, Milano 2017. Sul concetto di incommensurabile si rinvia anche ai libri di F. Jullien, in particolare *L'incommensurable*, L'Observatoire, Paris 2022, e *Mosè o la Cina. Quando l'idea di Dio non si sviluppa*, Edizioni Medusa, Milano 2023, le cui idee hanno fortemente ispirato l'elaborazione del nostro scritto.

pretazione che non possono essere catturati da schemi lineari o da misure quantitative standard.

Va da sé che in un mondo sempre più globalizzato, relazionalmente saturo e interconnesso digitalmente, la complessità dei dati, delle interazioni e dei sistemi culturali si manifesta come un flusso continuo in cui ogni tentativo di riduzione, utile quanto limitato, deve fare i conti con il residuo incommensurabile che ci spinge a cercare continuamente nuovi orizzonti di significato.

Nel paradigma della complessità, pertanto, si riconosce che ogni sistema, per quanto possa essere analizzato e scomposto, mantiene una dimensione incommensurabile, un “residuo” che sfugge alla riduzione definitiva, che rende incatturabile la totalità, per cui ogni tentativo di ridurre definitivamente la complessità è destinato a perdere quella parte irriducibile che la rende viva, mutevole e soggetta al continuo divenire e cambiamento, o, come meglio vedremo successivamente, la predispone “all’irruzione del possibile”.

Questa natura aperta e infinita spinge a considerare la complessità come qualcosa che non si lascia racchiudere in una forma simbolica o quantitativa completa e definitiva.

2.2. *La complessità e l’analogia con la struttura logica di Dio. La docta ignorantia*

Riflettiamo: se nel paradigma della complessità sta iscritto un che di incommensurabile che residua in ogni tentativo impossibile di una riduzione definitiva, vuol dire che la complessità è irriducibile, non si lascia de-finire, non si lascia cogliere in un in-sé, non si lascia racchiudere in una forma, non è possibile conoscerla, è per questo è conseguentemente inattingibile. La complessità, quindi, richiama la natura di “ciò di cui non si può pensare nulla di più grande”. Non è forse questo un concetto teologico, non è forse metafora della struttura logica di Dio, in analogia del senso del divino espresso dalla teologia negativa?

Nel pensiero teologico, specialmente nella tradizione che si rifà a Anselmo d’Aosta e comunque in altre riflessioni ontologiche, si afferma che Dio è “ciò di cui nulla di più grande può essere pensato”. Questa definizione enfatizza l’infinità, l’ineffabilità e la trascendenza del Divino.

Come infinito, e Ineffabile, proprio come la complessità, Dio viene concepito come assolutamente trascendente e non completamente comprensibile dall’intelletto umano.

Come rifiuto di una riduzione definitiva, la divinità, in molte tradizioni, evade ogni tentativo di una piena definizione o quantificazione, mantenendo il mistero al centro della sua essenza.

Pertanto, quando si afferma che la complessità è “ciò di cui non si può pensare nulla di più grande”, si pone l’accento su una dimensione simile a quella attribuita al divino: qualcosa che trascende ogni forma-limite, e, quindi, apre a un orizzonte infinito che non può essere adeguatamente compreso o ridotto a semplice catturante modellistica interpretativa.

Ma non solo. Questa analogia può essere declinata su più livelli:

Come ontologia del non-riducibile: la complessità, essendo per definizione irriducibile, ci costringe a riconoscere che la realtà non è fruibile interamente attraverso modelli semplificati. Allo stesso modo, il concetto di Dio nella teologia tradizionale recita l’impossibilità di una conoscenza completa e definitiva dell’essenza divina.

Come esperienza del Mistero: in entrambi i casi si avverte il “mistero” come elemento costitutivo. Nella complessità questo mistero è rappresentato dal flusso ininterrotto di interazioni che sfugge a una totalizzazione, mentre in teologia il mistero divino rimane sempre parzialmente celato, invitando a una continua ricerca interpretativa e a un rapporto di fede. «Il riconoscimento della complessità – ci dice Morin nel suo *La sfida della complessità* – sbocca così nel mistero del mondo»¹⁰.

Come valore dell’ineffabilità: sia la complessità che il concetto teologico del divino sottolineano la necessità di accettare l’ineffabile – una realtà che va oltre la piena comprensione umana – come elemento fondamentale della conoscenza e dell’esperienza.

Per concludere, in sostanza, *se la complessità esprime un grado di irriducibilità e di incommensurabilità analoga alla struttura logica attribuita al divino nella teologia, potremmo dire che essa svolge, anche, una funzione teologica*: ci invita a riconoscere i limiti del nostro sapere, a celebrare il mistero e ad accettare che vi sia sempre qualcosa di “più grande” che sfugge a ogni riduzione. «Il complesso – ci conferma ancora Morin – è il non riducibile, il non totalmente unificabile, il non totalmente diversificabile»¹¹.

Questo parallelo non solo costituisce la base di un possibile dibattito filosofico, ma offre anche spunti per riconsiderare le modalità con cui costruiamo il senso e l’ordine nel mondo odierno.

Infatti, leggere *la complessità come un concetto che possiede una struttura logica simile a quella di Dio implica*:

1. *Contrasto al riduzionismo*: questa visione invita a rigettare approcci che cercano di semplificare la realtà, riconoscendo invece il valore del non-determinabile, dell’infinito e dell’incalcolabile.

¹⁰ E. Morin, *La sfida della complessità*, a cura di A. Anselmo e G. Gembillo, Le Lettere, Firenze 2017, p. 71.

¹¹ *Ibi*, p. 70.

2. *Modelli di governance e conoscenza*: in un mondo globalizzato dove le interconnessioni digitali proliferano, accettare l'ineffabilità della complessità può guidare alla creazione di sistemi che restano aperti, flessibili e capaci di adattarsi dinamicamente, evitando di cadere in strutture autoreferenziali e totalizzanti.
3. *Rafforzamento del pensiero critico*: riconoscere che c'è sempre un "oltre" che non può essere ridotto incoraggia una forma di umiltà epistemica, necessaria per affrontare le sfide contemporanee in termini etici, politici e sociali.
4. *Forma del sapere nel principio cusano della "docta ignorantia"*. Nicolò Cusano ha sostenuto che il massimo della sapienza consiste nel sapere che non si può sapere tutto, riconoscendo i limiti del nostro intelletto. Questa "docta ignorantia" traduce *un atteggiamento di umiltà epistemica*, in cui il mistero e l'ineffabilità non sono visti come difetti del sistema conoscitivo, ma come caratteristiche intrinseche della realtà. Se accettiamo che la complessità sia essenzialmente irriducibile, allora essa si presta perfettamente a essere interpretata alla luce della "docta ignorantia". Proprio come in teologia Dio si presenta come l'essere di cui niente di più grande può essere concepito – e ciò, in un certo senso, richiede l'accettazione della nostra ignoranza del divino – così *la complessità impone il riconoscimento dei nostri limiti interpretativi*. Noi sappiamo di non poter dominare, schematizzare o ridurre pienamente il divenire del mondo, ed è in questa consapevolezza che risiede l'"immensa grandezza" del sapere.

2.3. *La complessità come principio ineliminabile del divenire. L'irrealizzabile riduzione*

Se lo statuto logico della complessità è l'irriducibile, ma la complessità deve essere necessariamente ridotta, dovremmo, conseguentemente, aggiungere che *la complessità non può essere eliminata. L'eliminazione della complessità è l'Impossibile. In altre parole, la morte della complessità è Impossibile e la riduzione della complessità è l'Irrealizzabile*. Tuttavia, la complessità insiste nel reale, crea e distrugge forme, è vettore di un divenire, è potere istituyente e destituyente insieme. La sua presenza nella realtà è *una immanenza che non si può trascendere*, quindi *la complessità ci è come la figura filosofica dell'Irreparabile*¹². A essa non ci si può sottrarre.

¹² Sia qui concesso un privilegio allo scrivente. Il concetto e la figura filosofica dell'Irreparabile è il filo conduttore, non solo di una intuizione, ma di una personale indagine lungamente sviluppata in opere precedenti tra cui *La comunità dell'irreparabile. Saggio di metapolitica del*

Il mondo è il luogo della complessità. E se la complessità è l'incommensurabile, incommensurabile è il mondo nel suo divenire. Come Dio che fa avvertire della sua presenza alla sola condizione che si manifesti in un evento, così la complessità non si manifesta direttamente, ma solo come figura di un "evento" imprevedibile che necessita di una sua immediata riduzione o componimento (si pensi alla pandemia o a un collasso ecologico del creato): per evitare il disastro occorre intervenire. Come il Dio nascosto di Cusano. Dunque la complessità è anche l'inestinguibilità del senso, *l'inintegrabile nel mondo che si manifesta come una sorta di kenosi del divino*. La complessità è allora il "soggetto" incommensurabile nella commensurabilità del mondo. Cercheremo di sviluppare e dare motivazione alle apodittiche affermazioni sopra esposte, costituenti il quadro generale delle riflessioni su cui sosteneremo.

Il centro della nostra tesi è l'idea che *la complessità, per sua natura, non può essere eliminata o definitivamente ridotta*. Essa contiene sempre un residuo di incommensurabile che sfugge a una totalizzante riduzione. Questo significa che, per quanto si cerchi di semplificare o di sintetizzare la realtà, ci sarà sempre un "oltre" che non può essere catturato in maniera definitiva.

Le teorie di Edgar Morin e di altri pensatori della complessità hanno dimostrato che i sistemi complessi sono caratterizzati da proprietà emergenti che non possono essere dedotte semplicemente dalle somme delle loro parti. Se la complessità non può mai definitivamente ridursi, allora la sua morte è impossibile e la sua caratteristica è quella di essere come *un principio immanente nel mondo, una sorta di eternità immanente*, un fondo per la ricchezza di forme e del divenire nel mondo.

Essa crea e distrugge forme, ordina e destituisce, in un ciclo incessante che caratterizza il mondo reale. Questo divenire, liberato da una forma definitiva, è *simile*

Terzo, Franco Angeli, Milano 2001, dove l'Irreparabile non rappresenta una ferita, bensì la condizione originaria di una insottraibile relazione tra gli esistenti e perciò fondamento ontologico dell'esser-insieme. Il lavoro del presente saggio costituisce il nucleo di un'ulteriore integrazione e approfondimento di uno scritto in corso, dove si propone l'Irreparabile quale lente ermeneutica privilegiata per interpretare le dinamiche esistenziali, politiche e teologiche del nostro tempo. La complessità del mondo di oggi, caratterizzata da una saturazione relazionale di interconnessioni e interdipendenze, manifesta storicamente e perciò è figura di quella ineludibile (cui è impossibile sottrarsi) condizione ontologica dell'esser-insieme che è, appunto, il nostro Irreparabile. Questa personale cogenza di idea filosofica, l'idea che nel possesso ci possiede, trova una risposta rassicurante ed euforizzante su quanto esprime proprio l'autore per eccellenza dello studio sulla Complessità allorché ci dice che «l'ossessione cognitiva corrisponde probabilmente a un complesso "idiosincratico", in cui interrogazioni/angosce infantili hanno potuto conservarsi o trasformarsi in modo diverso secondo inibizioni o sovradeterminazioni familiari e culturali, di modo che all'uscir dall'infanzia, nell'età adolescenziale, un certo tipo di problemi ansiogeni e un certo tipo di risposte che danno sollievo si impongono in modo imperativo in ciascuno di noi» (Morin, *Metodo 3*, cit., p. 147). Un imperativo che sembra avere la strana figura "esistenziale" di un altro Irreparabile.

alla kenosi del divino – un atto di auto-svuotamento che permette continuamente nuove configurazioni, ma che al contempo incarna una tensione costante perché non può mai essere compiutamente riassunta o stabilizzata.

Come Dio, che nella teologia tradizionale non si manifesta donandosi in una forma fissa, ma come “evento” ex post che interviene per ordinare il caos, analogamente la funzione della complessità, pur essendo irriducibile, si rivela solo degradandosi nell’evento inatteso che produce una crisi della forma. (L’evento della pandemia è una teofania della complessità).

Così come nel pensiero teologico il divino è concepito come un mistero che si manifesta attraverso eventi (come la rivelazione o l’intervento salvatore) e che, pur non potendo essere compreso appieno, rimane il punto di riferimento ultimo, la complessità può essere letta come una forma di trascendenza immanente. Essa è il tessuto stesso del mondo, la “sostanza” in cui l’ordine e il disordine si danno continuamente vita, un “*soggetto incommensurabile*” all’interno della *commensurabilità apparente dei sistemi misurabili*. Lo sguardo complesso delinea così un paesaggio nuovo, quel “paesaggio del pluralismo” richiamato da Vladimir Jankélévitch che ci azzarda a dire che la complessità è metafisica dell’inestricabile¹³.

2.4. *L’irruzione del possibile nella complessità. Il paradosso della kenosi ultima*

Se la complessità è irriducibile è perché si caratterizza nella sua *natura di irruzione del possibile e di ogni possibile*¹⁴. Abbiamo visto che *la complessità si rivela*

¹³ Cfr. V. Jankélévitch, *Il puro e l’impuro*, a cura di E. Lisciani Petrini, Einaudi, Torino 2014, p. 91: «Il paesaggio del pluralismo non è quel chiaro-scuro manicheo in cui lo scuro e il chiaro si affrontano nella loro irriducibile e insolubile opposizione, ma piuttosto la penombra, che è mescolanza di giorno e notte, la penombra in cui a dosi variabili la luce e l’ombra si compenetrano per dare nascita a tutte le schiarite, a tutte le gamme dei crepuscoli e delle aurore. L’essere complesso non si veste più in bianco e nero; il suo abito è variegato e multicolore come l’arcobaleno».

¹⁴ Cfr. M. Ceruti, *La fine dell’onniscienza*, Studium, Roma 2014, p. 42: «“La scienza classica” ha mirato a costituire una grande dicotomia attorno alla coppia necessario/non necessario e a considerarla come tendenzialmente isomorfa alla dicotomia costituita dalla coppia esistente/non esistente. Il possibile (non necessario) è apparso così collocato in una zona crepuscolare, di indeterminazione, la cui stessa esistenza è stata fatta dipendere da eventuali limitazioni interne alle nostre modalità del conoscere eliminabili una volta che ci si collocasse (o che si immaginasse di potersi collocare) in un punto di vista “più adatto”. È l’esplosione di questa zona del possibile a caratterizzare molteplici sviluppi della scienza contemporanea. Oggi è la coppia possibile/non possibile a riformulare i problemi classici della necessità. E questa dicotomia non si identifica per nulla con la coppia esistente/non esistente. Lo studio della potenzialità evolutiva

degradandosi come Dio nell'evento inatteso di una crisi della riduzione. Sappiamo anche che una riduzione definitiva della complessità è l'impossibile della sua morte. Ma oggi la complessità del mondo ha accumulato una potenza così distruttiva da provocare l'annientamento dello stesso mondo, sia con la guerra nucleare, sia con il collasso ecosistemico, sia con la crisi irreversibile del clima.

Questa è una vera rottura epistemica, un nuovo orizzonte metafisico che si apre: mai nella storia vi è stata la possibilità concreta di una autodissoluzione del creato, del mondo vivente. Se, per ipotesi paradossale, ma non impossibile, ciò dovesse succedere, allora la complessità avrebbe la sua manifestazione più piena nell'evento del dis-astro del mondo che, scomparendo, toglierebbe alla complessità il luogo in cui si manifesta negli eventi minimi di crisi.

Questa rottura epistemica in cui l'impossibile diventa reale è ciò su cui l'umanità deve cominciare a misurarsi. La redenzione negativa della complessità è allora insieme sua manifestazione finale e sua scomparsa.

Nella sua irriducibilità e incommensurabilità, la complessità, per sua natura, si caratterizza come l'irruzione del possibile in ogni sua dimensione. Non è una realtà statica e chiusa, ma un flusso ininterrotto di possibilità che emerge, si intreccia e si manifesta nei sistemi che compongono il mondo. Come il divino, che nella sua immensa trascendenza sfugge a ogni definizione e riduzione, la complessità possiede un residuo di incommensurabile che non può essere definitivamente catturato dai nostri modelli di misura.

Questa irriducibilità si rivela soprattutto negli eventi di crisi, quei momenti nei quali i sistemi complessi, provocati da una rottura nella loro relazione riduzionistica, si manifestano in modo drammatico. Proprio come Dio in alcune tradizioni si rivela nell'evento manifestativo – in quella kenosi, in cui il vuoto e l'auto-svuotamento aprono uno spazio per la rivelazione ultima – la complessità si mostra quando i processi di riduzione culminano in crisi radicali.

Nel contesto attuale, la complessità del mondo si è evoluta al punto da avere una forza distruttiva capace di minacciare l'intero ordine reale. Guerre nucleari, collassi ecosistemici o crisi climatiche irreversibili sono esempi concreti che mostrano come la capacità di generare caos esista in parallelo a quella di ordinare e innovare. Questi eventi rappresentano il culmine, l'evento catastrofico, in cui la riduzione della complessità, impossibile da attuare definitivamente, si trasforma in una manifestazione patente del caos.

di un sistema non si accompagna con una capacità di previsione del suo futuro tendenzialmente certa ed esaustiva, e i limiti incontrati dalle nostre capacità di previsione sono anche intesi come rivelatori di meccanismi profondi della natura e della storia».

Se la riduzione completa della complessità equivale alla sua “morte”, allora l’evento apocalittico – il disastro del mondo – rappresenta il punto in cui la complessità si manifesta in modo più pieno e definitivo. In questa visione, l’implosione, cioè la distruzione di ciò che sostiene il divenire quotidiano, diventa in sé una *forma di “redenzione negativa”*, dove l’evento catastrofico non è semplicemente la fine, ma anche la manifestazione ultima del potere irriducibile del possibile. Paradossalmente, essa rappresenta la scomparsa del luogo in cui la complessità incontra il mondo, e annullandosi col mondo si aprirebbe forse la breccia in un vuoto, dove tutto, forse, potrebbe rinascere in un’altra forma. Ma come la “morte di Dio” è il paradosso più estremo in cui la contraddizione è già presente nel suo predicato, e pertanto è in sé impossibile, se non per la trascuratezza e il disinvestimento della sua idea nell’uomo, così anche la complessità non può morire se ancora ha nel mondo il luogo della sua manifestazione.

In questo quadro estremo e drammatico, la crisi globale, come ogni minimo evento catastrofico inatteso, diviene allora metafora ed evento rivelatorio in cui il limite della nostra capacità di riduzione si scontra con l’immensa potenzialità di ogni divenire possibile. Un approccio metaforico che abbraccia l’irriducibilità e l’incommensurabilità come peculiarità ontologiche irrinunciabili della complessità, in analogia proprio al concetto teologico del Divino.

2.5. La complessità come metafora secolarizzata del divino: “infinito nel reale” e immanenza trascendente

In precedenza (§ 1.5), analizzando la situazione globale del mondo, abbiamo convenuto che il suo regime ontologico è quello di una immanenza satura di interrelazioni, una densità relazionale piena che caratterizza l’intero pianeta per l’incessante pervasività delle relazioni e interdipendenze prodotta dal flusso delle comunicazioni digitali, dalla potenza tecnologica e dall’onnipresenza del capitale che fanno della Terra un unico ecosistema.

Nel mondo attuale, infatti, le relazioni tra le cose, le persone, i sistemi e le tecnologie hanno raggiunto un livello di saturazione tale da eliminare le zone di isolamento: ogni luogo e ogni dominio sono interconnessi. Questa rete ininterrotta di relazioni fa sì che la complessità si ponga come la struttura fondamentale della realtà; lontana da una visione riduzionista, essa diventa *l’orizzonte ultimo del nostro vivere quotidiano*.

La connettività globale, sostenuta dalla tecnologia e dai flussi di informazione, permette a ogni elemento del reale di interagire con ogni altro. Non esistono più “rifugi” dove il caos o il disordine possano essere isolati; al contrario, la realtà

è completamente infiltrata da connessioni che non si possono facilmente separare o ridurre a singole parti. Si può ben affermare, pertanto, l'idea che l'intero mondo è come un "assoluto reale" in cui, tolta ogni barriera, il limite non è questione di contenimento, quanto di tensione costante tra ciò che la realtà è e ciò che è a essa irriducibile.

Nella nostra prospettiva teologica, allora, *la complessità può essere intesa come "infinito reale" o "immanenza trascendente"*.

Come in molte tradizioni teologiche il divino è concepito come l'assoluto, cioè in termini anselmiani "ciò di cui nulla di più grande può essere pensato", la complessità assume un ruolo analogo nel mondo moderno. Essa non si esaurisce mai, proprio perché ogni tentativo di riduzione lascia dietro di sé un residuo incommensurabile. In questo senso, la complessità diventa *una sorta di metafora secolarizzata del divino*, un principio che non si può delimitare né ridurre a una forma statica, ma che esprime in maniera dinamica l'ordine e il caos.

Non solo, ma la complessità, coprendo il reale, si rivela nell'immanenza di ogni evento, nella continua tensione tra ciò che esiste e ciò che non può mai essere completamente assorbito in un modello definitivo. Questa "trascendenza immanente" rappresenta il mistero di ogni realtà e, come il divino, si mostra solo parzialmente attraverso manifestazioni contingenti. E ancora, richiamando l'analogia precedentemente espressa, proprio come nella teologia tradizionale il mistero di Dio alimenta una "docta ignorantia" che stimola la sete di conoscenza senza mai poterla pienamente colmare, anche la complessità, nella sua irriducibilità, ci invita a riconoscere il limite della nostra capacità conoscitiva. *La consapevolezza di un incommensurabile del reale diventa, allora, la base per una visione etica e politica che non pretenda di dominare il tutto, bensì di navigarlo in maniera critica e costruttiva*. Come sostenuto da Nicolò Cusano, la conoscenza suprema consiste nel riconoscere i propri limiti – il sapere che, nella sua immensità, si trova nell'ignoranza. Allo stesso modo, la complessità, nel suo essere irriducibile, stabilisce un limite al nostro sapere completo, rendendola paragonabile alla dimensione divina. Come dire che la complessità è nella natura delle cose, e non nella deficitarietà del modello che l'osservatore si costruisce del fenomeno che ritiene complesso.

La sintesi logica che si può trarre dal nostro ragionamento è che *la complessità, per essere irriducibile, possiede una natura duplice*: essa è *immanente*, per via della sua presenza costante nel divenire del mondo, e allo stesso tempo *trascendente*, perché sfugge a ogni tentativo di comprensione totale. In questo senso, essa assume una forma che ricorda ancora il divino: *una trascendenza immanente che si manifesta soltanto in eventi liminali, in crisi capaci di trasformare radicalmente l'ordinamento del creato*.

PARTE TERZA

**Verso una nuova ontologia della complessità
nel dialogo tra filosofia e teologia**

3.1. La complessità nel dialogo tra filosofia e teologia. Descrizione e ricapitolazione

Abbiamo sin qui percorso un cammino interpretativo della complessità partendo dalla sua rottura epistemica rispetto alla coscienza epistemologica della modernità, evidenziando come la relazionalità sia, al tempo stesso, fattore costitutivo del concetto di complessità e struttura ontologica del mondo attuale, saturato da interdipendenze e flussi tecnologico-comunicazionali di cui l'effetto-farfalla è il paradigma.

Si è enfatizzato il fatto che nella complessità come irruzione del possibile esiste un che di incommensurabile che rende la complessità irriducibile e in continua tensione col reale. Dopo di che si è individuata nella complessità una forte analogia con la struttura logica di Dio della teologia tradizionale, fino a far di essa un che di mistero e di inattingibilità che apre il pensiero complesso a una dimensione epistemica della “docta ignorantia” di cusana memoria. Ci siamo soffermati, poi, sulla irriducibilità della complessità come apertura infinita al divenire del mondo in cui ogni possibile può realizzarsi, e in particolar modo nel mondo d'oggi in cui la storia dell'umanità per la prima volta ha accumulato una tal potenza distruttiva da auto-annientarsi. Approfondendo l'analogia col teologico, si è sostenuto che la complessità, come presenza ineliminabile del mondo, è come una sorta di trascendenza immanente che mostra sé, in un processo kenotico, nell'evento inatteso di una crisi della riduzione, dove il disastro irreparabile del mondo rappresenta la sua manifestazione estrema, nel paradosso della sua impossibile morte. Si è poi paragonata la complessità, nella sua natura di irriducibilità e ineliminabilità, a un “infinito reale” o “trascendenza immanente nel mondo”. In definitiva, abbiamo delineato un percorso con cui la complessità, oltre a essere parola-rivelazione del nostro tempo, è stata accolta come una nuova ontologia dell'attualità che assume le fattezze di un vero e proprio concetto secolarizzato del teologico.

Ebbene, quasi alla fine del nostro scritto in cui è stata sviluppata una sorta di metafisica della complessità, smentendo di essa e della nostra tesi la sua natura di irriducibilità, ci azzardiamo a esplicitare una serie di de-finizioni in cui incasellare e sintetizzare il nostro elaborato.

La complessità descritta nel testo:

È un intreccio indistricabile che nel nostro tempo si presenta come struttura ontologica del reale.

Ha come suo statuto logico l'incommensurabile per cui nessuna matematizzazione o riduzione del reale può coglierla definitivamente.

È pertanto irriducibile e come tale può essere affrontata solo "strategicamente" in una modalità complessa del sapere.

Comporta in sé un accumulo di conoscenze specializzate e difficilmente connesse e fra loro traducibili, per cui la complessità conoscitiva conduce alla consapevolezza di una maggior ignoranza.

È l'imprevedibilità essenziale (Valéry). Il che si traduce con la caratteristica delle emergenze.

Porta sempre qualcosa di insaputo, di oscuro e invisibile. È nube d'inconoscenza.

È il motore della evoluzione delle forme, di eventi inattesi, di creazione di stati.

È sensibile anche alle perturbazioni minime nel sistema. L'effetto-farfalla.

Attraversa tutto il reale. È quel gioco in cui tutti siamo immersi e soggiogati. Se tutto è connesso, la complessità prende la figura dell'Irreparabile.

Si traduce nella interdipendenza e interconnessione di tutto il reale e definisce il reale come "assoluto", cioè sciolto da ogni determinismo.

È l'"assoluto della realtà" e come Dio si vela e si rivela nell'evento della sua kenosi.

Come esplosione del possibile apre al divenire ed è creatrice di forme e di storia. Potere istituyente e destituyente. Motore di trasformazione.

È cifra dell'immanenza satura del mondo in cui tutti siamo necessariamente interconnessi in una relazionalità dove non è possibile alcun rifugio.

È l'infinito all'interno del reale. Il buco dell'incommensurabile. Principio immanente di trasformazione del mondo.

Ha la struttura logica di Dio: irriducibile, ineffabile, in conoscibile, incommensurabile, che conduce alla forma di sapere come "docta ignorantia".

È il soggetto incommensurabile nella commensurabilità del mondo. Come tale, metafisica dell'inestricabile.

È l'Irrealizzabile come estremo paradosso della sua impossibile riduzione definitiva.

La sua irriducibilità fa sì che ogni pensiero che la pensi, a un tempo, la "muti".

Ricapitolando. La complessità, come abbiamo analizzato, si presenta come la struttura ontologica per eccellenza del nostro mondo contemporaneo, caratterizzata da un intreccio indistricabile di relazioni che sfugge a qualunque tentativo di riduzione definitiva. Essa possiede come statuto logico l'incommensurabile, il quale impedisce una matematizzazione o una riduzione completa del reale, rendendo ogni

approccio conoscitivo per sua natura parziale e incompleto. In altre parole, più ci sforziamo di comprimere la realtà in modelli semplificati, maggiore è il residuo irriducibile che ci ricorda l'impossibilità di abbracciare la totalità.

La complessità si manifesta come l'imprevedibilità essenziale – un motore del divenire, che agisce tanto come forza creatrice quanto come agente di crisi e trasmutazione. Essa permea tutti gli aspetti del reale, sottolineando l'interconnessione globale e l'interdipendenza in un mondo in cui nessuna parte può esistere in isolamento. Questo “infinito reale,” inteso come il buco dell'incommensurabile, richiama per similitudine il concetto teologico del Divino: come Dio, la complessità è irriducibile, ineffabile e in continua tensione tra ciò che è e ciò che non può mai essere interamente eliminato o ridotto.

Infine, la consapevolezza della nostra “docta ignorantia” – il riconoscimento dei limiti della nostra conoscenza – diventa fondamentale per interfacciarsi con questo paradigma. Ogni modello, ogni forma di sapere che tenta di definire la complessità, inevitabilmente ne mutila la natura, ricordandoci che il mistero e l'inesauribile divenire del reale sono una condizione immodificabile e, al contempo, il motore stesso dell'evoluzione delle forme e della trasformazione storica¹⁵.

La “Metafisica della Complessità” che abbiamo delineato non è solo una descrizione filosofico-teologica della realtà, ma un invito a riconoscere e ad abbracciare la dimensione irriducibile e incommensurabile del mondo d'oggi. In un'epoca caratterizzata dall'interconnessione globale e dai flussi tecnologici, dove il rischio di una totalizzazione autoritaria – o una “dittatura del riduzionismo” – è sempre presente, accettare l'impossibilità di piena riduzione diventa essenziale per sviluppare nuove modalità di governance, di educazione e di cultura del pensiero creativo.

¹⁵ Cfr. E. Morin, *Il metodo 1. La natura della natura*, tr.it. di G. Bocchi e A. Serra, Raffaello Cortina, Milano 2001 pp. 447-448: «La complessità ci rende sensibili a evidenze assopite: l'impossibilità di espellere l'incertezza dalla conoscenza. L'irruzione congiunta del disordine e dell'osservatore, nel cuore della conoscenza, introduce un'incertezza, non soltanto nella descrizione e nella previsione, ma quanto alla natura del disordine e alla natura stessa dell'osservatore. Il problema della complessità non è né quello di chiudere l'incertezza e la conoscenza dell'incertezza, né quello di chiudersi in uno scetticismo generalizzato, è piuttosto quello di integrare in profondità l'incertezza della conoscenza e la conoscenza dell'incertezza, per capire la natura stessa della conoscenza della natura. Già noi scopriamo gli orizzonti, cioè quell'infinito mistero da cui emerge il reale. Come l'incompletezza e l'imperfezione sono necessarie per concepire l'esistenza stessa del mondo, così sono l'incompiutezza, l'incompletezza, la breccia, l'imperfezione nel cuore del nostro sapere a rendere concepibile l'esistenza e il progresso. [...] La complessità è un progresso della conoscenza che apporta qualcosa di sconosciuto e di misterioso. Il mistero non è soltanto privativo. Ci libera da ogni razionalizzazione delirante che pretenda di ridurre il reale a qualcosa di ideale e, nella forma della poesia, ci reca il messaggio dell'inconcepibile».

Questo paradigma, che fonde l'inesauribile potenzialità del possibile con la consapevolezza dei limiti della nostra conoscenza, ci forza a riconoscere il sacro nella sua forma più secolarizzata: il "sacrale" che non si manifesta in un ordine immutabile, ma in un divenire perpetuo, dove la crisi diventa al contempo la prova e il catalizzatore di una estensione teologico-interpretativa. *È in questa tensione tra immanenza e trascendenza, tra ordine e caos, che si cela la nuova ontologia dell'attualità.*

3.2. La complessità come nuova ontologia dell'attualità e la prospettiva etico-politica

La complessità si configura, allora, nella nostra epoca, come la nuova ontologia del reale, dove ogni elemento del mondo interdipendente non può essere isolato né ridotto a modelli semplificati. Essa esprime l'incommensurabile, quel residuo irriducibile che sfugge a ogni misurazione totale, richiamando in sé il mistero e la "docta ignorantia" cusana. In questa luce, la complessità non è solo il tessuto interconnesso di relazioni e flussi tecnologici e comunicazionali – il paradigma dell'effetto farfalla –, ma diviene anche un principio sacro e immanente, simile a quella presenza divina che, pur celata, si manifesta attraverso eventi liminali e crisi inarrestabili.

Gli eventi catastrofici che oggi minacciano il nostro pianeta – dalle pandemie al collasso ecologico, dalle crisi economiche alle guerre – non sono soltanto manifestazioni distruttive, ma rivelano la natura intrinsecamente dinamica e inesorabile della complessità. In questi momenti limite, il mondo ci mostra il suo volto più autentico: un "infinito reale" che non si lascia ridurre, e che, paradossalmente, diventa il terreno su cui si apre la possibilità di una nuova organizzazione del vivere comune.

Di fronte a questa realtà, la prospettiva etico-politica assume un rilievo innovativo: l'interdipendenza globale ci invita a superare i confini delle comunità ristrette, abbracciando il concetto di una Terra-Patria e la necessità di una solidarietà planetaria¹⁶. La crisi della trascendenza tradizionale, unita all'inevitabile presenza della complessità, sollecita la costruzione di un umanesimo rigenerato, capace di riconoscere che la nostra forza risiede proprio nel vivere in comune e nell'assumere responsabilità condivise di fronte ai rischi esistenziali. «Il numero sempre crescente di interconnessioni e comunicazioni che avviluppano il nostro pianeta – ci ricorda Papa Francesco – rende più palpabile la consapevolezza dell'unità e della condivisione di un comune destino tra le nazioni della Terra»¹⁷.

¹⁶ Cfr. E. Morin -A.B. Kern, *Terra-Patria*, tr.it. S. Lazzari, Raffaele Cortina, Milano 1994.

¹⁷ Papa Francesco, *Fraternità, fondamento e via per la Pace*, Messaggio per la 47ª Giornata Mondiale della Pace, 1.1.2014 (8.12.2013), "Acta Apostolicae Sedis", 106/1 (2014), p. 22.

In definitiva, accettare la complessità come ontologia dell'attualità significa comprenderla come il motore del divenire, una struttura irriducibile che alimenta sia la creazione che la distruzione. Tale riconoscimento si traduce nel dover elaborare nuovi paradigmi di governance, educazione e cultura, che non mirino a semplificare o dominare il reale, ma a convivere con esso in una costante tensione tra ordine e caos, tra ciò che è e ciò che, per sua natura, non potrà mai essere completamente eliminato.

Avere coscienza della complessità significa divenire consapevoli dell'ambiguità dei progressi scientifici e tecnici, dell'ambivalenza della post-modernità, dell'incertezza del nostro divenire, del sostrato ecologico di ogni nostra azione, del fatto che dalle migliori intenzioni possono nascere effetti perversi. Avere coscienza della complessità significa sostituire il mito della società perfetta, tramontato con le ideologie palingenetiche otto-novecentesche, con la prospettiva della responsabilità, e l'idea del progresso necessario e garantito con la volontà umana di progresso. «I progressi della conoscenza – ammonisce Morin in *Scienza senza coscienza* – non possono essere identificati con l'eliminazione dell'ignoranza. Noi ci troviamo immersi in una nube d'inconoscenza e incertezza ed è proprio la conoscenza a produrre questa nube; si può dire che anch'essa, a patto che la si riconosca, è un elemento del Progresso. In altre parole: conoscere vuol dire negoziare, lavorare, discutere, battersi con l'incognito che si ricostituisce senza sosta, giacché ogni soluzione di un problema produce una nuova questione»¹⁸.

3.3. *Conclusione*

La sfida, dunque, è trasformare questa consapevolezza epistemica in un impegno etico-politico per forgiare una comunità di destino globale, capace di rispondere insieme alle emergenze del nostro tempo, dove tutto è connesso. «Se l'essere umano si dichiara autonomo dalla realtà e si costituisce dominatore assoluto – afferma ancora Papa Francesco – la stessa base della sua esistenza si sgretola. [...] L'interdipendenza ci obbliga a pensare a un solo mondo e un progetto comune»¹⁹.

La complessità come ontologia dell'attualità, fatto inedito nella storia, può anche, allora, aprire a una nuova saggezza etico-politica. Oggi, per la prima volta nella storia dell'umanità, si sono poste le condizioni, nel pericolo comune di un possibile annientamento dell'umanità, di aprire *l'agenda di un possibile ancora inaudito*.

¹⁸ E. Morin, *Scienza con coscienza*, tr.it. di P. Quattrocchi, Franco Angeli, Milano 1987, p. 67.

¹⁹ Papa Francesco, *Laudato si'*. *Lettera enciclica sulla cura della casa comune*, Edizioni Paoline, Milano 2015, pp.117, 182.

«*In un mondo complesso – concludo con le parole di Mauro Ceruti – occorre un nuovo paradigma volto alla solidarietà, e la presa di coscienza che siamo in una condizione inedita, e legati agli stessi pericoli: le armi nucleari, la crisi ecologica, la crisi economica, il terrorismo, le nuove forme di totalitarismo e barbarie. [...] Siamo legati dagli stessi problemi di vita e di morte. Siamo una comunità di destino. La scommessa per il futuro è la transizione a un umanesimo rigenerato, a un umanesimo planetario, che richiede di divenire solidali in questo pianeta, cioè di non esercitare la solidarietà e la responsabilità entro le comunità esistenti, ma di estenderla alla comunità di destino planetaria, a partire dalla condizione di interdipendenza concreta creata dalla mondializzazione, sconosciuta agli umanisti del Quattrocento e Cinquecento*»²⁰.

La complessità come nuova ontologia relazionale dell'attualità apre alla consapevolezza responsabile, oggi più che mai, sull'opportunità di tale prospettiva futura per il bene dell'umanità.

²⁰ M. Ceruti, *Il Tempo della complessità*, Raffaello Cortina, Milano 2018, pp. 75, 84.

BIBLIOGRAFIA

- Anders G. *L'uomo è antiquato*, tr.it. di M.A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- Bauman Z., *Le sfide dell'etica*, tr.it. G. Bettini, Feltrinelli, Milano 2010.
- Bellusci F., *Il pensiero e la sfinge. Mauro Ceruti e i sentieri della filosofia della complessità*, in *La Danza della Complessità*, a cura di F. Bellusci e L. Damiano, Mimesis edizioni, Milano 2023.
- Bertalanffy L. von, *Teoria generale dei sistemi*, tr.it. di E. Belloni, Ili, Milano 1971.
- Bocchi G. - Ceruti M. (a cura di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1985.
- Ceruti M., *Il vincolo e la possibilità*, Feltrinelli, Milano 1996.
- Ceruti M., *La fine dell'onniscienza*, Studium, Roma 2014.
- Ceruti M., *Il Tempo della complessità*, Raffaello Cortina, Milano 2018.
- Ceruti M. - Bellusci F., *Abitare la complessità*, Mimesis, Milano 2020.
- Ceruti M. - Bellusci F., *Umanizzare la modernità*, Raffaello Cortina, Milano 2023.
- Ceruti M. - Bellusci F., *Il secolo della fraternità*, Castelvechi, Roma 2021.
- Chiurazzi G., *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile*, Guerini e Associati, Milano 2017.
- Diano C., *Forma e evento*, Marsilio, Firenze 1993.
- Di Cesare D., *Il regime dell'immanenza satura e l'espulsione dell'altro*, "Almanacco di Filosofia e Politica" 1. *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, a cura di M. Di Pierro e F. Marchesi, Quodlibet Studio, Macerata 2019, pp. 41-48.
- Dupuy J-P., *Per un catastrofismo illuminato*, Medusa Edizioni, Milano 2011.
- Francesco, Papa, *Fraternità, fondamento e via per la Pace*, Messaggio per la 47ª Giornata Mondiale della Pace, 1 gennaio 2014 (8 dicembre 2013), "Acta Apostolicae Sedis", 106/1 (2014), pp. 22-34.
- Francesco, Papa, *Laudato si'.* Lettera enciclica sulla cura della casa comune, Edizioni Paoline, Milano 2015.
- Foerster H. von, *Sistemi che si osservano*, a cura di M. Ceruti e U. Telfner, Astrolabio Ubaldini, Roma 1987.
- Gadda C.E., *Quer pasticciaccio brutto de via Merulana*, Adelphi, Milano 2018.
- Gembillo G. - Anselmo A., *Filosofia della complessità*, Le Lettere, Firenze 2017.
- Jankélévitch V., *Il puro e l'impuro*, a cura di E. Lisciani Petrini, Einaudi, Torino 2014.
- Jonas H., *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, tr.it. di P. Rinaudo, Einaudi, Torino 1990.

