Informazione Filosofica

Rivista quadrimestrale a cura dell'Istituto Lombardo per gli Studi Filosofici e Giuridici

N. 6 – aprile 2022

Tradizione e Innovazione

Centro Ricerche e Formazione UNITRE

ARMANDO EDITORE

Red Internacional de Universidades Lectoras

Direttore Scientifico: Silvio Bolognini (Università eCampus)

Comitato Scientifico: Paolo Becchi (Università di Genova), Rolando Bellini (Accademia di Brera – Milano), Enrico Bocciolesi (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo), Alessandro Bolognini (Università eCampus), Mario Ciampi (Università Guglielmo Marconi), Massimo De Leonardis (Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano), Franco Giuseppe Ferrari (Università Bocconi), Adria Velia González Beltrones (Universidad de Sonora, México), Pier Francesco Lotito (Università degli Studi di Firenze), Sergio Guido Luppi (Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano), Marco Marinacci (Università eCampus), Narciso Martínez Morán (UNED – España), Eloy Martos Nuñez (Universidad de Extremadura, RIUL – España), Roberto Montanari (Università Suor Orsola Benincasa – Napoli), Aldo Ocampo González (CELEI, Chile), Marina Simeone (Università eCampus)

Comitato Tecnico-editoriale: Attilio Cristiano Vaccaro Belluscio, Roberta Simeone, Luca Siniscalco

Segreteria di redazione: Anna Cattaneo

Per l'invio dei contributi originali, non inviati ad altre riviste (il testo, corredato di un *abstract* in inglese e uno nella lingua di stesura del saggio, ciascuno non più di 500 caratteri, spazi inclusi, e di 5 *key words*, deve essere privo di indicazioni relative all'autore; in un *file* a parte va spedita un documento con nome/cognome, titolo, istituzione di appartenenza, email; vanno seguite le norme redazionali disponibili online sul sito www.informazionefilosofica.it nella sezione dedicata): info.informazionefilosofica@gmail.com

I contributi destinati alla pubblicazione nelle sezioni "Autori e Idee" e "Tendenze e dibattiti" vengono preventivamente sottoposti a procedura di *double-blinded peer review* (revisione a "doppio cieco"). Il Comitato Scientifico si avvale di esperti esterni nel processo di revisione tra pari a doppio cieco. La Direzione editoriale può in ogni caso decidere di non sottoporre ad alcun *referee* l'articolo, perché giudicato non pertinente o non rigoroso né rispondente a standard scientifici adeguati. I contributi non pubblicati non saranno restituiti

Il Codice Etico di *Informazione Filosofica* è consultabile all'indirizzo web www.informazionefilosofica.it

Proprietà: CRIFU – Centro Ricerche e Formazione UNITRE
Via Ariberto 11 – 20123 Milano (MI)
www.unitremilano.education.it

Editore: Armando Editore
Via Leon Pancaldo 26 – 00147 Roma
www.armandoeditore.it

La denominazione ed il marchio dell'Istituto Lombardo per gli Studi Filosofici e Giuridici sono di proprietà del CRIFU, cui appartiene anche la testata «Informazione Filosofica». Fondatori dall'Istituto sono l'avv. Mario Giacomini e famiglia e l'avv. Gerardo Marotta, già presidente dell'Istituto Filosofico italiano di Napoli.

Sito della rivista: www.informazionefilosofica.it
Direttore responsabile: Silvio Bolognini

ISSN: 2724-1637
ISBN: 978-88-945558-5-1

Sommario

Presentazione 4

Introduzione: Tradizione e innovazione 6

Autori e Idee 10

La dialettica tra tradizione e innovazione in René Guénon, Plotino, Matteo Ricci e Jules Monchanin 12
di *Matteo Andolfo*

Postmodern Apocalypses and Mythologies of the End 37
di *Luca Siniscalco*

L'Europa moderna come tradizione. Introduzione a Schmitt teorico dell'ordine politico 57
di *Massimo Maraviglia*

Il sistema teologico-filosofico di Tommaso d'Aquino, oggi 84
di *Elio Rindone*

Tendenze e dibattiti 114

La tradizione tradita: dalla varietà all'uniformità culturale 116
di *Luca Sciortino*

Filosofia pubblica e questione valutativa. L'analisi delle ricadute formative attraverso l'autovalutazione e la percezione di apprendimento 131
di *Lucia Ziglioli*

Recensioni 152
a cura di Luca Siniscalco

Presentazione

Con il fascicolo nr. 1 (2020), dedicato alla riflessione filosofica sull'Ermeneutica del "Ponte" e del "Muro" e sulla metodologia che vi si accompagna, è rinata *Informazione Filosofica*. Torna così presente nel dibattito accademico nazionale – con una contestuale apertura internazionale – e nella riflessione filosofica in genere una pietra miliare della tradizione editoriale italiana, espressione di ricerca teoretica, storico-filosofica e comparatistica.

Riteniamo dunque doveroso tratteggiare la storia della rivista, segnalandone le peculiarità essenziali. Nata nel 1990 come rivista bimestrale, *Informazione Filosofica* esce a cura dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (con sede a Napoli) in collaborazione con l'Istituto Lombardo per gli Studi Filosofici e Giuridici (con sede a Milano), del quale anche la nuova serie è emanazione diretta. L'ampia Redazione Scientifica, supportata dall'eccellente Comitato Scientifico (che vide la presenza, fra gli altri, dei filosofi Remo Bodei, Domenico Losurdo, Paul Ricoeur, Paolo Rossi e Franco Volpi) e dai numerosi collaboratori, realizzò ben 35 pubblicazioni nell'arco dei sette anni di vita del progetto culturale, conclusosi nel 1997.

Scopo primario della pubblicazione era offrire ai lettori un panorama ampio e variegato della tradizione filosofica occidentale (ma non solo), considerandone i fondamenti storici e teoretici, ma impegnandosi anche, al contempo, in un serrato approfondimento del dibattito attuale e in un accurato vaglio delle nuove prospettive di ricerca, nonché delle attività culturali – pubblicazioni, convegni e seminari – tramite cui i contenuti e il metodo proprio della filosofia vengono trasmessi e veicolari al pubblico contemporaneo.

Per sette anni, insomma, *Informazione Filosofica* ha tradotto in una sistematica rassegna l'evoluzione della filosofia italiana e internazionale, mettendo in evidenza autori e correnti, tendenze e dibattiti, libri, riviste, attività didattiche.

Oggi, a distanza di oltre due decadi, il progetto riprende vita, con rinnovato spirito e sotto l'egida del CRIFU – Centro Ricerche e Formazione UNITRE (Ente di Alta Formazione e Ricerca appartenente al RIUL (Red Internacional Universidades Lectoras) e del da tempo recente connesso Istituto Lombardo di Studi Filosofici e Giuridici. La presente pubblicazione si inserisce, con un nuovo Comitato scientifico e uno tecnico-editoriale, nel solco della tradizione della prestigiosa rivista. Una continuità ideale, questa, che si declina in una metamorfosi – un rinnovamento di forme e finalità. *Informazione Filosofica* diventa infatti un quadrimestrale e acquisisce un taglio pienamente accademico, incentrando il proprio focus sulla valorizzazione della storia delle idee e della filosofia alla luce di tematiche cogenti per la contemporaneità del nuovo millennio. I numeri, integralmente monografici, si presenteranno caratterizzati da una

struttura tripartita: la sezione "Autori e Idee" raccoglie i saggi più corposi, contraddistinti da un impianto critico rigorosamente scientifico e dedicati all'approfondimento di autori e/o percorsi tematici che permettano di gettare nuova luce sulla macrotematica di volta in volta affrontata; la sezione "Tendenze e dibattiti" include contributi che, mantenendo la medesima configurazione accademica, affrontano questioni più specifiche, spesso tramite "sconfinamenti" interdisciplinari, sempre toccando questioni di estrema rilevanza e centralità nel dibattito culturale contemporaneo. A sua volta la sezione "Osservatorio sulla post-contemporaneità" è finalizzata a stimolare riflessioni sugli attuali indicatori di critica/superamento della contemporaneità e di anticipata prefigurazione di necessarie evoluzioni conoscitive ed ermeneutiche. La sezione "Recensioni", infine, presenta una rassegna ragionata di testi utili per inquadrare ulteriormente il problema, anche da prospettive distinte rispetto a quelle toccate nelle precedenti sezioni.

A guidarci, nella serrata trattazione di questioni impellenti non soltanto sul piano della ricerca ma dell'esistenza umana concreta, intesa e vissuta nella sua fatticità, è lo splendido aforisma di Nicolás Gómez Dávila, il quale ci ricorda che, rifiutando ogni giustificazionismo acritico e ogni subordinazione alla vulgata corrente e al *sensus communis*, "il filosofo non è portavoce della sua epoca, ma angelo prigioniero nel tempo".

Introduzione
Tradizione e Innovazione

"Tradizione" e "Innovazione" sono un binomio concettuale pregnante all'interno della storia del pensiero filosofico occidentale. Proprio tale rilevanza speculativa determina l'estrema difficoltà, in cui si trova il pensiero contemporaneo, nel considerare in termini realmente critici e fecondi i due termini – e, soprattutto, la loro relazione. Raramente i due lemmi sono infatti propriamente tematizzati in quello che è il loro potenziale fenomenologico, ermeneutico, linguistico, psicologico, metafisico persino. Più spesso ci si limita a considerare l'ancoramento alla tradizione come una forma di sterile conservatorismo e, di converso, l'incedere dell'innovazione come un destino già scritto per un Occidente faustiano-capitalista. In altri casi il dibattito contemporaneo esprime, con maggiore acutezza, la necessità di conciliare tale binomio. Eppure sono pochi gli esperimenti, tanto a livello teoretico-speculativo quanto programmatico, capaci di ricavare conclusioni autenticamente sintetiche e feconde a partire dalla messa a frutto di tale connessione, che tende spesso, in forma riduzionista, a far prevalere in ultima istanza uno dei due poli, sino agli estremi nuovamente divisivi compendiati da due tendenze assiologiche antinomiche e semplificatorie (degli "ismi" più che delle filosofie): da un lato un tradizionalismo rigido e passatista, dogmatico, incapace di confrontarsi efficacemente con lo *Zeitgeist* (lo spirito del tempo); dall'altro lato un progressismo utopista e accelerazionista, inadatto a comprendere l'eredità del passato, l'importanza delle nozioni di identità e fondamento.

Il presente fascicolo di *Informazione Filosofica* intende invece indagare in una prospettiva "mediana" vari tentativi speculativi contemporanei (o, su di un piano storico-filosofico, la genealogia di quei concetti, tradizioni di pensiero, scuole filosofiche, che tale binomio hanno costruttivamente affrontato) i quali hanno colto in maniera creativa e feconda la commistione di Tradizione e Innovazione.

Particolare attenzione verrà attribuita allo statuto metodologico della filosofia: intercettando contributi particolarmente attenti ai presupposti metodologici delle considerazioni proposte, si mostrerà come la questione del rapporto fra Tradizione e Innovazione non rappresenti soltanto un problema rispetto ai contenuti che vengono attribuiti ai due termini – cosa può essere correttamente definito Tradizione, e cosa Innovazione? Come si definiscono in termini estetici, filosofico-politici, filosofico-religiosi, epistemologici, ecc., questi concetti? –, ma, soprattutto, un dilemma nei riguardi dei presupposti stessi del domandare filosofico – come procede l'interrogazione filosofica fra Tradizione e Innovazione? Quanto del sapere passato è da

conservare, quanto da superare? In che modo? Quali metodologie sono più adatte a sfruttare in maniera bilanciata e feconda le spinte antitetiche che provengono da questi due concetti?
Proprio in questa direzione si muoveranno numerosi contributi, mostrando come l'indagine di questioni tanto storico-filosofiche quanto teoretiche possa muoversi attorno a temi noti secondo movenze sorprendenti e inusuali proprio grazie all'intuizione metodologica: l'ermeneutica, il metodo comparatistico, il dialogo fra filosofia e teologia, le pratiche filosofiche sono solo alcuni dei paradigmi che verranno proposti ed esemplificati.
Tradizione e Innovazione, dunque, come oggetto d'indagine, ma soprattutto, in un senso più ampio, come *pattern* o orizzonte ermeneutico funzionale all'elaborazione di rappresentazioni filosofiche originali. Fondandosi – questa è la cornice comune ai vari contributi – il criterio dell'originalità, sovente, sull'innovazione della Tradizione o, per dirla in termini complementari, sulla continuità tradizionale dell'impulso all'Innovazione. È difatti costruttivo, di contro a tanta retorica riduzionista, rilevare come il Pensiero conservatore e/o tradizionalista abbia espresso al proprio interno, nelle vette intellettuali che ne sono stata espressione, elementi di assoluta originalità e rielaborazione creativa, così come il Pensiero progressista e/o rivoluzionario abbia raggiunto i propri apici speculativi nell'elaborazione di dottrine e sistemi concettuali trasmessi dalle generazioni precedenti e strettamente connessi alle culture di origine, spesso mediante catene di trasmissione (e "tradimento") antiche e, persino, arcaiche.
In questa dimensione relazionale e dialettica di Tradizione e Innovazione, una guida autorevole è rappresentata dalla lezione dell'ermeneutica di Hans-Georg Gadamer (1900-2022), che al ripensamento di tale rapporto ha dedicato pagine di estrema acutezza, soprattutto nel suo capolavoro *Verità e metodo*. Tradizione, per Gadamer, non è passatismo, bensì un "atto della ragione" che accetta, adotta e coltiva le radici storiche, in una tensione costitutiva fra conservazione e libertà. La "tradizione" è pre-giudizio in quanto prospettiva gnoseologica preliminare ineludibile a qualsivoglia elaborazione di pensiero: è cioè l'orizzonte entro cui si può sviluppare ogni interpretazione. È, quest'ultimo, un esito cui sono giunte parimenti analisi apparentemente distanti dall'ambito di riflessioni che stiamo svolgendo. Valgano, ad esempio, la nozione di "inconscio collettivo", centrale nella psicoanalisi di Carl Gustav Jung, e la similare lettura degli archetipi mitico-fiabeschi da parte del poeta irlandese William Butler Yeats. La tradizione è dunque intesa non come statico e dogmatico portato storico, bensì come il terreno imprescindibile sul quale ogni giudizio – persino quello più "anti-tradizionale" – può sorgere. Qui è riposta la sua funzione nei riguardi dell'Innovazione. La Tradizione, così come l'orizzonte complessivo del mondo, appella l'uomo in modo permanente, lo "chiama" necessariamente all'"appuntamento" esistenziale della nominazione, fondando un'esigenza – mai univoca – e stimolando la domanda di senso. Tradizione è dunque trasmissione – dal latino *tradere* – e insieme

com-prensione, in quanto accoglienza del trasmesso – *traditum*, appunto, verso un orizzonte di Innovazione, essendo che ogni pensiero, nella misura in cui viene concettualizzato, introiettato e vissuto, si fa mondo – un mondo che evolve e si trasforma.