- Jullien F., *L'incommensurable*, L'Observatoire, Paris 2022.
- Jullien F., *Mosè o la Cina, Quando l'idea di Dio non si sviluppa*, Edizioni Medusa, Milano 2023.
- Koyré A., *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, tr.it. di L. Cafiero, Feltrinelli, Milano 1984.
- Luhmann N., *Sistemi sociali. Fondamento di una teoria generale*, tr.it. di A. Febbrajo e R. Schmidt, Il Mulino, Bologna 2001.
- Luhmann N., *Potere e complessità sociale*, il Saggiatore, Milano 1979.
- Maturana H. - Varela F., *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, tr.it. di A. Stragapede, Marsilio, Venezia 1985.
- Meliadò A., *La comunità dell'irreparabile. Saggio di metapolitica del Terzo*, Franco Angeli, Milano 2001.
- Morin E., *Le vie della complessità*, in AA.VV., *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1985.
- Morin E., *Scienza con coscienza*, tr.it. di P. Quattrocchi, Franco Angeli, Milano 1987.
- Morin E., *Il metodo 1. La natura della natura*, tr.it. di G. Bocchi e A. Serra, Raffaello Cortina, Milano 2001.
- Morin E., *Metodo 3. La conoscenza della conoscenza*, tr.it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1989.
- Morin E., *Il paradigma perduto*, tr.it. di E. Bongioanni, Feltrinelli, Milano 2001.
- Morin E., *Per una teoria della crisi*, tr.it. di M. Cerami, Armando Editore, Roma 2017.
- Morin E., *La sfida della complessità*, a cura di A. Anselmo e G. Gembillo, Le Lettere, Firenze 2023.
- Morin E. - Kern A.B., *Terra-Patria*, tr.it. S. Lazzari, Raffaele Cortina, Milano 1994.
- Prigogine I., *Dall'essere al divenire*, tr.it. di G. Bocchi e M. Ceruti, Einaudi, Torino 1986.

VINCENZO CICERO

L'etica globale, Kant e il *datum* della libertà*

[Global Ethics, Kant, and the *Datum* of Freedom]

SINTESI. Il saggio esplora la possibilità di un'etica globale in un mondo segnato dalla tendenza alla pandemia bellica, e la confronta con il pensiero etico e politico di Kant. Riprendendo infatti la nozione di male radicale e l'ideale di pace perpetua del filosofo di Königsberg, si mostra in che modo soltanto una libertà intesa e vissuta come *infondato poter-darsi* sembri in grado di fondare autenticamente un'etica globale quale piena realizzazione dell'umano.

PAROLE CHIAVE: etica globale, Kant, pace perpetua, male radicale, libertà

ABSTRACT. The essay explores the possibility of a global ethics in a world marked by a tendency toward warlike pandemics, and compares it with Kant's ethical and political thought. By revisiting the notion of radical evil and the ideal of perpetual peace formulated by the philosopher from Königsberg, it is shown how only a conception and lived experience of freedom as *the groundless possibility of self-givenness* seems capable of authentically found a global ethics as the full realization of humanity.

KEYWORDS: Global Ethics, Kant, Perpetual Peace, Radical Evil, Freedom

* La prima versione di questo scritto è stata letta in pubblico il 17 novembre 2022, Giornata mondiale della filosofia, durante il seminario "Un'etica in tempo di globalizzazione" rivolto alle classi quinte del Liceo Scienze Umane e Linguistico 'Tommaso Gulli' di Reggio Calabria. Nel § 3 sono state aggiunte le integrazioni sulla libertà come forza trascendentale, a esplicitazione delle formule condensate contenute nella prima versione.

1. Progetto e dichiarazione di un'etica globale

Il mondo è in agonia. Questa agonia è incombente e pervasiva. [...] La pace ci sfugge – il pianeta viene distrutto – i vicini vivono nella paura – femmine e maschi sono reciprocamente estranei – bambini muoiono. Tutto ciò è orribile. [...] Questa agonia deve cessare.¹

Tali parole sono state scritte nel 1993 da un comitato redazionale, coordinato dai teologi cattolici Hans Küng e Karl-Josef Kuschel, del Consiglio del Parlamento delle religioni mondiali di Chicago come introduzione alla dichiarazione interreligiosa “Per un’etica mondiale”. In effetti, se per *Weltethos*, per “etica mondiale” si intende «un minimo *consenso di fondo* [tra le comunità del mondo, e in particolare fra quelle religiose] circa *valori* vincolanti, *criteri* incrollabili e *comportamenti* morali fondamentali»², allora un’etica del genere sembra essere il requisito essenziale per un ordine globale migliore.

Questa etica mondiale, proposta dopo la caduta del muro di Berlino e perciò alle soglie dell’attuale epoca della digitalizzazione onnipervasiva e della capillarizzazione promiscua dell’IA generativa, proclama *la piena realizzazione della persona umana* secondo:

- 1) la sua *inviolabilità*;
- 2) la sua *libertà* inalienabile;
- 3) l’*uguaglianza* di principio fra tutti gli umani; e
- 4) la *solidarietà* necessaria e *dipendenza* reciproca di tutti gli umani³.

In questa prospettiva, l’elemento comune già esistente a cui gli umani da sempre si sentono legati è la *regola aurea*: “*Non fare agli altri quello che non vuoi gli altri facciano a te*” – nella formula positiva: “*Fai agli altri quello che vuoi gli altri facciano a te*”. Si tratta della norma incrollabile, incondizionata, per tutti gli

¹ H. Küng - K.-J. Kuschel, *Erklärung zum Weltethos*, Council for a Parliament of the World Religions, Chicago 1993, p. 2: *Die Welt liegt in Agonie. [...] Der Friede entzieht sich uns – der Planet wird zerstört – Nachbarn leben in Angst – Frauen und Männer sind entfremdet voneinander – Kinder sterben! Das ist abscheulich! [...] Diese Agonie muss nicht sein.* Nel testo è riportata la traduzione italiana *Per un’etica mondiale*, a cura di G. Moretto, Rizzoli, Milano 1995, p. 13. – Nel 2018, in occasione dell’ottavo Parlamento delle Religioni del Mondo a Toronto, la Dichiarazione per un’etica mondiale del 1993 è stata arricchita con un capitolo dedicato alla responsabilità ecologica, come desiderio condiviso delle religioni del mondo.

² *Ibi*, p. 4: *einen minimalen Grundkonsens bezüglich verbindender Werte, unverrückbarer Maßstäbe und moralischer Grundhaltungen* (tr.it., p. 18).

³ Cfr. *ibi*, p. 6: *die volle Realisierung der Unverfügbarkeit der menschlichen Person, der unveräußerlichen Freiheit, der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen und der notwendigen Solidarität und gegenseitigen Abhängigkeit aller Menschen voneinander* (tr.it., p. 21).

ambienti vitali, per la famiglia e la comunità, per le etnie, nazionalità e religioni⁴. Al suo interno, tale principio si articola in quattro antichissime direttrici [*uralte Richtlinien*], che si ritrovano nella maggior parte di popoli e religioni del mondo. Ecco le quattro incrollabili direzioni/obbligazioni [*Weisungen/Verpflichtungen*], le quali tendono a coltivare:

- 1) la nonviolenza e il rispetto per ogni vita (inclusa la vita degli animali e delle piante) – NON UCCIDERE;
- 2) la solidarietà e un ordine economico giusto (al servizio dell'umanità, nel rispetto reciproco e alla ricerca del senso della misura e della moderazione) – NON RUBARE;
- 3) la tolleranza e una vita nella sincerità (alla ricerca della verità) – NON MENTIRE;
- 4) la parità dei diritti e la cooperazione di maschio e femmina (la sessualità vissuta in maniera solidale) – NON FORNICARE⁵.

Secondo i 6500 partecipanti al Parlamento delle religioni mondiali di Chicago dell'estate 1993, questo ethos comune all'intera umanità sarebbe (stato) in grado, grazie a un'auspicata conversione delle menti e soprattutto dei cuori, di istituire un'etica mondiale, un'etica globale⁶.

Eppure, la cosa sta davvero in questi termini? Un ethos così configurato riuscirebbe (è riuscito) a convertire realmente menti e cuori in vista di un'etica cosmica?

Sia chiaro: era la prima volta che i rappresentanti di tutte le principali religioni concordavano sui principi di un'etica globale, impegnandosi in quattro direttive comuni alle religioni – e in generale alle culture – presenti e passate⁷. Però è inevitabile chiedersi se non ci troviamo davanti a un pio desiderio, razionale sì, ma altrettanto irrealizzabile quanto il progetto kantiano di una pace perpetua – benché l'irrealizzabilità della pace perpetua tra gli Stati vada naturalmente intesa nel quadro della filosofia pratica di Kant e soprattutto della sua concezione del male radicale.

⁴ Cfr. *ibi*, p. 8: Was du nicht willst, das man dir tut, das füg auch keinem anderen zu. Oder positiv: Was du willst, das man dir tut, das tue auch den anderen! Dies sollte die unverrückbare, unbedingte Norm für alle Lebensbereiche sein, für Familie und Gemeinschaften, für Rassen, Nationen und Religionen (tr.it., pp. 25 s.).

⁵ Cfr. *ibi*, pp. 8-14 (tr.it., pp. 27-37).

⁶ Per le attività e le iniziative del "movimento" dell'etica mondiale, vedi www.weltethos.ch.

⁷ Cfr. L. Röcke, *Die „Erklärung zum Weltethos“ und die „Erd-Charta“*, p. 127. La dichiarazione "Per un'etica mondiale" è sorta peraltro poco dopo la Carta della Terra [*Earth Charter*], per la prima volta presentata in bozza alla Conferenza delle Nazioni Unite sull'Ambiente e lo Sviluppo (UNCED) a Rio de Janeiro nel 1992 (cfr. *ibi*, pp. 130 ss.). Le due iniziative per un'etica globale – una religiosa ma apertissima agli ambienti extraconfessionali, l'altra radicalmente laica, ma inclusiva delle tradizioni delle diverse religioni – sono senz'altro integrabili.

2. Kant, la cosmoetica e la guerra pandemica

Questo grande male – da dove viene? Come ha fatto a contaminare il mondo? Da quale seme, da quale radice si è sviluppato? Chi è l’artefice di tutto questo? Chi ci sta uccidendo? Chi ci sta derubando della vita e della luce, prendendosi beffa di noi? Mostrandoci quello che avremmo potuto conoscere? La nostra rovina è di sollievo alla terra? Aiuta l’erba a crescere, il sole a splendere? Questa ombra – oscura anche te? Tu hai mai attraversato questo buio?⁸

Il riferimento a Kant non era dunque casuale, per tre ragioni.

In primo luogo, perché è a lui che dobbiamo la prima determinazione davvero moderna di cosa sia un’etica, ossia un «insieme di leggi incondizionatamente imperative secondo le quali è nostro *dovere* agire [o non agire]»⁹. E ancora oggi queste parole ci interpellano direttamente, se solo badiamo al fatto che l’incondizionatezza delle leggi etiche dipende dalla nota *forma* imperativo-categorica, che Kant esprime così: «*agisci solo secondo quella massima tramite la quale tu puoi al tempo stesso volere che essa divenga una legge universale*»¹⁰ – p.es. “non uccidere”. A ogni modo, è facile riconoscere nella formula kantiana dell’*imperativo categorico* – ossia della legge morale – la raffinata versione trascendentale della regola aurea sopra riportata (dal testo di Küng-Kuschel): “Non fare agli altri quello che non vuoi gli altri facciano a te”. Il progetto odierno di un’etica globale – di una *cosmoetica* – ha dunque un’origine senz’altro kantiana.

In secondo luogo, dopo Thomas Hobbes (nel Seicento), è stato di nuovo Kant sul finire del Settecento a sottolineare che lo stato di natura fra umani che vivono assieme non è affatto pacifico, ma «è piuttosto uno stato di guerra, cioè uno stato

⁸ T. Malick, *La sottile linea rossa* [*The Thin Red Line*], Fox 2000 Pictures, USA 1998, 1'50"34-52"24 (Isole Salomone, Sud Pacifico, novembre 1942; dopo l’attacco della compagnia di fucilieri “Charlie” dell’esercito USA e la conquista di un campo d’aviazione giapponese in cima a una collina dell’isola di Guadalcanal, le riflessioni del soldato Edward P. Train): *This great evil, where’s it come from? How’d it steal into the world? What seed, what root did it grow from? Who’s doing this? Who’s killing us, robbing us of life and light, mocking us with the sight of what we might’ve known? Does our ruin benefit the earth, does it help the grass to grow, the sun to shine? Is this darkness in you, too? Have you passed through this night?*

⁹ I. Kant, *Zum ewigen Frieden* | *Per la pace perpetua*, Rusconi, Milano 1997, p. 123: *Inbegriff von unbedingt gebietenden Gesetze, nach denen wir handeln sollen.*

¹⁰ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* | *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1994, p. 123: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.* – Ricordo che le *massime* sono i principi (norme, punti di vista, opinioni) *soggettivi* delle azioni, mentre le *leggi* pratiche sono i principi *oggettivi* per cui si dovrebbe agire.

in cui, anche se non sempre esplodono le ostilità, la loro minaccia è tuttavia continua»¹¹. Ora, se Kant dichiarava che «la *pace perpetua* non è un'idea vuota, [...] ma] è piuttosto un compito che, svolto per gradi, si avvicina sempre più alla propria meta»¹², bisogna dire che anche oggi un'etica globale non può non mirare a una pace perpetua, non può non averla almeno come orizzonte ultimo delle proprie riflessioni e azioni. – Ma c'è attualmente la condizione che il filosofo tedesco considerava essenziale per una definitiva alleanza di pace mondiale? Vale a dire: sussiste la possibilità di una federazione paritaria di Stati liberi, ossia aventi costituzione repubblicana e garanti del diritto di visita degli stranieri?¹³ – Ma soprattutto: è valida ancora oggi la nozione filosofica di *stato naturale di ostilità permanente*, che secondo Kant caratterizza la insocievole socialità umana?

Per rispondere all'ultimo quesito: è abbastanza evidente come negli ultimi quattro decenni il cosiddetto “ordine” mondiale sia stato marcato da una costante oscillazione fra due estremità: da un lato, la politica estera unilateralista praticata dagli Stati Uniti; dall'altro lato, una situazione multipolare, frammentaria e di per sé incontrollabile, nel contesto della quale, a livello local-regionale, proliferano nuovi nazionalismi aggressivi e guerre civili efferate.

A partire dagli anni Novanta del secolo scorso (proprio in simultanea con la Dichiarazione di un'etica mondiale e con la Charta della Terra), tale oscillazione ha aperto la strada a una *conflittualità endemica*; «e soprattutto dopo l'11 settembre 2001, la stabilità internazionale è stata minacciata dal terrorismo globale di matrice fondamentalista, dalle cosiddette “guerre preventive” e da numerose guerre civili in Africa, Asia ed Europa»¹⁴.

Infine, dal 24 febbraio 2022, con l'invasione russa dell'Ucraina, «è cominciato un altro secolo»¹⁵, in cui la quotidianità della guerra alle nostre porte e sui nostri schermi è virtualmente in grado di trasformare la conflittualità da endemica in

¹¹ Kant, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 67: *ein Zustand des Krieges ist, d.i. wenngleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben*.

¹² *Ibi*, p. 163: *ist der ewige Friede [...] eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele beständig näher kommt*.

¹³ Cfr. *ibi*, pp. 87 s., 97 e 157 s. Non è naturalmente questa la sede per svolgere tale questione, che sarà oggetto di uno studio futuro. Tuttavia, non si può sottacere che, nell'attuale congiuntura geopolitica mondiale dove il Doomsday Clock non è mai stato così vicino alla mezzanotte, sarà impossibile rallentare la scansione a ritroso degli 89 secondi apocalittici, almeno finché il consiglio di sicurezza del centro attuale dell'architettura del diritto internazionale – l'ONU – continuerà a essere dominato da cinque stati permanenti infederabili.

¹⁴ C. Altini (ed.), *Guerra e pace. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, Il Mulino, Bologna 2015, p. 10.

¹⁵ Così nella copertina di “Limes” dell'aprile 2022 (*La fine della pace*).

*pandemica*¹⁶. Se a ciò si aggiungono la dronizzazione progressiva delle dotazioni militari, la crescente privatizzazione della sicurezza, il pericolo dei “lupi solitari”, l’ampia disponibilità di armi illegali reperibili anche in rete – si può dire allora che l’istinto bellico permanente dell’umano, teorizzato da Kant, trovi oggi le migliori condizioni per potersi dispiegare al massimo della sua potenza.

3. Il male radicale e la libertà abissale dell’umano

Nell’interrogazione su un’etica in tempo di globalizzazione, il riferimento a Kant è però opportuno per una *terza ragione*, in quanto a lui risale la riflessione filosofica moderna sul male radicale, dalla quale sembra venir indicata una via all’etica (e alla pace) globale pur nell’attuale desolante scenario bellicistico.

Infatti l’esistenza del male radicale [*radikales Böse*] risulta direttamente legata in Kant alla libertà *umana*, la quale è, rispetto a esso, abissale; e se ci figuriamo la libertà come il suolo che accoglie entro sé anche l’effetto maligno sull’apparato radicale dell’umano, un tale suolo va allora considerato a sua volta come sospeso su un abisso imperscrutabile [*unerforschlich*]¹⁷.

«Questo male», dice Kant, «è *radicale* perché corrompe il fondamento di tutte le massime», infetta cioè la radice di tutti i principi/moventi soggettivi delle azioni morali, «e, al tempo stesso, [è radicale] perché, in quanto tendenza naturale, non può essere sradicato da forze umane»¹⁸. L’altro nome del *radikales Böse* è l’amor proprio, l’amore di sé [*Selbstliebe*], che perverte i moventi soggettivi delle azioni subordinandoli non all’imperativo categorico, ma appunto a se stesso¹⁹.

¹⁶ L’epoca della *Global War Contagion* in cui l’odio, la paura del diverso e il bisogno del nemico diventerebbero virus globale, e il conflitto bellico – guerra diffusa, spezzettata, ubiqua – s’imporrebbe come condizione perpetua del mondo contemporaneo (l’esatto opposto della pace perpetua kantiana). In effetti, con l’attacco di Hamas a Israele del 7 ottobre 2023 e la conseguente controffensiva – fin qui invasivamente, iperbolicamente permanente – dell’esercito israeliano, la virtualità sta lasciando sempre più terreno all’attualità (e in tale contesto rientra la pur “strana aggressione antiatomica preventiva” di Israele e USA all’Iran del 13-25 giugno 2025).

¹⁷ Risiederebbe qui il motivo principale dell’affermazione kantiana sull’imperscrutabilità del fondamento soggettivo primo dell’adozione delle massime morali; cfr. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* | *La religione entro i limiti della semplice ragione*, introduzione di M. Roncoroni e traduzione di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, p. 75 e nota. – Come si vedrà tra poco, questa insondabilità ha indubbie affinità con l’*Ab-Grund* deitativo della mistica eckhartiana.

¹⁸ *Ibi*, p. 111: *Dieses Böse ist radikal, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen.*

¹⁹ Cfr. *ibi*, p. 129.

Senonché, questo male è radicale, sì, tanto da provocare nel singolo un pervertimento della radice di tutti i principi morali; ma la sua attuazione risulta a sua volta possibile solo grazie alla libertà umana, che Kant intende a un tempo come *indipendenza* [*Unabhängigkeit*] dai contenuti delle azioni e come *autonomia* [*Autonomie*] – cioè legge a se stessa – riguardo alla forma di tutti i moventi delle azioni²⁰. La libertà non sarebbe tale se, nella sua essenziale indipendenza e autonomia, non lasciasse anche pervertire i principi delle azioni umane, cioè scegliere il male – se non lasciasse agire l’umano anche *contro* la propria libertà.

Ora, la duplice circostanza speculativa rilevata da Kant – *a*) l’impossibilità, da parte di qualsiasi forza umana, di eliminare il male radicale, e *b*) il ruolo indispensabile della libertà umana nella scelta e attuazione di esso – induce a pensare quest’ultima come *forza trascendentale*, ossia come libertà *non originata dall’umano*, bensì *data all’umano* apriori, preconditione dinamica del tessuto plurale delle sue condizioni. Ed è in tale prospettiva che essa spicca nettamente come la condizione di possibilità del male radicale stesso quale tendenza naturale.

Datità abissale, dunque, *vis transcendentalis* che «non ha alcun perché» (proprio come l’agape divina secondo Eckhart)²¹: è così che traluce dai testi kantiani la libertà: forza sorgivamente dativa, data (da nulla) per *dare possibilità* all’umano anzitutto di sentire e comprendere, ma costitutivamente *di dare*²²; potenza sospesa nel nulla, in una imperscrutabilità «straniera e deserta e innominata e ignota»²³, ma tanto più densa di poter-essere e -dare; potere proteso, coordinariamente e perlopiù sottesamente, all’arcistruttura trascendentale, cioè all’altro cardinale *datum prius humano* che è l’inquanto o analogon, la semiosintassi proporzionale autoricorsiva come matrice di tutti gli enunciati possibili – il diafano specchio fenestrato di cui, secondo movenze mitosofiche di Platone rilette da Eckhart, si può senz’altro dire che «non è né nel mondo né fuori del mondo, non sta nel tempo né nell’eternità,

²⁰ Cfr. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* | *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1993, p. 67.

²¹ *Diu vriheit enhât kein warumbe* – così suonerebbe nel tedesco medio-alto eckhartiano la frase “la libertà non ha alcun perché”; cfr. Meister Eckhart, *Predigten*, Band 2, Predigt 28, p. 59 (tr.it. *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1985, “Ego elegi vos de mundo”, p. 89), dove, in vece della libertà [*diu vriheit*], il soggetto è l’amore [*diu minne*], l’agape ch’è Dio.

²² La libertà nell’umano è un *datum prius*. Il *dato* richiama il *dare*: poiché la libertà si mostra costituita come (acausata) potenza data e dativa, tra le direzioni del suo dare non possono non spiccare *ontologicamente* quelle che danno luogo, a loro volta, a dazioni.

²³ Eckhart, *Predigten*, Bd. 2, *cit.*, p. 66 (tr.it., p. 93). Si tratta delle “determinazioni” dell’abisso del nulla [*abgrunt des niht*], intoccato dalla creaturalità e imparentato alla natura divina, che Eckhart elenca sul finire della *Predigt* 28.

non ha exteriorità né interiorità»²⁴, essendo piuttosto la condizione ultima di pensabilità di qualsiasi essente (e nonessente) e di ogni legame, di ogni *intra* ed *extra* (mondo, tempo, coscienza), della socialità insociale e dell'eticità, del crimine e dell'imperativo categorico, della trascendenza e dell'immanenza²⁵.

Per tornare allora al *factum* decisivo della libertà – essere la condizione di possibilità del male –, esso indica per Kant che «non può non darsi la possibilità di *prevalere* sulla tendenza al male»²⁶. L'umano tende “per natura” al male, epperò ha insieme una disposizione naturale al bene²⁷, perché è – *si trova essere* – intrinsecamente e abissalmente *libero*.

In Kant, quindi, alla tendenza naturale al male nell'umano individuale corrisponde, nell'umano comunitario, lo stato naturale di guerra. Come però negli individui l'autonomia della volontà, in forza della sua abissalità, può prevalere sulle propensioni malvagie, analogamente nelle comunità umane (dalla famiglia alla società, dall'etnia alla nazione, dalla statualità alla confederazione di Stati) la libertà collettiva ha la possibilità di imporre, grazie all'istituzionalizzazione dell'imperativo categorico, il dominio del principio di pace sul principio di guerra²⁸.

Pertanto, alla domanda se un'etica globale sia oggi pensabile nei termini di un compito *realizzabile*, dinamicamente svolgibile nella *realtà*, in vista dell'o-

²⁴ Cfr. *ibi*, pp. 67-68 (tr.it., p. 94). Che nel Platone del *Timeo* questi caratteri arridano al demiurgo (personificazione di *tò agathòn*, l'*optimum*), e che Eckhart li impieghi in riferimento alla purezza dell'abisso divino – che insomma in entrambi questi contesti il tasso metafisico sia molto elevato, a differenza che nei passaggi speculativi sull'inquanto, conferma che i più fecondi teologemi metafisici sono sempre quelli trascendentalmente ben muniti (cfr. V. Cicero, *Essere e analogia*, 2ª ed., Morcelliana, Brescia 2024, § 25, pp. 111 s. e n. 230; e Id., *Sapienza muta. Dio e l'ontologia*, ivi, 2023, § 5, p. 37, n. 108).

²⁵ Per l'inquanto cfr. Cicero, *Essere e analogia*, cit., §§ 11, 14-15, 25, e *Sapienza muta*, cit., §§ 4 e 6-9. Libertà e inquanto, questi due *data priora humano*, stanno fra loro come *potenza* e *possibilitanza* (per quest'ultima cfr. *ibi*, §§ 7-9, part. pp. 50, 58-59), e costituiscono i due massimi trascendentali – l'uno dinamico, l'altro semiosintattico (*ibi*, §§ 9-10) – così intrecciati da risultare “concretamente” indisciungibili. Per parafrasare il Kant della *Kritik der praktischen Vernunft* (cit., p. 5 n.: *die Freiheit allerdinge die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit sei* [«la libertà è senz'altro la *ratio essendi* della legge morale, ma la legge morale è la *ratio cognoscendi* della libertà»]), l'inquanto è senz'altro *ratio cogitandi* della libertà, ma la libertà è *ratio vivificandi* dell'inquanto.

²⁶ Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, cit., p. 111: *gleichwohl muß er [der Hang zum Bösen] zu überwiegen möglich sein*. Alla luce della riflessione condotta nel capoverso precedente, la libertà va più giustamente determinata come *condizione di potenza* del male, mentre la *condizione di possibilità* del male è l'inquanto.

²⁷ Cfr. *ibi*, pp. 127 ss.

²⁸ Cfr. *ibi*, p. 227.

rizzonte di una pace perpetua mondiale, rispondo provvisoriamente come segue.

Dei quattro punti cosmoetici fondamentali proclamati dal Parlamento delle religioni del mondo – inviolabilità e libertà della persona umana, uguaglianza e solidarietà fra tutti gli umani – il momento cardine è la *libertà*. Il *datum* della libertà costituisce la fonte donataria da cui sgorgano tanto la santa inviolabilità dell'umano, quanto l'essenziale uguaglianza e la necessaria solidarietà tra le persone. La libertà va allora intesa (e coltivata e vissuta) come *datità ultraradicale all'umano*, e, con Kant e oltre Kant, non soltanto come *indipendenza* mentale dalle necessità materiali, non soltanto come *autonomia* del dire e del pensare, del fare e dell'agire, ma innanzitutto in quanto *poter-dare e -darsi altrui*²⁹.

Senza etica globale, dunque, nessuna pace perpetua come orizzonte ultimo del dialogo interstatuale e interreligioso. Ma più energicamente bisogna dire: *senza libertà di dare, nessuna etica autentica – né locale, né globale*.

²⁹ Per la declinazione cristologica di questa libertà di dare e darsi cfr. il mio *Christus patiens*, "Rivista di filosofia neoscolastica", 110/1-2 (2018), § 4. Cfr. anche il più recente *Agape, o donazione di sé*, in via di pubblicazione.

BIBLIOGRAFIA CITATA

AA.VV., *La fine della pace*, “Limes”, 3 (aprile 2022).

Altini C. (ed.), *Guerra e pace. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, Il Mulino, Bologna 2015.

Cicero V., *Christus patiens. Tra meontologia di Barth e cristologia tragica di Pareyson*, “Rivista di filosofia neoscolastica”, 110/1-2 (2018), pp. 3-23.

Cicero V., *Essere e analogia*, 2^a ed., Morcelliana, Brescia 2024.

Cicero V., *Sapienza muta. Dio e l'ontologia*, Morcelliana, Brescia 2023.

Eckhart von Hochheim, *Meister Eckharts Predigten*, herausgegeben und übersetzt von J. Quint, Band 2, Kohlhammer, Stuttgart 1971; tr.it. *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1985.

Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft* | *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1993.

Kant I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* | *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1994.

Kant I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* | *La religione entro i limiti della semplice ragione*, introduzione di M. Roncoroni e traduzione di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996.

Kant I., *Zum ewigen Frieden* | *Per la pace perpetua*, introduzione di M. Roncoroni e traduzione di V. Cicero, Rusconi, Milano 1997.

Küng H. - Kuschel K.-J., *Erklärung zum Weltethos*, Council for a Parliament of the World Religions, Chicago 1993; tr.it. *Per un'etica mondiale*, a cura di G. Moretto, Rizzoli, Milano 1995. Testo italiano citato nel testo, tedesco in nota.

Qahrimānī R.A. - ‘Aḏīmī S.H.R.M. - Qurayshī S.M., *Global Ethics and Criticism of its Affirmative Approaches*, “Journal of Contemporary Islamic Studies” (JCIS), 4/2 (2022), pp. 177-188.

Röcke L., *Die „Erklärung zum Weltethos“ und die „Erd-Charta“. Zwei verschiedenartige Entwürfe einer globalen Ethik*, “Zeitschrift für Theologie und Gemeinde”, 10 (2005), pp. 125-140.

LUCIANO TRIPEPI

**Jacob Taubes di fronte al *Politisch-theologisches Fragment*
di Walter Benjamin: rischio ermeneutico e limiti dell'interpretazione**

[Jacob Taubes on Walter Benjamin's *Politisch-theologisches Fragment*:
Hermeneutic Risk and Limits of Interpretation]

SINTESI. L'intenzione di questo saggio è esplicitamente critica: mettere in discussione l'interpretazione che Jacob Taubes compie del *Frammento teologico-politico* e delle mature *Tesi sulla storia* di Walter Benjamin. L'autore contesta l'eccessiva veemenza nella polemica da parte di Taubes, soprattutto nei confronti di studiosi come Scholem, polemica che ha lo scopo di introdurre un'ascendenza teologica, del tutto discutibile, di Walter Benjamin, definito cristiano-marcionita. Inoltre, contrasta l'intento taubesiano di costituire catene di apparentamento, sino addirittura alla configurazione di linee storiche d'influenza, come quella che da Paolo di Tarso e da Marcione giungerebbe a Bloch e a Benjamin, considerati nella loro indistinta natura di marxisti mistici. L'autore intende invece dimostrare l'autonomia e l'originalità del percorso di Benjamin e, pertanto, liberarlo dall'eccesso d'azzardo ermeneutico di Taubes.

PAROLE CHIAVE: messia, redenzione, caducità, scopo, fine

ABSTRACT. The intention of this essay is explicitly critical; it queries Jacob Taubes' interpretation of the *Theological-Political Fragment* and the late *Theses on History* by Walter Benjamin. The author disputes Taubes's excessive vehemence in his polemics, especially towards scholars such as Scholem. The aim of this is to introduce a questionably theological ancestry of Walter Benjamin defined as Marcionite Christian. Furthermore, it also challenges Taubes's intention of establishing chains of affiliation, even up to the configuration of historical lines of influence, such as that which from Paul of Tarsus and Marcion would reach Bloch and Benjamin, considered in their indistinct nature as mystical Marxists. The author of this essay instead intends to demonstrate the autonomy and originality of Benjamin's path and, therefore, to free him from the excess of hermeneutical risk.

KEYWORDS: Messiah, Redemption, Transience, Purpose, End

Premessa

Singolare destino quello del *Politisch-theologisches Fragment* di Walter Benjamin, il cui stesso titolo è esposto, sin dal suo ritrovamento, all'incertezza della datazione, molto tarda per Adorno, molto giovanile per Scholem e, con qualche ipotetica spinta in avanti di un paio d'anni, per i curatori delle *Gesammelte Schriften* (= *GS*).

Per quanto, nel dibattito odierno, si sia concordi riguardo alla perdurante incertezza sull'esatta collocazione cronologica – dai più individuata, comunque, all'inizio degli anni Venti –, il punto decisivo rimane invece quanto della linea ermeneutica posteriore sia rimasto influenzato (e anche sviato) dalla ricchezza esplosiva di temi così rilevanti in termini filosofici, teologici e storico-politici.

Il nugolo delle interpretazioni che si sono succedute nel corso del tempo ha cercato di setacciarne i livelli di profondità teologico-teoretica e, con esiti diversi per efficacia nell'approccio e nella forza analitica, ha pagato dazio a limiti di diversa origine, che paiono comunque ben radicati negli orizzonti di precomprensione degli stessi interpreti di fronte al carattere criptico, ellittico e allegorico di un breve testo incompiuto, saturato semanticamente e simbolicamente dall'autore in ogni lemma, in ogni enunciato, sino a diventare oggetto di ermeneusi disperante per ogni lettore attento.

La pluralità dei tentativi di avvicinamento non solo è un rovelto intricato e spinoso, ma tradisce anche stili di lettura (compreso il nostro) agonici e divergenti sino alla tensione bruciante, come nel caso di Taubes, la cui polemica senza pausa nei confronti di Scholem incombe sull'approccio interpretativo del testo di Benjamin, per disporsi, fin troppo animosamente, in una terra di confine dove, a nostro parere, non si manifesta una vera critica della violenza mondana vigente, se non con gli stilemi di un radicalismo spesso di facciata.

Questo ci pare il *primo nucleo* di difficoltà nell'analisi testuale del *Fragment*, perché i differenti atteggiamenti interpretativi, nel caso di Scholem e di Taubes, assumono il carattere d'indice del rischio di sviamento, sintomo dei limiti, per ragioni molto diverse, del loro approccio ermeneutico: l'affetto, la cautela partecipata, che limita il dissenso allo squilibrio in tensione sulla bilancia che pesa la stessa tradizione teologico-filosofica monoteistica, da parte di Scholem; la tracimante passione polemica, sino all'aggressività, tesa più che a sviscerare il senso del testo quasi a *destrutturarlo*, in modo deflagrante, più che a *decostruirlo* analiticamente, nel caso di Taubes.

Intorno a questa tesa opposizione polare si allargano i cerchi espansivi della successiva linea interpretativa europea.

Indubbiamente, pare che si sia rinunciato quasi sempre a studiare *in se stesso* il testo nella sua autonomia e lo si sia inevitabilmente avvicinato con esiti differen-

ti, più o meno convincenti, o all'influenza neokantiana coeva e precedente, soprattutto di Hermann Cohen, oppure come semplice premessa anticipante delle mature *Tesi sulla storia*, sulla base, del resto, della stessa rilettura proposta da Benjamin a Adorno nel corso di una celebre giornata trascorsa insieme a Sanremo nel 1937.

Il carattere unilaterale di entrambi questi approcci interpretativi è il *secondo nucleo* direttivo della nostra disamina critica, che definirei *adialettico* in riferimento a entrambi gli interpreti, e da cui discende una visione monca antitetica o disgiuntiva – e, in alternativa, continua o discontinua – dell'intera opera di Walter Benjamin.

Il *terzo nucleo* teoretico-ermeneutico è direttamente legato all'analisi del testo e alla costruzione, più o meno consistente, di nuove costellazioni autoriali attorno a Walter Benjamin, utilizzate sia nel tentativo di approfondire l'analisi comparativa intertestuale con altri pensatori, sia con l'obiettivo di tracciare nuove configurazioni e legami concettuali analogici, oltre che per proporre ardite costellazioni teologico-filosofiche.

1. I limiti della ragione ermeneutica: Benjamin marcionita inconsapevole

Per quanto il *Fragment* sia un'ardua introduzione spezzata, i suoi primi due periodi si offrono all'analisi in modo perentorio, quasi icastico: solo il Messia stesso *compie* tutto l'accadere storico, e precisamente nel senso che egli soltanto redime, *compie e crea la relazione* fra lo storico, il messianico e il profano stesso. Perciò, nulla di storico può voler porsi da se stesso *immediatamente in relazione* al messianico¹.

Ciò che colpisce è qui la ripetizione simmetrica, dall'alto al basso, del termine relazione [*Beziehung*]: la prima volta come *relazione istitutiva e creativa*, introdotta dal suo unico autentico autore. La seconda volta come *relazione agita* nell'eterna tensione dell'immediatezza storica dal rilucere del messianico verso l'incontro nella pienezza redentiva a opera del Messia.

Ci sembra impossibile, sulla base del testo, qualunque lettura *dualistica* in senso radicale, come anche una lettura gnostica o marcionita di questa relazione oppositiva, la cui natura e qualità dialettica sembrano smarrirsi completamente alla luce dell'interpretazione taubesiana di Benjamin come marcionita moderno, come portatore di una eresia cristiano-paolina, come mero interprete solidale dello *Spirito dell'Utopia* di Ernst Bloch nella sua prima versione (1918).

¹ Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia. Frammento teologico-politico*, 1920/1921, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, pp. 254-255.

Per quel che possiamo cogliere dal diretto riferimento di Benjamin, immediatamente successivo nel testo, al *Geist* blochiano e all'importanza di quest'opera – a un libro che, «nonostante gli enormi difetti, è dieci volte migliore dell'autore»² –, ciò che appare evidente è la carica di opposizione da parte di Benjamin contro ogni teocrazia storica fondata in termini di teologia politica, in breve contro ogni teologia politica. Nulla sappiamo della recensione progettata al riguardo.

Taubes, nel suo furore polemico nei confronti di Scholem, utilizza il Benjamin del *Fragment* e delle *Tesi*, costruisce, in modo provocatorio e molto approssimato, una configurazione ideale che, a suo giudizio, costituirebbe una vera e propria costellazione concettuale:

In Ernst Bloch è chiara l'idea che «l'utopia del messianismo si oppone complessivamente» alla dottrina della creazione. Anche nella sua opera tarda, *Ateismo nel cristianesimo*, del 1968, egli ricorda ancora l'insegnamento di Marcione come «scandalo audace» che lascia in consegna la parola d'ordine dell'Anti-tesi: anti-«legge», anti-«giustizia», anti-«creatore e reggitore del mondo».³

Ma se il ritratto gnostico-marcionita, che Taubes propone con tanta decisione, si adatta in modo abbastanza plausibile ad alcuni tratti dell'opera blochiana, gli stessi ulteriori riscontri testuali della prima edizione del *Geist* (1918) rendono di fatto impossibile l'ordito di una nuova costellazione (zeloti, Paolo, Bar Kochba e Marcione) che, «con l'ausilio di Bloch (e di Benjamin)», bisognerebbe, per Taubes, strappare al conformismo della retorica ecumenica ufficiale⁴.

Una tessitura di tal genere sopprime l'autonomia della linea teoretica di Benjamin, la cui svolta materialista “leggendaria”, secondo le parole di Taubes, viene costretta in un legame “plastico” con il «marxismo mistico» di Ernst Bloch⁵.

Ebbene, che l'influenza di Marcione sia palese nel testo blochiano, che la sua presenza sia fatta confluire con l'ortodossia nei termini del messianismo utopico, che il ruolo del «grand'uomo»⁶, del grande eretico, del dispreziatore della divinità demiurgica del vecchio testamento, dell'apostolo del dio straniero a questa terra, sia una posizione documentabile, con qualche cautela, sulla base dell'analisi testuale della prima edizione del *Geist*, ciò però non giustifica in alcun modo la

² Cfr. W. Benjamin, *A Ernst Schoen*, 19.9.1919, a cura di A. Marietti e G. Backhaus, Einaudi, Torino 1978, pp. 55-56.

³ Cfr. J. Taubes, *Walter Benjamin – Un marcionita moderno*, in Id., *Il prezzo del messianesimo*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 2017, p. 71.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibi*, p. 72.

⁶ Cfr. E. Bloch, *Geist der Utopie*, Duncker & Humblot, Berlin 1918, p. 330.

configurazione d'apparentamento con la linea appena abbozzata nel *Fragment* da parte di Benjamin, né tantomeno con le *Tesi sulla storia* successive.

Se la linea di sovrapposizione tra Benjamin e Bloch è il rifiuto della teocrazia in senso politico, il che sembrerebbe un dato testuale inconfutabile, l'intera visione messianica di Benjamin, il suo campo reciproco di tensione differenziata, la sua prospettiva escatologico-apocalittica, sono ben divergenti dall'intenzione blochiana, diretta invece a un'ontologia futurologica del “non ancora” e a una filosofia della speranza utopica⁷.

Ci sembra, invece, che la traiettoria teologico-filosofica di Benjamin sia del tutto estranea alla matrice marcionita e al suo parziale assorbimento blochiano.

Tagliare i ponti con l'antica tradizione non è certamente nelle intenzioni di Benjamin, né tantomeno eludere, depurare, interrompere il contatto, così come si evince da possiamo ricostruire del Vangelo di Marcione e dei testi perduti decisivi come le *Anthiteiseis*⁸.

Nella lettura, oltremodo radicale, di Paolo compiuta da Marcione, la cristologia ebraica e quella del vangelo sono incompatibili perché parallele alle rispettive antropologie di interiore ed esteriore, sensibile e spirituale⁹.

Marcione adotta, in coerenza con il medioplatonismo, la cristologia dello *spiritus salutaris*, venuto non *secundum carnem* ma a somiglianza della carne, come salvatore delle anime, della *salus aeterna* dell'uomo interiore, mentre la *salus externa* della carne rimarrebbe all'antica Israele.

A stretto rigore, tale visione cristologica non coincide affatto con il Messia del *compimento* che pone fine alla storia, l'integralità della salvezza sarebbe al di fuori della sua portata, sarebbe un Messia spiritualizzato ma dimezzato, certamente non quello del fondamentale primo periodo del *Fragment*.

Inoltre, il messianico intrecciato all'eterna caducità della natura non è certamente *nihil negativum*, ma un possibile storico-naturale che tende alla felicità, secondo la stessa espressione di Benjamin.

Ciò che è abissalmente divergente da Marcione, nella prospettiva di Benjamin, è il carattere redimibile della stessa natura, il suo essere disseminata di deboli

⁷ Sulla questione del rapporto tra Benjamin e Bloch, cfr. S. Marchesoni, *Benjamin versus Bloch. Il Frammento teologico-politico come critica dello spirito dell'utopia*, in G. Guerra- T. Tagliacozzo (edd.), *Felicità e Tramonto. Sul frammento teologico-politico di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 111-124.

⁸ Cfr. Marcione, *Il Vangelo di Marcione*, a cura di C. Gianotto e A. Nicolotti, Einaudi, Torino 2019. Su Marcione, vedi anche l'importante monografia di J.M. Lieu, *Marcion and the making of a heretic*, Cambridge University Press, New York 2015.

⁹ *Ibi*, pp. 26-27.

schegge messianiche, la sua capacità di tendere a – seppure indirettamente, non di *differire* – l'avvento del Regno.

Dario Gentili sottolinea giustamente come in Benjamin il passato presenti in ogni istante [*Augenblick*] la premessa *kairologica* della propria redenzione: non è il futuro del “non ancora” blochiano, ma questo giorno disgregato, questa monade, l'intenzione che rinnova la *dynamis* e la tensione catastrofica verso la felicità: «Il banchetto di Benjamin è già sempre approntato per il messia, mentre quello di Bloch, per essere consumato, deve attendere la *fine* della storia, quando tutti gli ospiti avranno preso il loro posto a tavola: molti di loro sono attesi dal futuro»¹⁰.

Ma se il *giudizio finale* in Benjamin non può avere l'importanza di una esposizione trasparente della verità come totalità, e su questo conveniamo ancora con Gentili, ciò significa, tuttavia, che la redenzione si possa *mostrare* nel processo eterno della tensione verso la felicità, ed è arduo sostenere che tra l'uomo e Dio esista un *abisso incolmabile* che non preveda la mediazione del Cristo.

Se Cristo è il Messia, il vincitore dell'Anticristo, allora raccoglie l'integrale attualità redentiva che pone fine alla Storia, ne giustifica la totalità della salvezza, ma non costituisce lo scopo della storia, altrimenti sarebbe teocrazia storico-mondana, ovvero si autorappresenterebbe sul vuoto fondamento nichilistico di ogni teologia politica.

Nel frammento è pertanto impossibile scindere completamente il piano della fine della storia da quello del *contromovimento* storico-tensivo radicato nella natura, che implica *anche* l'agire catastrofico di ogni politica mondiale, di ogni teologia politica, fosse pure una *controteologia politica*, fosse pure una teocrazia anarchica del tutto ossimorica.

È proprio Benjamin a esordire nel *Fragment* sottraendo al piano storico-profano ogni possibilità di compimento per attribuirla unicamente al Messia, ma, al tempo stesso, per definire il piano della natura messianica in termini di tensione approssimante. Non di congiunzione, non di vuota identità astratta, ma di *relazione redentiva*.

È la teologia politica che mostra l'illusorietà nichilistica di ogni teocrazia politica, non la tensione redentiva del passato sul piano della storia presente, di ogni possibile arresto dialettico, di ogni attimo della memoria integrale salvifica di infinite generazioni oppresse.

Né l'esame critico dell'associazione a Marcione e a Bloch, né l'analisi testuale attenta dei concetti di Messia, del campo di forza della relazione tra Messia, messianico e storia, oltre che del carattere messianico della natura, rendono pertanto plausibile la linea interpretativa di Taubes.

¹⁰ Cfr. D. Gentili, *Il tempo della storia*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 169.

Il carattere veemente e polemico sia del saggio sul Benjamin presunto cristiano-marcionita, sia delle pagine successive dedicate alle *Tesi*, rivela come l'obiettivo di Taubes sia più la delegittimazione delle posizioni di Scholem e di Buber che una ermeneusi effettivamente rispettosa del testo.

Un esempio ulteriore è la ricostruzione taubesiana della genealogia storico-filosofica e delle influenze teoretiche sul pensiero di Benjamin, soprattutto nelle tarde tesi sulla storia.

Taubes attribuisce a Benjamin una posizione da frangia esterna radicale, in questo caso cristiano-marcionita, in modo da opporla alla linea interpretativa sul messianismo ebraico tipica di Scholem, che è invece affettuosamente preoccupato dall'avvicinamento, per lui inesplicabile, di Benjamin al materialismo storico¹¹. Su questo argomento, per motivi opposti, entrambi gli interpreti tendono a giudicare criticamente la natura reale della svolta di Benjamin verso il materialismo storico nella seconda metà degli anni Venti, entrambi sottovalutando l'autonomia e l'originalità della sua posizione.

2. *Il cibo, le vesti e il Regno di Dio (intorno a Hegel, Marx e Benjamin)*

C'è un testo, relativamente vicino al *Fragment*, in cui Benjamin, rispondendo alle perplessità filosofico-teologiche di Scholem sulla propria svolta materialistica, rende chiari ed espliciti alcuni nodi problematici dell'approdo al materialismo storico, proprio *nei suoi termini problematici e nella sua irriducibile singolarità*: è la lettera a Scholem del 29 maggio 1926¹².

Questa missiva, lunga e dettagliata, esplicita non solo la natura peculiare del suo rapporto con il marxismo critico, ma ne delinea in modo incontestabile i limiti e le opportunità, offrendo una chiave interpretativa della strada percorsa successivamente al *Fragment*.

Se Benjamin, in risposta a Scholem, riconosce di voler abbandonare la sfera *puramente teoretica*, questo mutamento di atteggiamento avviene sulla base di un compito che deve essere *deciso*, a ogni istante, lungo due forme, nell'osservanza religiosa o politica.

¹¹ Scholem sa molto bene come la posizione di Benjamin sia irriducibile alla propria tripartizione tra redenzione restaurativa, radicale e utopica, a differenza del posto che, con molte riserve, assegna a Bloch in riferimento alla terza variante. Cfr., al riguardo, G.G. Scholem, *Per comprendere l'idea ebraica nell'ebraismo*, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo*, Adelphi, Milano 2008, p. 335, n. 2.

¹² Cfr. W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, a cura di G.G. Scholem e T.W. Adorno, tr.it. di A. Marietti e G. Backhaus, Einaudi, Torino 1978, pp. 144-145.

E qual è la natura della decisione per l'una o per l'altra? Benjamin scrive:

Non posso ammettere una *differenza* tra queste due osservanze, nella loro quintessenza. Ma *neanche una mediazione* . Parlo qui di un' *identità* che si rivela solo nel loro *paradossale rovesciarsi* dell'una nell'altra (in entrambe le direzioni), e dato l'indispensabile presupposto che ogni considerazione dell' *azione* proceda con sufficiente libertà da scrupoli e riserve, e radicalmente nel suo senso. Proprio per questo il compito non è dato una volta per tutte, ma deve essere deciso ogni istante. Ma deve essere *deciso* . Un' *identità* di queste sfere diversa da quella del rovesciamento pratico può esistere (c'è certamente), ma ci porta, noi che volevamo cercarla qui e ora, profondamente fuori strada.¹³

Nonostante l'insufficienza della *metafisica materialistica* , secondo le stesse parole di Benjamin, e dello stesso materialismo storico, nei termini che saranno definiti programmaticamente nelle *Tesi* e, anche se i metodi anarchici e gli scopi comunisti vengono da lui definiti «inservibili i primi e assurdi e inesistenti i secondi», per chi pensa sempre teologicamente (in conformità alla dottrina talmudica dei quarantanove livelli di significato)¹⁴, ciò non significa che non abbia valore l' *azione* comunista, «perché essa è il *correttivo* dei suoi scopi, e perché non esistono scopi *politici sensati* »¹⁵.

È una lezione autoriflessiva, il cui carattere regolativo è pari all'icastico frammento coevo nel quale Benjamin definisce la politica come la realizzazione [*Erfüllung*] di un'umanità non intensificata, non potenziata¹⁶.

In *Welt und Zeit* , testo illuminante dello stesso periodo, Benjamin annota, seppure in forma schematica, delle intuizioni folgoranti, che avrebbero dovuto estinguere sul nascere molte polemiche ridondanti sulla natura nichilistica della politica mondana infissa nell'ultimo lembo del *Fragment* .

Se la storia è definita da Benjamin come «choc tra tradizione e organizzazione politica»¹⁷, secondo una chiara sintesi, collocata molto più tardi, la natura del nichilismo risiede nella stessa pretesa della teocrazia di configurarsi storicamente come l'organizzazione della forma politica: il cattolicesimo sarebbe appunto la forma

¹³ *Ibidem*. Corsivi nostri.

¹⁴ Cfr. W. Benjamin a Max Rychner, 7.3.1931, in Id., *Sul concetto di storia* , cit., p. 266.

¹⁵ *Ibi*, p. 146. Corsivo nostro. Il valore della *prassi* , per quanto *incompiuta* , è quanto di più lontano si possa immaginare non solo dalla teologia della *in-azione* di Barth, ma anche dalle coeve posizioni di Heidegger in *Sein und Zeit* .

¹⁶ Cfr. W. Benjamin, *Welt und Zeit* , in GS, VI, *Fragmente, Autobiografische Schriften* , Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, pp. 98-100.

¹⁷ *Ibidem*.

che ne sostiene la sovranità *infondabile*, minata da tutti i processi *a-narchici* della secolarizzazione e della razionalizzazione¹⁸.

Ma dentro il campo di tensione verso la felicità, che è la natura stessa trapassata da istanti redentivi, si combatte anche con le armi della violenza rivoluzionaria: questo è il grande processo di decomposizione che si contrappone alla distruzione che respira la violenza divina nel mondo terrestre.

Solo nella *comunità* e non nelle *istituzioni sociali* il divino si manifesta in modo non violento e potente. Solo nel mondo futuro la non violenza divina sarà superiore alla violenza divinizzata che deflagra nelle attuali manifestazioni demoniache e spettrali del sociale. Il Messia si ritrae proprio là dove l'agire catastrofico, come metodo della politica mondana, al confine con la sfera politica del profano, è legge della corporeità non in senso religioso.

Nel tentativo di rovesciare la relazione tra il nano gobbo della teologia e il manichino del materialismo storico, nei termini del primato della prima, Taubes compie dalla prospettiva terminale delle *Tesi* un analogo eccesso di forzatura interpretativa, la cui matrice risiede *in nuce* nel fraintendimento del senso del campo di forze della seconda parte del *Fragment*. Sia Hegel che Marx vengono letti come portatori di un criterio di *trasparenza*, di cui sia la *Fenomenologia dello spirito* che *Il Capitale* sarebbero i modelli epistemologici.

Tuttavia, né la celebre citazione di Hegel dalla Lettera a Knebel del 30 agosto 1807, né il riferimento al Marx del *18 brumaio* sembrano materiale di sostegno per la tesi che il materialismo storico e l'idealismo oggettivo vogliano rendere *trasparente* la storia come totalità, almeno non dal punto di vista del finito: né la fatica e la disperazione della negazione dialettica, fondata sulla asimmetria storica della coscienza, confitta tra inadeguata certezza finita e verità, né l'analitica del feticismo e dell'ideologia sembrano servire a questo scopo. Al contrario.

Il testo hegeliano è un vero e proprio capovolgimento ironico-dialettico del dettato evangelico di *Mt* 5-7, un capovolgimento materialistico in piena regola, in cui l'urgenza redentiva, di cui Marx è erede secolarizzato, è mantenuta come simbolo della tensione eterna nei processi della caducità naturale e della prova storico-profana, in maniera perfettamente coerente con la critica dell'inconsistenza

¹⁸ È proprio Scholem ad annotare che, in quella fase, le vivaci discussioni con l'amico Benjamin permanevano nel solco di un *theokratischer Anarchismus*, da loro inteso come la risposta più significativa alla *forma mondana* del cattolicesimo, definito invece «falsa teocrazia terrena». Cfr. Benjamin, *GS*, VI, *Fragmente, Autobiografische Schriften*, cit., p. 689. Il rapporto aporetico tra forma nichilistica dell'ordine mondana e anarchismo del fondamento teocratico, nelle sue tragiche conseguenze ontologiche e storico-politiche, non è, a nostro giudizio, ancora del tutto pensato e chiarito.

impersonale della soggettività moderna, di cui i *Manoscritti* marxiani sull'alienazione sono la conseguenza espressiva diretta.

Il periodo successivo della lettera di Hegel, mai citato, mette alla berlina la parvenza anomica e alienata del nuovo protagonista della neonata società mediale: il giornalista, oggetto di curiosità [*Neugierde*] e quasi d'invidia [*Neides*] da parte di ognuno [*jedermann*]¹⁹.

Tra l'altro, l'obiettivo polemico di Benjamin è il marxismo della Seconda internazionale, il continuismo e l'evoluzionismo positivistico ottocentesco, certamente non il Marx del *18 brumaio* e, senza dubbio, non sulla linea che, come propone Taubes, dalla primazia della Teologia conduce al Messia e alla Redenzione.

Secondo Taubes, Benjamin, nei confronti di Marx, assumerebbe il compito di «correggere i presupposti metafisici propri della sua teoria della storia», e sostiene tale tesi addirittura contrapponendogli un singolo breve estratto dall'introduzione dell'opera storica marxiana: «La tradizione di tutte le generazioni morte pesa come un incubo sulle teste dei vivi» – intendendo questa figura come inane «supplica dei morti», addirittura antitetica alla carica redentiva dell'*adesso* di Benjamin.

In parole povere, la teoria della storia che Marx tratteggia nel *18 brumaio* sarebbe *corretta* da Benjamin, anzi ne divergerebbe nettamente. Questa posizione ci pare del tutto insostenibile.

In primo luogo, che Benjamin non segua la scolastica del rapporto struttura-sovrastuttura è per lui stesso un presupposto ovvio, il suo obiettivo è sempre il marxismo meccanicistico della Seconda internazionale, l'evoluzionismo e il continuismo storico.

In secondo luogo, l'adagio marxiano del “lasciare che i morti seppelliscano i morti”, non a caso presente in un testo di storia che è, al tempo stesso, prassi dell'*adesso* rivoluzionario, è componibile con il discorso di Benjamin sulla redenzione *del* passato e non *dal* passato: non vi è rivoluzione che non ascolti e non rammemorare la “supplica dei morti”, perché, dal punto di vista di Benjamin, ogni crisi rivoluzionaria è il cristallo unico di una possibilità di rottura redentiva²⁰.

Indubbiamente, dal punto di vista del Marx storiografo del presente, è la rivoluzione del XIX secolo a doversi liberare dalla *superstizione del passato*, a lasciare che i morti seppelliscano i morti, ma proprio perché le rivoluzioni precedenti avevano bisogno di reminiscenze storiche per avere illusioni sul proprio

¹⁹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Hegel an Knebel*, 30.8.1807, pp. 185-189, in id. *Briefe von und an Hegel*, b, I, 1785-1812, Meiner, Hamburg 1969.

²⁰ Cfr. K. Marx - F. Engels, *Werke*, 8, Dietz, Berlin 2009⁹, p. 115.

contenuto: «Prima la frase sopraffaceva il contenuto; ora il contenuto trionfa sulla frase»²¹.

Pertanto, che la rivoluzione del secolo XIX «non debba trarre la propria poesia dal passato, ma solo dall'avvenire», significa veramente per Marx, come sostiene Taubes, volersi liberare dai fantasmi del passato, dalle «suppliche dei morti», dal peso di tutte le generazioni morte che è come un incubo sulla testa dei vivi?²² È accettabile un'interpretazione del testo marxiano in chiave di discontinuità radicale attualista, di frattura radicale orientata soltanto al futuro?

Se fosse così, rimarrebbe inesplicato non solo il fascino che tale testo esercita su Benjamin dal punto di vista della prassi rivoluzionaria, della teoria dell'azione, ma sarebbe anche una grave *diminutio* della potenza espressiva dialettica con cui Marx intende la crisi rivoluzionaria imminente, l'esatto contrario dell'obiettivo polemico di Benjamin, il marxismo scolastico e evoluzionista della Seconda internazionale.

Ciò che interessa in particolare Benjamin è proprio la secolarizzazione realista del discorso messianico, la dialettica dei piani verbale e immaginale su cui si dispone il discorso marxiano nell'integralità del suo senso, anche nelle sue risonanze teologiche:

La tradizione di tutte le generazioni scomparse pesa come un incubo [*wie ein Alp*] sul cervello dei viventi, e proprio quando sembra che essi lavorino a trasformare se stessi e le cose, a creare ciò che non è mai esistito, proprio in tali epoche di crisi rivoluzionaria essi evocano con angoscia gli spiriti del passato per prenderli al loro servizio; ne prendono a prestito i nomi, le parole d'ordine per la battaglia, i costumi, per rappresentare sotto questo venerabile travestimento e con frasi prese a prestito la nuova scena della storia.²³

E, in tale serie di allegorici travestimenti nel corso della storia, prosegue Marx, «la *resurrezione dei morti* [*die Totenerweckung*] servì dunque in quelle rivoluzioni a magnificare le proprie lotte, non a parodiare le antiche; a esaltare la fantasia, i compiti che si ponevano, non a sfuggire alla loro realizzazione; a ritrovare lo spirito della rivoluzione, non a rimetterne in circolazione il fantasma»²⁴.

Non c'è nessuna garanzia che la rivoluzione si realizzi, né per Benjamin né per Marx, ma *può* realizzarsi: ciò da cui bisogna liberarsi è la superstizione dell'e-

²¹ Cfr. K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, tr.it. di G. Giorgetti, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 50.

²² *Ibi*, p. 44.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibi*, p. 48.

terna ripetizione del passato e, al tempo stesso, con le stesse parole di Marx, dalla debolezza chiliastica che «perdeva ogni comprensione del presente, rapita nell'inerne esaltazione dell'avvenire»²⁵.

Le rivoluzioni proletarie, invece, «criticano continuamente se stesse; interrompono ad ogni istante il loro proprio corso; ritornano su ciò che già sembrava cosa compiuta per ricominciare daccapo»²⁶.

Ciò che è estraneo a Benjamin rispetto a Marx è l'integrale secolarizzazione del tempo messianico nella società senza classi, ciò che li unisce è il recupero integrale delle generazioni sconfitte nel sempre possibile salto [*Sprung*] dialettico della rivoluzione, il balzo di tigre che vendica il passato e non è affatto la sua superstiziosa citazione²⁷.

3. *Improprie analogie: Benjamin, Paolo, Barth e il rischio ermeneutico*

La polemica di Taubes nei confronti di Scholem è forse il punto d'insorgenza di un complesso intreccio interpretativo che può essere considerato il presupposto della costituzione di genealogie il cui configurarsi ermeneutico-analogico è estremamente opinabile e di cui Benjamin appare come spettatore esterno alle linee di giudizio contemporanee e successive.

In primo luogo, la polemica verso Scholem spinge Taubes a delegittimare radicalmente la radice ebraica della teologia benjaminiana, per cui il Messia che compie la storia e sconfigge l'Anticristo, come già accennato, non è teologoumeno ebraico, ma ha la sua radice nella tradizione apocalittica cristiana.

A questa posizione unilaterale – e, ci pare, del tutto estranea alle intenzioni teoretiche di Benjamin – ha risposto molto bene Marramao in un interessante saggio quando, molto chiaramente, scrive che il Messia di Benjamin compendia tratti cristiani ed ebraici del Messia di *Rm* 10,4, che è l'unico vero sovrano che compie la legge di questo mondo, sospendendola.

Il nesso tra Benjamin e Paolo viene pertanto rinsaldato, anche con il riferimento a *Ts* 2,12 e con il supporto nicciano: Paolo non mira a contrapporre la Torah al mondo romano, ma a scardinare il *nomos* terreno in quanto tale²⁸.

²⁵ *Ibi*, p. 53.

²⁶ *Ibi*, p. 52.

²⁷ Cfr. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 47.

²⁸ Cfr. G. Marramao, *L'inatteso. Messianismo senza profezia*, "B@belonline", vol. 4, «Europa e Messia», Romatre-press, Roma 2008, pp. 239-249.

Marramao ritiene che Benjamin si sottragga alla retorica delle generazioni future, al carattere infuturante dell'attesa, così peculiare in Bloch, e – a nostro giudizio, a ragione – insiste sul carattere attivo della tensione redentiva sul piano storico.

Se l'autonomia della prospettiva di Benjamin viene rispettata, diventano però problematiche le ascendenze acquisitive sia del pensiero paolino, così profondo e così ambivalente, sia, di conseguenza, la lettura più celebre e discussa di quell'eredità, il *Römerbrief* di Barth.

Secondo Taubes, Paolo è uno zelota spirituale che si oppone totalmente a Roma, ma la mette in ginocchio rigettando la teocrazia politica che, invece, gli zeloti volevano realizzare.

È però molto difficile sostenere, come fa Taubes, che la “dichiarazione di guerra” paolina, separando la *legalità* infondata del dominio dall'autentica *legittimità* del Cristo, proprio nel destituire di fondamento ogni potere mondano, non istituisca, al tempo stesso, un'aporetica dipendenza dal teologico-politico di ogni configurazione storica successiva.

Se questa obiezione è quantomeno degna di discussione, allora l'audacia con la quale Taubes assorbe la lezione paolina e l'interpretazione barthiana, estendendola all'*hos mè* di 1 Cor 7,29-31, è ancor più problematica nei confronti di Benjamin.

Che Benjamin sia un esegeta di *Rm* 8 è del tutto ammissibile, ma che la sua visione della fugacità sofferente sia riducibile ad attesa nella condensazione temporale del prossimo esaurirsi dei tempi, ciò ci sembra molto lontano proprio dal ritmo eterno della tensione alla felicità che traluce nella natura.

Che Benjamin mantenga l'opposizione ontologica tra Regno e Mondo, ciò non significa che tale opposizione sia una dicotomia assoluta, un dualismo di qualsivoglia natura: è la ripetizione per ben due volte del lemma *relazione* a documentarlo, la prima volta in senso creativo (è il Messia a istituirla), la seconda in senso recettivo-attivo, è la natura nel suo eterno tramontare che non solo è disseminata di schegge messianiche, ma è messianica in se stessa²⁹.

Inoltre, è veramente possibile approssimare le righe del *Fragment*, soprattutto il concetto benjaminiano di nichilismo, ultimo brandello del testo, alla lettura barthiana del *Römerbrief*, come fa Taubes, insieme ad altri?

Se il nesso considerato è strettamente storico-contestuale, allora la prossimità delle tematiche, a cominciare da quella di secolarizzazione è un dato fattuale; se

²⁹ Cfr., in difformità dalla nostra impostazione, soprattutto sulla configurazione della linea Paolo, Barth, Benjamin sostenuta da Taubes, il bel saggio di V. Surace, *Messianismo e politica, Il Frammento teologico-politico di Walter Benjamin*, in C. Resta (ed.), *Schegge messianiche. Filosofia Religione Politica*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2017, pp. 32-53.

invece si estende tale vicinanza sovrapponendo il concetto di nichilismo in Benjamin all'interpretazione barthiana di *Rm* 12,21 e soprattutto 13,1, tale ipotesi mostra subito i limiti intrinseci della sua consistenza.

Come interpreta Barth la sottomissione alle autorità costituite, poiché non c'è autorità se non da Dio? Come giustifica la delegittimazione del *come se* nel tempo che si approssima al disgregarsi della scena di questo mondo, come se non ci fosse più il mondo?

La critica del diritto nella sua ingiusta realtà fenomenica da parte di Barth è assorbita criticamente da Benjamin come *Critica della violenza*, ma non è affatto limitabile a una semplice ripetizione impolitica del dettato paolino, la cui conseguenza indiretta è proprio lo spostamento sul *Christus imperator* di Peterson dell'aporia essenziale di negazione/riaffermazione della teologia politica in termini asimmetrico-restaurativi³⁰.

Il significato di *Rm* 13 per Barth è una filosofia e una teologia dell'*in-azione*, lo stare sottomessi inteso non come un'azione, ma come un atto di conoscenza, la conoscenza *di fatto* che non abbiamo ragione.

Solo il Regno di Dio sarà per Barth la rivoluzione e l'ordine. L'*in-azione* è l'unica buona azione: «Anche la più radicale rivoluzione può soltanto contrapporre all'ordine esistente un altro ordine esistente»³¹.

Ogni rivolta contro l'esistente è, dal punto di vista di Barth, conferma dell'esistente:

Poniamo gli ordinamenti esistenti, lo Stato, la Chiesa, il diritto, la società, la famiglia ecc. nella loro totalità come soppressi dall'ordine originario di Dio, come il segno meno che si contrappone alla loro totalità: – (+a, +b, +c, +d).³²

³⁰ Una rilettura critica di tutte le opere di Erik Peterson, oltre l'*opus maius* che scatena la tardiva polemica di Carl Schmitt in *Teologia politica II*, consentirebbe di comprendere il circolo delle aporie labirintiche di ogni teologia politica e, al tempo stesso, di ogni riflessione che voglia semplicemente neutralizzarne la potenza demoniaca in termini conservatori, preservando un criterio di fondazione teocratica pura. A nostro parere, anche in questo Benjamin sfugge sia a Schmitt, a cui lo si accosta spesso acriticamente, che allo stesso Peterson, il quale offre il fianco dell'ambivalenza paolina alle critiche del giurista tedesco. Sull'argomento, si possono leggere utilmente: K. Anglet, *Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson*, Akademie Verlag, Berlin 1995, e anche il collettaneo a cura di G. Caronello, *Erik Peterson: la presenza teologica di un outsider*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2012.

³¹ Cfr. K. Barth, *L'Epistola ai romani*, tr.it. di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 1989, p. 462.

³² *Ibi*, p. 463.

La *grande possibilità negativa*, quella del sovvertimento impossibile, quella del corpo a corpo di Barth con la decisione autentica, con la sottrazione e la revoca della *hybris* prometeica, teme la violenza della reazione, ma teme ancor più il suo fratello rosso, il suo più grande pericolo: «l'uomo reazionario è per noi il pericolo minore, ma il suo fratello rosso è il più grande pericolo. Noi badiamo dunque al più grande, e vediamo il nostro compito nel condurre l'uomo rivoluzionario a perire per la gloria di Dio; olocausto particolarmente opimo!»³³.

In queste espressioni inquietanti – sature di condizionamento storico – si contrae la forza teologica della posizione di Barth, il suo tentativo di *neutralizzazione* teologico-politica della lezione paolina, per quanto molto sbilanciata contro il pericolo rivoluzionario radicale, al fine di aprire e giustificare lo spazio per una teoria della *in-azione* verso lo spazio pubblico dell'autorità storica apparente, in quanto «non vi è autorità che non sia da Dio, e le autorità presenti sono ordinate da Dio»³⁴.

La lettura barthiana di Paolo è, pertanto, quella che non legittima un ordine esistente ma inibisce la rivoluzione, anche con la forza: «Di fronte al ribelle l'autorità rappresenta il diritto sovrano della rivolta divina»³⁵.

La grande analisi della *possibilità negativa* ci sembra proprio il rovescio del senso e della direzione della tensione messianica interna al campo di forze nel nucleo fruttifero del *Fragment* benjaminiano: a una filosofia della *in-azione* che pretende di capovolgersi nel positivo della temporalità decisa alla fede, disposta alla Grazia, ma anche alla forza repressiva di un'autorità mondana resa legittima dal diritto sovrano divino, Benjamin contrappone, invece, una vera e propria filosofia dell'*azione* che è, inevitabilmente, prassi finita, contraddittoria, attraversata dal suo opposto lacerante (il dolore), ma tesa alla felicità oltre il confine in cui anche la legge mosaica ha significato per i viventi.

È vero che, in Barth, la *grande possibilità positiva* si nutre della decisione alla libertà piena dell'amore, «perché pienezza della legge è dunque l'amore» [*Rm* 13,13], così come l'appello alla consapevolezza dell'attimo decisivo [*ho kairòs*] si integra perfettamente nella visione delle eterne schegge di presente messianico di cui parla Benjamin, ma l'intenzione dialettica che le alimenta, con buona pace di Taubes, è del tutto opposta in Benjamin.

Quest'ultimo si è nutrito e ha rielaborato le molteplici suggestioni provenienti dalle lettere di Paolo e dai testi epocali di Barth e di Bloch, pubblicati nell'eruzione incandescente della crisi dell'ordinamento storico-politico tedesco dopo il primo conflitto mondiale. Ma il suo pensiero matura sul piano dinamico di una dialettica

³³ *Ibi*, pp. 458-459.

³⁴ *Ibi*, p. 464.

³⁵ *Ibi*, p. 466.

inassimilabile, distanziandosi, proprio in quegli anni, anche dal compito profetico infinito del “messia dai mille occhi” di Hermann Cohen.

Benjamin compie teoreticamente un tragitto complesso e pieno di influenze plurali, che rende stucchevoli le rivendicazioni di appartenenza all’una o a all’altra tradizione, proprio perché indica, infine, uno schema *immaginale* della filosofia della storia, il quale configura il campo dialettico del Messia come colui che *com-pie e pone fine* alla storia *istituendo* la relazione asimmetrica con il profano e la sua tragica dialettica, tesa a esaudire il bisogno di redenzione dal dolore passato per mezzo della prassi finita, la quale può tendere, esclusivamente, all’approssimarsi del Regno.

Conclusione

Tra le tante e fantasiose proposte di nuova denominazione del *Fragment*, l’unica che ci sembra accettabile è *Frammento ateologico*, sicuramente non il *Frammento ateologico* proposto da Hamacher nel corso della sua informata ricostruzione della storia del testo e dei riferimenti coevi³⁶.

La ragione è che il commiato dall’eredità neokantiana è proprio nell’*incipit* del testo, scolpita a chiare lettere: «nulla di storico può voler porsi da se stesso [*auf sich*] in relazione al messianico. Perciò il regno di Dio non è il *telos* della *dynamis* storica; esso non può essere posto come *meta*»³⁷.

Dal punto di vista della storicità, ogni intenzione non può che condurre alla demolizione [*Abbruch*] di ogni finalismo messianico e alla semplice inutilizzabilità [*Unbrauchbarkeit*] dei concetti teologici per la prassi politica.

Dal punto di vista della storicità nel suo isolamento, non è possibile nemmeno pensare alla totalità di una salvezza compiuta: il Regno infatti non risiede nel contrasto o nell’accelerazione verso lo scopo, il modello della teocrazia è inservibile [*unbrauchbar*] per la tensione messianica nella lotta mondana.

In Bloch, al contrario, la linea teleologica non è spezzata, il che comporta solo un ateismo dimezzato nella tensione verso il futuro che dalla deiezione della Creazione giunga alla Gloria della redenzione.

Per Benjamin, però, l’*ordine profano del profano* non è una mera tautologia, perché il compimento dell’umanità non potenziata nel suo tendere alla felicità è l’opposto del *Capitalismo come religione*, ovvero l’esplosione del cielo

³⁶ Cfr. W. Hamacher, *Theologisch-politisches Fragment*, in B. Lindner, *Benjamin Handbuch. Leben, Werke, Wirkung*, J.B. Metzler, Stuttgart 2011, pp. 175-192.

³⁷ Cfr. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., pp. 254-255.

per mezzo di un'umanità intensificata, il letto nuziale nel mare di sangue della tecnica³⁸.

Nella lettera tarda del 16.3.1937, Horkheimer dimostra nel mentre ben poca comprensione del senso dialettico della non-definitività del passato, rovescia il senso della posizione di Benjamin: «L'ingiustizia passata è avvenuta e definitivamente conclusa. Gli uccisi sono veramente uccisi. La Sua affermazione è, alla fin fine, teologica. Se si prende del tutto sul serio la non-definitività, bisogna credere al *giudizio universale*»³⁹.

Nella sua risposta del 28.3.1937, il Benjamin maturo, a cui è però così prossimo tematicamente il *Fragment*, gli risponde elegantemente, chiarendo che il carattere chiuso o aperto del passato, più che una questione accademica da idealisti, è il riflettere, non certamente sulla posta in gioco, bensì sul perché la vittoria porta i suoi frutti ben diversamente da come la sconfitta patisce le conseguenze della sua *prassi*.

Ciò che abbiamo cercato di contrastare nelle pagine precedenti è la tendenza ermeneutica, di cui Taubes è un modello, a travalicare qualunque cautela nella lettura profonda del testo, in questo caso il *Fragment*, al fine di colpire altre posizioni extratestuali, si chiamino Scholem, Adorno o Bloch, sulla base di una approssimazione o di un'identificazione dei debiti concettuali riconducibili alle fonti (ad esempio, Paolo o Marcione) del tutto da dimostrare in sede storico-filologica.

Ne *La Teologia politica di San Paolo* di Taubes ciò è particolarmente evidente. Non solo *Rm 8* avrebbe il suo più semplice parallelo [*genaueste Parallele*] nel *Fragment* di Benjamin, ma Benjamin sarebbe esegeta fondamentale di Paolo, ne assorbirebbe la funzione del Messia e anche la sua contrapposizione al piano della storia, il suo radicalismo impedirebbe ogni neutralizzazione illuministica o romantica.

Lungi dal voler negare un'attenta lettura di Paolo da parte di Benjamin, la suggestione all'identificazione non regge, tanto più quando Taubes, dopo aver negato qualunque radice nel messianismo ebraico alla posizione di Benjamin, introduce una seconda temporanea sovrapposizione, quella con Scholem, intorno all'apoca-

³⁸ *Ibi*, p. 260.

³⁹ *Ibi*, p. 262. Che Benjamin creda al Giudizio Finale è del tutto ovvio, tanto più che la *restitutio in integrum*, ben oltre una sua semplice radice giuridico-romanistica, si richiama necessariamente all'apocatastasi. Horkheimer non comprende che il *divenuto* non è *giustificato* nella sua integralità. Se così fosse, perderebbe senso anche il richiamo critico al carattere teologico della posizione di Benjamin, perché la temporalità storica sarebbe soltanto l'accumularsi necessario del trapassare violento, e ciò renderebbe insignificante anche lo sguardo che si limita all'immanenza materialistica.

littica come discorso sull'irruzione di un tempo della catastrofe, di un tempo del silenzio, di un tempo del totale annientamento e devastazione⁴⁰.

Tale visione unilaterale del tempo della catastrofe serve a Taubes a conficcare Benjamin nel circolo della teologia politica come struttura destinale, anche nella sua crisi, con evidenti concessioni ambivalenti verso Schmitt, con un ulteriore passo identificatorio tra il Paolo delle lettere ai corinzi e ai romani e Benjamin, il quale avrebbe una concezione del tutto paolina della creazione, dei dolori e dei gemiti del vivente. Ritratto, come già osservato, che si attaglia in parte al primo Bloch ma non a Benjamin: se la natura è una categoria escatologica molto importante, come riconosce lo stesso Taubes, ciò è dovuto al fatto che il *Fragment* la definisce come ritmo eternamente caduco della natura messianica, ovvero della tensione verso la felicità.