Anche a partire dalle intuizioni gadameriane, il binomio Tradizione e Innovazione merita un approfondimento e una rielaborazione a cui i contributi ospitati nelle seguenti pagine sono efficacemente indirizzati.

Autori e Idee

La dialettica tra tradizione e innovazione in René Guénon, Plotino, Matteo Ricci e Jules Monchanin

di *Matteo Andolfo**

ABSTRACT (ITA)
Dopo aver evidenziato come tra "tradizione" e innovazione" si dia un rapporto dialettico, si considerano la tradizione greca, quella orientale e quella cristiana e le innovazioni sorte in esse dalla loro interazione storica. Si esaminano le accezioni delle tre tradizioni elaborate dalla riflessione teoretica rispettivamente di Plotino e del neoplatonismo, di René Guénon e del perennialismo, di Matteo Ricci e di Jules Monchanin. Si evidenzia la convergenza tra le nozioni di *prisca sapientia* (neoplatonica), di Unità trascendente delle religioni (perennialista) e di "cattolicismo" (monchaniana) e, infine, si verifica la possibilità e la potenziale fecondità di un dialogo soprattutto tra le ultime due su un piano condiviso, che è quello metafisico.

Parole chiave: uno, molti, pericoresi, relazione, metafisica

The dialectic between tradition and innovation in René Guénon, Plotinus, Matteo Ricci and Jules Monchanin

by *Matteo Andolfo*

ABSTRACT (ENG)
After highlighting that "tradition" and "innovation" are always given in a dialectical relationship, the essay considers the Greek, Eastern and Christian traditions and the innovations which arose in them from their historical interaction. It examines the meanings of the three traditions elaborated by the theoretical reflection respectively of Plotinus and Neo-platonism, of René Guénon and Perennialism, of Matteo Ricci and Jules Monchanin. It highlights the convergence among the notions of *prisca sapientia* (Neoplatonic), Transcendent unity of religions (Perennialist) and "Catholicism" (Monchanian) and, finally, it investigates the possibility and potential fruitfulness of a dialogue, especially between the last two currents, on a common level, which is the metaphysical one.

Keywords: one, many, perichoresis, relationship, metaphysics

* UniTreEdu

L'etimologia del termine "tradizione" rimanda al verbo latino *tradere*, "tramandare, trasmettere", che richiama il nesso strutturale sussistente tra l'identità collettiva e quella culturale. L'identità collettiva, ossia l'identificazione che una comunità ha di se stessa, è un'*identità culturale*, poiché esige di tematizzare la coscienza della propria appartenenza sociale riflettendo sulla propria partecipazione a una cultura (Assmann, 1997, pp. 99-128).[1]
Fra "tradizione" e "innovazione" sussiste un rapporto dialettico, trattandosi di due opposti correlativi (come alto e basso: non v'è l'uno senza l'altro), non contrari (come vita e morte: se v'è l'una non v'è l'altra), ossia che si implicano, sicché l'eliminazione di uno implica quella dell'altro. L'innovazione si costituisce in rapporto a una continuità stabile di contenuti, dei quali essa è proposta come l'inveramento[2] o la "rottura". Questo contributo intende esaminare tre casi in cui tale dialettica è suscitata, sul piano *storico-filosofco* e *storico-religioso*, dall'incontrarsi e interagire di tre tradizioni diverse – orientale, greca e cristiana. A questa direttrice d'indagine è intrecciata quella *teoretica*, che approfondisce alcune particolari *accezioni* delle tre tradizioni elaborate da filosofi e teologi.

1. La tradizione orientale nell'accezione di René Guénon

Riguardo all'Oriente, il termine "tradizione" designa, secondo Guénon (2005, pp. 53-123),[3] l'essenza stessa del pensiero orientale: ogni civiltà orientale è nel proprio insieme tradizionale, poiché la sua lingua (o una delle sue lingue) e le sue istituzioni sociali sono rese tradizionali dalla loro dipendenza da una dottrina di ordine intellettuale, ultimativamente metafisica. Questa mentalità comune, che concerne i modi di pensiero, non annulla le differenze tra le civiltà orientali, ciascuna delle quali possiede un proprio "principio di unità" che la distingue dalle altre: la religione per la civiltà islamica; la pura metafisica per la civiltà indù; la demarcazione tra la dottrina metafisica (taoismo), per pochi, e la tradizione sociale (confucianesimo), per tutti, nella civiltà cinese. Pertanto, nell'islam la tradizione presenta l'aspetto religioso (essoterico) accanto a quello metafisico (esoterico); in India la tradizione è puramente metafisica; in Cina vi sono la tradizione metafisica e quella sociale, nettamente separate, sebbene derivino ambedue dalla stessa tradizione "primordiale" contenuta specialmente nell'*I Ching*.

---

[1] Ne è un esempio emblematico il giudaismo: la reazione all'esperienza, "traumatica" per l'identità collettiva di Israele, della distruzione del primo e del secondo Tempio è consistita nel creare un'*identità distintiva* incentrata sulla fedeltà alla Legge, mantenuta viva nel ricordo interiore, amplificato dalla sua possibilità di ripresa dalla scrittura, e nell'osservanza, che rende possibile agli ebrei di *distinguersi dalle altre nazioni* (Assmann, 1997, pp. 161-189). Alla *Torah* scritta dell'Antico Testamento è affiancata quella orale, che confluisce nel *Talmud*, che sintetizza diritto, filosofia, religione e teologia, e spiega razionalmente la Legge e il suo fine (realizzare le condizioni del patto tra Dio e Israele per mezzo dell'azione di ogni ebreo) (Neusner, 2009). Nel giudaismo tardoantico e medievale prevale la tendenza a salvaguardare la propria identità con la condotta imposta dalla tradizione biblico-talmudica (osservanza del sabato, circoncisione, regole alimentari e divieto di matrimonio con i non-ebrei) restando indifferenti alle culture delle regioni in cui gli ebrei risiedono, sparsi tra Vicino Oriente, Africa settentrionale ed Europa. Per designare tutta la tradizione religiosa orale di epoca talmudica e post-talmudica il giudaismo usa la parola *qabbalah*, che significa "tradizione ricevuta"; al suo interno sussiste un filone esoterico a cui pretendono di risalire due correnti filosofiche con tratti "mistici" e gnostici che si sviluppano soprattutto a partire dal XIII sec.: cabbalisti e hassidici, differenti tra loro, ma con un'origine per certi aspetti parallela.
[2] Ne è un esempio il concetto gadameriano di "storia degli influssi" (*Wirkungsgeschichte*): le rielaborazioni teoretiche del pensiero di un filosofo che esplicitano elementi potenzialmente presenti in esso e da lui non sviluppati (ma che nel contempo sono favorite dal suo entrare in simbiosi con altri climi e prodotti culturali, che vanno spesso in direzioni che il suo autore non poteva prevedere).
[3] Filosofo francese (Blois 1886 – Il Cairo 1951), appassionato di occultismo e gnosi, studiò le tradizioni orientali e il loro simbolismo. Nel 1930 abbracciò il sufismo islamico.

Anche nelle culture del Vicino Oriente antico (III-I mill. a.C.) si può individuare una *forma mentis* comune, radicata in lingue "tradizionali" (le più antiche sono: l'egiziano classico nella sua scrittura geroglifica; il sumerico e il "babilonese standard", letterario, nella loro scrittura cuneiforme), che si riverbera nelle istituzioni e trova massimamente espressione nella religione, ma che è implicitamente metafisica, sebbene venga declinata differentemente da ognuna di quelle civiltà, dall'Egitto alla Mesopotamia e all'Iran mazdaico (Andolfo, 2008; 2021b). I cinque piani del reale o stati dell'essere che Guénon (2005, pp. 183-206) individua nella metafisica indù[4] si ritrovano già nelle *Upanishad*, sebbene siano tematizzati più sistematicamente nel *darshana* sâmkhya (i primi quattro piani-stati, a partire dal basso) e nel vedânta shankariano (il livello supremo) (Guénon, 2009b). Ebbene, i quattro piani-stati del sâmkhya si rinvengono analogicamente nella metafisica implicita nelle religioni egizia, mesopotamica (sumerica e babilonese) e iranico-mazdaica (Andolfo, 2018, pp. 15-43).

In questa accezione di tradizione, l'elemento della stabilità del fondamento metafisico immutabile pare prevalente su quello dell'innovazione, che è concepita prevalentemente come diversità di declinazione del fondamento metafisico nelle diverse culture orientali, sebbene non sia esclusa *a priori* l'idea del sorgere di novità all'interno di una singola cultura tradizionale: Guénon (2005, pp. 144-149) rileva che il buddhismo costituisce un'innovazione all'interno della tradizione indiana, con cui, pur allontanandosene, conserva qualcosa di comune. Lo studioso, però, distingue il mahâyâna – una dottrina completa il cui nucleo è metafisico e che dev'essere stato quello professato da Buddha, dato che gli stessi induisti (sebbene non tutti) lo considerano un *avatâra*, una manifestazione divina – dall'hînayâna, che qualifica come "eterodosso" in quanto non metafisico. Ciò suggerisce implicitamente che solo il primo possa essere accolto come un'innovazione compossibile con la tradizione indiana. Accoglienza che dovrebbe essere estesa al buddhismo zen non indiano, che, pur essendo influenzato dal taoismo, resta pur sempre una branca del mahâyâna.

Il concetto guenoniano di tradizione è stato esteso oltre l'àmbito orientale, rendendolo *potenzialmente inclusivo* di tutte quelle religioni (e filosofie) di nuova nascita o che potranno essere scoperte in futuro che manifestassero in modo proprio la medesima metafisica, dall'idea dell'*Unità trascendente delle religioni* (Utdr) teorizzata da Frithjof Schuon, "che costituisce una delle più chiare e precise puntualizzazioni del fondamento teoretico [...] dell'orientamento metafisico e spirituale della cosiddetta *Philosophia Perennis* (definita pure 'Perennialismo', 'Scuola tradizionalista' o 'Tradizionalismo integrale')" (Siniscalco, 2020, p. 162), a cui Guénon appartiene: tra le religioni sussiste, al di sopra delle loro formulazioni dogmatiche anche antitetiche, una *concordia metafisica* originaria, conoscibile grazie all'insegnamento esoterico conservato dalle stesse tradizioni, risalente a quella che Guénon chiama "Tradizione primordiale" e i cui princìpi generali, secondo Evola, si trovano allo stato "puro" sul piano

[4] Li esprimo servendomi del concetto di "partecipazione", nato nel platonismo, applicato dal cristianesimo al creazionismo e perciò abbastanza duttile per essere applicato anche alla nozione indù di "manifestazione": 1) l'*impartecipato*, ossia il Principio, incommensurabile con tutto il principiato; 2) il *partecipabile*, la cui manifestazione è 3) il *partecipato* (l'Esistenza *universale*), il quale ricomprende i *partecipanti*, che si distinguono in 4) *sottili o immateriali* e 5) *grossolani o materiali* e che sono i singoli enti *particolari* esistenti, le determinazioni (ontiche) del partecipato, che è la loro unità trascendentale in cui sono potenzialmente precontenuti, mentre il partecipabile, essendo ancora non dispiegato, non partecipato, permane trascendente rispetto ai partecipanti. Pertanto, ogni stato dell'essere rientra o nella categoria degli stati formali (individuali in quanto formati e limitati: i partecipanti, rivestiti di forme) o in quella degli stati informali (sovraindividuali, universali: il partecipato, il partecipabile e l'impartecipato).

metafisico.[5] Ne scaturisce il connubio tra Tradizione perenne e plurale, *Religio perennis* e *Philosophia perennis*, quella che, per Zolla, rifiuta la dualità, la contrapposizione, e si attiene all'*unità* (Siniscalco, 2020, pp. 163 ss.).

2. Innovazioni nella tradizione greca secondo il neoplatonismo

Il concetto greco di "tradizione", invece, è elaborato dal neoplatonismo. In *Enneadi*, V 1, 8, 10-26, Plotino ripercorre la tradizione *filosofica* greca nel modo seguente:

> Queste dottrine (le tre ipostasi plotiniane) non sono nuove né coniate adesso, ma sono state sostenute già anticamente, *anche se non esplicitamente*, mentre le dottrine attuali sono divenute l'*esegesi* di quelle, che ci sono *garantite* del loro carattere di antichità dalla testimonianza degli scritti dello stesso *Platone*. Prima di quest'ultimo, anche Parmenide ha colto qualcosa di tale dottrina [...]. Il *Parmenide* di Platone, però, *esponendo con maggiore esattezza* tali tesi, distingue l'uno dall'altro il Primo Uno, che è l'Uno più eminente, il Secondo Uno, definendolo Uno-Molti, e il Terzo Uno, caratterizzandolo come Uno-e-Molti.[6]

Per Plotino la filosofia è ricerca del vero tramite l'esegesi dei predecessori, tra i quali Platone si pone come l'*unico* ad aver espresso nella *maniera più esatta* la verità, sicché diviene il *discrimine* per l'interpretazione degli altri filosofi, anche quelli a lui successivi: infatti, quanto più questi ultimi si allontanano da Platone tanto più errano rispetto alla Verità. Potranno recepirsi solo le loro dottrine *innovative* che con qualche correzione sono adattabili al platonismo. Infine, nei confronti delle correnti del rinato platonismo cronologicamente di poco anteriori a Plotino, ossia medioplatonismo, neopitagorismo e Numenio, accomunati tra loro e a Plotino dal fatto di proporsi quali *esegeti di Platone*, Plotino si considera più *autorevole*, perché la sua esegesi esplicita *più chiaramente* gli aspetti della verità non pienamente dispiegati da Platone. In tal modo, la filosofia di Plotino partecipa della stessa autorità riconosciuta a quella di Platone e si può parlare di un progresso che l'esegesi realizza, rispetto al passato, nella scoperta della verità, progresso dovuto all'accoppiamento della normatività della tradizione con il nuovo organo interpretativo dell'esegesi (Andolfo, 1996, pp. 351-366; Fattal, 2015, pp. 11-58).

Il passo di V 8 sopra citato fa capire perché il *Parmenide* sia divenuto il dialogo centrale per l'interpretazione metafisica anche di tutti i neoplatonici successivi (Beierwaltes, 1991, pp. 173-199; 1994), che hanno coniugato

---

[5] Secondo Schuon, le diverse Rivelazioni "attualizzano", a diversi livelli, un nucleo di certezze che non è proprio solo dell'Onniscienza divina, ma "dorme" per rifrazione anche nel nucleo "naturalmente soprannaturale" sia dell'individuo sia della collettività storica o della specie umana (Siniscalco, 2020, p. 165).