Ridurre l'esistere storico di fronte agli ordinamenti secondo il *come se* paolino, o meglio secondo un'interpretazione marcionita dell'*hos mè* paolino, significa ridurne la portata al metodo della parvenza catastrofica del dominio illegittimo, negando la tensione redentiva e il campo di relazione che presuppone soltanto il Messia.

Da questo primo grande sviamento discende anche l'accostamento problematico al Barth prima maniera e alla sua teologia dialettica della *in-azione*.

Per questo, in conclusione, è veramente sconcertante leggere, sempre nella taubesiana *Teologia di Paolo*, come Benjamin sia «della durezza di Barth» e che in lui non ci sia nulla di immanente [*das ist nichts von Immanenten*]. In base a tale interpretazione dualistica, non giungi da nessuna parte, devi essere *chiamato* alla salvezza, e se vieni *ascoltato* non dipende da te⁴¹.

Con questi ultimi riferimenti, attraverso i quali Taubes rilegge il *Römerbrief* di Barth ma non Benjamin, vengono celebrati forse i funerali dell'idealismo tedesco o della *Goethe-Religion*, ma non si sfiora minimamente la tensione redentiva che, *all'improvviso*, resiste a ogni ordinamento mondano e tenta, nella dialettica eterna della caducità, di revocare lo stato d'eccezione permanente nei momenti di varco, di arresto dialettico, senza alcuna pretesa di legittimità se non la parziale salvezza dai dominatori.

⁴⁰ Cfr. J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, Fink, Paderborn 2003, p. 98.

⁴¹ *Ibi*, p. 105.

BIBLIOGRAFIA CITATA

- Agamben G., *Il tempo che resta*, Boringhieri, Torino 2000.
- Anglet K., *Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson*, Akademie Verlag, Berlin 1995.
- Barth K., *Römerbrief*, Duncker & Humblot, Berlin 1918; tr.it.: *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Torino 2002.
- Benjamin W., *GS*, II.1 (1920/1921), a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991.
- Benjamin W., *Sul concetto di storia* (1940), a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997.
- Benjamin W., *Lettere 1913-1940*, a cura di G.G. Scholem e T.W. Adorno, Einaudi, Torino 1978.
- Benjamin W. e Scholem G.G., *Teologia e Utopia, carteggio 1933-1940*, a cura di G.G. Scholem, Einaudi, Torino 1987.
- Bloch E., *Spirito dell'Utopia* (1918), a cura di F. Coppelotti, BUR, Milano 2010.
- Caronello G. (ed.), *Erik Peterson: la presenza teologica di un outsider*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2012.
- Gentili D., *Il tempo della storia*, Quodlibet, Macerata 2019.
- Guerra G. - Tagliacozzo T. (edd.), *Felicità e Tramonto. Sul frammento teologico-politico di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2019.
- Hamacher W., *Theologisch-politisches Fragment*, in B. Lindner (ed.), *Benjamin Handbuch. Leben, Werke, Wirkung*, J.B. Metzler, Stuttgart 2011.
- Hegel G.W.F., *Briefe von und an Hegel*, b, I, 1785-1812, Meiner, Hamburg 1969.
- Lieu J., *Marcion and the making of a heretic*, Cambridge University Press, New York 2015.
- Marx K., *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* (1852), a cura di G. Giorgetti, Editori Riuniti, Roma 1974.
- Marcione, *Il Vangelo di Marcione*, a cura di C. Gianotto C. e A. Nicolotti, Einaudi, Torino 2019.
- Marx K. - Engels F., *Werke*, 8, Dietz, Berlin 2009.
- Marramao G., *L'inatteso. Messianismo senza profezia*, "B@belonline", vol. 4, «Europa e Messia», Romatre-press, Roma 2008.

Paolo di Tarso, *Lettera ai Romani*, a cura di G. Pulcinelli, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2014.

Scholem G.G., *L'idea messianica nell'ebraismo* (1951), a cura di R. Donadoni R. e E. Zevi, Adelphi, Milano 2008.

Surace V., *Messianismo e politica. Il Frammento teologico-politico di Walter Benjamin*, in C. Resta (ed.), *Schegge messianiche. Filosofia Religione Politica*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2017.

Taubes J., *Il prezzo del messianesimo* (1982), a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 2017².

Taubes J., *Die politische Theologie des Paulus* (1987), Fink, Paderborn 2003.

GIUSEPPE DE VITA

Corpo e mente tra caduceo e caducità [Body and Mind Between Caduceus and Caducity]

SINTESI. Lo scritto esplora l'origine e l'evoluzione del rapporto tra mente e corpo, i quali non sono dati di natura, ma sono culturalmente compresi. La caducità esistenziale è il centro motore dell'uomo che si prende cura di sé, comprendendosi prima alla luce del mito e della medicina magica, poi con forme di razionalità che accomunano Medicina e Filosofia, come ricerca di senso. Il mio lavoro si interroga sulla fecondità dello scambio interpretativo tra queste due discipline e sulla rottura avvenuta con la messa a punto del metodo scientifico. Il paradigma della certezza della modernità ha avviato processi di crescita e di ultraspecializzazione, le cui prestazioni sono evidenti. Tuttavia la frammentazione ha dissolto la visione dell'insieme, che nei secoli avevano coltivato la Medicina e la Filosofia nel seno della razionalità. Nel moto contraddittorio della Storia, la Scienza più matura vede il dileguarsi delle sue certezze moderne soppiantate da calcoli di probabilità e da situazioni contingenti. Algoritmi e apparati tecnici avallano, ma non bastano alla Medicina, la cui potenza terapeutica ridisegna il confine tra malattia e salute. In questo tempo dai contorni indefiniti si impone il sovrappiù di flessibilità. La Medicina è opportuno che riscopra la sua matrice ippocratica e, dunque, dialogante con la Filosofia, per affrontare le nuove sfide dentro la logica ermeneutica del "prendersi cura".

PAROLE CHIAVE: Ippocrate, corpo, medicina, mente, cristianesimo

ABSTRACT. This writing explores the origin and evolution of the relationship between mind and body, which is not given by nature but culturally understood. Existential fragility is the driving force of man, who takes care of himself, first by understanding himself through myth and magical medicine, then with forms of rationality that unite Medicine and Philosophy as a search for meaning. My work questions the fertility of the interpretive exchange between these two disciplines and the rupture that occurred with the development of the scientific method. The paradigm of certainty in modernity has initiated processes of growth and ultra-specialization, whose achievements are evident. However, fragmentation has dissolved the holistic vision that Medicine and Philosophy had cultivated over the centuries within the realm of rationality. In the contradictory movement of History, the most mature Science sees its modern certainties fade away, replaced by probability calculations and contingent situations. Algorithms and technical apparatuses support Medicine, but they are not sufficient. Medicine's therapeutic power redraws the boundary between disease and health. In this time of undefined contours, the superfluous of flexibility prevails. It is appropriate for Medicine to rediscover its Hippocratic roots and, therefore, to engage in dialogue with Philosophy, in order to face new challenges within the hermeneutic logic of "caring for" oneself.

KEYWORDS: Hippocrates, Body, Medicine, Mind, Christendom

1. *Mente, misura e commisura*

Nel nostro tempo la scienza, con l'ordine del suo discorso, satura l'intero scenario sociale. La Medicina con le sue pratiche miete gli allori del trionfo, mentre la Filosofia a partire dall'800 si è istituzionalizzata e, nella percezione dell'uomo comune, si è prosciugata in una sorta di genere letterario, spesso astratto. Eppure per due millenni medicina e filosofia si sono alimentate a vicenda, in un circolo virtuoso e autoplastico. È un indizio sapiente la radice indoeuropea **med*¹, da cui proviene “medicina”, una parola imparentata con “mente/meditare/misurare”². Il greco antico con *mèdomai* teneva insieme due concetti siamesi, “meditare” e “prendersi cura”, che tracciano l'unità genetica di medicina e filosofia.

“Meditare” ha la sua eco in *misurare* e *com-misurare*, mettere in rapporto le cose. Emblema della medicina-meditante è il caduceo³, il bastone con le serpi attorcigliate, le cui ali rimandano alla tra-scendenza, condizione naturale dell'uomo, a cui non può bastare l'esistenza biologica per abitare la vita. Il bastone unifica il cielo – immensità del pensiero – e la terra – la gravità della materia; i serpenti opposti sono icone della *commisura* tra estremi: nascita e morte, salute e malattia, bene e male, farmaco e veleno.

Nella parola “meditare” vibra il “prendersi cura”, da intendersi non solo in senso organico, quanto come senso da reperire: disporre di un linguaggio in cui poter esprimere, anche in forma gestuale, l'invisibile, che minaccia l'esistenza ed espone al delirio. Il medico-meditante commisura affinché l'uomo, nella sua caducità, si tenga in equilibrio tra due serpenti. Il dramma dell'uomo è il suo disequilibrio strutturale, bollato da Plessner «eccentricità»⁴. «L'animale è posto nel centro posizionale (del suo mondo) e ne è assorbito. Per l'uomo vale invece la legge dell'eccentricità, secondo cui il suo essere qui e ora, cioè il suo assorbimento nell'esperire, non dà più il punto centrale della sua esistenza»⁵.

L'uomo eccentrico nello scenario ancestrale è preda di una folla di divinità, simboli dell'imprevedibile, che si contendono l'ordine instabile del mondo. Gli dèi

¹ É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II, Einaudi, Torino 1976, pp. 375-383.

² Cfr. P. Fabbri, *Rigore e immaginazione, percorsi semiotici sulle scienze*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

³ J.C. Cooper, *Enciclopedia illustrata dei simboli*, Franco Muzzio, Padova 1987, pp. 51-52.

⁴ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, tr.it. di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 315-316. Cfr. M.T. Pansera, *Antropologia filosofica. La specificità dell'umano*, Bruno Mondadori, Milano 2001, p. 95.

⁵ Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 317.

sono sia le incontrollabili forze della natura, sia le coercitive passioni – amore e odio – che soverchiano l'uomo.

Per la logica arcaica gli eventi (per noi) naturali, quali nascita, morte, malattia ecc., stanno nel cono di luce della simbolicità (*syn-bàllo*) e fuori da esso risultano illeggibili. La natura non si contrappone alla cultura. La trama del senso è olistica e cosmica, e in essa l'uomo non è incistato come isolata singolarità, secondo la concezione a-cosmica attuale. Il medicare/meditare commisura l'uomo, la sua comunità e la natura in una totalità narrata dai miti. Per questo Omero paragona il «guaritore di mali» a un «divino cantore»⁶.

2. Parola mitica e uomo senza spirito

La sapienza della parola mitica ha preceduto la razionalità dell'impianto della filosofia-medicina⁷. Il mito però lo si deve intendere in modo corretto. Non è la favoletta ingenua descritta dalla Ragione dell'Illuminismo. Per l'antropologia il soprannaturale esperito dal mito «è reale e perfino più profondamente vero di quello dell'esperienza quotidiana»⁸. Questo è modo sia antropomorfo⁹ che salvifico con cui l'uomo si *prende cura di sé*, dunque è una sua *forma di paradossale razionalità*, con la quale si rende abitabile il mondo¹⁰, per non precipitare nell'abisso dell'ingovernabilità del tutto. *Mythos* rappresenta la parola che da sempre racconta fuori dal tempo, per ciò stesso valida in ogni tempo; la sua forza oltrepassa la semplice interpretazione, sublimandosi nell'esperienza dell'essere umano che visualizza la propria immagine del tutto: i significati lampeggiano nella notte della caducità.

La cultura di Omero, *humus* dell'Occidente, non concepisce la vita psichica personale dell'uomo¹¹, ma una sorta di energia vitale immateriale dentro il respiro

⁶ «O un guaritore di mali, o anche un divino cantore?» (*Odissea*, libro VI, 232; tr.it. R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1972).

⁷ Il passaggio dal mito al logos è controverso. Lo storico del pensiero greco arcaico, John Burnet, legge il transito come “scoperta dello spirito” e radicale discontinuità. Jean Pierre Vernant, storico e antropologo delle religioni antiche, postula invece la continuità in *Mito e pensiero presso i Greci*.

⁸ L. Lévy Bruhl, *La mitologia primitiva*, Newton Compton, Roma 1973, p. 45.

⁹ Per la differenza tra concezione umanistica e antropocentrica del mondo greco cfr. L. Grecchi, *L'umanesimo della antica filosofia greca*, Petite Plaisance, Pistoia 2007.

¹⁰ Cfr. A. Cotogni, *Dal mito al pensiero razionale*, G. D'Anna, Messina-Firenze 1973, pp. 9-26.

¹¹ Omero non scrive un trattato di psicologia, ma in diversi passi tocca i temi del corpo, della mente e della medicina.

e il sangue. Gli uomini, non avendone il controllo, mendicano questa energia agli dèi, con l'aiuto eventualmente di un mediatore magico o di un indovino. Come tutte le cose, la simbologia esorbita l'ambito individuale e si sublima in una relazione alata, da caduceo, che aleggia su dèi, uomini, defunti, animali e piante.

Per Omero, dentro il corpo di un essere umano si agita il *thymòs*¹² (θυμός), *alias* “emozione/impulso interno”, registrato come possessione del dio sull'uomo. Il pensiero e il sentimento non appartengono al titolare umano. L'eroe agitato externalizza il suo *thymòs*, dialogandoci. È un anacronismo sovrapporre la nostra lotta interiore. Nell'eroe tenzonano parti di sé con dio¹³.

L'umanità omerica pensa, ma non ha ancora toccato il livello né dello «spirito, né (dell') anima»¹⁴, perché externalizza la causa dei propri atti. Quando, ad esempio, Agamennone toglie a sé la concubina di Achille, addebita ciò a Zeus, autore delle infatuazioni. Non è un alibi morale. Achille stesso, pur danneggiato da Agamennone, ne condivide il discorso¹⁵, alienando al dio il proprio libero arbitrio.

L'uomo di Omero è un'identità polivoca, colta di volta in volta in diverse condizioni, quali la “statura/aspetto” detta *dèmas* (δέμας)¹⁶, l'involucro di pelle *chròs* (χρώς)¹⁷ o le varie «membra», *guia* (γυῖα) o *melèa* (μελέα)¹⁸. Queste ultime non sono le statiche entità anatomiche, secondo il modello odierno, bensì le vive capacità cifrate da aggettivi: forti braccia, agili gambe, mobili ginocchia. Insomma, il corpo non è *realità*, ma una vibrante forza trascesa come insieme di «possibilità [...] nel mondo»¹⁹; è significativo che il piede di Achille non sia “piede”, ma forza che batte l'antagonista, e il suo tallone non punto di appoggio, quanto possibilità di morte. Ben diverso è lo scenario della medicina moderna, che invece ha mappato il corpo come organismo, rappresentandolo in forma statica.

¹² R.B. Onians, *Le origini del pensiero europeo*, Adelphi, Milano 2006, p. 47.

¹³ Il concetto è sintetizzato da queste lapidarie parole di Plessner (*Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, tr.it. di V. Rasini, Bompiani, Milano 2000, pp. 68-69): «L'uomo non è solo corporeità e non ha solo corporeità».

¹⁴ B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 2002, p. 14.

¹⁵ Cfr. E. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Sansoni, Milano 2003, pp. 44-45.

¹⁶ Già Aristarco notava che la parola *sòma* (σῶμα), che in seguito indicherà “corpo”, non era riferita da Omero ai viventi: σῶμα indicava “cadavere”; δέμας era invece il corpo vivente, ma solo in alcuni specifici casi: «il suo corpo era piccolo» (μικρός ἦν δέμας, *Odissea*, III, 464-469; X, 233-243; XXIV, 502 ss.).

¹⁷ La pelle in senso anatomico, che si può scuoiare, è resa con δέρμα dalla lingua omerica. Invece la pelle come superficie del corpo, che ha un colore, è designata con χρώς.

¹⁸ *Melèa* vale per “membra” a cui i muscoli concedono la forza, mentre *guia* sono “membra” mosse da articolazioni.

¹⁹ U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 28.

Lo spirito emerge come una possibilità propria del corpo nei termini di un'«autorivelazione»²⁰ nella lezione di Snell²¹, che da raddomante trova la vena carsica dello «spirito»²². L'idealismo vede nel crepuscolo del mito l'alba della parola razionale e alata del caduceo che s'involta nel cielo della Filosofia e della Medicina. Il mito non satura la fame di senso con il proprio «che cosa»; occorre il «perché», precondizione per possibili risposte teorico-pratiche ai drammi delle ferite e della fine. Il *thymòs*, l'impulso interno che equivale al nostro «spirito/energia», è il detonatore dell'umana tragedia, la cui caducità si risolve in un ultimo sbuffo che scompare sottoterra²³. L'uomo è *thnetòs* (θνητός)²⁴, «colui che è destinato a morire», perché il suo corpo non gode del vantaggio degli dèi. Non beve l'ambrosia, quindi si ammala e decede – la radice indoeuropea del termine «ambrosia», con l'alfa privativo, indica non l'eternità, ma la capacità di levare la morte, che sempre incombe.

Uomini, donne e bambini fluttuano tra la vita e la morte, profughi tra la luce del mondo e l'Erebo, dato che l'Aldilà omerico non è il Paradiso, ma un luogo in cui gli esseri umani sono ridotti a «immagine» o *èidolon* del corpo che fu. Achille è imperituro nella gloria terrena degli uomini, ma negli inferi, dove Odisseo lo incontra, è un pallido spettro, per cui confessa: «Vorrei essere bifolco, servire un padrone, [...] piuttosto che dominare su tutte le ombre consunte»²⁵.

L'angosciante caducità istiga la filosofia, medicina-meditante, a reperire un nuovo senso. Prima del V sec. a.C. il soffio-fumo che anima l'uomo è interpretato «in un duplice modo: da un lato (è) ciò che infonde vita, ordine e movimento all'interno del cosmo, dall'altro (è) come tale forza particolarizzata in un singolo individuo»²⁶. Questo significato da Giano bifronte guarda sia allo spirito cosmologico che tutto anima, sia allo spirito individuale, che apre la porta a ciò che noi moderni consideriamo «psicologico». La religione orfica, di matrice orientale, porge metaforicamente il bastone del caduceo, a cui l'uomo si aggrappa, issandosi con le ali salvifiche della trasmutazione dell'anima. Il corpo *decade*, ma gli si concede la

²⁰ *Ibi*, pp. 11-12.

²¹ La posizione di Bruno Snell è controversa. L'obiezione più radicale è di Julian Jaynes, autore de *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza* (1976). Per lui le decisioni degli antichi, esteriorizzate in volontà divine, sono allucinazioni uditive originate dall'emisfero destro del cervello e «udite» dall'emisfero sinistro. Solo 3000 anni fa sarebbe crollata l'impalcatura della mente «bicamerale», originando la nostra concezione di coscienza.

²² Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, cit., p. 12.

²³ *Ibi*, p. 121.

²⁴ Grecchi, *L'umanesimo della antica filosofia greca*, cit., p. 21.

²⁵ *Odissea*, libro XI, 488-491 (tr.it. Calzecchi Onesti).

²⁶ S. Nannini, *L'anima e il corpo*, Laterza, Bari-Roma 2021, p. 31.

psychè con le ali – non è casuale che la stessa parola indichi in greco “farfalla”. Il volo dell’ultimo fiato è destinato a tornare al mondo, secondo la ciclicità stagionale, lunare e agricola.

Pitagora, fondatore della scuola di Crotone intorno al 530 a.C., è guaritore, in un contesto di medicina taumaturgica, oltre che matematico e filosofo, sicché prescrive ai suoi allievi di lavorare con la memoria per recuperare sprazzi delle vite precedenti e per contenere le pulsioni che, come serpi del caduceo, addentano il corpo. Lo scopo è purificarsi dai cicli di reincarnazioni, al fine di accedere al cielo, omaggiando il modello di “vita” (βίος) contemplativa (*theoretikòs*), uno stile di vita che avrà il suo zenith metafisico in Aristotele.

Il motto «conosci te stesso» (γνῶθι σεαυτόν), scolpito sul frontone del tempio di Apollo, si ridefinisce. *Ab origine* ammoniva sulla dismisura: “fedele, attento, tu caduco entri nel sito dell’eterno Apollo”. La filosofia di Socrate – medico dell’anima – ne muta la semantica in “autoconoscenza”, perché il compito dell’uomo è la saggia relazione con se stesso e con la comunità. Le *seduzioni* terrene, cioè il vivere smodato, sono *sedizioni* per il corpo e per l’anima. Chi non sa meditare, quindi automedicarsi, mina la sua salute interiore, da cui discende quella del corpo. Nasce il modello corpo e anima, che «ha poi definitivamente modellato la filosofia greca»²⁷.

«Alla medicina sapienziale degli asclepiadi impegnati nella preghiera propiziatoria, nella profezia, nella guarigione miracolosa»²⁸ si affianca la razionalità dell’uomo, che si guarda e si specchia oltre la narrazione mitica. Non è un caso che il carotaggio della parola “cura” porti alla luce uno strato geologico indoeuropeo, **ku/*kav*, che si traduce in “attenzione”. L’etimo non ha a che fare pertanto con “terapia”, ma con “osservare”, tant’è che la parola mitica è uno sguardo d’insieme che *mostra*, quella medico-filosofica osserva e *di-mostra*. La prima parola è rituale e senza tempo, la seconda è laica e causale. La paleo-medicina empirica, fatta da unguenti, amuleti e fito-rimedi²⁹, si trasforma così in una grammatica e in una *logica*, parola quest’ultima che rinvia al *logos* (raccogliere in un’unità razionale), che contesta l’ignoranza, camuffata di sacro. Ippocrate strappa al sacro l’epilessia, il suo *logos* la indica nei termini di «struttura naturale e cause razionali»³⁰.

²⁷ A. Long, *La mente, l’anima, il corpo*, Einaudi, Torino 2016, p. 77.

²⁸ G. Cosmacini, *L’arte lunga. Storia della medicina dall’antichità ai nostri giorni*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 55.

²⁹ Un rimedio noto, di cui parla Omero, è il nepente, droga analgesica. Vedi il passo in cui Elena versa il farmaco nel vino per i suoi invitati in *Odissea*, libro IX, 371-373 (tr.it. Calzecchi Onesti).

³⁰ Ippocrate, *Male sacro*, in *Opere*, Utet, Torino 1976, p. 297.

Ippocrate sviluppa la cura nella relazione tra medico e paziente, la sua prospettiva è *filo-sofica* e *dia-logica*, impiegando il logos come farmaco contro l'esposizione dell'uomo alle imponderabili e venefiche potenze serpentine. Per Jaeger: «Sempre e ovunque ci sono stati medici; ma l'arte sanitaria dei Greci è diventata arte medicalmente consapevole soltanto per l'efficacia esercitata su di lei dalla filosofia ionica della natura»³¹, che inizia non per nulla con l'acqua (*hýdor*, ὕδωρ) di Talete, simbolo di vita e anche di morte nel suo rovescio dialettico, essendo il cadavere arido scheletro (σκελετός è parola imparentata con il verbo σκελλώ, “dis-secco”).

Il bastone del caduceo nel *Corpus Hippocraticum* si riconfigura in *met-odo*, parola che allude allo *hodòs* (via) della razionalità, grazie alla teoria medico-meditante sulla natura sia del malato, che del sano in senso profilattico, secondo «il principio e la via»³². L'uomo è visto come modo di vita nel suo insieme, ambiente e società. Corpo e razionalità etica stanno insieme, secondo l'analogia tra mente/buon governo e corpo/città democratica. La cura dell'armonia del singolo e del collettivo configura la «iatrodemocrazia»³³.

Platone, «buon conoscitore della medicina»³⁴, nel *Timeo* riprende la dottrina dei quattro elementi da Empedocle di Agrigento. Aria, acqua, terra e fuoco mescolandosi generano corpi e ambienti. Saranno il paradigma della filosofia della natura fino al XVII secolo³⁵. Il mondo e l'uomo non sono enti nati per caso da combinazioni meccaniche. L'uomo è corpo e anima dentro un mondo che a sua volta è «un essere vivente, dotato di anima [...], generato ad opera della provvidenza del Demiurgo»³⁶. Le relazioni di proporzione governano tanto il mondo con le alternanze naturali delle stagioni, quanto la salute e la malattia dell'essere umano³⁷. La medicina si articola quale *isonomia*, parola anche politica, composta dal prefisso *isos* (ἴσος), “uguale”, e dalla radice *nòmos* (νόμος), “norma”: le serpi del caduceo vanno coordinate nell'armonia. La monarchia, cioè la prevalenza di un principio del corpo (anche assembleare), disarmonizza, ammala e può uccidere.

³¹ W. Jaeger, *Paideia, La formazione dell'uomo greco*, Bompiani, Milano 2003, p. 1342.

³² Ippocrate, *Opere*, cit., p. 161.

³³ M. Vegetti, *La medicina delle origini. Cos, Cnido e oltre*, “Medicina democratica”, 85 (1992), p. 13.

³⁴ Cfr. G. Reale, *Valori dimenticati dell'Occidente*, Bompiani, Milano 2004, pp. 366-372.

³⁵ Nel XVII sec. la chimica moderna conclude l'era dell'alchimia e dei quattro elementi, avviando la catalogazione degli elementi chimici (ossigeno, carbonio, idrogeno ecc.) con le teorie di Boyle, Lavoisier e Mendeleev.

³⁶ Platone, *Tutti gli scritti, Timeo* 30c, Bompiani, Milano.

³⁷ *Ibi*, *Timeo*, 56D.

L'uomo di Platone è un ibrido, ben rappresentato dal semidio Eros, che nel *Simposio* Socrate bolla come «intermedio tra il dio e il mortale»³⁸, in quanto capace di morire e risorgere. Una caratteristica, questa, che non appartiene al corpo dell'uomo, impasto di quattro elementi destinati alla disgregazione. Altro discorso, invece, per la ricerca della verità di là della caducità terrena a cui corpo e mondo condannano l'uomo. Il corpo però non è la “tomba”, secondo la vulgata degli orfici, quanto piuttosto la “custodia” – altro significato di *sòma* – della *psychè*³⁹, che ha il potere di salvare⁴⁰ dalla corruzione morale e quindi eventualmente da quella fisica, purché lo spirito si “prenda cura” di guardare in alto, all'Iperuranio. È l'inverso della postura clinica. Mentre *klìne* (κλίνη) segnala il “corpo disteso”, da cui il nostro “clinica” (κλινική), per Platone corpo e anima in salute stanno bene da soli, un concetto che il lessico greco rende con *epistème* (ἐπιστήμη). “Epistemologia” oggi è sinonimo di “scienza” probabilistica e falsificazionista, Popper *docet*. *Epistème* alla sua alba lessicale equivale invece a “Verità”, alla quale il filosofo-medico esorta nella verticalità dello sguardo che cerca il senso della vita⁴¹, prima che l'orizzontalità della malattia oscuri il corpo e l'occhio della mente. La cura dell'uomo è integrale e il *Carmide* ne è suggello: «È un'assurdità pensare di curare la testa per se stessa senza tenere conto dell'intero corpo»⁴².

“Medicare” è “com-misurare” al fine di conoscere le cause delle cose. Scrive Aristotele nella *Metafisica*: «Gli empirici sanno il puro dato di fatto, ma non il perché di esso»⁴³. Possiede l'arte di medicare-commisurare chi indaga il “perché”, tant'è che αἰτιολογία, “eziologia”, è la parola greca ancora usata dal gergo sia medico che filosofico. Platone, nel *Politico*⁴⁴, in relazione alle cause classifica il medico come schiavo oppure libero: libero è il medico che non solo conosce il corpo con i suoi umori, ma sa anche le relazioni tra corpo e cosmo: pratica e grammatica; il medico schiavo è colui che non spiega, impone la terapia con l'alterigia di un tiranno, non si informa sulla storia del paziente e sui familiari che lo devono aiutare, non stringe alcuna alleanza terapeutica. Così, il rapporto tra medico libero e paziente ricalca il modello del filosofo e dell'allievo: l'alleanza terapeutica scalza la padronanza.

³⁸ *Ibi*, *Simposio*, 202D.

³⁹ *Ibi*, *Cratilo*, 400C.

⁴⁰ *Ibi*, *Timeo*, 44D ss. 90.

⁴¹ *Ibi*, *Timeo*, 90A-B «La nostra patria è il cielo, dove vi fu la prima origine dell'anima e dove Dio, tenendo sospesa la nostra testa [...], tiene sospeso il nostro corpo che perciò è eretto».

⁴² *Ibi*, *Carmide*, 155E.

⁴³ Aristotele, *Metafisica*, libro I, 981a, Rusconi, Milano 1978.

⁴⁴ Platone, *Tutti gli scritti*, *Politico*, 259 a.

La razionalità platonica è medica, poiché vuole l'armonia delle parti della *psychè* e del corpo. Quest'ultimo con i sensi innesca i processi mentali, ma l'esperienza sensibile solo con l'alleanza terapeutica del maestro filosofo guarisce dall'ignoranza di sé, evocando il sapere sovrasensibile. Sapere è ricordare. Non a caso *anàmnēsis* (ἀνάμνησις) è un termine guida gemellare per Platone con valore anche sovrastorico, laddove per il medico di oggi il senso anamnesticò è solo storico.

L'immaterialità del pensiero è legata da Platone all'immortalità dell'anima. Aristotele, studioso del corpo, figlio del medico Nicomaco, ripensa invece l'anima come mortale, poiché per lui Medicina, Biologia e Fisica sono vasi comunicanti⁴⁵, sicché la vita è un grumo palpitante bio-fisio-psicologico. Il solco triadico di Platone, con l'anima intermedia tra i sensi e l'Iperuranio, è colmato da Aristotele, per il quale tutti i viventi sono un'intrinseca unità di corpo e anima, il *synolon* (σύνολον), parola icastica poiché significa, appunto, *syn*, "insieme", e *hòlon*, "tutto"⁴⁶. Ogni vivente è corpo in potenza, l'anima lo attualizza. Detto altrimenti, la biologia è materia inerte, cosa morta, quando manca ciò che la anima. Essa sta al corpo come la vista sta all'occhio. Se l'occhio c'è, ma è cieco, esso è occhio per omonimia, come un occhio di pietra o disegnato⁴⁷. Da psicofisiologo *ante litteram* Aristotele distingue modi d'essere dell'anima: vegetativa (vivere e riprodursi), sensitiva – condivisa da uomini e animali – e intellettuale, nella quale opera il *nous*⁴⁸, l'intelletto distinto in passivo e agente⁴⁹, culmine dell'uomo.

L'uomo e l'universo hanno un fine: teologia e teleologia. Non è l'unica immagine disponibile. Alcuni filosofi ipotizzano un uomo originato da un gioco atomico; dunque, figlio del caso, non delle intelligenze soprannaturali: aleatorietà della vita e della salute. Lucrezio, sulla scia di Democrito – primo atomista della storia –, scrive il *De rerum natura*, in cui affaccia la visione alternativa a Platone e Aristotele. Giudica l'anima una parte del corpo «non meno che una mano o un piede»⁵⁰. Non ha nulla di imperituro la *psychè*. L'uomo è una contingenza caduca, che solo nell'equilibrio morale trova il suo senso e il suo caduceo esistenziale. I viventi dimorano in un pullulare continuo di trasformazioni, e la morte *sic et simpliciter* separa atomi che la vita ha unito.

⁴⁵ Aristotele, *L'anima*, I, 1, 402a 7, 403a 27-28, Bompiani, Milano 2001.

⁴⁶ *Ibi*, II, 2, 414a.

⁴⁷ *Ibi*, II, 1, 412b.

⁴⁸ *Ibi*, II, 2, 413b.

⁴⁹ *Ibi*, III, 5, 430a 10.25. Il passo è controverso, allude all'intelletto attivo come dimensione separabile del corpo, immortale ed eterna. Il che mal si concilia con l'ilomorfismo dell'anima.

⁵⁰ Lucrezio, *La natura delle cose*, III, 96, Bompiani, Milano 2024.

3. *Gesù medico e il nulla*

La rivoluzione antropologica avviene con il cristianesimo in un cortocircuito notato da Blumenberg. Paolo, vero fondatore del cristianesimo⁵¹, annunzia ironicamente “il” vero dio, Gesù, all’Areòpago presso l’altare dedicato a “un” dio ignoto – uno dei tanti del mondo politeista. È salto antropo-*logico*, poiché nella logica politeista più poteri divini si limitano a vicenda, ergo nessun dio è degno di questo nome. Il monoteismo ebraico pone invece una sola causa all’origine del mondo e un solo potere, quello di un Dio geloso. Per i greci la natura è tutto l’orizzonte dell’essere, sfondo increato e perenne. Lo certifica Eraclito: «Non lo fece nessuno degli dèi né degli uomini, ma fu sempre, ed è, e sarà»⁵². Il Dio creatore ebraico-cristiano si prospetta *double-face*, con un’ontologia della pienezza da un lato, perché l’essere diviso, prima tra le varie forze divinizzate, è a Lui riservato. E, dall’altro lato, se Dio regge l’essere, quella stessa mano onnipotente potrebbe mollarlo nel niente. La diade essere-nulla assume un altro senso, per cui l’Occidente cova in sé il nichilismo preterintenzionale.

L’uomo cristiano non è una forma espressa della natura, ma è una creatura *nella* natura, in cui i quattro elementi che fanno i corpi e il mondo si agitano nella caducità dipendente dal Creatore⁵³. Gesù è medico dell’uomo con la sua ricetta salvifica: «Io sono la resurrezione e la vita; chi crede in me, anche se muore, vivrà»⁵⁴. La morte tocca l’anima di chi non mortifica la carne, seguendo non le leggi di natura alla maniera greca, ma le leggi di natura volute da Dio. Tutto il creato è aspettativa della sua gloria: ritorno allo stato paradisiaco originario⁵⁵. Alla fine dei tempi ogni uomo riavrà il suo corpo, come recita tutt’ora il *Credo* apostolico: «aspetto la resurrezione della carne». Da qui il nome “cimitero” (κοιμητήριον), “dormitorio” delle salme in attesa, che ha spazzato via le antiche “città dei morti” (necropoli).

La fede è voce del cuore, ciò però non è sufficiente per arringare il cristianesimo contro le critiche del paganesimo. Infatti il cristiano Tertulliano, mancando di fattori per *com-misurare* l’unicità ineffabile dell’Evento cristico che sfida la ragione, si trincerava nel «credo quia absurdum». È incomprensibile la kenosi (κένωσις), l’umiliazione di un Dio che “si spoglia” del suo potere, incarnandosi in un uomo,

⁵¹ H. Blumenberg, *Elaborazioni del mito*, il Mulino, Bologna 1991, p. 50.

⁵² H. Diels - W. Kranz, *I Presocratici*, Eraclito, fram. 30, Bompiani, Milano 2006, p. 349.

⁵³ Agostino (*De doctrina cristiana*, I, 14,13) scrive che la Sapienza divina si adegua alle ferite dell’umanità, con i rimedi contrari o congeneri.

⁵⁴ *Gv* 11,24-25.

⁵⁵ *Is* 11,1-9.

che muore e risorge, per aiutare l'umanità. La *therapèia*⁵⁶ (θεραπεία) di Cristo ha il valore semantico di “servire” e “onorare” il prossimo. Sant'Agostino apologeta del cristianesimo, grazie alla filosofia, associa *fides et ratio*. Muta il ruolo dell'anima platonica, la quale non è la via della conoscenza, perché è la fede ad anticipare e illuminare il sapere (la *ratio*) del cristiano. La Verità non si vede (Platone), si ascolta (Vangelo) nei propri recessi: *veritas habitat in interiore homine*⁵⁷. L'occhio e il corpo, oltre ad essere fuorvianti rispetto alla Verità, possono causare peccato. La malattia nel medioevo è inquadrata come una punizione di Dio: colpa e male sono *recto* e *verso* della medaglia spirituale.

Se il mondo è lo specchio della perfezione del Creatore, come mostra la regolarità ciclica del suo accadere, come mai ci sono imperfezioni e malattie? Dio è tutt'altro che complice del Male, anzi il Dio d'Israele per l'*Esodo* (15,26) è «Colui che guarisce». Egli ha legato la perfezione del microcosmo-uomo a quella generale del macrocosmo-universo. Cosmo e vita dialogano in Dio e grazie a Dio. Le geometrie celesti influiscono sul corpo e sull'anima dell'uomo, il medico-meditante è anche astrologo e alchimista. Il cosmo come grande organismo associa Paracelso a Platone. Ma il macrocosmo cristiano non è l'immutabile scenario greco. Il cielo può ammalarsi con le congiunzioni astrali sfavorevoli, che influenzano l'uomo; da qui deriva la parola “influenza”, che sottintende l'influsso delle stelle. Leonardo celebra questa visione con l'Uomo di Vitruvio al centro della terra, la geometria del quadrato, a sua volta incorniciato dalla perfezione celeste del cerchio. Leonardo è comunque un'eccezione, il suo approccio empirico vuole rubare i segreti della vita studiando i cadaveri, in una fase in cui ancora tale pratica è plebea. Il medico paludato è sì filosofo della natura, ma non “medita” sulla necroscopia, ossequia invece l'*auctoritas* dei libri di Galeno e Avicenna, lasciando al disseccatore (spesso un barbiere) il lavoro sporco sul cadavere.

L'*ipse dixit* degli antichi vacilla nel XVI secolo, la salda autorità dei giganti del sapere e della medicina, in un mondo che non è più autofondato e necessitato, diventa bradisismica. La *necessità* è sostituita dal concetto di *possibilità* e della *verifica empirica*. Un autodidatta di genio, Andrea Vesalio, osa la lettura alternativa a Galeno⁵⁸. Esito? Ne falsifica l'anatomia in oltre 200 punti. La categoria del *possibile* intacca pure il dogma del geocentrismo. Detona la doppia rivoluzione, quella macrocosmica di Copernico e quella microcosmica con il *De humani corporis fabrica* di Vesalio.

⁵⁶ Nei vangeli il verbo greco *therapèuein*, curare, *iàsthai*, guarire, figurano rispettivamente 36 e 19 volte.

⁵⁷ Agostino, *La vera religione*, in *Il filosofo e la fede*, XXXIX, 72, Rusconi, Milano 1989, p. 205.

⁵⁸ Cfr. Cosmacini, *L'arte lunga*, cit., pp. 235-237.

La *modernità*, parola che significa “modus odiernus”, si illumina col metodo scientifico. Su $2 + 2 = 4$ non ci sono dubbi. L’arte filosofica di *com-misurare* non è sillogistica, ma contabile. La matematica, nuovo modello per la verità, fa implodere il senso di quest’ultima in certezza e manipolabilità (Heidegger).

4. *Corpo clinico e Babele*

Cartesio, artefice della modernità, divide il mondo in due sostanze, la mente inestesa e soggettiva, i cui tratti hanno similitudini con Dio, e il corpo, cosa estesa e *misurabile* nella sua oggettività. Il corpo meditato da Cartesio è un congegno con altri congegni dentro. Nella metafora del caduceo, il bastone si risolve in leva di Archimede. Con la sperimentazione di William Harvey⁵⁹, le arterie, conduttori di “pneuma” o di “spiriti vitali”, assumono il loro ruolo fisiologico come il cuore, che non è la stufa di Galeno, ma un motore idraulico.

Nasce il corpo-organismo⁶⁰, dirimente per lo sviluppo della medicina, e Cartesio ne è il “cervello”. Oltre che matematico, il Filosofo è notomista *strictu sensu* rispetto alla materia (cadavere) e *latu sensu* rispetto allo spirito (idee), al fine di trattene solo ciò che è *chiaro e distinto*. Il corpo è anonimo e meccanico: l’essenza dell’uomo cos’è, dunque? «Una mente»⁶¹. *Essere* significa *percepire* mentalmente e mappare il mondo. Nasce l’Io penso come *rap-presentazione*, che taglia via la *presentazione* fenomenologica del mondo. La lingua del mondo è rappresentata in numeri per l’ordine del discorso “naturalistico” e “oggettivistico”; come sancisce Galilei, «la filosofia (ossia la scienza) è scritta in questo grandissimo libro (del mondo) [...] ma non si può intendere se prima non si impara a intendere la lingua (matematica)»⁶².

La leggibilità del mondo di Blumenberg sottolinea la metafora del *mondo-libro* quale linea guida della Scienza: «È stata proprio questa la via che ha dato solidità teoretica all’utilizzazione della metafora dello scritto»⁶³ da Galilei a Freud (lettura onirica), fino al DNA. Che succede dove l’alfabeto manca? La Religione e la Filosofia serbano la loro capacità di lettura residuale sulla realtà inestesa (pen-

⁵⁹ Cfr. H. Butterfield, *Le origini della scienza moderna*, Il Mulino, Bologna 1962, pp. 55-66.

⁶⁰ Cfr. Galimberti, *Il corpo*, cit., pp. 46-57.

⁶¹ R. Cartesio, *Meditazione metafisiche*, in *Opere filosofiche*, vol. 2, a cura di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2016, p. 41.

⁶² G. Galilei, *Il saggiatore*, Einaudi, Torino 1977, p. 33.

⁶³ H. Blumenberg, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, il Mulino, Bologna 1984, p. 379.

siero). La medicina lavora ed evolve sulla realtà estesa, la quantità egemonizza la sua riflessione; la qualità, indecifrabile, è ascritta allo spirito. Nel Settecento i casi dell'isterica o del folle religioso si catalogano come *malattie senza riscontro organico, morbus sine materia*.

Medicina e Filosofia si scindono nella modernità, scissione che la metodologia scientifica dell'800 accelera e radicalizza. Il cambiamento epistemologico si incardina sulla scienza positivista. Il pratico – concreto, osservabile – assurge a unico criterio del vero. Dio e metafisica nell'immaginario si fanno sfondo umbratile, rispetto al *dato*, oggetto di un culto laico ai limiti dell'idolatria. Filosofia e Teologia, percepite come astratte e indimostrabili, sono emarginate dal mondo che dispone i suoi alfabeti razionali non come immagini del mondo, ma come il mondo stesso. La Filosofia si codifica in sapere specialistico, chiuso, istituzionalizzato. Una forma bizzarra di sapere per iniziati, sciovinisti della qualità e del senso, lontani da logiche economiciste e pragmatiche. Lo sviluppo tumultuoso delle scienze causa la feconda e tremenda *biblioteca di Babele* descritta da Borges nel libro dal titolo omonimo. È impossibile, né auspicabile, il ritorno all'unità di senso e all'egemonia di un significato, da cui la diade Medicina-Filosofia ha allontanato l'uomo, con la contestazione ippocratica della malattia sacra, biasimata come ignoranza.

Il fantasma della certezza epistemica, costruita attorno al modello matematico, si è trasformato in probabile, proprio quando ha celebrato i suoi trionfi. I plurali approcci mostrano che non ci sono verità fuori dal tempo: sacre icone da custodire. È semmai il tempo a generare i volti delle verità. È significativo che sia senza esito l'epilogo del Gran Libro della Natura della Medicina, al pari di altre scienze. La pagina della natura elettrica, quella chimica e quella biologica – con l'alfabeto del DNA –, a cui forse domani si aggiungerà la pagina della medicina quantistica, mostrano che l'ultimo elemento della realtà passa dal ruolo di epilogo a quello di prologo nel romanzo della ricerca. Dovrebbe essere ormai perspicuo che fondare non ha a che fare con la definitività, bensì con una decisione sul vero e sul falso in base a *criteri storici di esattezza*. Rimane per questo aperto lo spazio che si vorrebbe chiuso sia per la Medicina con i suoi microspecialismi, sia per la Filosofia con i suoi steccati.

5. Conclusioni

Medicina e Filosofia, dopo secoli di diffidenza, se non addirittura di disprezzo, in base all'esclusivismo “naturalistico” e oggettivistico” sono indotte dai fatti a riscoprire i cromosomi che le accomunano. La Medicina-meditante, del “prendersi cura” oltre la riparabilità cosale del corpo, ha valenza nella sfera pratica e teorica.

Nella prima, perché, ad esempio, oggi il paziente ha a disposizione mezzi informativi, per cui è lui ad affacciare al medico le sue esigenze, mentre quest'ultimo attende dal paziente stesso le indicazioni sul da farsi⁶⁴, in un *cammino/communio* di conoscenza che interroga la percezione e il modo di vivere, nel quale entrambi i poli del rapporto cercano un equilibrio nella dialettica simbolica delle serpi del caduceo. La terapia come scudo alla sofferenza sta nel *senso con-diviso*, specie nei casi di malattia cronica, in cui le risonanze emozionali sono parti della cura stessa. La mentalità ippocratica del professionista è allora cruciale, affinché l'*ausculto* (tecnico) abbia il suo prodromo nell'*ascolto* (umano). Inoltre la magnitudine dell'aspettativa di vita e la vecchiaia protratta rinnovano la domanda sul confine sdrucchiolevo tra malattia e salute. Su quale sfondo opaco si adottano cure che non possono essere definitive? I tempi scivolano nell'incertezza e le decisioni virano sul probabile e sul provvisorio, il che implica meditazioni etiche e professionali a rischio di accanimento terapeutico.

L'apparato tecno-medico è il luogo in cui l'oggettività s'intreccia con la soggettività e questa è chiamata all'esercizio della flessibilità, per adattarvisi. La forza delle circostanze spinge a cavalcare l'aporia, tra la severità garantista delle procedure e i loro margini porosi. Il caduceo non vola con una sola ala, alla competenza protocollare va accompagnata quella dell'umanità interrogante, sicché per tutti gli operatori sanitari è insufficiente il tirocinio tecnico "venduto chiavi in mano", se non è scortato da una fucina laboratoriale atta a plasmare un'adeguata *forma mentis*. Disapprendere per apprendere non è solo lo slogan del percorso formale del professionista da aggiornare ciclicamente, ma invoca il fermento socratico del "so di non sapere".

Sul piano teorico, in questa fase storica di turbospecialismo, la Filosofia stessa, nonostante la sua matrice transdisciplinare, rischia di rinserrarsi nei suoi feudi. È infatti inconcepibile che, ad esempio, il filosofo parli di uomo, quale mente e corpo, in una clausura autistica sul passato della sua disciplina, entro pensieri già masticati, senza considerare seriamente il sofisticato quadro attuale delle Scienze. Siamo in un tempo assiale, per dirla con Jaspers, in cui «non si dà uno statuto del sapere, ma un farsi e un disfarsi del sapere, dove nel disfarsi non c'è traccia di distruzione, ma continua e progressiva correlazione a livelli sempre più alti e incerti»⁶⁵.

Medico e filosofo continueranno a occuparsi di parti della realtà, ma in tandem dovranno provare a comprendere come esse si collochino in una dimensione

⁶⁴ A. Jori, *Il dialogo ippocratico. La comunicazione medica nell'antica Grecia, con alcune proposte per migliorare il linguaggio sanitario attuale*, Nuova IPSA, Palermo 2018, p. VIII.

⁶⁵ U. Galimberti, *Idee: il catalogo è questo*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 146.

prospettica e abissale, per reperire un senso in logiche e linguaggi inusitati, che non fingano più stabilità conclusive. È il ritorno sano alle origini del medicare-meditare, al mondo della non definitività, alla mentalità ermeneutica⁶⁶.

Il libro biblico di *Qoelet*, noto come *Ecclesiaste*, detta in questa cornice la sua lezione sempreverde: «un tempo per cercare, un tempo per perdere»⁶⁷. Ecco un nuovo nodo di Gordio – non un “cercare-trovare”, del soggetto in relazione all’oggetto, entro il recinto moderno dell’esattezza, come pensa l’uomo comune, piuttosto un “cercare-perdere”, coscienti del fatto che il sapere non ha la solidità cementizia della casa, ma la caducità della sosta del viandante sotto le fronde, ancorché servo-assistito da microchip e algoritmi.

⁶⁶ Tecniche e metodi, pur restando strutturali, sono dischiusi all’atto del comprendere in senso ermeneutico, il cui punto di forza è la figura dell’accadere. In senso ontologico, l’accadere «non è ciò che facciamo o dovremmo fare, ma ciò che, di là del nostro volere e del nostro fare, accade in essi e con essi» (H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. 6), il che riporta la coscienza a un senso più vivo della storia e dei suoi effetti. Cfr. D. Di Cesare, *Utopia del comprendere*, il Melangolo, Genova 2003, con riguardo al capitolo I, “Essere e linguaggio nell’ermeneutica filosofica”, pp. 13-35, e, della medesima filosofa, si consideri soprattutto *Ermeneutica della finitezza*, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 49 ss.

⁶⁷ *Qo* 3,6.

BIBLIOGRAFIA CITATA

- Agostino, *Il filosofo e la fede*, Rusconi, Milano 1989.
- Aristotele, *Metafisica*, Rusconi, Milano 1978.
- Benveniste É., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976.
- Bibbia*, a cura di UELCI, Libreria Editrice Vaticana 2008.
- Blumenberg H., *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, il Mulino, Bologna 1984.
- Blumenberg H., *Elaborazioni del mito*, il Mulino, Bologna 1991.
- Butterfield H., *Le origini della scienza moderna*, Il Mulino, Bologna 1962.
- Cosmacini G., *L'arte lunga. Storia della medicina*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- Cartesio R., *Meditazioni metafisiche*, in *Opere filosofiche*, vol. 2, a cura di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2016.
- Cooper J.C., *Enciclopedia illustrata dei simboli*, Franco Muzzio, Padova 1987.
- Cotogni A., *Dal mito al pensiero razionale*, G. D'Anna, Messina-Firenze 1973.
- Di Cesare D., *Utopia del comprendere*, il Melangolo, Genova 2003.
- Di Cesare D., *Ermeneutica della finitezza*, Guerini e Associati, Milano 2004.
- Diels H. - Kranz W., *I Presocratici*, Bompiani, Milano 2006.
- Dodds E., *I Greci e l'irrazionale*, Sansoni, Milano 2003.
- Fabbri P., *Rigore e immaginazione. Percorsi semiotici sulle scienze*, Mimesis, Milano-Udine 2021.
- Gadamer H.-G., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983.
- Galilei G., *Il saggiaatore*, Einaudi, Torino 1977.
- Galimberti U., *Idee: il catalogo è questo*, Feltrinelli, Milano 1999.
- Galimberti U., *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1987.
- Grecchi L., *L'umanesimo della antica filosofia greca*, Petite Plaisance, Pistoia 2007.
- Ippocrate, *Opere*, Utet, Torino 1976.
- Jaeger W., *Paideia, La formazione dell'uomo greco*, Bompiani, Milano 2003.
- Jori A., *Il dialogo ippocratico. La comunicazione medica nell'antica Grecia, con alcune proposte per migliorare il linguaggio sanitario attuale*, Nuova IPSA, Palermo 2018.
- Lévy Bruhl L., *La mitologia primitiva*, Newton Compton, Roma 1973.
- Long A., *La mente, l'anima, il corpo*. Einaudi, Torino, 2016.

- Lucrezio, *La natura delle cose*, Bompiani, Milano 2024.
- Nannini S., *L'anima e il corpo*, Laterza, Bari-Roma 2021.
- Omero, *Odissea*, tr.it. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1963.
- Onians R.B., *Le origini del pensiero europeo*, Adelphi, Milano 2006.
- Pansera M.T., *Antropologia filosofica. La specificità dell'umano*, Bruno Mondadori, Milano 2001.
- Platone, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.
- Plessner H., *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, tr.it. di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- Plessner H., *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, tr.it. di V. Rasini, Bompiani, Milano 2000.
- Reale G., *Valori dimenticati dell'Occidente*, Bompiani, Milano 2004.
- Snell B., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 2002.
- Vegetti M., *La medicina delle origini. Cos, Cnido e oltre*, "Medicina democratica", 85/6 (novembre-dicembre 1992), pp. 12-16.

TERESA FLORIDDIA

All'improvviso il numinoso. Illuminazione e rivelazione in Florenskij

[Suddenly the Numinous. Illumination and Revelation in Florenskij]

SINTESI. Questo studio esplora la complessa interrelazione tra illuminazione e rivelazione nel pensiero di Pavel Florenskij e analizza come queste esperienze, sebbene straordinarie, irrompano nel piano empirico come catalizzatori di discontinuità, connettendo il finito all'infinito. Il concetto di “numinoso” di Rudolf Otto viene fatto interagire con le nozioni di improvvisità e attimalità esafanica elaborate da Vincenzo Cicero per descrivere l'irruzione del non-manifesto nella temporalità. Nello sforzo florenskijano di congiungere la mistica alla teologia, è poi numinosamente centrale l'esperienza estatica, in cui l'individuo sperimenta un inspiegabile rapimento, un distacco transitorio dal sé che facilita un incontro conoscitivo con il divino; in questo stato, la fede, intesa come “uscita reale del conoscente da se stesso”, guida a un'unione con il conosciuto, recando nell'ascesi il riflesso della bellezza dell'amore divino.

PAROLE CHIAVE: illuminazione, rivelazione, numinoso, fede, attimo improvviso

ABSTRACT. This study explores the complex interrelationship between illumination and revelation in Pavel Florenskij's thought, analyzing how these experiences, though extraordinary, disrupt the empirical plane as catalysts of discontinuity, connecting the finite to the infinite. Rudolf Otto's concept of the “numinous” interacts with Vincenzo Cicero's notions of “suddenness” and “esaphanic attimality” to describe the irruption of the unmanifest into temporality. In Florenskij's endeavor to unite mysticism with theology, the ecstatic experience is numinously central, wherein the individual experiences an inexplicable rapture, a transitory detachment from the self that facilitates a cognitive encounter with the divine. In this state, faith – understood as the ‘real exit of the knower from himself’ – leads to a union with the known, bringing into asceticism the reflection of the beauty of divine love.

KEYWORDS: Illumination, Revelation, Numinous, Faith, Sudden Blink

Indice

SIGLE

INTRODUZIONE

CAPITOLO PRIMO. DEL NUMINOSO

1.1 La conoscenza del numinoso

1.2 La crisi mistica

1.3 Primo assunto: “Il numinoso è (il Nome di) Dio”

CAPITOLO SECONDO. *LO SGUARDO INTERIORE*

2.1 *L'ingenuità rivolta al mistero*

2.2 *L'esperienza estatica*

CAPITOLO TERZO. *DELLA SPECULAZIONE FILOSOFICA*

3.1 *L'esegesi mistica*

3.2 *La dogmatica persuasiva*

3.3 *Secondo assunto: "Il numinoso è rapimento"*

CAPITOLO QUARTO. *DEL PERCORSO ASCETICO*

4.1 *Rivelazione e Weltanschauung*

4.2 *Terzo assunto: "Il numinoso è viatico"*

CONCLUSIONE

Sigle

CICERO Vincenzo

BFL *"La bellezza vi farà liberi"*, 2006

DN *Dexter e i suoi nomi*, 2010

EA² *Essere e analogia*, 2024²

EU *Eros e utopia*, 2010

IDR *Istante durata ritmo*, 2007

MP *Mulholland Peaks*, 2021

SM *Sapienza muta*, 2022

FLORENSKIJ Pavel Aleksandrovic

A *L'amicizia*, 2013

AE *L'arte di educare*, 2015

AP *Attualità della parola*, 2013

CC *Il cuore cherubico*, 2014

CCM *La concezione cristiana del mondo*, 2019

CFV *La colonna e il fondamento della verità*, 2012

FC *La filosofia del culto*, 2016

I *Iconostasi*, 2008

IC *L'infinito nella conoscenza*, 2014

IL *Pavel A. Florenskij. Invito alla lettura*, 2002

MAR *La mistica e l'anima russa*, 2006

MF *Ai miei figli*, 2021

ND *Non dimenticatemi*, 2015

PR *La prospettiva rovesciata*, 1990

RM *Realtà e mistero*, 2013

SD *Stupore e dialettica*, 2013

SE *Simboli dell'Eternità*, 2020

STA *Lo spazio e il tempo nell'arte*, 2001

Stolp *Stolp i utverzhdenie istiny*, 1914 (v. CFV)

SuMi *Sulla superstizione e il miracolo*, 2014

VMP *Il valore magico della parola*, 2003

INTRODUZIONE

In questo studio intendiamo esporre i valori concettuali dell'illuminazione e della rivelazione nell'ambito di una dialettica intrinseca all'esperienza filosofica.

Il *tempo dorato* illuminativo e rivelativo brilla poche volte, ma la sua imprevedibile evenienza lascia un segno indelebile, scoprendone un versante straordinario. Infatti, non c'è localizzazione, esperienza, idea, per quanto abituale, effimera, volgare o semplice, in cui non possa *anche* manifestarsi. C'è piuttosto un *extra-ordinario* – potenziale – in ogni ordinario. Ecco perché nulla è precluso al pensiero filosofico, alla sua dialettica. Accade così che l'illuminazione e la rivelazione irrompano improvvisamente sul piano empirico, sovvertendo la prevedibile ordinarietà e catalizzando discontinuità, non in una frattura che la separi dall'*extra-ordinario*, ma nella *fenditura attimale* che li unisce. Il finito s'apre nel flusso della temporalità fino a conficcarsi nell'eternità dell'infinito, in un *nesso* di congiunzione tra opposti ch'è luogo di adesione al mistero e, altresì, punto di avvento della effettuabilità *sua*, del mistero stesso. I termini “fenditura” e “nesso” ne esprimono il *valore sistemico di soglia*: l'una designa l'incrinatura e l'apertura da cui trapassa la luce, l'altro ne rappresenta il raccordo. L'*extra-ordinario* non implica infatti la rottura del vissuto esperienziale, ma la soluzione di discontinuità vitale in cui a risolversi è appunto un *tratto* del mistero. E la realtà, d'un tratto, si tramuta, perché si lascia illuminare in una misura indeterminata quanto epistemologicamente “smascherante”.

Pavel Aleksandrovič Florenskij ne ebbe vivida consapevolezza, come scrive Natalino Valentini:

«anche il muro più spesso ha crepe sottilissime attraverso le quali si infila il mistero». Queste crepe quasi impercettibili apriranno a poco a poco un varco, spalancando un vero e proprio abisso della ragione. L'immensa e raffinatissima architettura del pensiero scientifico, chiuso nelle proprie certezze dogmatiche, inizia a vacillare e a fremere, suscitando non soltanto desolato timore, ma anche inatteso impulso verso un definitivo «smascheramento del sapere».¹

La presente ricerca intende quindi svilupparsi proprio dal *nesso* tra l'eventuarsi del mistero e la speculazione filosofica, sulla scorta peraltro di una riflessione sul *numinoso*. È questo, com'è noto, il neologismo con cui Rudolf Otto designa il sentirsi avvolti nell'aura sacrale divina, che ispira soggezione, riverenza, timore, orrore ecc.² Florenskij, in un contesto di significazione analogo, ravvisa il presentarsi

¹ N. Valentini, *Introduzione* a Florenskij *MF*, pp. 34-35.

² Il concetto di “numinoso” [*das Numinose*], coniato dal teologo e storico delle religioni tedesco Rudolf Otto in *Das Heilige* (1917), ha un carattere pneumoenergetico, riferito a una forza

dell'energia numinosa – ma senza aggettivarla così³ – innanzitutto nell'annuncio rivelativo in cui si anticipa l'illuminazione, e poi la persegue per mantenersi sempre *presso* il suo varco, *verso* il divino. La riscopre anche nella ricerca scientifica, in matematica, nell'ambito della successione ordinata dei numeri che s'apre all'infinito, nella geometria dello spazio e, infine, nella vita stessa, dopo la *svolta* dovuta al rafforzamento della fede.

L'anima è come straziata dall'incombere di due asserzioni taglienti non più aggirabili: «La verità è irraggiungibile – non si può vivere senza la verità». Questo è l'inizio di una ricerca tormentata e travolgente della verità, oltre le forme logiche della conoscenza razionale, della verità come *sensò* e *fonte* della vita. All'improvviso il tessuto della visione scientifica del mondo inizia a lacerarsi e ad esso si congiunge l'esperienza, alla scientificità l'umanità, alla verità logica la «verità vivente». La realtà colta dal «di dentro», nella sua relazione sostanziale con la vita, si trasforma. Attraverso quelle piccole fenditure, mentre l'anima precipitava nell'agonia del non-essere, una «chiamata» irrompe come raggio di luce nella «notte oscura», indeducibile e folgorante, una «presenza misteriosa» che s'incarna e diviene simbolo oggettivo di una rivelazione divina: «Contro quella roccia io sbattei e da ciò ebbe inizio la consapevolezza dell'ontologicità del mondo spirituale». Contro il potere e la presunzione di tutto dominare, s'impongono lo stupore e l'ammirazione ritornati al loro stadio sorgivo, mediante i quali l'unità e la verità ardentemente agognate diventano miracolosamente percepibili nella relazione mistico-simbolica.⁴

Abbiamo scelto, pertanto, di approfondire l'opera florenskijana abbracciandone tematiche, filosofemi, teologemi, fin nelle intime annotazioni biografiche, perché anch'esse costituiscono tracce percorribili, utili a risalire alla comprensione delle esperienze numinose del filosofo. La natura dell'argomentazione esige la presa in considerazione di alcuni fatti emotivi che, *inquanto*⁵ *extra-ordinari*, lasciano segni indelebili nella memoria.

L'attenzione allo sfondo biografico si allinea del resto allo stesso convincimento di Florenskij, che ha mostrato la spiccata tendenza a legare speculazione filosofica, pensiero e vita. Già alla pubblicazione del suo capolavoro, *La colonna*

spirituale che, “provenendo” dal divino, può toccare l'umano fino ad avvolgerlo potentemente. Per ulteriori approfondimenti si rimanda anche all'interessante tematizzazione junghiana del “numinoso” nell'ambito della psicologia analitica (in particolare in *Psicologia e religione*, pp. 18 e 179), di cui qui non possiamo occuparci.

³ Non sarà inutile precisare che in Florenskij non si trova mai la parola “numinoso”.

⁴ Valentini, *Introduzione* a Florenskij *MF*, p. 35.

⁵ Cfr. *infra*, pp. 103 ss.

e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere (1914), alcuni contemporanei rimarcavano questo aspetto, ma in tono negativo⁶. Qui Florenskij si ispira al modello delle epistole neotestamentarie e patristiche, rivolte all'annuncio del messaggio cristiano (*kerygma*)⁷, e lo sceglie intenzionalmente, perché da esso traspare lo sfondo di una corrispondenza spirituale, ossia quella da lui intessuta con l'amico ormai defunto⁸, con gli asceti «vivi per i vivi e morti per i morti»⁹, con la Chiesa «Corpo di Cristo, “pienezza di Lui che riempie tutto in tutte le cose”»¹⁰, e con Dio.

Se inoltre cerchiamo di ripercorrere il legame tra ricerca concettuale e piano fenomenico di “illuminazione” e “rivelazione” – sia *speculativamente*, sia *sentimentalmente* – è perché così lo ha avvertito lo stesso Florenskij, il quale scrive:

A mio rischio e pericolo io *provo* a edificare qualcosa lasciandomi guidare non dalla scepsi filosofica, ma dal mio *sentimento*, desistendo per ora dal bruciarlo con la lava di Pirrone. Nutro, infatti, in me una segreta speranza, la *speranza nel miracolo*.¹¹

Ciò perché nella fondazione della ricerca filosofica non è per lui sufficiente affidarsi alla ragione, né all'intuizione, che discorsivamente può reclamare *ad infinitum* argomentazioni che la sostengano. Il dubbio, poi, non solo quello pirroniano, tende sempre a far vacillare ogni sapere fino alla sospensione del giudizio (*epochè*):

Per quanto lo scetticismo possa essere arguto, non vi si può credere, perché esso non ha un contenuto proprio; e, dato che la fede è necessaria, alla fine lo scettico tornerà per un'altra strada a ciò che aveva confutato.¹²

E poiché la sapienza intellettuale non implica necessariamente anche una ricchezza spirituale, che disseti con la certezza della verità, essa può divenire un'inutile zavorra di nozioni vuote.

⁶ Cfr. N. Valentini, *Pavel A. Florenskij. La sapienza dell'amore*, Centro Edizioni Dehoniane, Bologna 2012, pp. 58 ss.

⁷ Cfr. *ibidem*, p. 66.

⁸ Probabilmente si tratta di S. Troickij, che Florenskij frequentava durante gli studi all'Accademia Teologica di Sergiev Posad.

⁹ Florenskij *CFV*, *Al lettore*, p. 55.

¹⁰ *Ibi*, p. 57.

¹¹ *Ibi*, *Lettera seconda – Il dubbio*, p. 85. La speculazione filosofica florenskijana costituisce un ampio superamento dello scetticismo. E il riferimento al miracolo è qui, anche al di là del contesto ecclesiale della seconda lettera di *CFV*, la fiducia nell'esito positivo della coniugazione del sentimento con l'attività del pensare.

¹² Florenskij *MAR*, p. 207.

L'uomo, dunque, davanti al senso supremo dell'esistenza umana, nell'incapacità strutturale di dimostrarlo o giustificarlo definitivamente, ha come unica possibilità l'umile accoglienza dell'avvento della *Verità donativa* del numinoso, come grazia misteriosa, nell'attesa, colma di speranza, della seconda venuta del Cristo – l'unico da cui e per cui può ottenersi *al momento* la sapienza e il senso: «Tutto è stato dato a me dal Padre mio: e nessuno conosce il Figlio se non il Padre; e nessuno conosce il Padre eccetto il Figlio e colui al quale il Figlio avrà voluto rivelarlo» (Mt 11,27 s.)¹³.

Un'altra categoria concettuale essenziale per la presente trattazione, oltre a quella di numinosità, è l'*improvvisità*, da cui il titolo del saggio, *All'improvviso il numinoso*. Il tema favorisce un dialogo ulteriore con studi contemporanei. Nello specifico, Florenskij ritiene che nell'improvvisità della illuminazione o della rivelazione sia possibile cogliere l'"istante eterno", irroratore di nuovo significato per una svolta netta dell'esistenza. Vincenzo Cicero, specie nei suoi testi recenti, insiste invece sull'*attimalità esafanica*, per la quale le teofanie numinose non possono non percorrere la via dell'*esafania*, la quale sta tra l'incommensurabilità dell'inapparenza e la misuratezza del cosmo visibile e invisibile. Conseguentemente, secondo una considerazione "temporale", non si tratta di un *momento*, né di un *istante*, ma della emersione della radice stessa della temporalità mentre si lega alla significazione di una vita, colta nella luce che vorremmo dire ultraeterna: si tratta dell'*attimo improvviso*, ovvero della rapente irruzione indivisibile nell'*estante*.

Nell'introdurre una concettualità dei nostri giorni, non intendiamo affatto sovrascrivere testi del passato con stilemi odierni, ma cerchiamo piuttosto di dischiudere i mondi celati nelle possibilità di neologismi semanticamente pregni, come esafania ed estante. Sicuramente, parafrasando Heidegger, ogni epoca storica viene investita di uno specifico compito che disambigua la parola dell'essere che la reca¹⁴, ma questa non tramonta, esprime tremula un senso che piano piano prende fiato in parola. La stessa terminologia di Cicero si rifà, in parte, alla speculazione di Platone: esafania è da *exaiphnes*. Si tratta allora di cogliere quello che il *pensare estatico*¹⁵ reca alle soglie filosofiche dello stupore e della meraviglia, specie quando consegna la domanda nella «coappartenenza di pensare e sentire»¹⁶, la quale

¹³ I versetti sono citati da Florenskij in *CFV, Lettera prima – Due mondi*, p. 64.

¹⁴ Cfr. Cicero *EA*², pp. 10-11.

¹⁵ Cfr. *ibi*, pp. 12 s.

¹⁶ *Ibi*, p. 20.

autenticamente ode «la promessa di ciò che deve venire nell'interrogazione. [...] Infatti l'interrogare è la *pietas* del pensare»¹⁷.

Allora, volendo riferire questo domandare all'apertura dello sguardo filosofico sul numinoso, la questione stringente della ricerca si riformula in due interrogativi:

1. L'«illuminazione» e la «rivelazione» sono strutturalmente distinte, o possono convergere spontaneamente in un'unica esperienza?
2. La rivelazione può implicare un'unica svolta netta nell'esistenza, oppure rinviare a ulteriori momenti rivelativi?

Nell'ancorare il focus dell'indagine alla notevole forza speculativa dell'opera florenskijana, ci ispireremo anche alla fecondità di certe riflessioni ciceriane per approfondire ulteriormente, ed eventualmente integrare, i temi in questione.

¹⁷ Queste espressioni di Heidegger vengono citate *ibi*, p. 22.

CAPITOLO PRIMO

Del numinoso

Non c'è niente di misterioso che non divenga evidente, e viceversa tutto ciò che è evidente nasconde in sé il mistero.¹⁸

1.1. *La conoscenza del numinoso*

Nella lettera al figlio Kirill del febbraio 1937¹⁹, Florenskij parte dal tema della velocità finita di ogni comunicazione d'energia – inclusa quella delle onde elettromagnetiche – e del suo rapporto con la percezione, per poi indugiare su alcune importanti questioni connesse:

[N]ella vita concreta noi riconosciamo la comunicazione o la sua possibilità direttamente, non attraverso lo spazio, ma *al di sopra* dello spazio, senza tener conto della percezione. [...]

Noi conosciamo una cosa non perché la vediamo, la udiamo, la fiutiamo e la tocchiamo, ma al contrario: se vediamo, udiamo, fiutiamo e tocchiamo, è perché già prima conosciamo la cosa, cogliendola (anche se inconsciamente o al di sopra della coscienza) nella sua autenticità e nella sua realtà diretta. La percezione, allora, deve essere considerata solo come materiale per il trasferimento della cosa dalla sfera inconscia a quella cosciente, e non come materiale del contenuto stesso della conoscenza.

Per me ciò è del tutto chiaro, ma non so se sia riuscito a spiegarti l'essenza della questione. O [la percezione passa]²⁰ attraverso lo spazio fisico, e allora [ne deriva] il principio della relatività e la negazione della contemporaneità; oppure la percezione è al di là dello spazio fisico e allora [rimane] la possibilità di accettare la contemporaneità. Ancora: o le cose e i fenomeni come *causa* della conoscenza, oppure le cose e i fenomeni come percepibili direttamente, ma in rapporto di causalità, come *contenuti* della conoscenza.

Del resto, non volevo scriverti di questo, ma delle mie opere, o, più precisamente, del loro senso, della loro essenza interiore, perché tu possa continuare

¹⁸ Florenskij *STA*, xx, p. 48.

¹⁹ Lettera n. 92 del 21.2.1937 dalle isole Solovki, in Florenskij *ND*, pp. 351-354.

²⁰ Cfr. *ibi*, p. 354; «[la percezione passa]» è congettura del traduttore, nel manoscritto le parole sono illeggibili.

questo corso del pensiero, a cui la sorte non mi permette più di dar forma, e possa non portarlo alla fine – perché la fine qui non c'è –, ma renderlo comprensibile agli altri.²¹

Il filosofo russo ritiene di non aver più la possibilità di continuare lo sviluppo del suo pensiero, lì dov'è confinato in prigionia²², ma di poter comunque afferrare e trasmettere il senso complessivo dei propri scritti. La conoscenza è da lui intesa come germinazione di un sapere che già risiede nella mente, in una forma inconscia, o che vi sopraggiunge in quanto al di là della coscienza²³. Il suo contenuto non dipende innanzitutto dai fenomeni percepiti, perché i suoi lineamenti si comunicano al di qua e al di là dello spazio-tempo, anche con mezzi non fisici. Inoltre, lo sviluppo complessivo della conoscenza segue un corso inarrestabile, verso là dove “fine non c'è”.

Noi vogliamo dunque porre il problema concettuale della illuminazione e della rivelazione nell'ambito di questo processo della conoscenza intenzionale prospettato da Florenskij, per chiarirne struttura e contenuto. Tale processo si attiva nell'esperienza “ordinaria” consentendo l'emersione alla *coscienza del numinoso*, con cui ci riferiamo a entrambe queste manifestazioni fenomeniche del divino, appunto illuminazione e rivelazione.

Nell'esperienza del numinoso – la quale si potrebbe meglio definire “*fe-noumenica*”, poiché è *nel* fenomeno che si dà insieme la dimensione noumenica²⁴ – la coscienza è il luogo in cui nella persona si dispiega (sottosoglia, subliminale) un processo conoscitivo sia *interiore*, nell'inconscio, sia *esteriore*, al di là della coscienza. La “struttura” del numinoso non è dunque un oggetto concreto, né un mero concetto astratto, ma si rende “visibile”, cioè conoscibile, attraverso un “contenuto” che a primo impatto appare di natura percettiva, derivante dal ve-

²¹ *Ibi*, p. 352.

²² Nei *gulag* dal 1933 al 1937. Fucilato l'8 dicembre 1937, venne gettato in una fossa comune a Toksovo, a 30 chilometri da Leningrado.

²³ In Florenskij *CCM*, pp. 94-95, viene discusso il parallelismo tra la confessione e la psicoanalisi, e quest'ultima è considerata come nefasta, specie se operata da un medico non credente.

²⁴ “Fenoumeno” è neologismo di Cicero *BFL*, pp. XII-XVI. Per Kant i noumeni (come Dio, mondo, anima, libertà) sono notoriamente entità solo pensabili, senza riscontri nella fenomenicità; per Cicero, invece, quelli kantiani (tranne la libertà) indicano mere astrazioni, mentre i noumeni autentici (come bellezza, numinosità, giustizia, malignità ecc.) hanno sempre estrinsecazione fenomenica, dando così luogo ai “fenoumeni” (cfr. anche Cicero *SM*, § 7). La posizione ciceriana presenta qui diverse affinità col punto di vista di Florenskij *MF*, p. 201: «Per tutta la vita ho pensato, in sostanza, a una sola cosa: al rapporto tra fenomeno e noumeno, al rinvenimento del noumeno nei fenomeni, alla sua manifestazione, alla sua incarnazione. Sto parlando del simbolo. E per tutta la vita ho riflettuto su un solo problema, il problema del SIMBOLO».

dere, sentire, udire, toccare, annusare. Ma Florenskij chiarisce che le percezioni visive, olfattive, uditive ecc., non sono il contenuto, bensì il *mezzo di contatto* della coscienza: attraverso esse passa la mediazione tra il soggetto e il divino, ed è così che quest'ultimo si comunica sotto forma di luce, suono, odore, immagine, parola.

Riepilogando, il numinoso non viene meramente traducendosi in un sistema percettivo secondo le coordinate spazio-temporali, ancorate al cronotopo²⁵, cioè alla continuità immediata dell'*hic et nunc*. Piuttosto, il numinoso si sporge sempre rispetto al cronotopo, eccedendo la realtà, amplificandola e rendendola straordinaria²⁶. E nel momento della sporgenza del *numen*, la percezione ne recepisce l'influsso al di sopra del *continuum* dello spazio-tempo, in una discontinuazione vibrata e simultanea sia con l'entità numinosa comunicantesi, sia con il riverbero inconscio corrispondente – una ricezione del tutto svincolata dalla abituale successione causa-effetto e con una spiccata differenza qualitativa dall'ordinario, per cui possono darsi allora suoni inudibili, luci invisibili, corpi evanescenti ecc.

Dal punto di vista temporale, l'illuminazione e la rivelazione si presentificano in un momento *distinto* rispetto a tutti gli altri, e quindi esso va adeguatamente ripensato. Florenskij lo definisce “istante”²⁷. Eppure, questa parola non esprime appieno la straordinarietà prospettata dal numinoso; ad esempio, si può individuare l'istante del tramonto, qualitativamente sempre irripetibile, ma ci-

²⁵ Il *cronotopo* indica qui l'indissociabilità fenomenica dello spazio e del tempo, la loro compenetrazione nel concreto fisico, il loro intreccio indissolubile in ogni punto d'universo, la continuità dell'uno nell'altro, solo prevalendo ora il *chronos* ora il *topos*: il punto d'universo è più spaziale quando lo spazio vi si sta contraendo, mentre il tempo va dilatandosi; il punto è invece più temporale quando il tempo è in via di contrazione, lo spazio in via di espansione. Cfr. Cicero *IDR*, pp. 49 ss.

²⁶ La straordinarietà può essere anche solo ermeneutica, quindi relativa a fatti ordinari, non prodigiosi.

²⁷ Roberto Revello (in Florenskij *CFV*, p. 75) specifica che «Florenskij utilizza il termine filosofico tedesco *Moment* (l'atomo temporale quantitativamente uguale e indistinguibile da ogni altro, nello scorrere anonimo dal tempo) distinto da *Augenblick* (l'istante presente, qualitativamente sempre diverso e irripetibile)». La parola russa момент, *moment*, è in realtà di chiara origine latina, e Florenskij la impiega due volte poco prima (*ibi*, p. 71 = *Stolp*, p. 21]) nel significato di «momento storico, o meglio teocratico» [*moment istoricheskij ili točnee, teokraticeskij*], quello in cui per gli ebrei la Verità si è data loro come Parola di Dio: dunque un'occasione epocale, teo-kairologica, il contrario di un atomo anonimo. Per “istante” Florenskij usa in genere due espressioni: миг, *mig*, e мгновение ока, *mgnovenie oka* (“batter d'occhio”, corrispondente al tedesco *Augenblick*), che giungono in effetti a designare pure il *lapsus temporalis* in cui la realtà si rivela nella sua unità ontologica (cfr. *ibi*, p. 87 = *Stolp*, pp. 43-44), nonché l'accadimento del “protofenomeno” (*Urphänomen*). Cfr. anche Florenskij *MF*, p. 206.

clicamente prevedibile. A nostro parere è preferibile la parola “*attimo*”, almeno come viene pensata nei testi di Vincenzo Cicero, dove essa rinvia a qualcosa di qualitativamente unico, indivisibile e, soprattutto, imprevedibile, implicando peraltro un elevato grado di consapevolezza che non arride all’istante, il quale per etimo si presta più all’iterazione meccanica dell’insistenza continua²⁸.