[6] Dove non indicato diversamente, mia è la traduzione dei passi degli autori antichi citati. V'è un fondo di verità in questa rilettura plotiniana della filosofia greca precedente. La questione dell'Uno e dei Molti ricorre, infatti, già nei presocratici (Stokes, 1971): si passa dell'esigenza, nei milesii, di individuare l'unico principio (*archè*) dell'intera *physis*, da cui derivano, per cui sussistono e in cui si risolvono i molti, alla sua affermazione logica (l'Uno eleatico) passando per Eraclito (il cui *Logos* è Uno quale sintesi dei contrari del divenire) e per i pitagorici (la realtà è numero, di cui l'Uno è principio). Platone postula la dimensione soprasensibile dell'essere (fondato sui princìpi supremi dell'Uno-Bene e della Diade indefinita), Aristotele argomenta sia l'unità dei significati dell'essere (tra loro irriducibili, ma convergenti *pros hen*, *pros ten ousian*) sia la trascendenza del principio-fondamento (i molti Motori immobili-Intelletti divini sono in unità di consecuzione gerarchica rispetto al Primo) (Reale, 1984, pp. 99-124; 1993); gli stoici concepiscono Dio come l'Uno che dispiegando le ragioni seminali che ha in sé diviene l'intero cosmo. Neanche i pluralisti costituiscono un'eccezione al primato dell'Uno nella filosofia greca: per es., gli atomisti concepiscono gli atomi come la moltiplicazione numerica dell'Uno eleatico (Andolfo, 2001).

l'esegesi di tale testo con l'interpretazione metafisica anche della tradizione *religiosa* greca. Questo ampliamento della nozione di "tradizione" greco-ellenistica si compie con Proclo: essendo convinto che in Platone si trovi una teologia superiore all'intera tradizione successiva, ricava dalla struttura dialettica del *Parmenide* la gerarchia delle sfere di ipostasi, a ciascuna delle quali fa corrispondere una divinità particolare e personale del pantheon greco (olimpico, esiodeo, orfico) e caldaico (Andolfo, 2020b, pp. 29-35).[7] Solo nel caso degli gnostici Plotino è netto nel rifiutare le innovazioni (definite con il temine *kainologein*) che hanno introdotto nelle tesi di Platone da essi sussunte, poiché le hanno distorte al punto da essersi posti *al di fuori della verità* (*Enneadi*, II 9, 6, 10-61). Se ne conclude che la tradizione (greca) nell'accezione neoplatonica è aperta ad accogliere una serie di innovazioni al proprio interno, purché siano conformi *in primis* al pensiero di Platone, poi agli *Oracoli caldaici*, scritti nel II sec. d.C., ma assunti come un "testo rivelato" reso autorevole dal fatto che erano ritenuti proferiti dalla congiunzione di Giuliano il Teurgo con l'anima di Platone, e infine ai testi ermetici, per la loro connessione con l'antica sapienza egiziana, di cui i Greci, e Platone e i platonici in particolare, erano sempre stati grandi estimatori.

Tutte le innovazioni recepite dal neoplatonismo e da questo rielaborate hanno modificato alcuni aspetti *sostanziali* della sua metafisica, sia pure nella cornice immodificata dei princìpi di fondo, il che smentisce la tesi di Jonas (1991, pp. 23-47), secondo cui la teocrasi orientale (semitico-iranica), mimetizzata in forme culturali greche, nei primi secoli d.C. più che innovare la tradizione greca avrebbe riempito il "guscio vuoto" dell'ellenismo "filosofico-secolare", ormai esauritosi, sostituendolo con un sincretismo religioso orientale.[8] Al contrario, il filosofo Giorgio Gemisto Pletone (1355/60-1452), di fronte alla decadenza dell'impero cristiano bizantino, concepisce l'idea di una verità, *esoterica* ed *elitaria*, *comune* a tutto il genere umano, che pone a fondamento di un radicale programma di rinnovamento del mondo greco-bizantino sia politico (secondo i princìpi della *Repubblica* di Platone) sia religioso (attraverso la restaurazione del politeismo ellenico pagano). È l'elaborazione dell'idea di un'unitaria tradizione greco-orientale intesa secondo un'accezione molto vicina a quella di Guénon e del perennialismo.

3. L'innovazione all'origine della tradizione cristiana

L'idea di "novità" è addirittura all'origine della tradizione cristiana, agisce nella sua dottrina dell'"inculturazione" e si compie sul piano escatologico (i *novissimi*). Infatti, la riflessione teologica cristiana presuppone una Parola che la precede e che costituisce un *nuovo inizio* del pensare umano (rispetto alla tradizione greca di cui sussume i concetti). Questa Parola, oggetto di fede, è intimamente aperta all'elaborazione razionale in quanto "in principio

[7] Proclo "intende le ipotesi del *Parmenide* come i livelli di sviluppo concettuale che riflettono la realtà in sé sussistente dell'Uno originario e di tutto quanto, autodifferenziandosi, da esso procede, nella forma di un Essere dei molti in sé articolato, il quale, mediante l'azione svolta in esso – cioè nei molti – dal Principio, rimane relazionato a questo Uno malgrado ne sia proceduto" (Beierwaltes, 1994, p. 59). Nel *De mysteriis* Giamblico coglie un precorrimento della gerarchia ipostatica neoplatonica nel pantheon egizio-ermetico, Damascio nella mitologia teogonica mesopotamica (Andolfo, 2008, pp. 238-269).

[8] Invece, come bene mette in evidenza Jaeger (1982, pp. 4-8), già nei presocratici la problematica del divino gioca un ruolo talmente importante che non si può separare la componente teologica del loro pensiero da quella ontologica.

era il *Logos*" (*Gv* 1, 1), ossia la fede attesta che il fondamento di tutte le cose è la Ragione divina, nonché una *Persona*, il Verbo incarnato. Ciò significa che nella fede nella rivelazione di Gesù viene presupposto di avere a che fare con la verità del nostro stesso essere e che questa verità si rivolge al nostro intelletto per essere compresa (Ratzinger, 1993, pp. 43-106).[9] Per il cristianesimo è essenziale "l'inculturazione della fede", ossia che *la fede si faccia cultura, visione globale di tutte le realtà*, poiché, come ha rilevato Giovanni Paolo II, la cultura caratterizza l'uomo sia nella sua formalità ontologica, distinguendolo dagli altri enti al pari dell'intelligenza, della libertà e del linguaggio, sia nella sua intenzionale apertura alla realtà circostante, perciò anche nella dimensione comunitaria della sua vita, permettendogli di accedere di più all'essere e di diventare più uomo. Siccome la totalità dell'umano è assunta integralmente nel mistero del Verbo incarnato, e tutto l'uomo, nella concretezza della sua esistenza quotidiana, è salvato in Cristo, tutto l'uomo deve realizzarsi in Cristo e allora una fede che non diventi cultura non è pienamente accolta né interamente pensata e vissuta. Sono necessarie sia un'*intelligenza della fede* (genitivo soggettivo), quale conoscenza nel modo più esatto e completo possibile di ciò che dev'essere da essa valutato, sia un'*intelligenza della fede* (genitivo oggettivo), quale chiara conoscenza della verità cristiana proposta dal Magistero (Barzaghi, 1990, pp. 5-12). L'inculturazione della fede esige, di conseguenza, di rapportarsi con le altre tradizioni religiose e filosofiche proprie delle diverse culture. Sempre Giovanni Paolo II (2005, n. 3) ha parlato di "fecondazione reciproca": la disponibilità a farsi fecondare da altre culture (laiche e religiose) implica una volontà di apertura ad esse e la capacità di riconoscere l'arricchimento che da esse può derivarci, ma nel contempo comporta la necessità di avere una propria chiara e forte identità culturale cristiana, criticamente pensata ed elaborata come pensiero teologico-filosofico, che ci renda consci della ricchezza del nostro patrimonio di idee e valori cristiani e della sua capacità di arricchire le culture (laiche e religiose) che a esso si aprono.

---

[9] Nel cristianesimo, in particolare nel cattolicesimo, "tradizione" indica ciò che gli Apostoli e i loro successori hanno comunicato a prescindere dai libri del Nuovo Testamento, oralmente o per iscritto, nella vita liturgica o nelle disposizioni giuridiche. Si tratta di due modi diversi di trasmettere la stessa verità. Come la Sacra Scrittura è scritta sotto l'influenza dello Spirito Santo (ispirazione), così lo sviluppo della Tradizione ha nello Spirito Santo il suo "principio attivo", che permette a ogni generazione non di aggiungere novità al deposito originario, ma di approfondire sempre più il suo contenuto. Rispetto al testo biblico, scritto, fisso e definitivo, la Tradizione è una realtà viva, che cresce e si sviluppa. Entrambe si attengono a Gesù Cristo, hanno come fine la nostra comunione con Lui e costituiscono il *depositum fidei* da conservare e trasmettere in quanto contiene tutto ciò di cui abbiamo bisogno per seguire Gesù. La totalità del Popolo di Dio ha ricevuto il deposito della Rivelazione; ogni generazione lo incorpora nuovamente nella propria vita e ha un proprio modo specifico di approfondirlo, guidata dalla mentalità e dagli interrogativi di ciascuna epoca. Pertanto, la trasmissione della Rivelazione da una generazione all'altra non consiste nella mera ripetizione di un insieme di verità, ma nella trasmissione di qualcosa che si può vedere con sempre maggiore chiarezza e da nuove prospettive. Pur avendo tutti i cristiani la missione di trasmettere il Vangelo, l'*autenticità* è una caratteristica fondamentale ed esclusiva del Magistero (affinché il Vangelo si conservasse sempre vivo e integro nella Chiesa e si evitassero aberrazioni, gli Apostoli trasmisero la loro missione di predicare con autorità ai Vescovi, che nominarono quali loro successori e che sono costituiti in soggetti del Magistero), che insegna con la stessa autorità di Cristo e ha il compito di interpretare autenticamente la Parola di Dio, orale e scritta. Emerge, così, la stretta unità tra Scrittura, Tradizione e Magistero, che costituiscono l'unitotalità della storia delle fede sino all'autocomprensione viva della Chiesa odierna. L'uso della Scrittura quale fonte di conoscenza teologica esige la conoscenza della Tradizione (il Nuovo Testamento è la spiegazione cristologica dell'Antico, la "tradizione" che conferisce alla Scrittura il suo senso proprio) e dei pronunciamenti dogmatici del Magistero; nel contempo, la comprensione della Tradizione esige la Scrittura e le dichiarazioni dogmatiche; infine, l'uso dei testi dottrinali magisteriali suppone il dato biblico e la contestualizzazione nell'intero sviluppo della Tradizione (Burggraf, 2004; Ratzinger, 1993, pp. 120-122; Fisichella, Pozzo & Lafont, 1999, pp. 245-247). "Senza il quadro globale offerto dalla testimonianza originaria della Scrittura, dallo sviluppo della Tradizione e dalle dichiarazioni del Magistero, non è possibile vedere *come e a quale livello* una determinata dottrina di fede si inserisce nell'insieme della rivelazione" (Fisichella, Pozzo & Lafont, 1999, p. 247).

3.1. Tradizione cristiana e innovazione della tradizione orientale: l'esempio di Matteo Ricci

Un esempio di tale idea di inculturazione – che riorientava la prassi missionaria della sua epoca e precorreva la nuova evangelizzazione su cui molto insiste la Chiesa attuale – è offerto da Matteo Ricci,[10] che si è confrontato con la tradizione cinese, da lui identificata soprattutto nel confucianesimo dei testi canonici, secondo cui l'esistenza umana è tesa all'autoperfezionamento conseguibile attraverso la virtù e il retto esercizio della ragione (*zhèng míng*) e consistente nel trovare il proprio posto nella realtà del cosmo e delle relazioni sociali. Consapevole della ricchezza di tale patrimonio spirituale, Ricci ha compreso che il Vangelo non poteva esservi sincretisticamente sovrapposto e tantomeno contrapposto, bensì incarnato attraverso un'opera di valorizzazione di tutti i germi di sapienza e verità in esso insiti. Inoltre, Ricci è convinto della validità universale della ragione, che consente a tutti di raggiungere la verità e che gli ha permesso di realizzare nel suo *Catechismo* (1603) un'interpretazione cristiana della realtà culturale del destinatario, riservando l'esposizione dei dogmi cristiani a un altro suo testo, la *Dottrina cristiana* (1605).[11]
Il titolo cinese del *Catechismo* è *Tianzhu shiyi*: *Tianzhu* è un termine tratto dalla letteratura buddhista e taoista, rispetto alle quali Ricci vuole spiegare il vero (*shiyi*) significato, quello che lo vede corrispondente al Dio cristiano e perciò "rettifica" il senso cinese della parola. Il discorso sul *Tianzhu* è *shiyi*, "reale, sostanziale", e non *xuyi*, "irreale, immaginario, vacuo", perché si fonda sull'*essere* del creato per risalire all'*Essere* del Creatore, in linea con la massima di Confucio di apprendere le cose della terra per raggiungere la volontà del Cielo.[12] Per questo Ricci critica le dottrine del buddhismo cinese, del taoismo e del neo-confucianesimo,[13] poiché il *Tianzhu* non può corrispondere né al "vuoto" (*kōng*) buddhista, indicante l'impermanenza e non-sostanzialità strutturale di tutti i fenomeni, né al "non-essere" (*wú*) daoista, la pura potenzialità indifferenziata che, precedendo e fondando ogni passaggio all'atto, genera gli esseri, poiché in entrambi i casi non potrebbe partecipare l'essere che non possiederebbe, né al "culmine supremo" (*tàijí*) neoconfuciano, il punto limite da cui si dispiega l'infinita molteplicità di ciò che esiste, perché esso ha un grado minimo o nullo di determinazione, è l'equivalente dell'accidente della metafisica classica occidentale e non può essere la causa prima, che dev'essere sostanza. Invece, corrisponde all'idea di "Sovrano supremo" presente nella *Dottrina del mezzo*, opera attribuita a Zǐsī (485-420 a.C. ca.), nipote di Confucio, qualificato in un modo che risulta convergere con l'eminenza di perfezione dell'*essere* del Dio cristiano (Ricci, 2013, pp. 141-173). Il confucianesimo ortodosso va, tuttavia, *purificato* dalle "eresie" che sono state in seguito introdotte in esso, come l'identificazione tra gli esseri spirituali dei testi classici e il *qi*, l'energia vitale che anima il cosmo e si disperde

[10] Gesuita maceratese (1552-1610) che svolse il proprio apostolato in Oriente – in particolare in Cina, ma il suo catechismo ebbe una singolare fortuna anche in Corea, in Vietnam e in Giappone.
[11] Solo a conclusione del *Catechismo*, allorché dal confronto tra la miseria umana e la grandezza del *Tianzhu* il letterato cinese con cui nel testo Ricci dialoga si domanda perché Dio non scenda Lui stesso nel mondo, Ricci accenna al dogma dell'incarnazione in Cristo del Signore del Cielo e alla sua missione redentrice (Ricci, 2013, pp. 455-467).
[12] Il metodo filosofico-teologico adottato da Ricci è un *realismo sapienziale logocentrico*: "realismo sapienziale" in quanto è conforme alla ragione e parte dall'esperienza; "logocentrico" poiché la retta ragione è considerata una partecipazione dell'uomo alla Ragione divina, il Verbo, seminalmente presente in tutte le culture, sicché nell'esercizio della retta ragione è possibile conoscere Gesù Cristo e vivendo secondo ragione e virtù ci si dispone a credere al Vangelo. Per questo Giovanni Paolo II ha paragonato Ricci a Giustino.
[13] Il neoconfucianesimo è una sintesi di pensiero confuciano, buddhista e taoista elaborata da Hán Yù (768-824) e da Lǐ Áo (774-836) e sviluppatasi durante la dinastia Sòng (960-1279).

gradualmente, svelando il suo carattere non spirituale, oppure come la tesi (di ispirazione buddhista) dell'unica natura di tutte le realtà, che implica l'unità tra il *Tianzhu* e tutti gli esseri, dovuta alla sua identità con il Sé (*wu*), l'*âtman* nel senso del buddhismo mahâyâna, "decaduti" ambedue nell'oscurità della realtà empirica. Ricci replica spiegando il carattere incondizionato del *Tianzhu*, che esclude decadimento e identità con l'io umano, sempre soggetto a qualche condizionamento, e il rapporto di analogia sussistente tra l'essere delle creature e quello del Creatore, oltre a richiamare la distinzione tra la causa intrinseca alle cose, come sono i princìpi *yin* e *yang*, e la causa efficiente universale, estrinseca e trascendente, com'è Dio. Inoltre, Ricci rileva che nei testi classici di Confucio il *Tianzhu* e gli altri esseri sono considerati come nettamente distinti (Ricci, 2013, pp. 213-267).

3.2. "Novità" cristiana e *philosophia perennis* in Jules Monchanin

Molto più approfondito, completo e interessante è lo sviluppo che l'idea di inculturazione ha ricevuto in Jules Monchanin,[14] che mette a confronto la "novità" costitutiva della tradizione cristiana con la *philosophia perennis*, che per lui designa non tanto una verità e una dottrina, un *contenuto*, quanto la perennità della triplice *questione* filosofico-religiosa dell'io, dell'universo e dell'Essere, in cui le prime due sono risolte dalla risposta alla terza, traducibile nella problematica del rapporto dell'Uno con il molteplice, che ricorre in tutte le civiltà, a iniziare dalle maggiori (Cina,[15] India, Grecia), che si differenziano nella risposta a tale problematica, essendo ogni civiltà una singolarità irriducibile. In effetti, la dialettica tra l'Uno e i Molti e quelle connesse tra Identità e Differenza e tra quest'ultima e l'Origine ricorrono in tutto il pensiero occidentale, dalla Grecia all'età contemporanea (Melchiorre, 1987; 1990; Beierwaltes, 1989),[16] ma sono anche l'asse teoretico su cui convergono le religioni e le filosofie orientali,[17] sicché ritengo si possa asserire che la questione dell'Uno e dei Molti costituisce il minimo comun denominatore *metafisico* delle tre tradizioni esaminate e pertanto anche la "cifra" della *prisca sapientia*, che traduce l'idea di Pletone suddetta e costituisce un tentativo di unificare le tre tradizioni. Marsilio Ficino la concepisce quale *pia philosophia*, che si trasforma in *docta religio*, capace di cogliere il mirabile dispiegarsi dell'Unità eterna divina nella molteplicità inesauribile della creazione. La *prisca sapientia* ha inizio da Zoroastro (mazdeismo persiano), include i brahmani indiani, l'ermetismo egizio, la teologia degli *Oracoli caldaici* (mesopotamici), il

[14] Filosofo, teologo e mistico (1895-1957), esponente del rinnovamento della filosofia e teologia francese degli anni '30 nell'ambiente lionese (era amico di Henri de Lubac e di Emmanuel Mounier, per citare solo due dei nomi più noti); terminò la sua vita da missionario in India.

[15] "Il pensiero taoista si è sempre concentrato sul rapporto fra l'uno e il molteplice e le articolazioni in cui esso si esprime" (Raveri, 2002, p. 396).

[16] La questione della *differenza* appartiene al modo di intendere la radice del senso, il Fondamento, l'*Origine* (Melchiorre 1987, pp. VIII-IX); ma "se è vero che il molteplice della differenza non può costituirsi senza una radicale e ricorrente *identità*, è anche vero che l'identità dell'ultimo fondamento non può essere pensata senza un suo differire" (Melchiorre, 1990, p. VII) e che il senso dell'identico e del suo differire è stato determinato specificamente dal nesso Uno-Molti.

[17] La questione dell'Uno-principio e dei molti-principiati è centrale nella religione dell'antico Egitto; in quella della Mesopotamia assume invece la forma del rapporto tra la Differenza e l'Origine; il nesso Uno-molti ritorna, infine, prevalente nel mazdeismo iranico, nell'ermetismo (per il sommarsi dell'influsso egizio e greco), negli *Oracoli caldaici*, in certe correnti dello gnosticismo monarchiano siro-egizio e nelle filosofie indiana, giudaica e islamica (Andolfo, 2008, pp. 31-206; 2017, pp. 14-24; 2018, pp. 22-32).

giudaismo, arrivando agli orfici, Pitagora, Platone e ai neoplatonici pagani.[18] In prospettiva storico-filosofica, questa idea non è affatto "artificiosa", poiché i cinque piani metafisici della *forma mentis* orientale si ripropongono nel neoplatonismo[19] e per suo tramite influiscono sul successivo pensiero occidentale, giudaico e islamico.

Nondimeno, a differenza di Pletone e di Bruno,[20] per Ficino solo la religione cristiana è in grado di unificare tutte le esperienze religiose precedenti, riconducendo "'pietà' e 'filosofia' nell'alveo di un'esperienza sapienziale unica" e riconoscendo "quel tanto di verità che tutte le fedi e le filosofie non 'empie' possiedono, quando non sono 'inquinate' o distorte dal loro fine dalla forza delle passioni e dagli 'idola' mondani" (Mondin, 1996, p. 49). Anche per Pico della Mirandola la concordia tra le diverse filosofie e religioni è in vista dell'*unità attorno alla verità cristiana*. Pico era pienamente convinto della definitività del messaggio di Cristo, tale da non poter essere più superato. Poiché Cristo è la verità, tutto il pensiero filosofico e religioso non è altro che un continuo suo annuncio. Per questo sottolinea la centralità cristologica della sua riflessione e afferma che non è la stessa cosa appartenere a una o a un'altra religione o al cristianesimo. Sotto quest'ultimo aspetto la nozione di *prisca sapientia* ficiniano-pichiana differisce dalla subordinazione della religione alla metafisica pura sostenuta da Guénon (2005, pp. 67-92) e dall'idea dell'Utdr suddetta.

Rispetto alla *philosophia perennis*, che in India e in Grecia si compie in una *mystica perennis*, in cui il molteplice svanisce sopraffatto dallo splendore dell'Uno, Monchanin sottolinea con forza il fatto che *con la Rivelazione cristiana è sorto un nuovo concetto di Unità*: l'Uno divino è Trinità, ossia è *unità pericoretica*[21] *o comunionale*, poiché in Dio l'*amore* è tanto la definizione dell'unica essenza divina quanto della comunione tripersonale intratrinitatria. L'unità divina è la circumincessione costitutiva delle Persone, perché l'ipseità di ogni Persona (*esse sibi*) è la pura relazione alle altre due (*esse ad*); ognuna è un'*estasi sostanziale* verso le altre due e insieme un'*enstasi sostanziale*, poiché l'*esse ad* e l'*esse sibi* sono anche l'*esse in*, la presenza delle Persone le une nelle altre, reciproca inerenza o immanenza.[22]

---

[18] La massima parte degli umanisti faceva risalire le correnti religiose orientali citate ai primordi della storia, considerandole molto più antiche di quanto storicamente non fossero (gli *Oracoli caldaici* sono del II d.C., l'ermetismo del III a.C.-III d.C., lo zoroastrismo e l'orfismo del I mill. a.C.), anche se attingono alle religioni orientali veramente antiche (egizia e mesopotamia, III mill. a.C.; indiana, II mill. a.C.).

[19] Principio unico di tutto è l'Uno che per la sua unità assoluta che lo distingue da tutto il principiato è l'*impartecipato*. La prima realtà principiata è l'Intelletto, l'Essere che pensa le molteplici Idee, le essenze archetipiche degli enti mondani, che permanendo trascendenti costituiscono il *partecipabile*. L'Anima Universale procede dall'Intelletto a sua immagine e si articola: 1) nell'Anima del Mondo, immanente all'intero cosmo sensibile e per questo corrispondente al *partecipato*; 2) nelle molteplici anime degli individui (uomini, animali ecc.) interni al mondo, che insieme alle forme dei corpi costituiscono i *partecipanti sottili* (immateriali), mentre i corpi da esse vivificati sono i *partecipanti grossolani* (materiali). Anche in questo caso si tratta di riproposizione analoga, dato che il Principio è collocato al di sopra dell'Essere, ma non dell'Uno, a differenza delle *Upanishad* e del vedânta, che lo concepiscono come "non-dualità" (*advaita-vâda*), *al di sopra dell'Uno e dell'Essere*.

[20] Anche per Giordano Bruno la *prisca sapientia* è vista come alternativa al cristianesimo e il suo intento è di riproporre la teologia solare egizio-ermetica, adeguatamente rielaborata, quale nuova religione.

[21] La nozione di *pericoresi* ha la propria radice scritturistica in *Gv* 10, 37-38; 14, 10-11.20; 17, 20-23, ma è stato Giovanni Damasceno (*De fide orthodoxa*, 8. 14) ad applicarla per la prima volta alla Trinità, in diretta connessione con l'applicazione a quest'ultima dell'unità calcedonese, nozione cristologica. Nel Damasceno la pericoresi esprime sia la *permanenza* dei Tre nella reciproca inabitazione sia la *circolazione dinamica* della vita trinitaria, riuscendo così a rendere con un solo concetto l'unità nella distinzione delle Persone.

[22] È vero che una dialettica molto vicina tra *esse sibi* ed *esse in* si ritrova già in Plotino (nel *Nous* ipostatico tutto è in tutto: l'intero *Nous* e tutte le Idee sono in ciascuna Idea, pur restando tra loro differenti; Andolfo, 2002, pp. 37 ss.) e in Proclo (la *koinonia* nelle triadi metafisiche è tale che i tre componenti sono inseparabili in virtù della *partecipazione*, che permette a ogni elemento di essere negli altri

Nel disvelarsi della *novità* del Mistero trinitario si consegue la soluzione delle aporie dell'henologia greca e indù: infatti, secondo la teoria della "processione" di Plotino, per la sua perfezione l'Uno sovrabbonda e senza mutare irradia (*perilampsis*) il principiato, l'Altro-da-sé (*Enneadi*, V 1, 6; V 2, 1),[23] che in quanto Altro-dall'-Uno si dispiega come molteplice, ma in modo da risultare uno *scadimento ontologico* dell'Uno. Inoltre, tutte le mediazioni elaborate dal neoplatonismo (sino alle numerosissime concepite da Proclo) possono fungere da costruzioni interpretative che aiutano ad affrontare il problema di come si dispieghi dall'Uno, differenziandosene, ciò che nell'Uno è implicito e indifferenziato, *ma non lo risolvono, poiché non viene spiegato come l'Alterità possa scaturire da un Principio in sé assolutamente indifferenziato* (Beierwaltes, 1989, p. 70). Il fatto è che è *impossibile* dare tale spiegazione se la trascendenza assoluta dell'Uno è concepita come esclusione di qualsiasi forma di relazionalità all'interno dell'Origine.

La risposta di Shankara[24] (*Vivekacûdâmani*, 399) alla problematica dell'uno e dei molti della *philosophia perennis* è che tra loro non v'è alcuna mediazione, poiché il mondo non è per partecipazione all'Essere assoluto, ma è una "semplice rappresentazione mentale". Il molteplice "svanisce" al cospetto della Realtà assoluta, dell'Uno-senza-secondo (*ekam eva advaitam*), l'unica realtà, aseità eterna *impartecipabile-impartecipata*, che non ha nulla né dentro né fuori di sé. Ne risulta una squalifica radicale del molteplice, immerso nel *samsâra*, lo scorrere universale, la cui verità relativa è illusione (*mâyâ*) menzognera[25] e passeggera (finché l'intelletto non si risveglia) *alla luce dell'Assoluto*: come una corda a un occhio immerso nel buio può apparire come un serpente, ma in sé essa non muta la propria natura di corda, così il *Brahman* appare come molteplice al *manas* del non risvegliato senza mutare la propria unità assoluta.[26] Monchanin considera anche la dottrina alternativa della "trasformazione reale",

---

due senza smettere di permanere in se stesso; Beierwaltes, 1990, pp. 71-95). Tuttavia, in ambedue manca l'*esse ad*, l'estasi sostanziale *donativa*, poiché i due autori pagani non hanno il concetto di *agape*, l'amore donativo costitutivo dell'unità comunionale cristiana.

[23] Plotino concepisce la potenza proceduta dall'Uno come Alterità, Diade indefinita, indeterminata, illimitata. In IV 3, 9 l'*alterità* viene assimilata all'*oscurità che spontaneamente sorge ai margini della luce*. È evidente che la metafora della luce e dell'irradiazione luminosa si presta benissimo a descrivere la natura di un Principio che si autocostituisce come Bene, che, in quanto tale, è per natura *diffusivum sui*. Come l'oscurità che sorge ai margini della luce che si irradia non è una porzione o emanazione della sostanza della luce e sussiste solo finché c'è la luce ai cui margini può persistere, così l'Alterità non lo è del Bene e continua a dipendere strutturalmente dall'Uno anche se ne differisce. La differenza tra la luce e la potenza dell'Uno è che la prima può solo illuminare ciò che già esiste, mentre la seconda è potenza *poietica*, produttiva dell'Altro-da-sé da beneficare.

[24] Monchanin individua in Shankara (IX sec. d.C.) e nella sua dottrina vedantica della non-dualità (*advaita*) il rappresentante più emblematico della mistica e della filosofia indù, che aveva riproposto per rettificare il pensiero indiano dopo secoli di "devianza bud dhista". Con lo yoga, il vedânta è il *darshana* più vivo nell'India contemporanea.

[25] L'intelletto discorsivo dell'uomo (*manas*), non risvegliato, proietta sul *Brahman* la dualità di nomi e forme estranee alla sua essenza semplice, rendendolo apparentemente molteplice: è il piano della verità empirica, del fenomenale e del relativo, dell'illusione di ciò che sull'altro piano non è né vero né reale, del *Brahman* qualificato (*saguna*) in quanto *manifestato* nella molteplicità del mondo, o meglio di *Îshvara*, principio della manifestazione universale.