Nell’attimo improvviso si è rapiti dal turbinio ultrapercettivo del numinoso, come investiti dalla sua straripante energia, profusa in una multilingua di tocchi, suoni, odori, immagini, parole. Questi sono i segni che rimandano a qualcosa che è al di là della realtà immediata, simboleggiando qualcos’altro di straordinario. Inoltre, è nell’attimo che, come scrive Cicero, si raggiunge strutturalmente «*la radice di ogni temporalità: la esafanicità*»²⁹. Il concetto di “*esafanico*”³⁰ abbraccia una visione “temporalmente” più comprensiva e “anteriore” – quanto anche “posteriore” – a passato presente e futuro, e non coincide neanche con l’eterno, il quale è infatti pensabile a sua volta solo a partire dall’esafanico (e, come vedremo tra poco, dall’inquanto). Esso «è irruzione improvvisa di un *novum* del/dal non-manifesto in una o più dimensioni temporali»³¹. Bisogna pensare che

l’irruzione dell’esafania³² si eventui analogicamente [...]. Come se l’inquanto, il trascendentale dei trascendentali, nel momento in cui consente di pensare speculativamente l’esafania, si lasciasse attraversare dal riverbero del suo attimo improvviso prestandole la propria medesima medietà analogica formale, e ritrovasse così rafforzati e corroborati i legami temporali tra i vari livelli fenomenici [...] allora l’inquanto si rivelerebbe il canale strutturale (proporzionale) di manifestazione dell’esafania divina, quasi la Deità inclini privilegiatamene a dare (e a darsi) la temporalità umana nella repentinità di un’irruzione improv-

²⁸ Per la concezione ciceriana dell’*attimo* (e le distanze da *istante* e *momento*) cfr. *EU*, pp. 62-65; *IDR* (dove “istante” = attimo), pp. 27-31, 62-65, 70, 84-86, 93, 121; *EA*², §§ 15, 26; *SM*, § 8.

²⁹ Cicero *SM*, p. 54.

³⁰ Il termine “esafanico” è neologismo recente (*ibidem*), ma già definito precedentemente in Cicero *MP*, p. 11, nota n. 7: «Perché il neoconio “esafanico”? In italiano non esiste un corrispettivo aggettivale di *exaiphnes*, come invece c’è già per *aion* (aionico o eonico), *eidos* (eide-tico), *kairos* (kairotico), *chronos* (cronico) ecc. [...] L’etimologia linguistica ci offre una bella occasione: “ex” indica il provenire-da; “aiphnes” è versione di ἀφανής (aphanés), “immanifesto, non (pre)visto”. Infatti l’ἐξαίφνης è irruzione improvvisa di un *novum* del/dal non-manifesto in una o più dimensioni temporali».

³¹ Cicero *SM*, p. 54, n. 173.

³² Il termine “esafania” deriva dall’aggettivo esafanico; cfr. *ibi*, pp. 54-55, n. 173: «Se poi dal neoconio aggettivale “esafanico, -a” si volesse far zampillare un sostantivo, allora τὸ ἐξαίφνης potrebbe venir tradotto in italiano con l’*esafania* (*ἐξαφάνεια, sul modello di ἐπιφάνεια|epifania, “manifestazione, apparizione”)».

visa, folgorante, estatica, estantanea, rapida e rapente: è questo un teologema speculativo la cui hybris nei confronti dell'inquanto [...] è sfida inevitabile³³.

L'irruzione dell'esafania avviene attraverso l'"inquanto", il *segno* della trascendentalità eminente, designato da una locuzione monoverbale

per marcare anche graficamente la differenza rispetto all'"in quanto" causale. Senza contare che, con "inquanto" a tradurre ἤ, *quā*, *als* ecc., "come" diventa libero di designare meno equivocamente comparazioni e similitudini.³⁴

Da quanto esposto, riteniamo allora sia lecito dire che *il numinoso, folgorante e rapente, irrompe nell'attualità esafanica – nella manifestatezza dell'estante*³⁵ – *attraverso l'inquanto*.

Ora, in Florenskij questa folgorazione è atto conoscitivo estatico in cui sarebbe invece proprio l'eternità a venire intuita. In realtà, la catena continua dei momenti e degli istanti, dalla quale sono condizionate sia la temporalità tridimensionale sia l'eternità come "ora" staticamente sempre presente, viene spezzata nella discontinuità dell'*estante (attimo esafanico)*³⁶, da cui prendono avvio tanto un ordine temporale eccentrico, quanto un nuovo processo di significazione ermeneutica. Ecco perché, *di fatto*, l'esafania diventa cruciale per (l'imprevedibilità di) tutte le scelte avvenire, in quanto vi trapassa, attraverso l'inquanto, tutta la complessa stratificazione della "temporalità trinitaria"³⁷. Tuttavia Florenskij, non approfondendo il carattere extratemporale-ed-extraeterno dell'attimo (del "suo" *mig* o, più poetico,

³³ *Ibi*, p. 55.

³⁴ Cicero *EA*², pp. 45-46, n. 85.

³⁵ A tal proposito scrive Cicero (*SM*, p. 54): «Il demiurgo platonico non è né eterno né temporale-transeunte, ma *esafanico*: opera improvvisamente, irrompendo dalla non-manifestatezza nell'attimo, nell'estante, a partire da cui si dipanano poi le dimensioni temporali conosciute (eterna, chronica, kairotica, astronomica, synchronica ecc.)».

³⁶ Al contrario, nella "concezione rinascimentale del mondo" si affermava il principio della continuità, applicato sia nello spazio che nel tempo, con considerevoli conseguenze nell'ambito del cristianesimo e del suo impianto dogmatico. Cfr. Florenskij *CCM*, p. 174: «La filosofia di Kant, come tutta la filosofia rinascimentale, si fonda sul principio di continuità: nello spazio non possono esserci bruschi sbalzi, nel tempo non possono esserci fratture».

³⁷ Il concetto di temporalità trinitaria è di Florenskij; esso inoltre, una volta collegato alle coordinate spaziali, diventa "la quarta coordinata spaziale". Cfr. Florenskij *CCM*, pp. 18-19: «Il nostro sviluppo personale oltrepassa la temporalità, possiamo abbracciare una cosa qualunque come un intero, sì, persino una sinfonia di Beethoven: inizialmente fluisce, man mano che viene assimilata si compatta. Impariamo a percepire l'ordine temporale dei suoni come un intero che va oltre il tempo. Riconoscendo una logica, colleghiamo tra loro in un unico insieme dei momenti isolati. Il tempo può essere considerato come la quarta coordinata dello spazio».

mgnovenie), interpreta quest'ultimo ancora nei termini classici dell'eternità, e così riconsidera le tre dimensioni temporali alla luce eventuale di quest'ultima (il passato nel suo essersi originato dall'eterno, il futuro nel suo provenire dall'eternità, e il presente nel suo estante rivelativo-illuminativo).

Noi riteniamo invece che si possa pensare più adeguatamente la temporalità trinitaria, e quindi la stessa dimensione della rivelazione e dell'illuminazione, entro una prospettiva – la esafanica – che implichi entro sé eternità e temporalità e il loro rapporto, ma non coincida con nessuna delle due. Poiché però la concezione florenskijana dell'eterno presenta comunque dei tratti interessanti e fecondi, e “contaminati” da esperienze esafaniche non riconosciute come tali, da ora in avanti – quando la *contaminazione* sarà evidente – tradurremo automaticamente l'eternità (e il connesso mondo invisibile eterno) di Florenskij con l'esafania teorizzata da Cicero.

Dal punto di vista concettuale noi tematizziamo dunque il passaggio dal florenskijano “istante noumenico” all'estante (attimo esafanico) – attraverso l'inquinto – del numinoso divino. È un possibile sviluppo attuale del pensiero florenskijano. Florenskij stesso, pur proiettandosi verso il nuovo, si radica nella cultura del suo tempo, riscopre la tradizione cristiana conciliare e patristica, e recupera a un tempo le memorie della sua stessa stirpe (salvaguardia dell'eredità materiale, avvertita come dovere di ciascuno), per farne dono alle generazioni successive – *in primis*, ai suoi figli.

In questo intendimento, lui redige anche un memoriale autobiografico³⁸, d'impronta epistolare. Nell'intima corrispondenza con se stesso e con i suoi familiari, Florenskij supera la mera soggettività e sottolinea l'importanza di un sentire come intimo scavo interiore e insieme collettivo, radicato nella cultura e ispirato a una costante ricerca di domande: «scrivo “lettere” invece di compilare articoli, proprio perché temo di affermare e preferisco interrogare»³⁹.

Ed è sulla scia di questo continuo interrogare che vuol porsi la nostra indagine, poiché intende “ripensare” l'attualità del nostro tempo con un'attenzione terminologica che implica, ad esempio, la connivenza del “noumeno” florenskijano col “numinoso” di R. Otto⁴⁰, e inoltre marcare l'“estante” di Cicero, rispetto

³⁸ A questo memoriale è dedicato Florenskij *MF*.

³⁹ Florenskij *CFV*, lett. V, p. 150.

⁴⁰ Florenskij dà molta importanza al tralucere nel fenomeno del simbolo che in esso si incarna, come nel rito liturgico o nella concezione dell'anima *incarnata*; cfr. Florenskij *MF*, p. 202: «il simbolo mi è sempre stato caro nella sua immediatezza, nella sua concretezza, con la sua carne e la sua anima. In ogni vena della sua carne io vedevo, volevo vedere, cercavo di vedere e credevo di poter vedere l'anima, la sola sostanza spirituale; e tanto salda era la mia convinzione che la carne non fosse solo carne, che non fosse solo materia inerte, solo esteriore, quanto lo era

all'istante", fissandone comunque il "sembiante" nelle sfumature semantiche⁴¹.

Lo stesso Florenskij rimarca del resto l'istanza della necessaria conformità dell'uso terminologico all'oggetto della conoscenza scientifica:

La natura specifica della scienza consiste nella costruzione o, più precisamente, nell'organizzazione della *terminologia*. Forgiare la parola corrente e indeterminata in un termine ben riuscito significa trovare la soluzione al problema posto. Ogni scienza è un sistema di termini. Per questo la vita dei termini è anche storia della scienza, si tratti indifferentemente di scienze naturali, giurisprudenza o matematica. Studiare la storia della scienza significa allora studiare la storia della terminologia, cioè la storia della conquista, da parte dell'intelletto, dell'oggetto di conoscenza che gli si presenta innanzi. Non cercate nella scienza nient'altro che i termini dati nelle loro correlazioni: tutto il contenuto della scienza come tale si riduce proprio ai termini nelle loro connessioni, le quali si danno innanzitutto come definizioni dei termini stessi.⁴²

1.2. *La crisi mistica*

Il centro nodale intorno a cui gravita la parabola esistenziale di Florenskij è l'adolescenza, quando viene sorpreso da una illuminazione. Negli anni successivi non smette di ricordarla, e la documenta chiarendo i molteplici aspetti di una appercezione totalizzante, radicata nello sconforto, ma culminante in una elevazione dello spirito.

Altrettanto forte, però, era la sensazione o, per meglio dire, la percezione mistica del buio, del non-essere, della clausura. Mi sentivo ai lavori forzati, forse in miniera; non mi vedevo in quella condizione, ma ne portavo le conseguenze, vividissime dentro di me; sì, mi sentivo come se fossi stato in miniera. A voler

la convinzione opposta, e cioè che fosse impossibile, inutile e presuntuoso pensare di vedere quest'anima incorporea, spogliata del suo velo simbolico. Più semplicemente mi vergognavo di vederla spogliata e non acconsentivo a coglierne la nudità. [...] Io volevo vedere l'*anima*, ma volevo *vederla* incarnata».

⁴¹ Florenskij si preoccupava di «fissare il sembiante ormai sfumato» (Florenskij *SuMi*, p. 11) di alcuni termini, ad esempio di "superstizione", spingendosi oltre la rassegna delle varie accezioni fino alla stessa riedificazione concettuale. Cfr. *ibi*, pp. 17-18: «A noi spetterà edificare un *nuovo* concetto che rimpiazzì il vecchio, elaborandone i tratti e fornendone una definizione costruttiva. [...] Il nuovo concetto è, come dire, il centro del vecchio, ma dilatatosi come una macchia: il nuovo concetto sarà una sorta di tipo dell'intero gruppo che, prima, faceva capo alla parola *superstizione* e, nel contempo, sarà un *prius* storico del significato del termine».

⁴² Florenskij *AP*, p.119.

usare una terminologia che all'epoca ancora non impiegavo, potrei dire che la forte emozione non-figurativa e ineffabile che mi aveva colpito era mistica e per di più in forma pura. Anche in assenza di cause plausibili per riconoscere che ero perduto o morto, provavo un enorme dolore che mi soffocava. Era come quando chi è stato sepolto vivo sente sopra di sé *verste* e *verste* di terra impenetrabile. Era un'oscurità in confronto alla quale anche la notte più scura pareva luminosa, un'oscurità fitta e densa, un buio pesto che mi avvolgeva e soffocava. [...] Fui preso da una grande disperazione e dovetti ammettere l'impossibilità di uscire di lì, l'evidenza di essere definitivamente tagliato fuori dal mondo visibile. In quell'attimo [*v èto mgnovenie*] un raggio sottilissimo, che era o una luce invisibile o un suono impercettibile, mi recò un nome: Dio. Non era ancora un'illuminazione né una rinascita, ma solo la notizia di una possibile luce. Però conteneva la speranza e nel contempo la consapevolezza tumultuosa e improvvisa che la morte o la salvezza erano tutte in quel nome e in nulla più.⁴³

Si tratta della memoria di un'esperienza vissuta in tempo di crisi esistenziale e spirituale, da cui il filosofo esce cambiato. Eppure – scrive – non si tratta *ancora* di una «illuminazione», né di una «rinascita», ma solo della «notizia di una possibile luce». Florenskij considera quell'esperienza come la fase principale di ciò che è “possibilità”, non necessità. La “notizia” va intesa come il rendersi noto di qualcosa che forse si darà a conoscere. La “luce” si annuncia recando invisibilmente un suono inudibile per una possibile rinascita. Quindi, dalle parole di Florenskij si desume che *una illuminazione si dispiega di per sé come rinascenza*.

All'apice dello straniamento improvviso di questa illuminazione “annunciata”, cioè non ancora pienamente *ad-veniente*, s'impone un nome e tutto si fa chiaro. È il centro radiante dell'illuminazione, recato da un raggio sottilissimo. In un *unicum* numinoso si concentrano: luce invisibile, suono impercettibile e nome. Ora, in che rapporto è Dio con il Nome?

Il Nome di Dio è Dio, ma Dio non è il suo nome. L'Essenza Divina è superiore alla Sua energia, nonostante tale energia esprima l'essenza del Nome di Dio. [...]

Ma poiché a Dio possiamo guardare solamente dal basso in alto, di conseguenza non siamo in grado di separare Dio dalla Sua energia, di distinguere fra Lui e la Sua energia.⁴⁴

Rivelandosi esafanicamente con l'irruzione in una datità cronotopica, cioè in una puntuazione spazio-temporale a partire dall'attimo esafanico, Dio si comunica da sé alla sua creatura e Florenskij matura una fede incrollabile in Lui.

⁴³ Florenskij *MF*, pp. 266-267.

⁴⁴ Florenskij *RM*, p. 81.

La teofania, la manifestazione divina, si dà qui mediante una fisica paradossale: una luce invisibile come raggio e un suono impercettibile come Nome; perciò, onde di energia quasi-luminosa e quasi-sonora. Ancora più decisamente: la teofania si dà attraverso l'inquanto, analogicamente, facendo capo qui alla somiglianza⁴⁵. In questo modo il divino mette come in fibrillazione la possibilità percipiente della sua creatura, la quale non può afferrarlo nella sua totalità, eppure riesce a intuirlo *entro e oltre* il limite dei propri dispositivi percettivi.

Florenskij ritiene che si conosca solo ciò che è già in qualche modo conosciuto e, quindi, attraverso l'inquanto il divino si immagin-aziona per essere esperito e conosciuto in tale somiglianza con la sua creatura, mentre questa lo ri-conosce perché è già riflessa nella sua immagine⁴⁶. È a questo punto che riteniamo proficuo intersecare la trattazione florenskijana con alcune acquisizioni teoretiche di Cicero, a cominciare dall'a-fenoumenicità dell'inquanto:

ecco – l'inquanto, la prima volta che t'incontra, somiglia piuttosto a una finestra che s'apre improvvisa, insospettata, nella zona parietale che credevi intatta, cieca, inodore, muta, insapore.⁴⁷

L'importanza del concetto di inquanto deriva dal fatto che esso, consentendo ogni distinzione e nominazione, permette anche il riconoscimento. Cicero scrive: «l'inquanto costituisce [...] l'impronunciato legame trascendentale tra nome e nominato, grazie a cui possono attuarsi ogni nominazione e denominazione»⁴⁸. L'inquanto “è” perciò finestra, nei cui vetri a specchio si mostra la distinzione – tutta interna al mondo fenoumenico – tra visibile e invisibile⁴⁹.

⁴⁵ Cfr. Florenskij *IL*, p. 27: «Dio ha messo nell'uomo il suo dono più grande: *l'immagine di Dio*».

⁴⁶ Cfr. Florenskij *CC*, p. 222: «Non è forse lo Spirito Santo che abita in voi, che il sacerdote incensa quando vi asperge con il turibolo? Non è il trono del tempio interiore ad essere rivolto all'incenso? E l'uomo non è forse l'icona di Dio? Proprio come nell'icona, oltre i colori e la tavola si nasconde la forza benefica di Dio, così oltre il corpo e oltre la sua anima peccatrice vive, nel tempio interiore, nella coscienza, lo Spirito Santo dai molti occhi. Perciò non c'è niente di più prezioso dell'anima umana».

⁴⁷ Cfr. Cicero *EA*², p. 59.

⁴⁸ *Ibi*, p. 63.

⁴⁹ Florenskij considera invece lo stesso esempio della finestra come soglia tra due mondi. Cfr. Florenskij *CCM*, p. 193: «Con il simbolo è possibile sottintendere qualsiasi realtà che, con la sua energia porta l'energia di un'altra realtà superiore dal punto di vista del valore, della gerarchia: perciò, la prima energia è latrice, è una *f i n e s t r a* che dà su una realtà superiore, e con la frantumazione di quella inferiore si offre la luce anche di quella superiore, non di per sé, ma dal momento che si è chiusa la finestra. Ciò non significa che la stessa realtà superiore abbia

Ecco allora [...] l'eventualità di pensare [...] non più solo entro le sacre pareti del trascendentale, ma davvero come il locum fenestrato privilegiato, spalancando esafanicamente, kenoticamente il quale la Deità si (in)comunica all'umano.⁵⁰

A preparare la rivelazione della «Deità che si (in)comunica all'umano» è allora l'esperienza dell'inquanto inquanto inquanto (iii)⁵¹ «*possibilitato* dall'attimo improvviso»⁵², il quale ne dischiude la fenestralità (ne apre improvvisamente le imposte, per repentinamente richiuderle), lasciandosi coinvolgere/fenestralizzare nella nominazione. Cicero scrive:

Che cosa viene *prima* del pensare? Poiché la domanda non cerca un *prius* cronologico, né fenomenologico, né meramente ontologico, ma trascendentale, la risposta netta [...] non può che essere: l'*inquanto* (:). [...] Non mera idea, ma struttura analogico-eidetica prima di ogni pensante e pensato; non mero essere, ma comunanza [κοινωνία], senso primo di essere. L'inquanto inquanto originaria sensuostruttura.⁵³

È grazie all'inquanto che si nomina il – e si rende possibile la considerazione ontologica del – nominato. Ora, Florenskij nel corso delle sue meditazioni filosofiche scrive a proposito del nome⁵⁴:

«*Nomina – numina*» non è superstizione, bensì la definizione autentica di ciò che nell'antichità erano i *nomina*, giacché il nome veniva inteso come sostanza viva, come oggettivazione dell'essenza mistica alla base del mondo, come onda a sé stante o guizzo dell'oceano della volontà universale.⁵⁵

cessato di esistere, ma che la finestra sia stata chiusa. Qualcosa di percepibile attraverso i sensi, un certo fenomeno si manifesta attraverso quella stessa finestra, senza la quale la realtà superiore non si presenta, e al di fuori di questa essenza porta [...] Tale deve essere considerata la realtà sensoriale: in sua assenza non abbiamo accesso alla realtà superiore]. La realtà inferiore prende il nome da quella superiore, e la denominazione inferiore si trova al secondo posto in base al valore gerarchico della risposta. Ciò che è inferiore si ribella al superiore. Per esempio, l'olio santo è anche un profumo, ed è quella Grazia divina che indissolubilmente è congiunta all'energia di quel profumo». Il testo tra parentesi [...] è scritto *ibidem*, in nota, come annotazione a margine di Florenskij, là dove vi è una lacuna del testo; spaziato nostro.

⁵⁰ Cicero *SM*, p. 58.

⁵¹ Definita «tri-tautologia dell'iii» in Cicero *EA*², p. 61.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Cicero *SM*, p. 59.

⁵⁴ Nel 1921 scrive il saggio *Il nome di Dio*, poi pubblicato postumo.

⁵⁵ Florenskij *RM*, p. 51. È, questo, un passo che a nostro avviso autorizza senz'altro l'impiego della parola “numinoso” in riferimento alla spiritualità florenskijana.

[...] evocando il Nome di Dio, noi abbandoniamo l'immanenza così come, aprendo una finestra, lasciamo entrare la luce in una stanza. La finestra appartiene alla casa ed è l'apertura che consente alla luce esterna di entrare. Della finestra possiamo dire che è «il sole», e allo stesso modo dell'energia di Dio possiamo dire che è Dio stesso.⁵⁶

Per quanto astratte possano essere le nostre riflessioni, per quante teorie possiamo creare, di fatto è nostra convinzione immutabile che pronunciare il Nome di Dio significhi entrare con tutto il nostro essere in Colui che Nominiamo.⁵⁷

Il Nome di Dio si fenestralizza in un centro radioso; esso è viatico al mondo fenomenico, in cui visibile e invisibile s'intrecciano. Usiamo il termine "viatico", non adoperato da Florenskij, perché allude non soltanto a una via da seguire, ma anche all'ausilio necessario per inoltrarsi lungo tale cammino: la guida, il sostegno, il conforto.

Dapprima Florenskij avverte il buio, il non-essere⁵⁸ e la chiusura, ossia la chiusura e l'impenetrabilità del mistero che immobilizza, perché esso, in quanto segreto e separato dal reale, non ammette una causa razionale plausibile, né è in alcun modo afferrabile dai sensi. Segue lo spaesamento, la costrizione di chi, sotterrato da *verste* e *verste* di terra, soffoca nel buio avvertendo l'imminenza della morte.

Emotivamente, Florenskij descrive il senso di solitudine, l'abbandonarsi radicale nell'attesa della morte, per la disperazione, ossia per la perdita dell'orizzonte di salvezza. Il suo dolore è soffocante, come chi avverte il dissiparsi del soffio della vita. È proprio a questo punto che Florenskij viene colto dalla teofania, e tutto cambia: al buio si contrappone la luce, alla disperazione la speranza e alla morte la salvezza e la rinascita. Tutto ciò è recato da un nome unico, improvviso, potente, intimo col trascendente: Dio.

⁵⁶ *Ibi*, p. 86.

⁵⁷ *Ibi*, p. 88. Così finisce il saggio *Il nome di Dio*, scritto da Florenskij per il concilio Panrusso di Mosca del 1917, intervenendo nell'ambito delle tematiche della *imeslavie* (glorificazione del nome) e della onomaclastia, dopo il Santo Sinodo del 1913; riferimenti *ibi*, pp. 65, 70, 85.

⁵⁸ Il non-essere è usato nel senso di una definizione conciliare del 1351: «i Padri della Chiesa dicono testualmente che solo il non-essere è privo di energia»; cfr. Florenskij *RM*, p. 78. Cfr. anche Florenskij *CCM*, p. 181: «in ogni essere, l'essenza è ciò che si rivolge a se stesso, mentre l'energia è ciò che si rivolge all'esterno; ciò significa che soltanto il non essere non possiede energia. La teoria della concezione simbolica del mondo insegna che ogni realtà dotata di un'energia propria può essere illuminata dall'energia di un'altra cosa».

1.3. *Primo assunto: “Il numinoso è (il Nome di) Dio”*

Fin qui abbiamo quasi sempre menzionato illuminazione e rivelazione in coppia. Ma riproponiamo adesso la questione espressa nell'Introduzione: “L’‘illuminazione’ e la ‘rivelazione’ sono strutturalmente distinte, o possono convergere in un’unica esperienza?”.

Nella descrizione dell’esperienza di Florenskij scopriamo un rapimento mistico che è insieme illuminazione e rivelazione del numinoso, il quale si dà come luce e suono paradossali, e si annuncia con l’attestazione del Suo Nome.

Tutto ciò apre alla conoscenza di Dio, facendo emergere un processo già in atto, inconscio, come attenzione al mistero che inquieta, perché non è giustificabile attraverso l’intelletto o la “logica della ragione”, ma può essere colto dal senso (o sentimento) interno. Infatti, vi è una “logica del sentimento”, a carattere intermedio tra il raziocinio e i sensi, che, sostenuta dalla fede, consente di *vedere* ciò che è occulto e di *credere*.

In Florenskij la crisi è il momento della separazione dal passato, in vista del nuovo cammino. La costrizione, il soffocamento, la morte: sono ciò da cui germina la sua fede in Dio, mentre *la teofania lo salva* dall’annichilimento dell’io – soffocato da *verste* e *verste* di terra – e dalla “sua morte”, intesa come estrema forma di umiliazione e annullamento dell’identità. L’illuminazione lo coglierà proprio *chiaramente*, come luce che avrà rasserenato e addirittura donato speranza e salvezza. Inoltre, vi sopraggiunge non da sé, ma da *altro da sé*, il nome di Dio: questo è *annuncio*.

Florenskij non avverte solo il darsi infuturantesi della luce di salvezza, ma anche la presenza del Nome di Dio, foriera di ulteriori ri-velamenti: questa è *rivelazione*.

L’illuminazione a-venire viene annunciata dalla rivelazione del Nome di Dio, e quest’ultima prepara nuove eventuali ri-velazioni illuminanti. Quindi, *l’“illuminazione” e la “rivelazione” sono strutturalmente simili, ma cronotopicamente distinte, e possono convergere in un’unica esperienza*.

La distanza tra queste due manifestazioni del numinoso è più che altro a livello ermeneutico, poiché entrambe sono attraversate direttamente dall’inquanto, come medio proporzionale tra l’economia incommensurabile dell’afania (dell’inapparenza) e il cosmo visibile/invisibile in cui viene implicata anche la nominazione. Nonostante la comunanza strutturale di fondo, l’illuminazione e la rivelazione si caricano di un valore di senso differente: l’una sprigiona una luce anticipatrice, l’altra svela/ri-vela gradualmente il suo mistero – via via illuminando il termine umano della rivelazione.

L’illuminazione e la rivelazione sono accomunate dalla medesima struttura energetica fenomenica, poiché tralucono nell’esperienza donandosi *gratis* attraverso segni paradossali.

CAPITOLO SECONDO

Lo sguardo interiore

2.1. *L'ingenuità rivolta al mistero*

Illuminazione e rivelazione sono centrali – per importanza – nella vita di chi ne fa esperienza. Ma qui non si allude a una mera centralità cronologica. Per Florenskij l'evento improvviso, che diventa cruciale, prescinde dall'età. Infatti, vi è da una parte la vita, che matura a partire dalla nascita, e dall'altra l'evento che fa da spartiacque tra un prima e un dopo, a prescindere dalla sua collocazione temporale. Non solo, ma già prima dell'evento, vissuto come tale, è in atto una predisposizione istintiva volta ad accogliere il numinoso, in quanto è viva l'attenzione alla fascinazione del mistero, ed esso sta così a cuore da diventare oggetto di ricerca scientifica. Tale istinto, mosso dal sentimento, diventa fecondo pensiero di idee scientifiche ed è osservabile nei bambini⁵⁹.

Ciò comporta allora un'inversione di percorso, procedendo cioè a ritroso rispetto all'esperienza adolescenziale florenskijana esaminata; anche perché non basta studiare i fenomeni specifici, ma bisogna risalire da essi al cosiddetto *Urphänomen*, il “protofenomeno” di matrice goethiana il quale consente di superarne la generalità *esteriore*, per rivolgersi piuttosto al tratto specifico – *interiore* – che risiede nell'attività della coscienza.

Florenskij ritiene che dall'attenzione al “mistero di un'*incognita*” sorga la disposizione del pensiero a porsi domande, guardando al simbolo che esso rappresenta, mentre acuisce il desiderio di conoscenza fino ad avvertirne una profonda brama: il cuore batte all'impazzata e sale forte l'eccitazione di scoprire, penetrando in profondità nel suo enigmatico sapere. Il “protofenomeno” è appunto questo *sentimento*⁶⁰ che si può chiamare autenticamente fenomenico: uno struggimento,

⁵⁹ Cfr. Florenskij *ND*, p. 261: «tutte le idee scientifiche che mi stanno a cuore sono sempre state suscitate in me dalla percezione del mistero. Tutto ciò che non ispira questo sentimento, non rientra affatto nell'ambito del mio pensiero, mentre ciò che lo ispira vive in esso e prima o poi diventa oggetto di ricerca scientifica. Per questo ti ho scritto a più riprese che non ti devi preoccupare per i bambini e che io ho fiducia in loro: anche in loro, infatti, deve abitare l'istinto del pensiero scientifico, che si basa su questo sentimento di ciò che è misterioso e viene da esso alimentato; è un sentimento inspiegabile, ma che non delude».

⁶⁰ Riguardo a ciò cfr. Florenskij *MF*, pp. 205-208: «Le vesti non velano, ma svelano un corpo splendido, e lo fanno, tra l'altro, in modo ancora più splendido, rivelandolo nel suo casto pudore. Al contrario un corpo denudato sfacciatamente si chiude alla conoscenza, poiché ha

come una sete di sapere, un'urgenza a cui il pensare non può sottrarsi. Tale tensione erotica alla conoscenza è come un ricordo *antico* dell'anima, attratta da ciò che è destinata a conoscere⁶¹.

Già nell'infanzia⁶² si ravvisa questo approccio sentimentale alla conoscenza che dispone a una visione mistica – fenomenica – del reale aperta al mistero e in grado di cogliere, ingenuamente, con stupore e meraviglia, l'essenza più pura del mondo e la sua bellezza.

È un *pensiero integrale* che Florenskij chiama *celomudrie*⁶³. Il termine, di derivazione russa, è usato con riferimento sia al significato di “castità”, “purezza”, sia anche alla “integrità”, cioè allo “sguardo sapienziale su tutto il reale”, e quindi a una benevolenza verso il mondo in generale. Tale benevolenza, tipica nella fanciullezza, va poi ad affievolirsi nell'età adulta, attratta com'è quest'ultima dalla fascinazione superficiale della esteriorità⁶⁴, oppure, al contrario, dallo sguardo scien-

perso la partita con il proprio pudore, che è di fatto la misteriosa profondità della vita e la luce dal profondo. Ora, guardandomi indietro, capisco perché sin da bambino, sin da quando imparai a leggere – o quasi –, avevo sempre in mano Goethe e ancora Goethe. [...] Razionalmente lo capivo poco, mentre sentivo con certezza che era qualcosa a me affine. E ciò a cui tendevo era il protofenomeno goethiano, pur se, secondo Platone, in una sua carnalità più ontologica. Era lo URPHÄNOMENON. [...] La mia attenzione, però, si inchiodava con una forza incontrastabile a tutto ciò che lasciava trasparire un'evidente protofenomenicità. L'inconsueto, il mai visto, lo strano quanto a forme, colori, odori e suoni, tutto ciò che era molto grande o molto piccolo, quanto era lontano, quanto violava i confini chiusi del consueto, che irrompeva già nel visto, era una calamita, e non dirò per la mia mente, poiché si trattava di qualcosa di più profondo, ma per tutto il mio essere. Poiché, quando percepiva qualcosa di particolare, tutto il mio essere gli si avventava incontro, e né le esortazioni, né le difficoltà, né la paura erano in grado di trattenermi, se solo qualcosa mi si presentava come protofenomeno. [...] ed è lì che bisogna guardare, lì che bisogna tendere l'orecchio al mistero del mondo, pronti a cogliere l'attimo».

⁶¹ Cfr. Florenskij *CCM*, p. 126: «Ἀνάμνησις è ricordo, impressione seconda del contatto sensoriale con il mondo celeste. Quando guardiamo le cose, rammentiamo gli archetipi spirituali che un tempo avevamo a disposizione. In Platone c'è la preesistenza delle anime. Il senso più immediato del termine ἀνάμνησις è il dischiudimento dei sensi nell'iniziazione al mistero, dopo di che l'anima, avvolta dall'emozione, lo comprende».

⁶² Cfr. Florenski *ND*, p. 262: «i bambini sono saggi, anche se probabilmente non tutti. Ri-chiamo alla mente la mia infanzia e vedo quanto da allora sono diventato più stupido e come, in generale, non ho fatto che diventare sempre più stupido. Ogni passo nella vita è un passo indietro. Forse solo nella vecchiaia, ma inoltrata, si può cominciare il ritorno all'infanzia».

⁶³ Sul concetto di *celomudrie* cfr. Florenskij *CC*, p. 21.

⁶⁴ Cfr. *ibi*, p. 92: «Io, invece, volevo immergermi nel profondo della vita del mare che, lo ripeto, per me era un dato di fatto. Quel che cercavo erano le forze segrete della vita interiore mediante le quali si produceva un dato fenomeno. Invece gli adulti trascinarono il fenomeno alla superficie sostenendo che fosse quanto mai semplice ed esteriore».

tifico, sistemico, dettagliato, ma frammentario sulle cose, con il rischio di perdere la visione unitaria del tutto. Il fanciullo è invece umilmente attratto dal mistero che discretamente si cela e si rivela in uno sguardo, corrisposto, con l'altro o con la Natura, sia essa un fiore, una roccia, lo sciabordio delle onde, la forma delle nubi, solcate dalla luce del sole e dalle loro stesse ombre⁶⁵.

Questa profonda valorizzazione dell'infanzia, come primo scintillio del pensiero mistico, creativo, filosofico, rappresenta una *prospettiva rovesciata*⁶⁶ rispetto alla prospettiva del Rinascimento. Nonostante l'avanzamento tecnologico e scientifico, Florenskij riabilita e valorizza la percezione del mondo dell'antica cultura medievale, mentre critica quella rinascimentale per «frammentarietà, soggettivismo, astrattezza e superficialità»; la cultura anteriore viene invece valorizzata «per organicità, oggettività, concretezza, profondità»⁶⁷.

Da essa trae un interessante studio sulla spazialità nell'opera dantesca, preso in considerazione nell'ambito della rappresentabilità dei numeri immaginari. Florenskij vi scopre un'interessante chiave di lettura, applicabile in contesti assai differenti, poiché afferma la teoria secondo cui *dalla organizzazione dello spazio deriva la stessa concezione del mondo*⁶⁸.

2.2. L'esperienza estatica

In una lettera indirizzata ai figli l'8 gennaio 1924, Florenskij, ormai ultraquarantenne, narra l'esperienza estatica vissuta ai tempi del liceo. La descrive “integralmente” nei vari aspetti fenomenici, esplicitando *esteriormente* la straordinaria salita dell'altopiano, e *interiormente* il suo “sentire” corporeo, emotivo, mentale.

Dapprima prova la fatica della salita, interrotta a più riprese, ma poi d'un tratto, colto da un'intensa elevazione estatica, non se ne cura più e procede ulteriormente volando o compiendo falcate dall'ampiezza inimmaginabile, e avvertendo la sensazione di leggerezza del corpo e della mente. Si chiede se allora, pesandosi, sarebbe stato effettivamente più leggero, mentre sente di levitare vincendo la forza gravitazionale. La mente è come innanzi alla «Grande Ragione» divina, dimentica di ogni fardello: meschinità, incomprensioni, angosce, incombenze. L'essere è

⁶⁵ Il modello della spiritualità del *celomudrie* è considerata Maria, la *Theotokos*, la Madre di Dio, che nell'infanzia avrebbe avuto prefascinationi del suo destino.

⁶⁶ *La prospettiva rovesciata* è anche il titolo dell'opera del 1919. La prospettiva rovesciata è soprattutto nelle icone, lì dove, cioè in quelle dal XIV al XVI secolo, la si può notare tanto da non poter essere considerata come casuale, ma intenzionale. Cfr. Florenskij CC, pp. 199-200.

⁶⁷ Per le espressioni citate cfr. N. Valentini, *Il Dante di Florenskij. Tra poesia e scienza*, Lindau, Torino 2021, p. 25.

⁶⁸ Ovviamente, non è questa la sede per prendere in considerazione tale chiave di lettura.

completamente assorto nella gioia celeste e nell'armonia con la totalità del mondo, tale da non nutrire alcuna preoccupazione del futuro, sia esso terreno o dopo la morte. Egli non è solo: è come assecondato da un flusso eterico celeste che lo conduce, mentre si compenetra nella sua interiorità, inebriandosi nel senso di pienezza.

L'estasi è la massima esperienza mistica del numinoso di cui talora l'uomo fa esperienza, senza disporre del potere di attivarla a proprio piacimento. Ne è infatti avvinto e sorpreso, e perciò tale stato viene descritto come un inspiegabile rapimento, in cui si ha esperienza di ciò che è «occulto» (*occultus*: nascosto da un velo perché degno di venerazione), cioè al di là di ciò che è conosciuto come meramente visibile o inferito come meramente invisibile⁶⁹.

In riferimento al vissuto, è nella fede e nella preghiera che Florenskij trova il modo di rapportarsi col divino di cui ha fatto esperienza. E, accendendosi in lui il desiderio di conoscere Dio, si accorge di non poter seguire una via scientifica o dimostrativa, senza ricadere in soluzioni aporetiche o adducendo argomentazioni concatenate secondo una successione confluyente nel *regressus ad infinitum*. L'unica via sembra quindi quella veritativa: «Credi nella Verità, spera nella Verità, ama la Verità»⁷⁰. Ciò implica anteporre la credenza alla conoscenza, rinunciando alla dimostrazione logica, evitando la sospensione del giudizio come *epochè*, mediante l'affermazione di un giudizio di verità sulla Verità di Dio per fede.