[26] Siccome per Shankara, come per Parmenide, l'essere è (ed è il *Brahman*) e il non-essere non è, la *mâyâ* è intermedia a entrambi, ma diversa da tutti e due, oltre che irrazionale, innata e senza principio; è un'apparenza d'essere senza origine; *né è né non è e insieme è e non è*: non è poiché non appartiene al piano della verità-realtà assoluta, ma è in quanto riflesso quasi nullo della verità dell'Assoluto. Di conseguenza, la molteplicità empirica parimenti non è né reale né irreale. Tale concezione più che il neoplatonismo richiama quella di Pirrone, che svolse la propria attività di insegnamento tra il 323 e il 270 a.C. inaugurando lo scetticismo: non esistono l'essere, la verità e i valori, ma solo l'apparire, che né è né non è, sicché le nostre opinioni sulle apparenze non sono né vere né false e allora si deve approdare alla sospensione di ogni opinione e giudizio, all'indifferenza verso tutto ciò che ci accade e così si ottiene l'*imperturbabilità*, in cui consiste la felicità. Anche in Pirrone l'apparenza è tale perché contrapposta alla natura del Divino, la cui realtà assoluta rende irreale tutto il resto. Si ricordi, però, che Pirrone, quale membro della spedizione di Alessandro Magno nel Vicino

chiamata *parinâmavâda*, condivisa da altri esponenti del vedânta come Râmânuja, secondo la quale per salvare la molteplicità fenomenica la si concepisce come emanazione reale dell'Assoluto, che *muta (degrandandosi)* assumendo il molteplice quale proprio modo a cui è immanente (panteismo), una teofania immanente a Dio e dotata di consistenza ontologica. La nozione di "manifestazione"-partecipazione appare così duplice: o intesa come illusoria (non una vera e propria partecipazione ontologica) o intesa come reale (ontologica), ma per mutazione interna all'Assoluto.[27] Secondo Guénon, invece, tra le prospettive di Shankara e di Râmânuja non vi sono contraddizioni e l'idea metafisica orientale della "manifestazione" non si oppone a quella cristiana di "creazione", sebbene quest'ultima non contempli "alcunché al di là dello stato della manifestazione, [...] poiché si tratta di un punto di vista ancora relativo, mentre, dal punto di vista metafisico, ciò che si trova nel Principio, vale a dire la possibilità, è in realtà l'essenziale ed è assai più importante della manifestazione in sé" (Guénon, 2007, pp. 87 e 90-91). Infatti, l'Infinito, includendo in sé tutto, è la *Possibilità universale*, assoluta. Tuttavia, Guénon ritiene teoreticamente necessaria la distinzione tra il Principio come *impartecipato*, poiché comprende anche le *possibilità di non-manifestazione*, e lo stesso come *partecipabile*, gerarchicamente subordinato al precedente in quanto radice delle *sole* possibilità di manifestazione, costituenti l'àmbito dell'Uno-Essere, il *principio* del partecipato, esprimibile-esplicabile, ma ancora inespresso-inesplicato (Guénon, 2009a). Per lo studioso la distinzione s'impone in quanto l'Uno-Essere è la prima affermazione-determinazione (condizionante) dello Zero metafisico, l'Inespresso *nella prospettiva limitata secondo cui è esprimibile*, sicché è gerarchicamente inferiore al Principio impartecipato. Il *partecipato* coincide con le possibilità di manifestazione *esistenti*: in quanto tali sono ormai esplicate-espresse rispetto al partecipabile, ma come *possibilità* devono ancora attuarsi, sicché il partecipato è in sé informale, mentre a essere formali-individuali sono solo i *partecipanti* che attuano le possibilità del partecipato.

Anche accettando l'interpretazione della "manifestazione" in senso non panteista né emanatista, resta il fatto che "in metafisica non c'è motivo di considerare il reale come un ordine diverso da quello del possibile" (Guénon, 2009a, p. 34, n. 1), poiché il "reale" è "un'espressione della permanenza assoluta, nell'Universale, di tutto ciò di cui un essere raggiunge il possesso effettivo attraverso la realizzazione totale di se stesso (questa stessa permanenza viene espressa in altro modo, nel linguaggio teologico occidentale, quando si dice che i possibili sono eternamente nell'intelletto divino)" (Guénon, 2009a, pp. 127-128 e n. 3). Tuttavia, "se la realtà in senso forte è quella che le cose posseggono quando sono 'idee divine', allora il loro 'ingresso' nell'orizzonte del manifestato' [...] non può significare altro che un depotenziamento o una 'caduta'" (Sacchi, 1998, p. 184). E

Oriente, incontrò i gimnosofisti indiani (così i greci chiamavano i brahmani), che vivevano una vita di tipo monastico, tutta tesa alla conquista dell'impassibilità; assistette addirittura a un evento che ebbe come protagonista Calano, uno di questi gimnosofisti, che volontariamente si gettò tra le fiamme sopportando impassibilmente gli spasimi delle ustioni e dimostrando che si poteva restare impassibili anche di fronte ai peggiori dei mali, i quali, pertanto, sono privi della realtà comunemente loro attribuita. Questi contatti con i filosofi indiani, oltre all'influsso megarico, hanno contribuito a far maturare in Pirrone l'idea fondamentale del suo scetticismo.

[27] In particolare, la dottrina della "non-dualità del diverso" di Râmânuja distingue *nell'*Assoluto l'essenza divina dagli attributi *personali* (*saguna*), ontologicamente inferiori, e dagli attributi coincidenti con le anime (*jîvâtman*) dei risvegliati, inferiori ai precedenti; il risveglio di queste ultime consiste nel riconoscersi parti-modi del *Brahman*, dilatando assolutamente il proprio essere limitato e diventando, così, *simili* al *Brahman*, ma non identiche a Lui. Il molteplice riceve consistenza ontologica, ma in una maniera panteistica inaccettabile per il cristianesimo. Direi che anche in Râmânuja non v'è mediazione tra Uno e molti, resi parti integranti parzialmente degradate dell'Uno stesso, che si fa molti; Principio e principiato si riducono reciprocamente.

allora, contro le intenzioni di Guénon, si ripropone un "dualismo" tra reale e apparente-relativo-illusorio che è pienamente comprensibile solo all'interno della prospettiva "monistica" dell'Identità suprema tra *Brahman* e *âtman*. Il teorema della "creazione", pertanto, non è equivalente a quello della "manifestazione", poiché è il solo che concilia la realtà del molteplice creato nella sua distinzione reale da Dio con la sua dipendenza tutta e totale dal Creatore.

Nell'unità trinitaria – l'*Uno-molteplice assoluto* in quanto assolutamente Uno (l'infinito dell'Uno) e assolutamente molteplice (l'infinito di alterità delle Ipostasi, irriducibili a un'unità ontologica superiore, eppure consustanziali; in Dio tutto è infinito, comprese unità e alterità), Uno perché molteplice, molteplice perché Uno – il molteplice è elevato all'assoluto senza sminuire l'infinita ricchezza ontologica dell'Uno, di cui, al contrario, il molteplice è la pienezza. Le proprietà (*idiotes*) uniche e irripetibili che la tradizione teologica ha evidenziato per ciascuna delle tre Ipostasi esprimono la *singolarità senza fondo di ogni Persona*. L'assoluto della comunione rende *perfettamente semplice* l'Unità trinitaria quanto l'Uno neoplatonico e shankariano, ma più "ricco" perché costituito nella sua pienezza dal molteplice. Inoltre, per Mochanin solo l'unità divina come *co-esse* o pericoresi fonda il concetto di *creazione*, che non a caso non ricorre né in Plotino né nel vedânta, poiché per essere Creatore Dio dev'essere in se stesso Dono e non una Monade chiusa in sé. Dato che nel *Parmenide* Platone confuta il concetto di Uno arelazionale della prima ipotesi, quello eleatico, mentre ritiene valido quello relazionale dell'Uno-che-è della seconda ipotesi, direi che il *co-esse* monchaniano è l'inveramento corretto di questa concezione dell'Uno-Essere contro quella dell'Uno-Uno della prima ipotesi, che i neoplatonici trasformano nell'Uno assoluto-Principio di tutto (Migliori, 1990). Solo che la *synagoge* dialettica porta anche Platone all'ammissione di un Uno al di sopra dell'Essere, cooriginario alla Diade indefinita, il quale, per essere pienamente principio unificante unico e solo di tutto, dev'essere trasformato nell'Uno plotiniano (Andolfo, 2002, pp. 3-14).

L'essere divino più che *esse* è *co-esse*, ossia è costitutivamente "*koinonia* d'amore" (Vagneux, 2020, p. 599, n. 24), appello all'altro e dono di sé all'altro, dalla sua fonte nel Padre sino alla sua consumazione nello Spirito Santo, passando per il Figlio *e per tutto ciò che è stato creato nel Figlio*.[28] L'immagine trinitaria si scorge a fatica nel creato sia perché tra esso e Dio la dissomiglianza è maggiore della somiglianza sia a causa del peccato. Tuttavia, il creato è chiamato a un *esodo temporale* verso la piena divinizzazione in Cristo, venendo progressivamente "incorporato" in Cristo per realizzare sul piano escatologico il Corpo mistico di Cristo (comunione dei santi), la cui unità è il fascio degli esodi interpersonali (*esse ad*) che trasfigurano le ipseità (*esse sibi*) di ciascuno donando loro di inabitare (*esse sibi*) l'uno nell'altro e nella Trinità, poiché tale Corpo partecipa dell'unità trinitaria come comunione d'amore delle Persone divine. Nondimeno, è necessaria la "notte passiva di rinuncia o sacrificio", una "notte crocifiggente", una "kenosi" del creato come rinuncia ad apparire a se stesso per essere mero segno trinitario. L'esodo di ciascuna persona verso il Tu assoluto di Cristo è inserito nel *prosodos* unificante di tutto il molteplice creato che è diretto alla deificazione mediante cristificazione e che avviene "nel travaglio del parto" del cosmo (*Rm* 8, 22).

[28] Essendo la Trinità la Causa di tutto il creato, gli imprime il suo "sigillo", ossia in esso devono trovarsi strutture di comunione.

In particolare, le persone sono inserite in comunità costituenti le diverse *civiltà*, che non sono un mero insieme biologico o storico, bensì sono una *realtà ontologica*, con un grado d'essere (*co-esse*) superiore a quello (*esse*) dei membri che la costituiscono,[29] e un gruppo di valori,[30] culminanti nella *religione*, che conferisce al vivere un significato assoluto, unifica le civiltà in ciò che ciascuna ha di irriducibile alle altre e conduce i loro membri verso l'Assoluto trascendente. Ciò significa che per Monchanin ogni civiltà dev'essere considerata a partire dalla sua esperienza religiosa singolare. Nel contempo, solo la Rivelazione cristiana, precisando questo Assoluto come il Pleroma escatologico di Cristo, è in grado di illuminare retrospettivamente tutto il *prosodos* del creato. Allora il compimento dell'unificazione religiosa di ogni civiltà non è in una religione tra le altre, bensì nel *cattolicismo* quale Aldilà dei valori. "Cattolicismo" va inteso in riferimento alla sua etimologia (*katholou*, "universale", concetto già presente in Aristotele e in Plotino; Andolfo, 1996, pp. 145-151) e designa il Pleroma escatologico partecipante del ritmo trinitario dell'Uno divino. Di conseguenza, le diverse religioni che unificano ciascuna civiltà in modo irriducibile alle altre *convergono, senza sincretismo, escatologicamente nel cattolicismo*. Ciò significa che tutte le civiltà saranno incorporate escatologicamente nel Pleroma senza perdere la loro particolarità, ma trasfigurandola in singolarità. È alla luce di tale escatologia che Mochanin elabora il concetto cristiano di inculturazione del cristianesimo nelle diverse civiltà.[31] Sebbene siano stati *assunti* filosofemi greci per elaborare la teologia trinitaria, questi sono stati *purificati e trasfigurati* per esprimere la novità cristiana.[32]

Per Monchanin i cristiani devono: *assumere* le singolarità delle diverse civiltà, ossia evidenziare ogni verità presente nelle religioni non-cristiane e ripensare il cristianesimo con le categorie delle diverse civiltà e religioni; *purificare* le culture, smascherando gli errori introdotti in esse dal peccato e mostrando loro la kenosi/rinuncia che dovranno subire per essere integrate nel Pleroma; *trasfigurare* le civiltà, affinché s'intravveda in esse la loro

[29] Per Monchanin la civiltà è la sola comunità spirituale personalista, di cui le altre comunità naturali – razza, nazione, classe – sono gli strumenti che, se presi come fondamenti naturali della comunità, degenerano in razzismo, nazionalismo, socialismo. L'unità spirituale dell'intera umanità/specie umana è la sinfonia delle diverse civiltà.

[30] Anche il valore, essendo incarnato dalla civiltà, è una realtà comunionale (*co-esse*) che personalizza l'uomo attraendolo e guidandolo a superarsi (*esse ad*) nel livello transpersonale cui il valore appartiene.

[31] Lo Spirito Santo stesso attira verso Cristo le civiltà deponendo in loro *doni divini conferiti, al di fuori della visibilità della Chiesa, alle religioni e alle esperienze spirituali comunitarie, invitandole a purificarsi e a oltrepassarsi, portando a compimento in Cristo tali doni, che sono le "vie di accesso" al Mistero cristiano proprie a ogni civiltà*. Tali doni si manifestano spec. "nei desideri antitetici di trascendenza assoluta e di comunione immanente che abitano le diverse esperienze religiose umane" (Vagneux, 2020, p. 371), che solo la Rivelazione cristiana può conciliare secondo la propria inaudita novità.

[32] Giacché ogni filosofo, in quanto essere razionale, partecipa del *Logos*, Giustino, medioplatonico convertitosi al cristianesimo nel II sec. d.C. e divenuto uno dei maggiori Padri apologisti, ha sostenuto che i cristiani possono appropriarsi di ciò che è valido in ogni filosofia, a cui la fede cristiana resta superiore in quanto "la razionalità nella sua interezza (*to logikon to holon*) si è manifestata in Cristo" (*II Apol.* X 1), *Logos* incarnato. Tale modo di rapportarsi al pensiero non cristiano ha portato a una *recezione trasformante* dei filosofemi greci (platonici), ma anche delle concezioni orientali, generando una forma di pensiero *nuova*, in cui il concetto filosofico o religioso non è più ciò che era nell'orizzonte originario, ma è *trasformato* anche nel suo contenuto (la "trasfigurazione cristiana dell'ellenismo" di Monchanin) e viene a codeterminare il contenuto della teologia cristiana (Beierwaltes, 2000, pp. 4-19), con buona pace di tutti i sostenitori della necessità di de-ellenizzare il cristianesimo e di Dörrie, secondo cui il platonismo di età imperiale rinacque sulla base di una totale cesura con la tradizione platonica precedente e si costituì come un "credo" religioso fondato su dogmi totalmente inconciliabili con la religione cristiana, sicché dal punto di vista teologico un influsso del platonismo sul cristianesimo non poteva esserci di diritto e non c'è mai stato neppure di fatto (de Vogel, 1993, pp. 27 ss.).

autentica vocazione, che si rivelerà pienamente nel Pleroma escatologico.[33]

Monchanin si è dedicato in special modo a ripensare il cristianesimo da indiano e tutto il pensiero e la millenaria esperienza spirituale dell'India da cristiano, in ottica trinitaria, individuando nella mistica la via privilegiata per attuare l'inculturazione, poiché riteneva che il concetto radicale dell'Uno assoluto indiano sia nato non dalla cosmologia, come nei filosofi ionici, ma dall'*esperienza mistica*, sbocco della ricerca della liberazione dal *samsâra* karmico: per sciogliersi da tutto ciò che non è l'unico necessario occorre negare il molteplice senza, peraltro, poter pensare e dire nulla dell'Uno, l'unico Sé.[34] A suo parere, la mistica indiana radicalmente apofatica dell'Uno trasfigurata in una mistica dell'Uno trinitario o *co-esse*, che traduce in sanscrito con *sam-sat*, avrebbe offerto un giorno alla Chiesa una via di contemplazione *più profonda* dell'unità pericoretica della Trinità. Riguardo al *Brahman*, Shankara delinea un duplice approccio: 1) dapprima *negandogli* qualsiasi attributo e distinzione, così da evidenziare il suo essere incondizionato. 2) Poi[35] *affermando* di esso vari attributi intesi in senso assoluto, tra cui Essere (*Sat*), Pensiero (*Cit*) e Beatitudine (*Ânanda*), compendiati nel termine *Saccidânanda*. Shankara, però, non è riuscito a concepire queste alterità in modo da non "incrinare" l'unità, ossia quali relazioni sussistenti iper-personali costitutive dell'unità nella loro pericoresi. La "novità" cristiana dell'Uno quale *co-esse* è anche la trasfigurazione del monismo panteista (dell'Identità suprema) in un "panteismo cristocentrico" (in cui la *comunione* in Cristo tra Dio e mondo implica che Dio è tutto in tutti senza assorbirli in sé o appiattirsi in loro, ed è vera unione perché la comunione è diventare l'Altro [inabitare in Lui] restando se stessi). "L'India è andata così lontana nello svuotamento dell'individualità, che essa non può, senza regressione, trovare sia l'altro che l'*io* a un'altezza minore di quella della configurazione alle Iper-Persone della triade" (Vagneux, 2020, p. 458).

---

33 "Un santo greco, che ha incorporato la bellezza dell'ellenismo e il pensiero di Platone, come Gregorio di Nissa, non sarà identico a un santo cinese, [...] nutrito della sapienza confuciana; a un santo indiano che incarnerà l'ascesi e la mistica intellettuale della sua tradizione [...]. La comunione dei santi mette in comune tutte le ricerche, tutte le rinunce, tutte le realizzazioni" (Vagneux, 2020, p. 375). Solo incorporando, purificando e trasfigurando le ricchezze culturali e spirituali di tutte le civiltà la Chiesa sarà escatologicamente il corpo del Cristo totale. Per Monchanin il cristianesimo è sempre "quello che viene", aperto ad arricchirsi di tutte le culture in cui s'incultura, evitando l'*hybris* (hegeliana) di considerare il cattolicesimo patristico, tomistico e tridentino come la forma compiuta della Chiesa, a cui gli altri popoli possono solo aggiungersi *in modo neutro* per aumentare il numero dei proseliti e l'estensione spaziale della cristianità. Monchanin anticipò i contenuti di *Lumen Gentium*, 1-2. 13, dato che morì cinque anni prima dell'inizio del Vaticano II.

34 Shankara ha unificato le diverse risposte metafisiche e mistiche date dalla "rivelazione" vedica e specialmente dalle *Upanishad* al mistero dell'essere e della vita del mondo e dell'uomo, individuando un fondo immutabile e *rigorosamente uno* in entrambi, rispettivamente il *Brahman* e l'*âtman*, traducibili ambedue come "Sé" assoluto, tra loro identici, ma di cui si può parlare solo apofaticamente, poiché la loro conoscenza è in realtà una nescienza (anche se nell'*Îsha upanishad* il *Brahman* è definito come pienezza di essere e di verità, il che induce Monchanin a considerare il vedânta un *realismo ontologico*). Nello stato del *turiya* (Risveglio) non v'è più alcuna personalità distinta dall'Assoluto impersonale, è oltrepassata ogni dualità di opposti relativi, compresi l'io e il tu, esiste solo il *Brahman*.

35 Con il secondo approccio catafatico l'apofatismo di Shankara si differenzia da quello del buddhismo *Mahâyâna* che sfocia nella vacuità pura che nega se stessa (*mâdhyamaka*) o che è solo pensiero assoluto (*cittamâtra*), che abbraccia se stesso nell'unità assoluta scevra di distinzioni del suo atto eterno (*yogâcâra*), sebbene resti più radicale dell'apofatismo plotiniano. Infatti, la vertigine indiana dell'Uno "è tanto più intensa in quanto la prospettiva qui non è più soltanto noetica, come nella filosofia greca, ma è prima di tutto mistica" (Vagneux, 2020, p. 449): la verità si coglie solo nella *realizzazione spirituale*, al di là di ogni formulazione *intellettuale*, poiché i molteplici volti degli dèi e quelli dei *bodhisattva* svaniscono davanti al Dio senza volto, all'Essere senza forma, per il quale il nome stesso di Essere è ancora troppo affermativo, ossia determinato, circoscritto. E infatti lo *yoga* è la manifestazione della mistica indiana dell'Uno ed è un'enstasi dell'atto di conoscere nell'atto di esistere, poiché raccogliendosi nella propria unità l'uomo si unifica con Dio e l'unità è l'ultima appercezione contemplata prima di essere "inghiottito" nell'Assoluto impersonale/sovrapersonale. L'analogia si trasforma in identità, in quanto tale ineffabile.

Tuttavia, la trasfigurazione cristiana dell'induismo esige una "metamorfosi noetica" accompagnata da una *passione della mente* o kenosi, la rinuncia all'identità tra *Brahman* e *âtman*, per passare dall'Assoluto monadico indù che estingue il molteplice relativo all'Assoluto cristiano che lo ricapitola nel Pleroma. Il creazionismo agevola il passaggio permettendo di conservare la semplicità e trascendenza dell'Assoluto e la realtà del mondo (né panteismo né acosmismo). Un'altra rinuncia è quella alla netta soluzione di continuità tra il temporale (illusorio) e l'eterno (reale): essa induce a concepire Cristo come un mero *avatâra*, una discesa mitica (apparente-illusoria perché sotto forma di un dio determinato: docetismo) della divinità (senza nome e senza forma) nell'illusione del mondo, che può ripetersi tante volte. Invece, Cristo è l'unico Mediatore che quale vero Dio e vero uomo media creato e increato senza confonderli-distruggerli. L'ultima rinuncia è allo *yoga*, strutturalmente pelagiano e solipsistico, mentre nella preghiera cristiana più profonda si attua l'abbandono incondizionato a Colui che ci conosce e ci ama più di quanto potremmo fare noi stessi ed è una preghiera dono di grazia dello Spirito Santo (*Rm* 26-27), i cui frutti spirituali sono diretti ai fratelli, agli altri.

Monchanin esprime la trasfigurazione della mistica apofatica indiana dell'Uno come la trasfigurazione nella novità della *mystica christiana* di quella che è una delle forme più eminenti della *mystica perennis* dell'Uno, così come i Padri della Chiesa hanno trasfigurato un'altra delle forme di tale *mystica perennis*, quella neoplatonica greca. Per Monchanin la mistica apofatica indiana trasfigurata in Cristo dev'essere eminentemente una mistica della *Deità*, ossia di *Dio in quanto Dio*, svincolato dalle creature (Tommaso, *Summa Theologiae*, I q. 45, a. 3), la Trinità considerata in se stessa, impartecipata,[36] in sintesi una mistica dell'ineffabilità sia dell'Unità divina pericoretica sia del Padre in quanto sorgente e termine delle relazioni trinitarie (la Deità è l'unità di *amore* dei Tre che ha la propria sorgente nel Padre).[37] La percezione per grazia dell'unità ineffabile di Dio è insieme percezione della distinzione delle tre Persone divine, poiché è partecipazione al ritmo della pericoresi trinitaria, è conoscenza del Padre tramite la sua stessa conoscenza che è il Verbo e amore del Padre tramite il suo stesso amore che è lo Spirito Santo. È dunque un'esperienza sovrannaturale (per grazia) metaconcettuale, da vivere in un silenzio non per difetto davanti all'Uno plotiniano e shankariano (che esclude tutto l'Altro-dall'Uno e nel caso di Shankara oltrepassa lo stesso Uno nel non-Uno, *an-eka*), ma per eccesso di fronte alla ricchezza della comunione d'Amore dei Tre (*sam-eka, syn-hen* che è *syn-on*), che gratuitamente si partecipa al Pleroma come unitotalità (Dio tutto in tutte le creature), in cui le persone, le loro personalità e i loro legami di conoscenza e amore sono mantenuti. L'Uno assolutamente semplice e apofatico greco-indiano è purificato e trasfigurato nell'Unità pericoretica trinitaria, che è una in quanto trina, semplice perché comunionale, apofatica in quanto mistero delle relazioni dell'amore eterno; l'*hyperousios hen*, che è l'*esse* divino, è al di sopra dell'essere in quanto è *co-esse*, è *esistenza personale* rispetto all'*esse* e all'*ousia* che possono essere anche impersonali. Il molteplice creato, dopo essere scomparso nella

[36] La Deità è distinta da Dio sia *in quanto Creatore* sia quale Trinità "economica", partecipata alle creature attraverso creazione, incarnazione, redenzione e Chiesa.

[37] È anche una mistica dello Spirito Santo, la Persona divina *senza forma*, che va incontro all'oscillazione indiana tra una religione personale, sviluppata da krishnaismo e shivaismo dravidico, incentrata sull'abbandono e sul dono di sé a un dio *personale* e che implica il concetto di "grazia" (*arul*), e una metafisica impersonale, risolvendone l'aporia: come Dono del Padre e del Figlio, lo Spirito "rende più manifesto il mistero della Persona trinitaria come puro dono (*esse ad*)" (Vagneux, 2020, p. 517).

notte dei sensi e dello spirito, è ridonato allo sguardo nella luce della Trinità alla cui vita il mistico partecipa, ossia lo vede per mezzo di Dio come manifestante la carità di Dio-Trinità senza il velo dell'analogia in quanto purificato dall'opacità della sua particolarità, idea che ha un addentellato nell'esigenza indiana di oltrepassare l'io empirico nell'Uno che è *Saccidânanda* per far sparire la contrazione egocentrica ed egoistica dell'*ahamkâra*, anche se solo nel Pleroma cristiano tale perdita è trasfigurazione e non mero annichilimento.
L'esposizione sinora svolta rivela come l'innovazione spesso espliciti potenzialità inespresse delle tradizioni e come la loro attuazione sia talora suscitata dall'interagire di tradizioni differenti.[38] La tradizione cristiana considera la "novità" da cui sorge e di cui è portatrice come capace di attualizzare le potenzialità di tutte le altre tradizioni.

4. Possibili convergenze tra cattolicismo e perennialismo

Vorrei ora evidenziare le possibili convergenze tra il cattolicismo di Monchanin e l'Utdr perennialista. Quest'ultima si ricollega al neoplatonismo pagano e alla *prisca sapientia* rinascimentale (Siniscalco, 2020, pp. 163-164), della quale, a mio parere, il cattolicismo di Monchanin, con la concezione dei valori quali strutture di comunione tra le persone e princìpi di singolarizzazione delle civiltà attraversate dalla legge d'esodo verso l'*eschaton*, costituisce un'alternativa. Inizio, pertanto, dalla divergenza maggiore tra il cattolicismo e l'Utdr: mentre quest'ultima considera il cristianesimo una religione tra le altre e la metafisica in cui concordano le diverse religioni come necessariamente "sovra-religiosa", il cattolicismo considera il cristianesimo come "la vera religione" (Agostino), "la vera filosofia" (Giustino), "la religione delle religioni" (in senso cusaniano), e pone la *teologia trinitaria* a fondamento della metafisica e di una *philosophia et mystica christianae* che riprendono, risolvendone le aporie, la problematica costitutiva delle *philosophia et mystica perennes*. Inoltre, per l'Utdr la concordia metafisica tra le religioni è trasmessa dall'insegnamento *esoterico* conservato dalle stesse tradizioni (Siniscalco, 2020, p. 163), mentre il cattolicismo non è esoterico. La dimensione ultimativamente metafisica dell'Utdr sembra renderla un paradigma più fecondo del cattolicismo, la cui dimensione teologica ultimativa presuppone la fede nella

[38] La teologia trinitaria di Mario Vittorino (300-363 d.C. ca.), che in àmbito latino è il primo teologo a spiegare, in funzione antiariana, l'ortodossia nicena mediante la filosofia neoplatonica, è elaborata trasformando il nesso che Porfirio pone tra l'Uno-Essere e l'Intelletto mediato dalla Vita: l'Intelletto passa dal proprio stato di manenza nella coincidenza con l'Uno a un movimento vitale di distinzione e di processione seguito da uno di conversione all'Uno, perché l'Intelletto, che si è ormai differenziato dalla sua Origine, come soggetto pensante si dirige nuovamente al *proprio* Essere originario quale oggetto da pensare. In Vittorino la vita (Cristo) e l'intelligenza (lo Spirito Santo) preesistono in una forma non manifestata nell'essere del Padre, da cui si manifestano dispiegandosi *nell'*essere stesso di Dio Padre, la prima quale movimento con cui l'essere si comunica e la seconda come movimento con cui ritorna in se stesso (Andolfo, 2014). Questa rielaborazione del neoplatonismo porfiriano per esprimere la "novità" cristiana del Dio Uno e Trino è stata agevolata da due "innovazioni" di Porfirio: in primo luogo, identifica il Padre degli *Oracoli caldaici* con l'Uno-Essere e può così far corrispondere la triade Essere-Vita-Pensiero con la triade caldaica Padre-Potenza-Intelletto, tanto più che in greco il terzo termine delle due triadi è indicato dalla stessa parola: *Nous*. Ciò trasforma il rapporto tra i generi dell'ente da noetico (Plotino) a *teogonico* (Porfirio): l'Essere è il Padre della Vita e del Pensiero. In secondo luogo, Porfirio concepisce l'individuo come una compenetrazione indissolubile di proprietà o qualità comuni, ossia generali, la cui unità non si ripete identicamente in alcun altro individuo e applica questa nozione alla seconda ipostasi, l'Intelletto che è anche l'Uno-Ente, concependola come un'individualità ipostatica costituita dalla compenetrazione unica e indissolubile dell'unità e dell'essere partecipati dalla prima ipostasi. Questa "personificazione" delle ipostasi plotiniane ha agevolato sia l'identificazione cristiana tra l'ipostasi e la persona sia l'uso della metafisica porfiriana nella teologia trinitaria.