In effetti, dopo le diverse occasioni di esperienza del numinoso, non gli occorre dimostrare: gli basta credere. E se si obietta che la ragione dell'uomo non possa conoscere ciò che non è propriamente umano, è allora plausibile per Florenskij addurre l'esempio dell'estasi come «un distacco momentaneo da se stessi»⁷¹; un'uscita momentanea da sé che giustifica la possibilità dell'incontro «conoscitivo» col divino.

La conoscenza è una *uscita* reale del conoscente da se stesso, oppure (le due cose si equivalgono) un reale *ingresso* del conoscente nel conosciuto, un'unione reale del conoscente e del conosciuto [...], qualificando direttamente il cuore e l'anima di questo «uscire da se stessi» come un atto *di fede* nel senso religioso e ortodosso della parola, perché l'«uscita» verace è proprio *la fede* mentre tutto il resto può essere sogno o inganno.⁷²

Quindi, nell'estasi si conosce Dio perché si è al di fuori di sé. In tale processo conoscitivo Dio ci dona il Suo amore, mentre a Lui ritornano la conoscenza e la gioia per la contemplazione della Sua bellezza.

⁶⁹ Cfr. Florenskij *RM*, p. 29: «Tutte le cose si contemplan reciprocamente e mille volte l'una nell'altra si riflettono. Tutte le cose sono fulcri dai quali sprizzano forze misteriose».

⁷⁰ Florenskij *CFV*, Lettera quarta – La luce della verità, p. 108.

⁷¹ Florenskij *RM*, p. 43.

⁷² Florenskij *CFV*, Lettera quarta – La luce della verità, p. 109.

CAPITOLO TERZO

Della speculazione filosofica

3.1. *L'esegesi mistica*

Vissuta l'esperienza dell'asceti, Florenskij si addentra nello studio della mistica, poiché ritiene che non basti dedicarsi alle pratiche religiose esteriori, che nel tempo finiscono per disperdere pian piano il senso profondo del rapporto col divino, svuotandosi gradualmente della loro carica spirituale. È necessario che la fede sia nutrita, proprio in ragione delle antinomie intime che la caratterizzano:

È difficile, è faticoso, è impossibile non essere cristiani, non esserlo a parole, quando si è contenti e in pace, ma nella vita, tra tormenti e sofferenze; non nella contemplazione, ma nell'azione.

Non ci sono le forze per vivere cristianamente: ma come si può non vivere cristianamente? È facile dire: "Sii cristiano!". È facile dire: "Non essere cristiano!". Ma per l'uomo è difficile mettere in pratica sia l'una sia l'altra cosa. Contraddizione, contraddizione, contraddizione. La disintegrazione della realtà. E quanto più la vita si fa intensa, tanto più acute diventano queste contraddizioni contrapposte l'una all'altra.

Arriva [...] si imprime nella testa, infuoca il cervello, tormenta e strazia; nessuna sofferenza corporale, nessuna malattia, nessun supplizio ci tormenta quanto la contraddizione.⁷³

Lo scopo dell'esegesi mistica non può essere quindi una mera erudizione: Florenskij intende dedicare la sua vita a Dio e approfondire la conoscenza di Colui che gli si è rivelato per grazia. L'esperienza mistica ha infatti il suo esordio proprio dall'intervento di Dio: è *chàrisma* che ne permette la contemplazione intelligente, poiché altrimenti la Sua presenza resterebbe inavvertita.

Le vie in cui opera la grazia sono molte: alle volte l'uomo nella sofferenza riscopre la propria insufficienza e si rimette a Lui; altre volte, al contrario, in un

⁷³ Florenskij CC, p. 230 (in *La forza di Dio*, orazione funebre del 06/11/1908, dedicata al sacerdote Georgij Ch. Pop-Charalampiev, compagno di studi dal 1903 al 1907, all'Accademia Teologica di Mosca). Particolarmente spiacevole risulta il fardello della contraddizione, così come narrato da Florenskij in riferimento alla sorte del compagno, ammalatosi poco dopo la sua tanto desiderata rinascita spirituale, e che viveva antinomicamente questa condizione. Eppure, Florenskij trovava, nella sua incrollabile forza di non abbandonarsi all'ira, il sostegno di Dio (*ibi*, p. 232): «Nella forza di Dio c'era per lui proprio la soluzione vitale alla contraddizione, tra la necessità di essere cristiani e l'impossibilità di esserlo fidandosi delle proprie forze».

improvviso rapimento estatico, avverte la beatitudine. Comunque avvenga l'esperienza del numinoso, segna la vita sia del singolo, sia della comunità ecclesiale nella sua interezza:

La mistica non riguarda soltanto il vissuto, l'esperienza personale e intima dei misteri divini, le visioni interiori riservate a pochi, ma è una vera e propria facoltà della conoscenza che investe l'intera esperienza ecclesiale. In questa tradizione si è saldamente custodito un nesso vitale tra amore di Dio, visione divina e conoscenza di Lui. Per questo la mistica è intesa come culmine della teologia, vale a dire, in ultima istanza, «contemplazione della Trinità».⁷⁴

L'instaurarsi di un legame mistico con la vita si corrobora nell'intreccio con varie forme di religiosità e culto, ora espresse come adorazione devota e intensa partecipazione liturgica sottoforma di preghiera, meditazione e contemplazione, in una *vita ecclesiale*, ora come ascetismo in un intimo percorso di scavo interiore, pentimento e cammino di espiatione e perfezionamento spirituale, nel ritiro a vita consacrata, solitaria, come degli eremiti e anacoreti, o nei cenobi monastici.

Florenskij congiunge lo studio della mistica alla teologia, anzi l'una non può fare a meno dell'altra, perché solo così è possibile approfondire la conoscenza del numinoso in un concreto rapporto sia col singolo sia con l'intera ecclesialità dedita al culto, su cui si radica e germina ogni cultura, con i suoi propri caratteri di unicità. Di fatto, già dalla fine del XIX secolo emergeva il peculiare carattere della mistica orientale slavo-ortodossa dai contorni distinti rispetto a quella occidentale; eppure, Florenskij recuperava con cura tutta la ricchezza ermeneutica tramandata, sin dai padri conciliari, passando dai testi patristici – omelie, commentari biblici, inni, preghiere – alle fonti tratte dalla poesia, letteratura, arti e filosofia, in cui emerge l'attenzione ai temi della trasfigurazione del reale nella manifestatività del numinoso, il simbolismo dei misteri, la cristologia, la *kenosis* ecc.

Così, per Florenskij è la mistica a tenere insieme «*Instrumenta, Notiones, Sacra*»⁷⁵. Essa fonda il legame tra l'aspetto economico, che comprende ciò che è utile alla realtà, cioè gli strumenti (I), l'aspetto ideologico, ossia il complesso dei concetti (N), e l'aspetto religioso, che attiene alla sfera della coscienza (S). Anzi, «la mistica è il centro di I, N, S, i cui legami si conservano in virtù della sua presenza. È la radice delle relazioni»⁷⁶.

Nella *Colonna* Florenskij tenta di connettersi al divino grazie alla intermediazione dell'amico destinatario delle lettere, sperando in «un raggio di pace serena,

⁷⁴ Florenskij *MAR*, p. 13; cfr. anche riferimenti in nota.

⁷⁵ Florenskij *CCM*, p. 129.

⁷⁶ *Ibi*, p. 130.

di purezza e di fede». Qui l'esperienza mistica comporta quindi un rapporto col mistero quantomeno triadico, con l'accantonamento dell'autoaffermazione del sé e l'abbraccio amicale essenziale con l'umano.

Nel saggio *Per un giudizio sulla mistica*, 1915, dedicato al poeta simbolista V.I. Ivanov, Florenskij studia la mistica sul piano antropologico partendo dalle conclusioni del suo stimato contemporaneo, che aveva definito l'uomo «*animal religiosum* o, più precisamente, *animal exstaticum*»⁷⁷, considerando l'estasi come momento cruciale dell'esperienza religiosa al punto da collocare in essa la fede in Dio, l'inizio delle religioni e della vita mistica. Secondo Ivanov l'amore incenerisce l'io immolandolo a Dio:

Finché non amo io sono;
nell'amore come l'araba Fenice io muoio:
io stesso appresto il talamo di fuoco,
nel sole i miei due occhi fissando;
raccolgono le faville ardenti, avvampo...
Non spegnere l'incendio!
Sul rogo, mentre brucio,
a me l'amore canta: "Sei".⁷⁸

In questo fuoco d'amore il divino s'incarna nell'uomo, grazie allo Spirito Santo, mentre Cristo è l'emblema di questa estasi mistica che muore e risorge incarnando l'amore per la croce. L'uomo, con l'illuminazione mediata dalla grazia, vive la morte del suo io, come kenosis di sé e, successivamente, rapito da Dio, vive l'esperienza dell'estasi mistica con la propria divinizzazione, cioè la compenetrazione col divino. L'estasi è un'esperienza in cui Dio è come Dioniso Ade/Elios, cioè essa è antinomicamente insieme ascesa, come elevazione, e sprofondamento, come annientamento di sé, per la divinizzazione e unificazione con Dio. Così Florenskij studia il rapimento estatico pensandolo dai "luoghi ctoni" alle "sacre dimore"⁷⁹; poi la persona, riavendosi, rievoca le immagini simboliche del mondo invisibile.

La legge generale è sempre una: l'anima si inebria del visibile e, perdendolo di vista, si estasia sul piano dell'invisibile – questa è *l'abolizione dionisiaca dei ceppi del visibile*. Sollevata che sia in alto, nell'invisibile, e a questo punto le vengono incontro ancora le immagini simboliche del mondo invisibile – i volti delle cose, le idee: questa è la *visione apollinea del mondo spirituale*.⁸⁰

⁷⁷ L. Žák in Florenskij *MAR*, p. 127, nota.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibi*, p. 128.

⁸⁰ *Ibi*, p. 129.

Nell'estasi vi è il più alto grado di elevazione mistica in cui compartecipano l'umano e il divino attraverso un doppio stato kenotico, cioè: *di Dio*, che si spoglia dei suoi caratteri per rispecchiarsi nella somiglianza analogica con la sua creatura in modo da farsi ri-conoscere; e *dell'uomo*, che annulla il proprio io nullificandosi e umiliandosi, per poi elevarsi nell'estasi mistica. Ciò prevede due momenti distinti: dapprima Dio nella sua kenosis si fa uomo verso la sua creatura e, con il suo sacrificio, libera l'uomo dal peccato; quindi, nel secondo momento, l'uomo *si divinizza* elevandosi verso Dio attraverso l'*estasi mistica*. Quest'ultima è una uscita fuori da se stessi, un rapimento per ascendere verso Dio⁸¹.

3.2. *La dogmatica persuasiva*

L'illuminazione segna la vita di Florenskij, che scopre e approfondisce una nuova *Weltanschauung* come concezione cristiana del mondo e la approfondisce. Dapprima ciò avviene attraverso l'esegesi mistica, e successivamente in un crescente impegno sul fronte della dogmatica e della speculazione filosofica; lui è infatti conscio della propria «missione storica che gli era stata assegnata da Dio nel momento della conversione al cristianesimo e che si era manifestata tramite alcuni santi russi, in particolare san Sergej di Radonež»⁸².

Tra il 1904, anno in cui si iscrive all'Accademia Teologica di Mosca, e il 1917, anno della Rivoluzione di Ottobre, Florenskij comprende che il proprio sentire è comune a quello del popolo russo, attratto dal misticismo, ma tormentato dai rivolgimenti politici in atto. Trova una guida spirituale nello *stareč* Isidor, che lo sostiene nel delicato momento della scelta dell'ordinazione a sacerdote ortodosso uxorato, nel tempo in cui era invece osteggiato dal padre naturale.

Pavel si inoltra in un cammino spirituale che è insieme anche teologico e filosofico, alla ricerca dei nessi tra i due mondi e dell'ontologia con la soteriologia.

⁸¹ Florenskij recupera il senso del rapimento estatico dalla tradizione letteraria e filosofica, espressa attraverso il mito e scritti poetici. Il rapimento in tutte le sue manifestazioni, così come è stato descritto, è un'apertura verso il mondo ultraterreno e implica l'acquisizione di ciò che non è proprio dell'umano. Il distacco dal mondo terreno per la visione estatica dell'altro mondo o regno dei misteri è spesso associato alla morte; quindi, il rapimento estatico, procurando un'altra morte, inizia la persona a morire bene, poiché la morte è soltanto un passaggio al mondo invisibile. Colui che è colto dal rapimento estatico – il consacrato –, ritornando al mondo visibile, manifesta poi l'attesa nostalgica del mondo invisibile. Lasciando ciò che è ctonio, terreno, si accede a un altro mondo ora come mondo celeste, superno, ora come mondo sotterraneo, come l'Ade. Dunque, il rapimento estatico può essere anche evocato, non solo subito. Cfr. Florenskij *MAR*, pp. 97 ss.

⁸² V. Valentini - L. Žák, *Introduzione a Florenskij CC*, p. 16.

Da qui l'impegno nel libero sforzo ascetico per coltivare la bellezza spirituale, nel segno del *celomudrie*⁸³. Il forte legame con Dio ispira il desiderio di conoscerlo più in profondità. Perciò è fermamente convinto che anche la teologia ufficiale ortodossa, insegnata nelle Accademie teologiche, non può che promuovere tale cammino di conoscenza, rendendo noto colui che è Padre e carne in Cristo, compenetrata dallo Spirito Santo⁸⁴.

Quindi, se la grazia illumina, non basta prostrarsi in adorazione e seguire la via del pentimento, della preghiera, o di un silente e assorto misticismo, perché così si può cadere nello psicologismo religioso o in un muto apofatismo. Per dare fondamento all'esperienza religiosa bisogna invece orientarsi verso l'esegesi mistica, chiarendo alcuni aspetti dell'esperienza dei santi, e penetrare nella pregnanza dei misteri attraverso la dogmatica ecclesiale.

La dogmatica deve abbracciare la mistica, come accoglimento del numinoso che ci può raggiungere, e la mistica a sua volta non può rinunciare alla dogmatica. Il nesso tra mistica e dogmatica è nella conoscenza del *Revelatum*, la quale è unitamente grazia e cammino ascetico, in un'esperienza viva dell'ordinarietà, corroborata dalla traspirante numinosità. La dogmatica va dunque colta nella fiduciosa persuasione della graduale rivelazione del volto di Cristo, «Colui che porta in sé l'umanità ideale»:

Sono le Sue esperienze a costituire il vero fondamento della dogmatica. Le esperienze di Gesù di Nazaret sono il ponte attraverso cui la dogmatica può passare dalla terra al cielo, dalla psicologia alla metafisica.⁸⁵

E così Florenskij si persuade all'amore verso Dio entrando nel corpo mistico della Chiesa per servirla.

La vita non ci aspetta, la vita reclama le sue esigenze, ed ora non si potrà più restare semi-credenti o semi-ortodossi come la maggior parte di noi, ma bisognerà o dare colpi con mano ferma alla Chiesa ortodossa ed essere spietati anche nei confronti di ciò che ci è più caro (non escludendo nemmeno la pietra angolare), oppure raccogliere tutte le forze dell'anima in vista di un unico fine: per servire la Chiesa, per difendere la Chiesa e, chi lo sa, forse per il martirio.⁸⁶

Perciò la Chiesa detiene i tesori della religione e li custodisce senza vacillare, nonostante le minacce dei miscredenti. Saldi nella comunità ecclesiale, due sono le

⁸³ *Ibi*, p. 21.

⁸⁴ *Ibi*, p. 31.

⁸⁵ Florenskij *CC*, p. 161.

⁸⁶ *Ibi*, p. 29. Il martirio di fatto vi fu nella vita di Florenskij, se così si può considerare la sua prigionia nei gulag russi, terminata con la fucilazione.

vie della vita volta alla ricerca della verità religiosa: la teodicea e l'antropodicea. La prima è la via dell'ascesa dall'uomo a Dio, la seconda la discesa di Dio a noi, ma entrambe sono possibili solo tramite l'energia della grazia divina, e «non possono essere scisse rigidamente l'una dall'altra. All'interno dell'esperienza religiosa ogni passo congiunge antinomicamente la via dell'ascensione e quella della discesa»⁸⁷.

La *teodicea* è il cammino di giustificazione dell'esistenza di Dio, di ricerca, di ascesa verso colui che dona la salvezza. L'uomo non può riuscire in tale impresa con le sue uniche forze, ma appunto per tramite della grazia mentre cerca il fondamento della sua Verità. Tale fondamento lo trova nella Verità stessa, ossia quando l'accetta per fede rinunciando alla propria aseità:

«Agli uomini questo è impossibile, ma tutto è possibile a Dio» (*Mt* 19,26). Ed ecco che «la Verità stessa spinge l'uomo a cercare la verità» [...] la stessa Verità triuna compie per noi ciò che a noi è impossibile, la stessa Verità triipostatica ci trascina a Sé.⁸⁸

Alla teodicea fa da contraltare l'*antropodicea*, che è invece il percorso in cui l'uomo, accogliendo la grazia di Dio, si salva. Stavolta è la giustificazione dell'uomo il giogo da sostenere. La kenosis di Dio⁸⁹ illumina l'anima della sua creatura e la salva, mentre questa, riconoscendo entro sé la Sua immagine, perde la sua identità. Questo può essere un momento sofferto, poiché è la stessa *kenosis* di Dio in Cristo che si accompagna a quella dell'uomo, il quale rinuncia alla propria aseità affidandosi a Lui.

⁸⁷ *Ibi*, p. 14.

⁸⁸ Florenskij *CFV*, *Epilogo*, p. 401.

⁸⁹ Cfr. Florenskij *IL*, pp. 21-22: «Dio non può cessare di essere Dio, come il triangolo non può far sì che la somma dei suoi angoli non sia equivalente a due retti»; l'egoismo divino – ecco l'idea che trasformava Dio in demonio. Al contrario l'idea cristiana di Dio è quella di un Amore Sostanziale, amore internato in Se stesso, e quindi esternato fuori di Sé, ossia l'idea dell'umiltà di Dio, della sua auto-umiliazione, manifestatasi per la prima volta nel creare il mondo, cioè nel porre accanto a Sé un essere autonomo, nel dargli la libertà di evolversi secondo le leggi proprie, e quindi nel volontario limitarsi di Dio stesso. Quest'idea – l'idea dell'umiltà di Dio, dell'auto-umiliazione di Dio – è stata, secondo me, la prima a fornire la base per riconoscere alla creatura l'autonomia e quindi la sua responsabilità morale davanti a Dio. [...] Cristo ha portato al limite l'idea dell'umiltà divina: venendo nel mondo, Dio depone la forma della Sua gloria e assume la forma della Sua propria creatura (*Fil* 2,6-8), si sottomette alle leggi della vita creata, non infrange il corso del mondo, non sorprende il mondo col fulmine e non lo stordisce con il tuono come pensavano i pagani (basti ricordare il mito di Giove e Semele); invece si limita ad accendervi una modesta luce, attirando a Sé la Sua creatura peccatrice e sfinite, cercando di farla rinsavire e non castigandola. Dio ama la sua creatura e si strugge per essa e per il suo peccato. Dio stende la mano alla creatura, la prega, la chiama, attende il ritorno del suo figlio prodigo. E l'umanità è a capo del creato, ne è responsabile davanti a Dio, come l'uomo è responsabile per l'uomo».

All'accoglienza di Dio che discende si accompagna l'ascesi dell'uomo verso di Lui; quindi, teodicea e antropodicea si compiono contemporaneamente, per mezzo della grazia e della fede nella Chiesa che tiene uniti i fedeli in Dio. La Chiesa è «Santa, peccatrice, eppure necessaria»⁹⁰.

3.3. *Secondo assunto: "Il numinoso è rapimento"*

Dal percorso fin qui compiuto possiamo tracciare un ulteriore passo chiarificatore riguardo alla struttura, alla fenomenologia, nonché all'ermeneutica della "illuminazione" rispetto alla "rivelazione".

Si tratta di una inattesa, improvvisa e *rapente* manifestazione del numinoso, non dipendente dalla volontà del soggetto, ma dalla grazia divina. Le coordinate spazio-temporali di tale evento *fenomenico* sono quattro, così come ne parla Florenskij: alle tre coordinate spaziali si aggiunge infatti la quarta, il tempo. L'illuminazione non avviene semplicemente né innanzitutto nel cronotopo, bensì nell'*estante* – l'attimo improvviso –, avvinto nella discontinuità esafanica che in-segna nel cuore, sentimentalmente, la fede in Dio.

Nell'arte questo estante si può coglierlo per esempio nell'enigmatico *Salvator mundi* di Leonardo da Vinci, nella cui sfera brilla uno scintillio, nella trasparenza paradossale del mondo, come tralucere sincronico dell'esafania, pur nell'*unicum* cronotopico che è mondo. È comunque l'estante, sulla soglia a partire da cui si danno tempi e spazi e mondi tra loro diversi, che si offre allo sguardo con i suoi propri segni accomunati dal sentimento della loro straordinarietà, anche se ammantati di quotidiano.

L'illuminazione non è prodigio, ma piuttosto un essere *in lume*. I segni possono perciò addurre a tante e varie illuminazioni, o meglio manifestazioni del numinoso, sottoforma di trasognanza⁹¹, visione, allucinazione, prodigio, sogno, obnubilamento, abbacinamento, volo, ma anche semplice vita che si "aggruma dilatandosi" nell'estante. Dal punto di vista psicologico, l'illuminazione vera e propria è antici-

⁹⁰ Cfr. Florenskij *SE*, p. 139.

⁹¹ Neologismo di Cicero, con cui rende il termine francese bachelardiano "*rêverie*". Trasognanza si distingue nettamente da "trasognatezza", per la peculiare carica immaginativo-creativo-poietico-intenzionale, tale da unire sogno e vividezza in uno stato psichico "diurno". Cfr. Cicero *IDR*, pp. 9 ss., part. p. 17: «Le immagini immaginate, sognate, trasognate, sono in un certo senso le necessarie preimpronte – inizialmente inaggirabili – dei pensieri e dei concetti, addirittura della conoscenza e della scienza. E questa noi non sapremmo chiamarla se non appunto filiazione, derivazione, discendenza diretta – del concetto dall'immagine».

pata dalla tensione sentimentale del *protofenoumeno*, come attenzione verso il mistero, tipica nell'età infantile, che si accresce come sete di sapere, fino a diventare anche brama, accompagnata dalla passione e dal sentimento dell'attesa (v. *supra*, 2.1). Eppure, l'illuminazione è imprevedibile ed è avvertita come un rapimento, improvviso, contro la propria volontà, attraverso il *medium* proporzionale dell'inquanto, tramite cui l'energia numinosa si fenestralizza negli schemi concettuali di tipo analogico, marcati dall'*analogon* (che è principio non solo di somiglianza, ma anche di uguaglianza e identità; cfr. Cicero *SM*, § 7).

L'illuminazione è quindi segno. Non così la rivelazione, che è piuttosto senso, ascrivibile al tempo in cui si fa chiaro il *Revelatum* come chiarificazione del messaggio o del significato della grazia ricevuta. La rivelazione si pone dunque come anteriore e, nelle sue ulteriori fanie, come contingente all'illuminazione, ma la precede sempre, così come il senso precede sempre il segno.

La rivelazione e l'illuminazione sorgono strutturalmente *nel* punto di intersezione dei mondi, sono entrambe *energia* numinosa, ma la prima annuncia, attraverso l'inquanto, il senso del messaggio della grazia divina, la seconda – sempre attraverso l'inquanto – ne segnala la discesa. Entrambe dipendono dalla grazia e avvengono mediante l'analogon, ma nella rivelazione l'uomo è attivo, perché ne elabora il senso offerto che dischiude possibilità di scelta, mentre nell'illuminazione l'uomo accoglie passivamente la luce divina.

L'illuminazione si rivolge all'uomo già investito dall'annuncio rivelativo del mistero. La realtà ne è trasfigurata, e ad avvertirlo è il sentimento.

La rivelazione non investe il meramente umano, bensì il santo dell'umano⁹², l'asceta, colui che in qualche modo, sia pur ancora inconsapevolmente, è già preso nel cammino della fede, in un inquieto e vacillante peregrinare, come in uno stato di crisi.

Riepilogando, l'"illuminazione" e la "rivelazione" sono – secondo il primo assunto – distinte dal punto di vista puramente ermeneutico-concettuale, mentre hanno il comune sfondo strutturale esplicito nell'inquanto, e, pur essendo in connessione scalare, possono darsi singolarmente o convergere in un'unica esperienza. Ma la rivelazione precede sempre l'illuminazione. Mentre la rivelazione annuncia il nome che rapisce estaticamente, l'illuminazione accompagna lo scandirsi temporale delle scelte conseguenti alla rivelazione. L'annuncio, rivolto all'anima, può certo essere disatteso, ma incide comunque in profondità, passando nel sottofondo umbrale come inquietudine, sia pur soltanto nei sogni. Ma se smuove la volontà, allora può avviare a un cammino ascetico.

⁹² Cfr. Florenskij *CC*, p. 222: «L'uomo è santo nell'intimo della sua anima; è santificato perché Dio lo ha reso tale, incurante del luridume esteriore».

CAPITOLO QUARTO

Del percorso ascetico

4.1. Rivelazione e Weltanschauung

L'esperienza del numinoso è propedeutica alla fede, e ogni scelta ne viene direttamente influenzata poiché cambia la concezione del mondo, ovvero quella *Weltanschauung* che si era strutturata inizialmente sul modello intra-familiare, ma viene poi personalizzata allorquando una *crisi* segna il passaggio da ciò che era un dono tramandato, semplicemente accolto, a una conquista personale. Florenskij teorizza allora una “*Weltanschauung* integrale” (globale)⁹³, nell'intento di superare la separatezza tra le ristrette e claustrofobiche ragioni dello sguardo scientifico, evitando l'abbandono remissivo alla fede religiosa e la sudditanza alla superstizione.

Ciò avviene in un percorso di vita nuovo, caratterizzato dalla ricerca conoscitiva ascetico-mistica e insieme teologica e speculativa. Florenskij riscopre che la pregnanza ermeneutica della rivelazione può essere declinata sia ordinariamente sia nella mistica, riguardando il vissuto personale, oppure nell'intera ecclesialità, rispetto al *Revelatum* della dogmatica trinitaria. Ciò accade in quanto la rivelazione è parte integrante dello stesso processo conoscitivo, il quale si può considerare sia integralmente, come oggetto di conoscenza, sia analiticamente, come – *unicum* integrale di – conoscenza del numinoso, specificazione della sua irruzione acausale, e poi del graduale dispiegamento del suo annuncio in termini di causa/effetto, dal carattere teleologico (orientando verso “un fine”), escatologico (prevedendo “una fine”) e/o soteriologico (preannunciando la salvezza dell'anima eletta dalla grazia).

Per cui, concludendo, l'irruzione rivelativa è parimenti un'improvvisa rimodulazione della stessa *Weltanschauung*, con la conseguente ri-significazione esperienziale nella prospettiva dell'estante, a partire da cui tutte le scelte vengono ermeneuticamente vagliate e con-formate con un orientamento a carattere teleologico, ma possibilmente anche escatologico o soteriologico. Da qui l'incamminarsi nella vita ascetica come perfezionamento spirituale.

⁹³ Florenskij confronta differenti concezioni del mondo da cui scaturiscono specifiche tendenze ermeneutiche: 1. la concezione religiosa del mondo, che è permeabile alla percezione del miracolo; 2. la *Weltanschauung* scientifica, che lo rinnega adducendo spiegazioni razionali; 3. l'occultismo, che include il miracolo nella superstizione. Florenskij contrappone loro un'altra visione, in grado di accogliere la pregnanza presente in ciascuna di esse, superando i loro intrinseci limiti unilaterali.

4.2. Terzo assunto: “Il numinoso è viatico”

Alla domanda se l’illuminazione e la rivelazione possano implicare una svolta netta e definitiva nell’esistenza, abbiamo già in parte risposto sopra (1.3), nel primo assunto, chiarendo la loro distanza ermeneutico-concettuale, pur nella comunanza strutturale di fondo, per cui l’una sprigiona una luce anticipatrice, l’altra svela/ri-vela gradualmente il suo mistero – via via illuminando il termine umano della rivelazione. Qui intendiamo completare la risposta inserendola nella sfera florenskijana della fede e dell’amore.

Per Florenskij, possiamo dire, *credere è amare e amare è credere*. L’amore è la chiave. «Soltanto l’amore unisce le creature con Dio e una con l’altra in unità di pensieri»⁹⁴. L’importanza del rapporto con l’altro è tale che «l’unità mistica di *due* è condizione della conoscenza e quindi della manifestazione dello Spirito di Verità che dà questa conoscenza»⁹⁵. E aggiunge: «L’amicizia è la visione di sé con gli occhi dell’altro, ma al cospetto di un terzo, e precisamente del Terzo»⁹⁶.

Posto l’inquanto come la finestra speculare attraverso cui irrompe l’improvvisa rapina del numinoso, l’amore è allora il fiore energetico che innanzitutto rapisce l’umano, così aprendo poi al co-rapimento degli umani; la fede risulta invece viatico per il cammino ascetico.

Florenskij sottolinea che il ruolo del sentimento è innanzitutto l’anticipazione della fede, poiché è coinvolto nel protofenomeno come attenzione al mistero attivata da un *pathos* travolgente: vi opera nella creatura come un’energia numinosa che ispira il magnetismo verso la sua fonte originaria, Dio. Successivamente, il sentimento tiene vivo il legame con Lui, con gli altri e il mondo, perché la Sua energia si trasmette nell’instaurazione dei legami affettivi⁹⁷, contribuendo a creare una catena amorosa che cinge l’*ecclesia*, la comunità dei credenti, e il mondo tutto. È così che *l’unità diventa diade e la diade diventa moltitudine*.

Questo amore divino è amore totale; lo stesso che viviamo nel quotidiano che, a volte, in *quel* sentire di intenso trasporto emotivo può divenire straordinario, bello, ma anche struggente e straziante.

L’amore sa essere perciò scala che congiunge il divino all’umano e viceversa, ma se – rapiti da Dio – si è in una luminosa ascesi estatica, dopo si ridiscende al gradino più basso dell’autoumiliazione personale, come *kenosis* dell’umano, a cui

⁹⁴ Florenskij A, p. 35, in cui viene citato l’abate Talassio.

⁹⁵ *Ibi*, p. 33.

⁹⁶ *Ibi*, p. 40. Florenskij dedica all’amicizia l’undicesima lettera della *Colonna*.

⁹⁷ Florenskij, infatti, scrive di amare l’amico perché in lui sente la presenza di Dio e ama Dio attraverso questa amicizia.

non resta che una risalita su un'erta e faticosa scalinata. Questa è la durezza della vita ascetica: un continuo ripensare all'Amore divino che si è goduto per un solo attimo esafanico, nell'estasi mistica, e poi si è apparentemente dileguato, altrettanto improvvisamente, rispetto alla Sua prima irruzione fenestrale.

Ma allora, alla seconda domanda sulla possibilità della reiterazione dei momenti rivelativi, cosa rispondere?

Intendiamo rispondere affermativamente, in linea con la stessa filosofia del culto di Florenskij. Grazie alla fede, l'uomo può cogliere il divino nella quotidianità dei riti, non solo quelli liturgici, ma anche nella ordinarietà della vita culturalmente orientata. Questa cultura germina proprio dal culto come stratificazione di pratiche che in profondità e originariamente si legano a un senso di sacra devozione, gratitudine e affidamento alla Deità. In ogni espressione culturale troviamo una connessione culturale col divino.

Quindi, sorretti dalla fede che afferma la credenza sulla conoscenza; spinti dall'amore che è fuoco che arde senza consumarsi; possibilitati dall'inquanto (dal lato umano) e dalla grazia (dal lato divino) – è giocoforza evocare il numinoso, abbandonandosi alla speranza di ulteriori attimi rivelativi.

Nel suo percorso di vita l'asceta è comunque un illuminato, perché vive alla luce divina, ricercando la pregnanza rivelativa del numinoso in ogni momento e pratica: la meditazione, la contemplazione, la preghiera, gli inni, il silenzio, la parola, la poesia, l'arte, il pentimento, lo sforzo, la rinuncia, la contrizione, ma anche la pace, la quiete, la gioia e la benedizione.

Questa richiesta di adorare Dio come Verità è soddisfatta dall'uomo nelle esperienze concrete [immediate] di Dio, perché solo in esse Dio si dona come realtà, ed è solo in quest'ultima – cioè nella stessa realtà e non nel concetto che noi ci siamo costruiti di essa – che viene a manifestarsi l'esistenza di Dio, che implicitamente contiene in sé anche gli elementi per la Sua giustificazione. Solo stando faccia a faccia con Dio l'uomo, grazie alla coscienza illuminata, comprende la verità divina, al punto da benedire Dio per tutto.⁹⁸

⁹⁸ Florenskij *CC*, p. 140.

CONCLUSIONE

Il lavoro si è sviluppato lungo quattro differenti linee di ricerca:

1. il numinoso;
2. lo sguardo interiore;
3. la speculazione filosofica;
4. il percorso ascetico.

La demarcazione dei vari capitoli ricalca il percorso del pensiero florenskijano, caratterizzato dall'intima corrispondenza tra il pensato e il vissuto. La sua speculazione filosofica è infatti spesso declinata in forma epistolare, come nella sua struggente *Colonna*, perché tale stile rievoca il bisogno di sentirsi in dialogo e nell'alterna e complice attesa del parlato e dell'ascolto *diadico*. A tal proposito Nikolaj A. Berdjaev scrive che Florenskij «era stato l'iniziatore di un nuovo metodo di filosofare e di teologizzare, non scolastico, ma “sperimentale”»⁹⁹. E così la vita è diventata il banco di prova del pensiero filosofico di quest'ultimo, che passava dal rigore del metodo scientifico all'aporetica filosofica e all'argomentazione “sentimentale” sulle tematiche di fede della teologia, per errare in ogni campo dello scibile in cui si involava il suo brillante e polifonico genio.

In questa ricerca è stato arduo – anche per noi – mantenere la via speculativa argomentativa senza inclinare, alle volte, verso tematizzazioni teologiche. L'illuminazione e la rivelazione sono infatti manifestazioni del numinoso, le quali s'impongono con una forza dirompente che, come tale, eleva e abbatte, ma mai può lasciare indifferenti, e così si fondono nella trasfigurazione del reale e richiamano la cristologia, la *kenosis*, i dogmi ecclesiali ecc.

Abbiamo limitato al massimo questa dispersione di energia, mantenendoci il più possibile nell'alveo filosofico d'impostazione prevalentemente ermeneutico-esistenziale. Qui si è espresso il riferimento ad altri pensatori in grado di chiarire l'opera florenskijana, come Valentini, o ancora si è rimandato a R. Otto, V.I. Ivanov, C.G. Jung, G. Bachelard. Alla fine, ha avuto particolare incisività la comparazione o, meglio, l'intreccio della speculazione filosofica florenskijana con alcuni rilevanti nodi concettuali di V. Cicero, ritenuti imprescindibili per una trattazione “contemporanea” su temi inattuali.

L'illuminazione e la rivelazione sono state quindi considerate quali manifestazioni del numinoso, così come da Rudolf Otto, coevo di Florenskij. Ma soprattutto Cicero permette di giustificare speculativamente la possibilità del “mi-

⁹⁹ Valentini, *Pavel A. Florenskij. La sapienza dell'amore*, cit., p. 61.

racoloso pensiero e riconoscimento di Dio”, con le sue categorie concettuali a-fenomeniche sgorgate dall’inquanto, mentre con la nozione di attimo esafanico consente di dischiudere una maggiore capacità di comprensione – dell’extra-eter-nità e dell’extra-temporalità – nel soffio vitale di un unico estante, là dove, in una specularità fenestrale, si danno stratificazioni dell’essente.

Sulla scorta di Cicero, occorre secondo noi sottolineare l’importanza della fondazione sia strutturale-concettuale, sia temporale, sia cristologica dell’eventuarsi del numinoso, perché solo così possiamo ancora – legittimamente, a partire da Cristo-Logos-incarnato – parlare della Deità. Infatti, se nonostante l’impressionante sviluppo delle *machinae sediscentes* possiamo ancora argomentare su ciò che è inspiegabile e indimostrabile, è perché, per l’appunto, lo possiamo pensare, e poiché addirittura *vieniamo pre-pensati dal numinoso che convoca*¹⁰⁰.

Insomma, tutta l’argomentazione va dall’inquadramento ermeneutico-esistenziale attraverso l’esegesi delle opere florenskijane, e talora il confronto con quelle di Cicero, per passare poi alla verifica sul campo esperienziale, attraverso il memoriale autobiografico florenskijano che, seppur indirizzato prevalentemente a familiari e non specialisti, riserva pittoreschi squarci di rilevante pregnanza speculativa.

A conclusione dell’indagine, risaltano alcuni nuclei tematici di peculiare importanza:

1. la ridefinizione terminologica;
2. la riconsiderazione speculativa delle accezioni temporali;
3. l’inquadramento dei presupposti strutturali e dei fattori ermeneutici catalizzatori del numinoso, cioè l’inquanto, il senso interno (sentimento), la fede, il *celomudrie*, la logica argomentativa, la riflessione ermeneutica;
4. la diadicità o scambievolezza del rapporto tra l’umano e il divino e la trasposizione di tale rapporto divino nell’amore reverenziale e devoto, nutrito *per, con e nell’altro*, inteso come uno, come comunità e come mondo.

Inoltre, nel corso della trattazione abbiamo cercato di articolare adeguatamente le risposte ai due quesiti iniziali (v. *supra*, p. 89).

In particolare, alla prima domanda si è risposto che la *struttura* dell’illuminazione e della rivelazione non è distinta, ma similmente fondata nell’inquanto. Abbiamo inoltre anteposto la rivelazione alla illuminazione, giacché in Florenskij *sempre il senso precede il segno*.

¹⁰⁰ Dobbiamo però precisare che la nostra qualificazione dell’amore cristiano come energia numinosa non appartiene alla prospettiva di Cicero, il quale anzi ha fatto una netta distinzione (in *DN*, § 8) tra il nucleo centrale del cristianesimo (l’agape) e il numinoso, dichiarando quest’ultimo non idoneo a costituire l’essenza più intima del sacro cristiano.

Alla seconda questione la ricerca ha dato una risposta che passa per l'inquadramento esistenziale e culturale dell'asceta, visto come colui che fa esperienza del numinoso nel tessuto culturale in cui vive, nella sinergica relazione con l'altro. Il suo stile di pensiero è nel segno del *celomudrie*; il suo senso interno è sentimento dell'amore divino, colto nella bellezza del mondo; la sua fede è *fiardello* che mortifica con la *croce* dello sforzo ascetico, ma anche *viatico* che consola, spera e guida. L'asceta non è il buono, moralmente irreprensibile, ma il bello, perché riflette la bellezza dell'amore divino.