rivelazione cristiana, non accolta dalle altre tradizioni. Nondimeno, ritengo che la fecondità del paradigma del cattolicismo e la sua convergenza (sia pure parziale) con l'Utdr si riveli nella sua possibile "traduzione" in una "filosofia cristiana" nell'accezione di Gilson (1986, pp. 5-28), non un sistema suscitato dal cristianesimo, ma una metafisica conforme allo statuto epistemologico della filosofia, senza commistioni con quello della teologia, che però si lascia "fecondare" da concezioni introdotte dalla Rivelazione, pur mantenendo una validità razionale autonoma (Maglio, 2019). Monchanin stesso elabora la *sinontologia*, l'ontologia dell'essere come *syn-on* che è *syn-hen*, *co-esse* che è *co-unum*, *l'espressione metafisica della pericoresi*, l'"ontologia suscitata dalla considerazione dell'unità divina di circumincessione" (Vagneux, 2020, p. 144), con cui rinnovare l'idea di "essere" e di "persona", una metafisica della comunione e dell'amore, sorta dall'esigenza di conciliare il fascino filosofico dell'unità, scandagliata dal pensiero greco e da quello indù, con l'alterità della persona, connessa alla sua singolarità senza fondo. I fondamenti della sinontologia sono esprimibili in due proposizioni: 1) è *co-esse* sia l'essere increato (Dio) sia quello creato (l'universo fisico, la biosfera, l'umanità, la Chiesa);[39] 2) anche la persona umana è *esse ad alterum* come quella divina.[40] È la sinontologia a far emergere in ogni civiltà quelle forme comunionali che sono possibili vie di accesso al Mistero cristiano e a permettere a Monchanin di approfondire il cristianesimo alla luce dell'induismo, di ripensare l'India in funzione del cristianesimo e di proporre tale percorso agli indiani quale incoazione di un approfondimento analogo dell'induismo suscitato negli indiani dal cristianesimo, che li porterà a trovare le *proprie vie* per vivere pienamente il cristianesimo impregnati della *loro* civiltà (un'"indianizzazione" del cristianesimo analoga alla sua "ellenizzazione" patristica), poiché il Mistero rivelato è unico, ma le prospettive su di esso possono essere molteplici (da culture diverse) – un'applicazione interculturale e interreligiosa del concetto cusaniano di *coniectura*, convergente con l'idea dell'Utdr, secondo cui "la verità è una, ma a noi si dà [...] in forme molteplici" (Siniscalco, 2020, p. 165) –, purché non attenuino la sua novità radicale.[41]

La capacità della sinontologia di inculturarsi nelle filosofie e religioni non cristiane è dovuta sia al fatto di riprendere i quesiti della *philosophia perennis* (l'uno e il molteplice, la trascendenza e l'immanenza, il monismo e il panteismo) a cui ognuna di esse offre una propria risposta sia e specialmente al fatto di attingere i propri princìpi dalla Verità rivelata, la sola che può dare compimento a ogni ricerca imperfetta dello spirito umano (come quello greco e quello indiano, che hanno trovato tutti gli elementi della soluzione dei quesiti, ma non li hanno saputi collegare

[39] La dimostrazione dell'esistenza di Dio come *Ipsum Esse per se subsistens* e il "teorema della creazione" (l'essere degli enti contingenti dipende tutto e totalmente dalla partecipazione dell'Essere assoluto) sono oggetto della teologia razionale, branca della metafisica.

[40] È un'idea che si trova anche nella metafisica della persona su base "classica" (l'ousiologia aristotelica) di Seifert (1989) e nell'idea dell'atto di amore-dono di sé come realizzazione delle potenzialità della persona di Wojtyla (2001) (Andolfo 2013).

[41] Per Monchanin è improprio parlare di "cristianizzazione dell'induismo"; il suo modo di attuare la missiologia in India è stato di "ospitare" nella teologia cristiana i molteplici cammini spirituali della civiltà indiana senza giudicarne *a priori* assurdo nessuno (poiché tutto è assunto da Cristo), ossia di lasciarsi provocare dalla radicale mistica indiana dell'Uno (i doni che lo Spirito ha fatto alla civiltà indiana), in particolare dagli aspetti di "rottura" con l'Occidente cristiano che questa civiltà (al pari delle altre) manifesta, per approfondire sotto una nuova luce il Mistero cristiano pervenendo a una coscienza rinnovata dell'*ampiezza della "novità"* del mistero di Cristo, il quale si disvela in grado di placare l'insaziabile ricerca indiana dell'Uno; e poi presentare agli indiani questo approfondimento per aprire loro una via d'accesso a Cristo suscitando (questa la speranza) un processo analogo negli interlocutori. Si potrebbe, così, realizzare uno scambio di doni: l'India dare all'Occidente un senso più acuto dell'eterno (il primato del mistero [trinitario] di Dio in rapporto al mistero del creato) e del primato dell'essere sul divenire, uno sguardo più profondo sul Mistero trinitario, e l'Occidente dare all'India il senso della persona e dell'amore.

adeguatamente). In tal modo la sinontologia non corre il rischio di degradare in *sincretismi* (rifiutati anche dall'Utdr) quanto vi è di "non negoziabile" nella singolarità cristiana: la Trinità, la creazione *ex nihilo*, l'unica mediazione del Verbo incarnato. Quest'ultimo punto non negoziabile è negato dall'Utdr (Siniscalco, 2020, p. 166), ma anche in questo caso ritengo possibile una convergenza nei termini seguenti: come nel sillogismo scientifico è unico il medio dimostrativo che consiste nella definizione dell'*essenza* del soggetto della conclusione, ma ciò non esclude altri medi dimostrativi, però meramente *probabili* (Barzaghi, 2019, pp. 82 ss.), così Cristo è l'unico mediatore essenziale,[42] ma non esclude il darsi di altri mediatori (nelle altre religioni) intesi, una volta purificati e trasfigurati, come *figura* dell'unico Mediatore e le figure vanno inquadrate sotto l'aspetto metaforico o simbolico, di trasposizione (Barzaghi, 2017, p. 251; Guénon, 2008, pp. 20-23; Andolfo, 2021a).[43] Se Dio non si esaurisce in ciò che rivela di se stesso, essendo la sua Deità impartecipata, essa, che è la novità dell'unità pericoretica, è quell'Uno che trascende ogni relazione con il creato,[44] "l'inafferrabile, enigmatica e misteriosa sovra-essenzialità divina" (Siniscalco, 2020, p. 165), che ogni religione declina in modo proprio e unico, costituendosi come un percorso privilegiato di approssimazione al divino, al Principio, ma con la consapevolezza che nessuna unicità singolare è in grado di esplicarla esaustivamente, il che è traducibile, sul piano della "filosofia cristiana", nell'apofatismo della dotta ignoranza della metafisica di Cusano, il quale, nel contempo, tematizza il concetto di *massimo assoluto e contratto*, che è l'unione del massimo assoluto (Dio creatore) e di quello contratto (il creato) *in una sola specie* (umana), quella a cui esso appartiene come individuo, ma in modo da includere *tutte* le altre specie: la natura umana in quanto "microcosmo" compendia in sé l'universo, dalla natura intellettiva (angelica) a quella sensibile, propria anche dei minerali (*De docta ignorantia*, III 3-4). È elaborato riflettendo sulle nozioni metafisiche di massimo assoluto e di massimo contratto, ossia prescindendo dalla fede in Cristo, ma si rivela perfettamente calzante con i caratteri del Verbo incarnato quale (unico) Mediatore tra Dio e mondo (Andolfo, 2021a, pp. 56-62).

Resta un'ultima questione da affrontare per giustificare la possibilità di detta convergenza tra cattolicismo e Utdr: è davvero possibile trasporre sul piano metafisico la nozione di *co-esse* applicandola a Dio e all'universo prescindendo dalla rivelazione della Trinità e del Pleroma? La risposta affermativa a questa domanda è traibile da quattro esempi. Il primo è la concezione cusaniana dell'infinito metafisico (Dio quale massimo assoluto) come

---

[42] Siccome nel ritmo della vita trinitaria il Figlio è mediatore tra Padre e Spirito Santo e dato che le missioni trinitarie sono la proiezione temporale delle processioni eterne, la missione del Figlio incarnato è quella di Mediatore tra creato e increato, grazie all'unione ipostatica delle due nature. In quanto l'*esse* di Cristo è il *co-esse* trinitario, Gesù *come uomo* è *perfetta estasi sostanziale creata*, dono totale di sé (Tu assoluto) agli altri. È l'unico uomo a essere tale, sicché è l'unico Mediatore.

[43] "In questa prospettiva, tutti i segni [relativi] sono eternizzati in un solo Segno – assoluto – che, lungi dall'abolirli nella sua unità, li sovraeleva, li accorda, li 'ricapitola'; Segno il cui essere è il *co-esse* – e che [...] designa un'unità più alta ancora, e in essa introduce: quella di Colui che è egli stesso (Persona incarnata, assumente) nella sua Realtà eterna con le altre due Ipostasi: lo Spirito e il Principio" (Vagneux, 2020, p. 566). È il "riconoscimento delle rispettive tradizioni, dei diversi portati di verità finalmente riconosciuti nell'ecumene dell'unico Nome [che designa l'incomprensibile e inesprimibile essenza di Dio]: quel Nome che, dal punto di vista dell'esperienza finita, rimane per se stesso indicibile, ma tuttavia sotteso e dunque in qualche modo riconoscibile nella sua prossimità, nella sua partecipazione a ogni nome possibile" (Melchiorre, 2013, pp. 13-14).

[44] I primi due livelli della *forma mentis* orientale (Impartecipato e Partecipabile) corrispondono rispettivamente alla Deità e a Dio-Creatore; Guénon identifica l'Impartecipato con la Possibilità universale, assoluta, che corrisponde al *posse ipsum* di Cusano, che tuttavia lo identifica al Partecipabile (Dio in quanto Creatore), poiché il *posse ipsum* resta connesso al creare: è pur sempre ricavato dall'esistente creato (*post factum*), di cui è condizione di possibilità. In Cusano Dio in quanto Dio è quello intravisto *al di là delle mura della coincidenza degli opposti* (Andolfo, 2022).

unitrino. Il modo in cui Cusano in *De docta ignorantia*, I 7, tematizza questo carattere è esclusivamente metafisico;[45] dimostra, poi, che Dio, essendo infinito, è la coincidenza di *impartecipato* e di *partecipabile*, di atto assoluto e possibilità assoluta, così come il cerchio e i poligoni infiniti coincidono con la linea infinita, poiché Egli è il potere in sé (*posse ipsum*) e l'attualità di tutto il possibile (*possest*),[46] mentre il *partecipato*, se visto come *explicatio*, ossia come l'*atto creatore* divino che lo esplica, coincide con Dio perché in Lui non c'è composizione; se considerato come *esplicato* nell'unitotalità dei partecipanti, è identico all'*universo quale massimo contratto*, essenza contratta massima delle creature, che sono sue determinazioni (i *partecipanti*), perché tale essenza non può che contrarsi diversamente in ciascuna creatura (nel sole come essenza contratta del sole, nella luna come essenza contratta della luna ecc.).[47] Se il massimo assoluto è in tutte le singole creature e queste sono in esso per la mediazione dell'unico massimo contratto, il massimo assoluto è in quest'ultimo per la mediazione dell'unico massimo assoluto e contratto. È la rigorizzazione dei cinque piani-stati del reale individuati da Guénon (Andolfo, 2017, pp. 30-45; 2018, pp. 32-36). Tutto ciò che *è creato*, soggiunge Cusano in *De venatione sapientiae*, 3. 21-22. 30-31, *può* esserlo (*posse factum*), è *conseguente* alla possibilità di essere creato (*posse fieri*), a sua volta *posteriore* al poter-creare (*posse facere*), identico all'increato, l'eterno. L'attuazione delle creature dal *posse fieri* presuppone l'ordine di attuazione, che è eterno, essendo tutto ciò che può essere. Se l'ordine fosse creato, dipenderebbe dal *posse fieri*. L'ordine eterno è il principio stesso e se non fosse trino non sarebbe l'ordine eterno, alla cui essenza appartengono principio, medio e fine (Andolfo, 2022).[48]

Il secondo esempio è la traduzione metafisica che Ugo Borghello (2012) attua della nozione di *co-esse* come

---

[45] L'alterità (finita) è sinonimo di mutevolezza (alterazione), sicché ciò che la precede è immutabile ed eterno. L'uguaglianza precede l'ineguaglianza in quanto questa è l'uguale a cui si aggiunge il più o il meno. Ineguaglianza e alterità vanno insieme, poiché la seconda esige che vi siano almeno due cose disuguali. Precedendo l'ineguaglianza e l'alterità, l'uguaglianza è eterna. Precedendo la dualità, prima forma di alterità e ineguaglianza, anche l'unità è eterna. L'unità è nesso o causa del nesso; la dualità è divisione o causa di divisione. Precedendo la divisione, il nesso è eterno. Non ci possono essere più eterni in quanto si limiterebbero a vicenda e poi l'eternità precede il più e il meno e pertanto è infinita. Ne segue che *unità, uguaglianza e nesso* sono l'*unità trina*. Proprio perché i concetti dell'infinito unitrino e del massimo assoluto e contratto sono elaborati filosoficamente Cusano, a mio parere, può servirsene, sul piano teologico, quali *nozioni*, che non rientrano direttamente negli articoli di fede e perciò non sono vincolanti dogmaticamente, ma che servono per distinguere, rispettivamente, le Persone trinitarie e le due nature e la persona di Cristo.

[46] L'attualità *è* e pertanto *può* essere, ossia la possibilità assoluta è *originaria*, non può seguire l'atto assoluto, ma non può neanche precederlo perché per attuarsi ne ha bisogno. Un *posse* assoluto che coincide con l'atto coincide anche con l'*esse* ed è per questo che Dio è il *possest*, l'identità di possibilità e realtà, *onnipotenza* reale e agente, creatrice, fondamento di ogni possibile determinatezza. Tanto il poter essere tutte le realtà nell'essere infinito quanto l'essere in atto tutte le realtà nell'essere infinito è l'essere infinito stesso, poiché qualsiasi realtà che è nell'essere infinito è il semplicissimo essere infinito stesso, unico e perciò Uno. L'essenza del massimo assoluto è la possibilità assoluta di tutte le essenze delle creature finite che essa è in atto, sicché è l'essenza semplice di tutte le essenze insieme e di nessuna singolarmente. Dio è la *complicazione* di tutto il creato nella semplicità divina, sicché tutto il partecipabile è un unico Esemplare semplice che è Dio stesso, dal momento che il creabile è Dio in quanto pensa se stesso in tutte le sue possibili partecipazioni similitudinarie (sembrano esserci molteplici esemplari solo secondo la differenze specifiche degli esemplati *elaborate dalla ragione*).

[47] L'esplicazione di Dio come creazione dei partecipanti è *contrazione* del suo essere infinito nell'alterità finita: la "contrazione" è ciò per cui una cosa è questa o quella, è determinata, è sé e non altro. Ognuno dei molti è finito e ha gradi di contrazione sia maggiori sia minori del suo, pur senza mai arrivare al massimo e al minimo. Ciò impedisce che il massimo assoluto infinito possa passare al finito e che questo giunga alla contrazione minima così da farsi infinito (*De docta ignorantia*, III 1-2).