BIBLIOGRAFIA

1. *Opere di P.A. Florenskij in italiano*

Oro, a cura di L. Coco, Aragno, Torino 2025.

Sulla soglia della fede. Taccuino (1904-1905), a cura di L. Coco, EDB, Bologna 2024.

Al confine dei mondi, tr.it. di L. Coco, Aragno, Torino 2023.

Le tentazioni di Sant'Antonio. Il Buddha di Flaubert, a cura di N. Valentini, tr.it. di C. Zonghetti, SE, Milano 2023.

Gli immaginari in geometria. Estensione del dominio delle immagini bidimensionali nella geometria (Esperimento per una nuova interpretazione dei numeri immaginari), a cura di A. Oppo e M. Spano, tr.it. di A. Maiorova – A. Oppo – M. Spano, Mimesis, Milano-Udine 2021.

Le porte regali. Saggio sull'icona, tr.it. di L.M. Pignataro, Adelphi, Milano 2021.

Lo stato futuro, a cura di K. Mamayusupova, Il nuovo melangolo, Genova 2021.

Primi passi della filosofia. Lezioni sull'origine della filosofia occidentale, a cura di A. Dezi, Mimesis, Milano-Udine 2021.

Bellezza e liturgia. Scritti su cristianesimo e cultura, a cura di N. Valentino, tr.it. di C. Zonghetti, SE, Milano 2020.

Simboli dell'Eternità. Meditazioni e preghiere, a cura di A. Žáková e L. Žák, Lipa, Roma 2020.

La concezione cristiana del mondo, a cura di A. Maccioni, Pendragon, Bologna 2019.

Antonio del romanzo e Antonio della tradizione. Commento a La tentazione di Sant'Antonio di G. Flaubert, a cura di N. Valentini, tr.it. di C. Zonghetti, Edizioni degli animali, Roma 2018.

La filosofia del culto, a cura di N. Valentini, tr.it. di L.M. Pignataro, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2016.

Scritti sullo spazio, Beatrix, London 2016.

L'arte di educare, a cura di N. Valentini, La Scuola, Brescia 2015.

Non dimenticatemi. Le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo, a cura di N. Valentini e L. Žák, tr.it. di G. Guaita e L. Charitonov, Mondadori, Milano 2015.

Il cuore cherubico. Scritti teologici, omiletici e mistici, a cura di N. Valentini e L. Žák, tr.it. di P. Modesto, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2014.

L'infinito nella conoscenza, a cura di M. Di Salvo, Mimesis, Milano - Udine 2014.

Sulla superstizione e il miracolo, a cura di N. Valentini, tr.it. di C. Zonghetti, SE, Milano 2014.

- Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito*, a cura di E. Treu, tr.it. di M.C. Pesenti ed E. Treu, Guerini e associati, Milano 2013.
- L'amicizia*, tr.it. di P. Modesto, Castelveccchi, Roma 2013.
- Realtà e mistero. Le radici universali dell'idealismo e la filosofia del nome*, a cura di N. Valentini, tr.it. di C. Zonghetti, SE, Milano 2013.
- Il significato dell'idealismo. La metafisica del genere e dello sguardo*, a cura di N. Valentini, tr.it. di R. Zupan, SE, Milano 2012.
- La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, introduzione di R. Revello, tr.it. di E. Sassi e K. Mladič, Mimesis, Milano - Udine 2012. Originale: *Stolp i utverzhdenie istiny*, Put', Moskva 1914.
- Stupore e dialettica*, a cura di N. Valentini, tr.it. di C. Zonghetti, Quodlibet, Macerata 2011.
- Iconostasi. Saggio sull'icona*, a cura di G. Giuliano, Medusa, Milano 2008.
- Il concetto di chiesa nella Sacra Scrittura*, a cura di N. Valentini e L. Žák, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008.
- Stratificazioni. Scritti sull'arte e la tecnica*, a cura di N. Misler, tr.it. di V. Parisi, Diabasis, Reggio Emilia 2008.
- Il simbolo e la forma. Scritti di Filosofia della scienza*, a cura di N. Valentini e A. Gorelov, tr.it. di C. Zonghetti, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- La mistica e l'anima russa*, a cura di Natalino Valentini e Lubomír Žák, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2006.
- Amleto*, tr.it. di S. Zilio, a cura dell'igumeno Andronik (A.S. Trubacev) e A. Dell'Asta, PasSaggi Bompiani, Milano 2004.
- Florenskij P.A. - Belyj A., *L'arte, il simbolo e Dio. Lettere sullo spirito russo*, a cura di G. Giuliano, Medusa, Milano 2004.
- Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, a cura di N. Valentini e L. Žák, tr.it. di C. Zonghetti, Mondadori, Milano 2021.
- Il valore magico della parola*, a cura di G. Lingua, Medusa, Milano 2003.
- Lo spazio e il tempo nell'arte*, a cura di N. Misler, Adelphi, Milano 1993.
- Il sale della terra. Vita dello starec Isidoro*, introduzione di Nina Kauchtschischwili, Qiqajon, Magnano 1992.
- La prospettiva rovesciata e altri scritti*, a cura di N. Misler, tr.it. di C. Muschio e N. Misler, Gangemi, Roma 1990.

2. Letteratura secondaria citata

- Cicero V., *L'immagine come finestra. A proposito di Über die Sixtina di Martin Heidegger*, "Studi di estetica", 33 (2006), pp. 279-289.
- Cicero V., "La bellezza vi farà liberi". *Sull'estetica fenomenologica di Dietrich von Hildebrand*, in D. v. Hildebrand, *Estetica*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006, pp. v-xxiv.
- Cicero V., *Dexter e i suoi nomi*, in Id. (a cura di), *Nel nome di Dexter*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 105-125.
- Cicero V., *Istante durata ritmo. Il tempo nell'epistemologia surrazionalista di Bachelard*, Vita e Pensiero, Milano 2007.
- Cicero V., *Eros, Agape e Bellezza in von Hildebrand*, "AGON. Rivista Internazionale di Studi Culturali, Linguistici e Letterari", 17 (aprile-giugno) 2018, pp. 73-89.
- Cicero V., *MULHOLLAND PEAKS. Il sé multiplo nel film di Lynch Mullholland Drive* – Filosofia del cinema e delle arti performative DAMS (L3) Cospecs UniMe – a.a. 2020/2021, 2° semestre, Appunti ufficiali del corso.
- Cicero V., *Sapienza muta. Dio e l'ontologia*, Morcelliana, Brescia 2023.
- Cicero V., *Essere e analogia* (2012). Nuova edizione aumentata, Morcelliana, Brescia 2024.
- Crapanzano L., *La famiglia come ambiente divino in Pavel Florenskij*, Marcianum Press, Venezia 2018.
- Jung C.G., *Psicologia e religione*, tr.it. di E. Schanzer e L. Aurigemma, Boringhieri, Torino 1979.
- Lingua G., *Le parole e le cose. La filosofia del nome di P.A. Florenskij*, "Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia" [in linea], 26 luglio 2002.
- Losapio M., *Il discontinuo nel pensiero di Pavel A. Florenskij. Appunti di un divenire alla luce*, "Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia" [in linea], luglio 2019.
- Valentini N., *Il Dante di Florenskij. Tra poesia e scienza*, Lindau, Torino 2021.
- Valentini N., *L'ethos trinitario del culto liturgico. La via mistica e sacramentale di Pavel Florenskij*, Cittadella, Assisi 2017.
- Valentini N., *Pavel A. Florenskij. La sapienza dell'amore: teologia della bellezza e linguaggio della verità*, Centro Edizioni Dehoniane, Bologna 2012.
- Valentini N., *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004.
- Valentini N., *Memoria e risurrezione in Florenskij e Bulgakov*, introduzione di P. Coda, Pazzini, Verucchio 1997.
- Žák L., *Verità come ethos: la teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città nuova, Roma 1998.
- Žák L., *Pavel A. Florenskij. Invito alla lettura*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002.

ANGELO SCUDERI

Ripensare l'umano nella crisi tra complessità, libertà e cura

[Rethinking Human in the Crisis Between Complexity, Freedom, and Care]

SINTESI. A partire dalle prospettive discusse negli altri cinque saggi di questo quaderno, il presente articolo propone un ripensamento radicale dell'umano, superando la tradizionale visione isolazionista per abbracciare una prospettiva relazionale e multidimensionale. Prendendo anzitutto in esame la complessità come paradigma ontologico, si evidenzia come l'umano sia inserito in una rete di interdipendenze che richiede nuove forme di responsabilità etica e solidarietà planetaria. L'analisi si sposta quindi sulla dimensione etica, esplorando la libertà come fondamento della pace e della convivenza globale. Si approfondisce il ruolo dell'ermeneutica critica, che valorizza l'autonomia del pensiero storico-filosofico e ne preserva l'originalità contro interpretazioni riduttive. Infine, la riflessione si arricchisce della prospettiva spirituale attraverso il concetto di numinoso, inteso come esperienza di illuminazione e rivelazione che trasforma la coscienza e apre a una relazione nuova tra uomo, divino e mondo. L'articolo sostiene che solo attraverso questa integrazione di complessità, etica, critica e spiritualità è possibile un vero ripensamento dell'umano, come essere aperto, vulnerabile e capace di trasformazione.

PAROLE CHIAVE: Ripensare l'umano, Complessità, Etica, Ermeneutica, Numinoso

ABSTRACT. Starting from the perspectives discussed in the other five essays in this special issue, this article proposes a radical rethinking of the human condition, moving beyond the traditional isolated views to embrace a relational and multidimensional perspective. First of all, considering complexity as an ontological paradigm, it highlights how the human is embedded in a network of interdependencies that calls for new forms of ethical responsibility and planetary solidarity. The analysis then shifts to the ethical dimension, exploring freedom as the foundation of peace and global coexistence. The role of critical hermeneutics is examined, emphasizing the autonomy of historical-philosophical thought and preserving its originality against reductive interpretations. Finally, the reflection is enriched by the spiritual perspective through the concept of the numinous, understood as an experience of illumination and revelation that transforms consciousness and opens a new relationship between human, divine, and world. The article argues that only through this integration of complexity, ethics, critique, and spirituality can a true rethinking of the human emerge – one that is open, vulnerable, and capable of transformation.

KEYWORDS: Rethinking the Human, Complexity, Ethics, Hermeneutics, Numinous

A mo' di introduzione

Che cosa significa ripensare l'umano oggi, in un tempo attraversato da crisi ecologiche, etiche, epistemologiche? Quale vocabolario è ancora in grado di nominare responsabilità, libertà, cura, senza ricadere nei vecchi dualismi della modernità? I cinque saggi raccolti in questo quaderno – pur affrontando tematiche differenti, dall'ontologia della complessità all'etica globale, dall'ermeneutica filosofico-politica e teologica alla medicina come forma di sapere – convergono su un'esigenza comune: ridefinire il senso dell'umano alla luce di un mondo radicalmente trasformato e in perpetua trasformazione radicale.

L'intento di questo contributo è duplice: da un lato, riprendere e intrecciare i percorsi teorici offerti dai saggi precedenti, mettendone in luce le risonanze implicite e le tensioni; dall'altro, proporre una chiave di lettura condivisibile, costruita attorno a tre concetti-fulcro che attraversano l'intero quaderno: complessità, libertà e cura.

Questi termini, lungi dall'essere semplici categorie, costituiscono – se pensati insieme – i pilastri di un possibile umanesimo rigenerato, in grado di oltrepassare i limiti del paradigma moderno senza cedere alla disgregazione postmoderna.

Tale prospettiva non vuol offrire affatto una ricomposizione totalizzante, ma una sintesi aperta, che riconosce la fragilità del sapere e dell'agire umano e fa della relazione – tra soggetti, corpi, sistemi e narrazioni – il proprio principio costitutivo. Un pensiero, per usare le parole di Edgar Morin, che sia “ben fatto”, e contrasti la mera pienezza, l'accumulazione e la disgregazione del sapere¹.

1. Complessità: fine della linearità, inizio del pensiero relazionale

La crisi epistemica che attraversa la contemporaneità tardo-occidentale si manifesta anzitutto nel fallimento definitivo del paradigma riduzionista, incapace di rendere conto della densità del reale attuale. La pretesa di separare, semplificare, dominare e prevedere i fenomeni attraverso categorie rigide si infrange oggi contro un mondo sempre più interconnesso, opaco, non-linearmente strutturato. Il pensiero della complessità non nasce solo come reazione, ma come tentativo positivo di ricostruzione teorica: esso mira a cogliere le articolazioni relazionali e processuali del reale, valorizzando l'incertezza come tratto strutturale, e non come eccezione da correggere.

¹ Cfr. E. Morin, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 15.

Il passaggio è di natura epocale: dalla logica della semplificazione a un'ontologia del tessuto relazionale. Tale visione non è solo descrittiva, ma ha risvolti profondamente etici e politici, poiché mostra come ogni essere – umano o non umano – sia coinvolto in una rete di interdipendenze non neutralizzabili. È quanto sostiene Edgar Morin, uno dei padri del pensiero complesso, quando scrive: «la coscienza della multidimensionalità ci porta all'idea che ogni prospettiva unidimensionale, ogni visione specialistica, parcellare, è povera. Deve necessariamente essere collegata alle altre dimensioni»².

In ambito scientifico, la crisi della linearità causale si manifesta in modo sempre più evidente a partire dalle ricerche pionieristiche di Ilya Prigogine, il quale ha dimostrato come i sistemi complessi – siano essi biologici, chimici o sociali – non possiedano una struttura chiusa e deterministica, ma risultino al contrario intrinsecamente aperti all'ambiente esterno, caratterizzati da dinamiche di instabilità e non-linearità che li rendono imprevedibili nel lungo termine. Questa visione ha contribuito a rivoluzionare la comprensione tradizionale dei fenomeni, mettendo in luce che il comportamento emergente di tali sistemi deriva da interazioni reticolari, feedback circolari e fluttuazioni che sfuggono a spiegazioni causali e deterministiche, aprendo così la strada a un paradigma scientifico fondato sulla complessità e sull'interconnessione continua tra ordine e caos³. Da qui, la necessità di un nuovo metodo: non-lineare, dialogico, riflessivo. La complessità, tuttavia, non equivale al caos, ma implica la coesistenza di ordine e disordine, la capacità di connettere elementi eterogenei in forme temporanee di significato. Lo scopo non è eliminare l'incertezza, ma imparare a navigarla.

Questa visione ha conseguenze profonde sull'idea stessa di realtà: non un insieme di oggetti isolati, ma un campo dinamico di relazioni. Si tratta, in termini ontologici, di pensare l'essere non come sostanza né come soggetto, ma come relazione *simultaneamente* delineata e reciproca – una prospettiva che trova eco nel pensiero di autori come Bruno Latour, per il quale «possiamo abbandonare le analisi del quadro vuoto della temporalità e ritornare al tempo che passa, cioè agli esseri e alle loro relazioni, alle reti costruttrici di irreversibilità e di reversibilità»⁴.

In questo senso, la complessità non è solo una sfida epistemica, ma anche una chiamata etica e politica. Il riconoscimento della nostra vulnerabilità interconnessa – a livello ecologico, sociale, culturale – richiede un nuovo impegno: una solidarietà planetaria, fondata non su astrazioni, ma sulla consapevolezza che,

² E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano 1993, p. 68.

³ Cfr. I. Prigogine, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1979, pp. 146-159.

⁴ B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano 1995, p. 90.

come scrive Morin, «le minacce mortali e i problemi fondamentali creino una comunità di destino per l'umanità intera»⁵. È proprio su questa soglia che il pensiero complesso si apre a un possibile umanesimo del futuro: non più fondato sull'individuo astratto, ma sull'interdipendenza come condizione originaria dell'esistenza della persona. Lo scritto di Attilio Meliadò offre una serrata argomentazione della prospettiva che si apre quando si pensa la complessità come ontologia relazionale dell'attualità.

2. *Libertà: datum prius come fondamento infondato, come apertura radicale*

Se la complessità ci impone di ripensare l'ontologia in termini relazionali e processuali, la libertà – tradizionalmente intesa come autonomia razionale individuale – è a sua volta profondamente sollecitata. Vincenzo Cicero, nel suo contributo, mettendo a confronto il centro nevralgico dell'etica kantiana con le sfide globali del presente, mostra l'opportunità di disancorare la libertà da ogni presupposto sia materiale sia trascendente, per restituirle il carattere originario di potenza (forza) dativa trascendentale: per cui il dare, frutto di quel *datum prius* che “è” la libertà, ha primato ontologico su ogni *facere* e *factum* – sociale, morale, politico – in una forma di figliolanza (del *facere* nei confronti del *dare*) che ne innerva l'essenza e ne permette l'in-sorgenza. Solo una libertà laicamente “infondata” può rispondere all'altezza/sprofondamento della crisi globale: una libertà che lasci assecondare non una volizione di potere, prepotenza e ultrapotenziamento, ma la potenzialità liminale e in-stabile ch'essa è sorgivamente, così che l'umano possa autenticamente prendersi cura della propria e altrui datità esistenziale.

In *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Kant parla notoriamente del “male radicale” come di un elemento costitutivo della natura umana, che quanto più sollecita l'agire a configurarsi come frutto di una scelta e non di una necessità naturale, tanto più sancisce la propria appartenenza al *datum* della libertà⁶. Questa assunzione rimane centrale anche per il nostro tempo: il libero dare non è assicurato né garantito una volta per tutte, ma continuamente esposto alla possibilità della distruzione o della rigenerazione a causa della natura della libertà – che è anche libertà di scegliere il male, di lusingare l'amor proprio e di negare il libero dare e fare altrui. Ma è anche e soprattutto nella precarietà che la libertà può ispirare nell'umano una sollecitazione etica profonda: non soltanto *dare qualcosa*, ma

⁵ E. Morin, *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, Raffaello Cortina, Milano 2011, p. 36.

⁶ Cfr. I. Kant, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Bompiani, Milano 2001, pp. 117-127.

dare la possibilità di dare responsabilmente, gratuitamente, in un mondo plurale.

Nello scritto di Luciano Tripepi, questa suggestione della libertà come infondata datività mi pare intrecciarsi con la critica all'interpretazione taubesiana del *Frammento teologico-politico* di Benjamin, l'originalità del cui pensiero viene mostrata come non riconducibile a genealogie ideologiche o teologiche precostituite. Il rifiuto motivato di leggere Benjamin alla maniera di Taubes, cioè attraverso la lente della tradizione marcionita che deprezza il valore messianico della Torah, evidenzia infatti un punto su tutti: la libertà dell'ermeneusi testuale, che è parte costitutiva del pensiero critico, si estrinseca al meglio – perché maggiormente arrischiata – quando può esercitarsi su scritti *precari* (incompleti, frammentari, rapsodici, zeppi di varianti), ma speculativamente *densi e solidali*, quali sono tanti testi benjaminiani⁷. Così, l'istanza messianica di Benjamin, che resiste a ogni linearità per fondare «un concetto di presente come quell'*adesso* [*Jetztzeit*], nel quale, per così dire, sono disseminate e incluse schegge del tempo messianico [istituendo] una connessione tra storiografia e politica, che è identica a quella teologica tra rammemorazione e redenzione»⁸, diviene essa stessa un principio ermeneutico dal grande afflato libertario, in quanto l'improvviso arresto messianico del pensare nell'*adesso* cristallizzato, in uno con la reinterpretazione rammemorante dell'«intero corso della storia», è in grado di dare redenzione a *ogni* passato oppresso⁹ – «senza alcuna pretesa di legittimità se non la parziale salvezza dai dominatori», come chiosa icasticamente Tripepi.

In questo contesto, a maggior ragione, la libertà va pensata come *infundatum datum prius* e, insieme, movimento dativo, costituente, apertura del e al possibile. Ne risulta immediata un'implicazione di essenziale caducità in ambito etico, come ha peraltro sottolineato Judith Butler proponendo una soggettività etica «precaria», costruita nel linguaggio e nella relazione, sempre esposta, vulnerabile.

Rispondere al volto, capirne il significato, vuol dire essere consapevoli di ciò che è precario nella vita altrui, o, piuttosto, della precarietà della vita stessa. Non si tratta, per dirla con Lévinas, di risvegliarsi alla propria vita, e, di qui, estrapolare dalla comprensione della propria precarietà quella della vita preca-

⁷ Se non viene commisurato a questa densità e solidarietà, qualsiasi enunciato benjaminiano resta preda di interpretazioni pregiudiziali e capziose, come appare quella di Taubes.

⁸ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, in *Opere complete*. VI, Einaudi, Torino 2004, p. 513.

⁹ Cfr. *ibi*, p. 492. «Ogni passato» significa: non escluse le epoche dell'ebraismo veterotestamentario. Basti pensare alla frase finale di *Sul concetto di storia* (p. 493), che riporta una suggestiva conseguenza del divieto di investigare il futuro imposto dalla Torah agli ebrei: «Per gli ebrei [...] nel futuro ogni secondo era la piccola porta attraverso la quale poteva entrare il messia».

ria altrui. Deve essere una comprensione della precarietà dell'Altro. È questo che permette al volto di appartenere alla sfera dell'etica¹⁰.

Del resto, il riferimento a Emmanuel Lévinas sembra a questo punto inevitabile, data la posizione assunta dal filosofo lituano-francese intorno alle origini della soggettività libera, intesa come responsabilità verso l'altro, cioè come eteronomia originaria¹¹.

Ripensare la libertà oggi significa allora accettarne il carattere di potenza sostanzialmente drammatica: essa non è fonte di stabilità, ma di rischio; non proprietà (né duratura né transeunte), ma esposizione, messa a repentaglio; senza fondo, ma soglia – magari «di una piccola porta».

È proprio in questa vulnerabilità dei fatti e atti a cui dà luogo che risiede la dote della libertà, dunque la possibilità di prospettare l'orizzonte di un'etica globale, capace di riconoscere la pluralità dei soggetti e l'irriducibilità delle loro relazioni.

3. Cura: ricomporre i saperi, custodire il vivente

Se la complessità invita a riformulare la nostra immagine del mondo e la libertà esige di essere ripensata come potenza dativa drammatica, precaria e responsabile, la cura si impone come categoria che tiene insieme entrambi i livelli, favorendone l'operatività. Non si tratta di un concetto secondario o accessorio: la cura è il luogo in cui filosofia e medicina – ma anche scienza, politica e spiritualità – possono tornare a parlarsi, superando secoli di separazione disciplinare e simbolica.

L'etimologia stessa della parola “medicina”, che Giuseppe De Vita nel suo saggio ci invita ad apprezzare, deriva dal latino *medeor* (curare, meditare) e rivela una genealogia antica e profonda: il prendersi cura non è solo gesto tecnico, ma atteggiamento esistenziale, un modo di abitare il mondo. Nella cultura omerica, la cura è ancora affidata agli dèi; nella filosofia greca, con Platone e Aristotele, essa diventa esercizio della ragione. Il cristianesimo ne fa il luogo dell'alleanza tra corpo e anima, mentre la modernità, con Cartesio, operando la scissione tra *res cogitans* e *res extensa*, trasforma il corpo in oggetto clinico e lo separa dalla riflessione filosofica¹².

¹⁰ Cfr. J. Butler, *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, Meltemi, Roma 2004, p. 141.

¹¹ Cfr. E. Lévinas, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 2005, pp. 230-231.

¹² Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari 2006, Seconda Meditazione, pp. 89 ss.

È solo nella contemporaneità che questa frattura può essere ricomposta: nel momento in cui la medicina, di fronte a sfide planetarie (pandemie, crisi ambientali, biopolitiche), si interroga nuovamente sul senso della propria prassi, e la filosofia riscopre l'urgenza di farsi concreta, relazionale, incarnata, come Hans Jonas illustrava nel suo *Principio responsabilità*, indicando una nuova etica della cura fondata non sull'onnipotenza della tecnica, ma sulla preoccupazione per la vulnerabilità dell'altro e del pianeta: «Questo comporterebbe la ricerca non soltanto del bene umano, bensì anche del bene delle cose extraumane, estendendo il riconoscimento dei “fini in sé” al mondo naturale e includendone la cura nel concetto di bene umano»¹³.

La cura, in questa prospettiva, non è solo pratica sanitaria o affettiva, ma categoria filosofica fondamentale. Si situa al crocevia tra ontologia, etica e politica. Recentemente, la *care ethics* sviluppata da studiose come Carol Gilligan e Joan Tronto¹⁴ ha mostrato come la cura debba diventare criterio politico, base per una società fondata non sull'autonomia astratta, ma sull'interdipendenza reale. Gilligan, in particolare, ha criticato una visione morale centrata sul dovere impersonale (una critica diretta a Kant – seppur capziosa), proponendo invece un modello etico che nasce dall'ascolto, dalla relazione e dalla responsabilità *concreta* verso l'altro¹⁵. L'etica della cura, in questa prospettiva, non è una “morale al femminile”, ma una vera e propria rivoluzione concettuale che invita a ripensare la giustizia a partire dalla vulnerabilità e dalla reciprocità.

In questo quadro, l'umanesimo rigenerato che emerge dai saggi qui presentati assume una forma più precisa: non l'esaltazione dell'individuo razionale e separato, ma la riscoperta dell'umano come essere vulnerabile, relazionale, responsabile. La cura, allora, è il luogo in cui complessità e libertà si incarnano, si traducono in forma di vita, possono aprire a un'etica cosmica futura.

4. *Il numinoso come categoria relazionale della complessità*

Nel contesto della crisi epistemica della modernità, si fa sempre più evidente la necessità di strumenti concettuali capaci di restituire spessore all'esperienza nella sua totalità, comprendendone le dimensioni affettive, relazionali e spirituali. In questa direzione si colloca la riflessione sul numinoso come categoria centrale per

¹³ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1990, p. 12.

¹⁴ Cfr. J. Tronto, *Un mondo vulnerabile. Per una politica della cura*, Saggiatore, Milano 2006.

¹⁵ C. Gilligan, *In a different voice*, Harvard University Press, Cambridge 1993, pp. 164-165.

una comprensione non riduzionistica della realtà. Rudolf Otto, in *Il sacro*, definiva il numinoso come realtà totalmente altra, “esperienza primaria” che irrompe nella coscienza come *mysterium tremendum et fascinans*, suscitando insieme timore, attrazione e sorpresa¹⁶. Lungi dall’essere un semplice contenuto dottrinale, il numinoso è, per Otto, una forma di sapere affettivo, prerazionale, che interpella il soggetto e lo decentra.

Secondo Teresa Floriddia, una singolare interpretazione dell’esperienza numinosa si trova nel pensiero di Pavel Florenskij¹⁷, il quale elabora una vera e propria “fisica paradossale” della rivelazione che, pur parlando in termini materiali o fisici (luce, suono, corpo), è orientata proprio a quella che Otto e Jung chiamerebbero “la manifestazione del numinoso”. In *La colonna e il fondamento della verità*, Florenskij descrive l’illuminazione spirituale come un evento che irrompe nel quotidiano e collega il finito all’infinito attraverso l’amore e l’amicizia, in una relazione triadica che coinvolge il soggetto, l’altro e il divino. La rivelazione non è dunque un contenuto meramente trasmesso dall’aldilà dell’umano, ma un’esperienza che attraversa il vissuto investendolo dal basso e dall’alto, una forma eminente di conoscenza insieme mistica e incarnata.

L’evento rivelativo così inteso viene poi collegato da Floriddia alla nozione ciceriana di “attimo esafanico”, cioè all’economia temporale dell’irruzione improvvisa, la quale avviene mediante quell’“inquanto” che, determinando ogni continuità e discontinuità temporale, l’eterno e il transeunte, costituisce l’unica forma trascendentale capace di rendere possibile l’incontro tra l’umano e il divino¹⁸. In tale prospettiva, il numinoso è ciò che sospende il tempo ordinario e inaugura un tempo significativo e rivelativo. Florenskij stesso parla di “sguardo interiore”, una

¹⁶ Cfr. R. Otto, *Il sacro. L’elemento non razionale nell’idea del divino*, SE, Milano 2018, p. 27. Il numinoso di Otto connota più precisamente l’energia originaria pre-, intra- e ultraumana che va pensata in quattro momenti fondamentali come *superpotente, tremenda-misteriosa, affascinante e augusta* (cfr. *ibi*, capp. 3-4, 6-7, 9). Ogni manifestazione della numinosità implica sempre la com-presenza, in varia misura, di ciascuno dei quattro momenti. A queste determinazioni, poi, Carl Gustav Jung aggiunge il legame essenziale con gli archetipi e con la sincronicità.

¹⁷ La singolarità consiste innanzitutto nel fatto – rilevato dalla studiosa – che Florenskij non cita mai né Otto né la nozione di numinoso.

¹⁸ Per l’inquanto come arcistruttura predicativa e medio analogico ricorsivo cfr. V. Cicero, *Essere e analogia*, Nuova edizione aumentata, Morcelliana, Brescia 2024, §§ 17-18, 21, 25 e 29; sull’inquanto come arcisintagma trascendentale cfr. Id., *Sapienza Muta*, Morcelliana, Brescia 2023, p. 46. Tuttavia, Cicero non condivide del tutto l’interpretazione numinosa della teologia cristiana in generale e di quella florenskijana in particolare, e anche questo fatto è debitamente rilevato da Floriddia.

disposizione infantile e intuitiva che consente all'uomo di cogliere la bellezza e il mistero là dove la razionalità ordinaria vede solo caos. Questo sguardo, da lui definito con il termine “celomudrie”¹⁹, richiama a una sapienza originaria, non ancora separata tra soggetto e oggetto, spirito e corpo, teoria e vita, a un'integrità estantanea – e, dal fondo, estatica – della persona che ne definisce la “bellezza”.

In questo processo di apertura al mistero, l'io viene definitivamente decentrato, espropriato, nella direzione di una passività feconda. È ciò che Emmanuel Lévinas descrive come “accoglienza dell'Infinito”, un'alterità che non può essere contenuta nella nozione di totalità, ma che chiama il soggetto alla responsabilità, all'uscita da sé²⁰. Il numinoso si configurerebbe così non solo oggetto di un'esperienza estatica, ma anche provocazione etica: interruzione del voler-potere auto-centrato dell'umano e invito a una relazione trasformativa.

È questo che intende Paul Ricœur quando sottolinea come ogni identità personale sia costituita attraverso una narrazione aperta all'alterità. In *Sé come un altro*, egli scrive che la rivelazione del sé si compie nell'ascolto dell'altro:

l'ipseità del se stesso implica l'alterità a un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra, che l'una passa piuttosto nell'altra – come si direbbe in linguaggio hegeliano. Al “come” vorremmo annettere la significazione forte, non soltanto di una comparazione – se stesso simile a un altro –, ma di una implicazione: se stesso in quanto ... altro.²¹

L'incontro col numinoso, così come con l'altro umano, non è mai neutro: è sempre anche un evento ermeneutico, una domanda rivolta al sé che lo obbliga a riformularsi nel tempo.

Il numinoso, come categoria teoretica ed esistenziale oltre che teologica, appare dunque un passaggio essenziale per un pensiero della complessità che voglia essere fedele alla discontinuità del reale e alla sua apertura etica e spirituale. L'illuminazione e la rivelazione, in questa prospettiva, non sono soltanto fenomeni straordinari da confinare nella sfera religiosa, ma strumenti epistemici indispensabili per un nuovo umanesimo relazionale.

¹⁹ P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1974, p. 217.

²⁰ Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 300.

²¹ P. Ricœur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 78 (traduzione modificata).

Epilogo

I cinque saggi raccolti in questo quaderno, pur nella varietà di approcci e ambiti disciplinari, disegnano una costellazione concettuale che ruota attorno a una comune urgenza: ripensare l'umano in un tempo attraversato da crisi ecologiche, sociali, politiche e spirituali. Il paradigma della complessità ci sottrae all'illusione di una realtà semplificabile, restituendoci un mondo fatto di relazioni, intrecci, dipendenze reciproche. La libertà si mostra sorgivamente come forza dativa ancora più radicale del male, perciò apertura drammatica all'altro e al suo precario poter-dare. La cura, invece, si rivela come pratica e principio, come orizzonte etico capace di saldare sapere, tecnica e responsabilità.

Ciò che emerge da questa convergenza è l'esigenza di un nuovo umanesimo, non più centrato sull'individuo autosufficiente e logistico della modernità, ma su un umano vulnerabile, relazionale e aperto all'alterità. Un umanesimo che non abbia paura del limite, ma lo riconosca come condizione di possibilità della convivenza; che non fugga la complessità, ma la abiti; che non assolutizzi la libertà, ma la viva come ispiratrice del compito infinito del prendersi cura; che non recluda la cura nella sfera privata, ma la rilanci come progetto politico planetario.

In questo senso, gli scritti qui presentati non si limitano a tematizzare, ciascuno a suo modo, aspetti della crisi contemporanea. Essi costituiscono un laboratorio teorico in cui si sperimenta una possibile convergenza fra filosofia, teologia, scienze umane, etica, medicina. Una convergenza che non appiattisce le differenze, ma le valorizza in una visione pluralistica e dialogica del sapere. E proprio in questa apertura si intravede una via per il pensiero a venire: una filosofia che non si limiti a interpretare il mondo né pretenda di trasformarlo con la prepotenza, ma si assuma la responsabilità di prendersene cura.

BIBLIOGRAFIA CITATA

- Benjamin W., *Sul concetto di storia*, in *Opere complete*. VI, Einaudi, Torino 2004, pp. 483-517.
- Butler J., *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, Meltemi, Roma 2004.
- Cicero V., *Sapienza Muta*, Morcelliana, Brescia 2023.
- Cicero V., *Essere e analogia*, Nuova edizione aumentata, Morcelliana, Brescia 2024.
- Descartes R., *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Florenskij P., *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1974.
- Gilligan C., *In a different voice*, Harvard University Press, Cambridge 1993.
- Jonas H., *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1990.
- Kant I., *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Bompiani, Milano 2001.
- Latour B., *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano, 1995.
- Lévinas E., *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 2005, pp. 230-231.
- Morin E., *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano 1993.
- Morin E., *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 2000.
- Morin E., *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, Raffaello Cortina, Milano 2011.
- Otto R., *Il sacro. L'elemento non razionale nell'idea del divino*, SE, Milano 2018.
- Prigogine I., *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1979, pp. 146-159.
- Ricœur P., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.
- Tronto J., *Un mondo vulnerabile. Per una politica della cura*, Saggiatore, Milano 2006.

«AGON»
Rivista Internazionale di Studi Culturali, Linguistici e Letterari
(ISSN 2384-9045)
Direttore responsabile: Massimo Laganà

Direzione scientifica: **Massimo Laganà** (Università degli Studi di Messina, Italia)
Telefono mobile: +393491539544 E-mail: mlagana@unime.it

Comitato scientifico:

Francesco Aqueci (già Università degli Studi di Messina, Italia)
Annalisa Bonomo (Università degli Studi di Enna “Kore”, Italia)
Ignacio Bosque Muñoz (Universidad Complutense de Madrid, España – Miembro de la R.A.E.)
Anthony Cripps (Nanzan University, Nagoya, Japan)
Iryna Volodymyrivna Dudko (Dragomanov Ukrainian State University, Kyiv, Ukraine)
Kadhim Jihad Hassan (Professeur en Littératures Arabes et Comparées, INALCO, Paris, France)
Philippe Jousset (Université de Provence Aix-Marseille, France)
Eric Lecler (Université de Provence Aix-Marseille, France)
Svitlana Kulieznova (National Technical University of Ukraine “Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute”, Ukraine)

Comitato editoriale:

Rosario Arias Doblas (Universidad de Málaga, España)
Francesca De Cesare (Università di Napoli “L’Orientale”, Italia)
Luigi Rossi (già Università degli Studi di Messina, Italia)
Ve-Yin Tee (Nanzan University, Nagoya, Japan)
Giuseppe Trovato (Università Ca’ Foscari, Venezia, Italia)
Alessandra Vicentini (Università degli Studi dell’Insubria, Italia)

Periodico registrato presso il Tribunale di Reggio Calabria (Registro Stampa, n. 7/14, 30 giugno 2014).

Gli autori sono legalmente responsabili degli articoli. I diritti relativi ai saggi, agli articoli e alle recensioni pubblicati in questa rivista sono protetti da Copyright ©. I diritti relativi ai testi firmati sono dei rispettivi autori. La rivista non detiene il Copyright e gli autori possono anche pubblicare altrove i contributi in essa apparsi, a condizione che menzionino il fatto che provengono da «AGON» (ISSN 2384-9045). È consentita la copia per uso esclusivamente personale. Sono consentite le citazioni purché accompagnate dal riferimento bibliografico con l’indicazione della fonte. La riproduzione con qualsiasi mezzo analogico o digitale non è consentita senza il consenso scritto dell’autore. Sono consentite citazioni a titolo di cronaca, critica o recensione, purché accompagnate dal nome dell’autore e dall’indicazione della fonte. Le collaborazioni ad «AGON» sono a

titolo gratuito e volontario e quindi non sono retribuite. Possono consistere nell'invio di testi e/o di documentazione. Gli scritti e quant'altro inviato, anche se non pubblicati, non verranno restituiti. Le proposte di collaborazione possono essere sottoposte, insieme a un curriculum vitae, in formato Word (doc o docx), alla Direzione della Rivista a questo indirizzo e-mail: mlagana@unime.it. I contributi vengono accettati o rifiutati per la pubblicazione a insindacabile giudizio della Direzione scientifica, che si avvale della consulenza di uno o più componenti del Comitato Editoriale e della revisione paritaria realizzata da esperti esterni anonimi. I contributi accettati vengono successivamente messi in rete sulla Rivista.

Copyright © – All Rights Reserved

Periodical registered at the Court of Reggio Calabria (Publishing Registration, n. 7/14, 30 June 2014).

The authors are legally responsible for the articles. The rights relative to the essays and reviews published in this periodical are protected by Copyright ©. The rights relative to the signed texts belong to their respective authors. The magazine does not keep the Copyright and the authors can also publish somewhere else the articles and contributions presented in it, provided that they mention they come from «AGON» (ISSN 2384-9045). The copy for exclusively personal use is permitted. Quoting is allowed, provided that it is accompanied by a bibliographic reference with the indication of the source. The reproduction, by any analogical or digital means, is not allowed, without written permission from the author. Quotations are allowed for chronicle, study, criticism or review, provided that they are accompanied by the author's name and the indication of the source. The collaborations to «AGON» are for free and voluntary, and so they are not remunerated. They may comprise sending texts and/or documents. Written documents and what else sent, even if not published, will not be given back. Collaboration proposals may be submitted, along with a curriculum vitae, in Word format (doc or docx), to the Management Team at the following e-mail address: mlagana@unime.it. Collaborations are accepted or refused for publication at the incontestable discretion of the Scientific Management Team, which will avail itself of the expert advice of one or more members of the Editorial Committee and of the peer review achieved by external anonymous referees. The accepted contributions are later inserted in the magazine and put on the net.

Copyright © – All Rights Reserved