[48] In ogni creatura vi sono *essenza* (il principiato imprincipiato), *potenza* (*virtus*, il principiato dal principiato imprincipiato) e *atto* (*operatio*, il principiato che procede dai due precedenti), poiché partecipa dell'ordine eterno trino. È la traduzione metafisica del "sigillo" imposto al creato dalla Trinità nella teologia di Monchanin.

trascendentale della donalità. S'ispira al concetto di *co-ser* del filosofo spagnolo Leonardo Polo,[49] che contraddistingue l'essere della persona da quello degli altri enti, intimità aperta in quanto la persona riceve l'essere da Dio, riconosce la propria dipendenza dal Creatore e può corrisponderle liberamente come dono di se stessa (Corazón González, 2013). Tuttavia, Borghello ritiene che, se la persona è unicità in relazione e libertà in comunione, per fondare metafisicamente la relazione in senso trascendentale e non meramente accidentale occorra riferirsi all'*atto d'essere* in seno tomistico, che attualizza tutte le perfezioni della persona, compreso lo spirito, a cui è connessa l'autocoscienza, requisito indispensabile della libertà e dell'amore. Quest'ultimo è la donalità propria delle creature spirituali (per Borghello sinonimo di personali), ma si fonda sul fatto che l'essere di *tutti* gli enti, anche non-personali, è donale,[50] è aperto a ogni essere, cerca l'essere, come dimostrano sia la sua relazione costitutiva con l'Essere divino di cui partecipa[51] sia la relazione ontologica all'insieme dell'essere creato circostante.[52] La relazionalità trascendentale è la ricchezza emergente rispetto alla somma dei beni propri dei soggetti in relazione.[53] Anche se Borghello non si riferisce al *co-esse* di Monchanin, tuttavia afferma che la concezione dell'essere che in modo trascendentale è donale è ispirata dalla rivelazione cristiana, che dice come Dio sia amore (*1Gv* 4, 8), ossia come l'essere divino sia donale perché trinitario. L'essere dà essere al pensiero, ai sentimenti e alle relazioni.

Il terzo esempio è la possibile traduzione metafisica della legge d'esodo teologica, che vede il creato, a partire dalla materia, in evoluzione[54] verso il Pleroma escatologico, nel concetto dionisiano di "attività tearchica": il Creatore, partecipando il proprio Essere, fa procedere gli enti e nel contempo li attrae a sé come Bene (Beierwaltes, 2000, pp.

---

[49] A Polo "sarebbe piaciuto essere ricordato come un continuatore della filosofia perenne – di tradizione aristotelico-tomista – che egli seppe ricondurre al pensiero moderno affinché esso potesse collegarsi anche con la tradizione, [...] non andasse a finire nel relativismo e nello scetticismo [...], apportando qualcosa di sostanziale: l'apertura della persona alla trascendenza non è accidentale, ma le spetta per la sua condizione di persona" (Corazón González, 2013, pp. 276-278).

[50] Il bisogno congenito di un legame vitale con i propri simili negli animali è nel genoma, a cominciare dalla stessa sessualità.

[51] La creazione è la *relazione fondativa* della dipendenza tutta e totale del creato dal Creatore, *reale* dalla parte della creatura (siccome è posta, è diversa da Dio), *di ragione* dalla parte di Dio (le creature non incrementano l'essere di Dio) (Barzaghi, 2019, pp. 190-191).

[52] "Se non si recupera il primato dell'*essere* non si riesce a entrare nella novità reale del dono soprannaturale, la novità del cristianesimo rispetto a tutte le religioni. [...] La persona umana è costituita dalla partecipazione intensiva dell'atto di essere all'Essere [divino] e pertanto si regge sull'essere ben prima che sullo spirito o sui sentimenti psicologici. L'amore crea legami reali, trascendentali rispetto alla presa di coscienza. La fede si regge sull'essere della filiazione divina. [...] La santità è vivere coscientemente nell'essere rigenerato a livello trinitario" (Borghello, 2022, p. 112).

[53] Per es., la relazione sociale costituisce l'agire reciproco dei soggetti per distinzione da ciò che è in essi come singoli attori; la relazione familiare è un "noi" che non si riduce alla somma dei suoi componenti. L'"intero" si distingue formalmente dal "tutto" in quanto questo dice semplicemente la totalità delle parti, mentre quello dice anche le relazioni che intercorrono tra le parti; le relazioni che legano le parti non sono parti, altrimenti ci vorrebbero altre relazioni che legassero le relazioni alle parti (Barzaghi, 2018, p. 36). Le relazioni sono immateriali, né materiali né spirituali (soggetti a sé stanti), al pari dell'atto d'essere, che, proprio in quanto più perfetto di tutte le perfezioni che attualizza, attua tutta la realtà materiale, tutta quella spirituale e tutta quella relazionale.

[54] Monchanin rielabora la concezione di Teilhard de Chardin, che può essere intesa come una "fenomenologia dal basso" (la dinamica della *materia*): il processo di crescente organizzazione e complicazione degli enti materiali consta di mutazioni fisiche apparentemente casuali, ma in realtà ordinate al quel fine che è la Noosfera, l'uomo come l'ente in cui l'evoluzione prende coscienza di sé e la cui capacità di socializzazione conduce a una sorta di "super-coscienza" come aggregazione di soggetti riflessivi. Essendo questa l'ultimo grado della complicazione evolutiva, ma non potendo il processo arrestarsi o regredire, occorre postulare un "polo extracosmico", Cristo quale punto Omega trascendente il cosmo, oltre che punto Alfa come principio immanente della convergenza evolutiva: facendosi uomo, Dio unisce il mondo a sé così da permettergli di consumarsi in Lui. È la trasfigurazione escatologica del cosmo coincidente con la Parusia di Cristo, di cui l'evoluzione teleologica della natura è condizione sufficiente, mentre quella necessaria è la grazia sovrannaturale (Andolfo, 2020a, pp. 49-52).

49-97). L'attività tearchica si esprime nel circolo di *exitus-reditus*, che esprime il dinamismo del creato e che corrisponde a quello di *exodos-prosodos* di Monchanin, e la ritengo fondabile sulla nozione di creazione come relazione fondativa o *nel* fondamento, che è l'*Exemplar*, che implica in sé l'agente che, intendendo il fine, costituisce l'esemplare stesso implicando in esso anche la fisionomia della forma e quella della materia che la deve accogliere, ossia raduna in sé la totalità dell'ordine causale (Andolfo, 2016, pp. 594-595). Questa concezione è anche pensabile come lo sviluppo attuato dalla riflessione metafisica su quella che Antonio Livi (2018) designa quale "quinta verità del senso comune", compimento delle quattro verità geneticamente precedenti,[55] l'evidenza immediata secondo cui la percezione della contingenza o nullificabilità di *tutti* gli enti esperibili implica che debba *esistere*, anche se non ne ho esperienza, un Principio trascendente della loro *esistenza*, che dev'essere anche Intelletto-Persona perché causa prima anche di tutte le persone e meta ultima del finalismo morale umano.[56]

Il quarto è la "sesta via" maritainiana per dimostrare l'esistenza di Dio quale Essere per sé sussistente fondata sull'intuizione che si ha quando l'attività dello spirito sia tutta raccolta nel pensiero e al di sopra dei sensi e che riguarda la doppia certezza di essere nati (ossia essere stati un tempo puro niente) e dell'impossibilità che la propria esistenza di spiriti pensanti abbia avuto un inizio. L'io esiste *nel tempo*, ma in quanto pensante, come intelletto, è *al di sopra del tempo*, poiché come centro di attività spirituale è in grado di vivere della sovraesistenza immateriale dell'atto d'intellezione sovratemporale (deve trattarsi, a mio parere, dell'intelletto *agente*, che è *sempre* in atto). Sono due certezze la cui apparente contraddizione per Maritain può essere tolta (e non può non essere solvibile, dato che sono due certezze reali, mentre i contraddittori si annullano) solo ammettendo che ogni uomo quale spirito pensante sia sempre esistito non nei limiti della propria personalità (soggetta al nascere) né di una vita o esistenza impersonale (senza personalità non v'è pensiero), ma di una vita o esistenza *sovrapersonale*, *in* un essere dotato di una personalità trascendente, in cui si trovi secondo eminenza tutta la perfezione del pensiero, dell'essere e della personalità umani, ossia in Dio, poiché tale esistenza prima atemporale, di cui quella temporale è partecipazione, dev'essere la pienezza infinita dell'essere separata in essenza da tutta la diversità degli esistenti, l'atto stesso di esistere per sé sussistente.[57] Covino (2019, p. 169) precisa che tale sovraesistenza dell'intelletto umano in Dio non significa

[55] 1) *res sunt*, ci sono, esistono molteplici enti finiti e divenienti che costituiscono il "mondo" come totalità di ciò che in qualsiasi modo è ed è oggetto di esperienza (attuale e possibile); 2) nel mondo esisto *io* come soggetto che sa di essere un ente tra gli altri, ma anche di essere colui che conosce l'esistenza del mondo; 3) alcuni degli enti esistenti sono analoghi a me, sono altri "io", in cui riconosco quei caratteri (razionalità e libertà) che sperimento in me e che ci distinguono come persone; 4) i rapporti interpersonali, in quanto liberi, implicano diritti e doveri, ossia leggi *morali* basate sulla libertà e sulla responsabilità delle persone in quanto persone. La moralità, infatti, è l'agire di chi può progettare, orientare e attuare liberamente i propri atti in vista di un fine.

[56] Livi afferma che la quinta verità si differenzia dalle altre quattro in quanto è l'intuizione indubitabile dell'esistenza di Dio attraverso una spontanea *inferenza* causale, che egli paragona al fatto che nessuno dubita dell'esistenza in atto di un terremoto allorché ne avverta le scosse. L'esistenza fattuale degli enti e le loro relazioni reciproche di causa-effetto sia fisiche sia libere inducono *immediatamente* il soggetto a intuire l'esistenza della causa incausata di tutti gli enti contingenti. La conoscenza *per inferenza* è acquisita *direttamente* da un soggetto pensante quanto quella *per esperienza*, mentre la *fede* è un sapere acquisito *indirettamente*, per testimonianza di altri soggetti che lo hanno potuto acquisire direttamente (gli apostoli). Allora la nozione di Dio non è un dato immediato della coscienza, essendo raggiunta dialetticamente, ma è posseduta intuitivamente, sia pure implicitamente: sebbene io non lo percepisca, deve esistere Dio, inteso solo come l'*Essere necessario* (senza specificazioni sulla sua essenza) che è ragione dell'esserci (e perciò datore dell'essere, ossia Creatore) degli enti, di cui è evidente l'esistenza, ma anche la contingenza.

[57] "Avevo (ma senza poter dire io) un'esistenza eterna in Dio (che è essere, pensiero e personalità in atto puro) prima di ricevere un'esistenza temporale nella mia propria natura e la mia propria personalità" (Maritain, 1981, p. 94). È ovvio che il termine "prima"

che esso abbia esercitato in Dio l'atto del pensare o che collabori all'atto di pensiero divino, ma che esiste in Dio in quanto pensato da Lui. Il rigore della prova maritainiana scaturisce dal non distaccarsi dalle evidenze immediate del senso comune, base della riflessione filosofica, e di riflesso denuncia l'errore in cui cadono quelle correnti filosofiche indiane che ammettono l'identità tra l'*io essenziale* di ogni uomo e l'Assoluto (il *Brahma*), come il vedânta indù, o l'esistenza dell'Identità assoluta che è il Buddha o la Buddhità al di là dell'effimera apparenza illusoria di ogni individuo, come in certe scuole del mahâyâna, o il "riassorbimento" dell'uomo, mente compresa, al momento del "risveglio", nella coscienza e fonte di ogni realtà, l'Essere adamantino stesso, unità fondamentale e natura ultima eterna della molteplicità di tutto l'esistente in divenire, come nel vajrayâna. Queste correnti non hanno colto che nell'Assoluto l'Io essenziale non è propriamente un Io, a causa della semplicità e dell'eminenza dell'Assoluto. Se tra Dio e io v'è *partecipazione*, non può esserci *Identità assoluta*, poiché, come ben spiegano Plotino e Proclo, il partecipante è perfezionato dal partecipato, che perciò è più perfetto di esso, e il partecipato, a sua volta, può essere solo un modo particolare di manifestarsi dell'impartecipato, che è più universale.[58]

Rimane un'ultima apparente differenza tra l'Utdr e il cattolicismo: la prima coglie una convergenza di fondo tra le religioni già compiuta sul piano metafisico, il secondo vede una convergenza in esodo verso la sua forma compiuta escatologica, ma l'escatologico è il *definitivo*, che in quanto eterno già è (in Dio, che è l'Inesteso, principio e fine coincidono, sono simultanei), mentre solo sul piano temporale non è ancora manifesto alle creature (Andolfo, 2021c, pp. 61-66). La tradizione cristiana, grazie alla metafisica "cristiana" (nel senso gilsoniano suddetto), arricchita e rigorizzata dalla "novità" cristiana, potrà dialogare razionalmente con le altre tradizioni religiose, a partire dalla loro unità trascendentale (metafisica) evidenziata dal perennialismo, e con questo stesso, offrendo l'apporto aggiuntivo della fede circa il contenuto dell'escatologia agapico-salvifica (il Pleroma che partecipa del *co-esse* trinitario). In tale dialogo, a mio parere, la metafisica "cristiana" non conduce alla fede con necessità, ma riconduce la fede alla necessità, nel senso che anche il non cristiano *può* confrontarsi con la teologia cristiana *senza tradire la ragione*. È un dialogo potenzialmente proficuo date le innovazioni che nella storia hanno arricchito le diverse tradizioni grazie al loro mutuo fecondarsi.

---

sia accettabile solo a "scopo didattico", poiché l'atto creatore divino è eterno, coincidendo con la semplicissima essenza divina (che in Dio è il suo stesso essere). L'eternità non è prima del tempo (sennò sarebbe tempo), ma è il fondamento del tempo.

[58] L'uomo è sapiente perché partecipa della (è perfezionato dalla) perfezione della sapienza divina, ma recependola al modo creaturale; Dio è la sapienza per sé sussistente, ma la sua essenza non si riduce a quest'unico attributo o modalità di parteciparsi. Come ben chiarisce Cusano, la massima semplicità (Dio) è massima Unità e Uguaglianza, che in quanto tale non accoglie il più e il meno (che l'altererebbero mutandola in disuguaglianza), ossia è *singolarità non moltiplicabile* e allora si partecipa creando il *simile*, che è *altro* da ciò a cui assomiglia. La potenza infinita di Dio può manifestarsi nel finito solo in molteplici e varie *similitudini* del Principio stesso, e tale manifestazione è frutto della libera volontà divina. L'idea dell'immagine come consustanziale e perciò assolutamente identica all'archetipo è tipicamente orientale e affonda le proprie radici nelle culture egizia e mesopotamica del III mill. a.C. (Andolfo, 2008).

Bibliografia

Andolfo, M. (1996). *L'ipostasi della "Psyche" in Plotino. Struttura e fondamenti*. Vita e Pensiero.

Andolfo, M. (a cura di). (2001). *Atomisti antichi. Testimonianze e frammenti secondo la raccolta di H. Diels e W. Kranz*. Bompiani.

Andolfo, M. (2002). *Plotino. Struttura e fondamenti dell'ipostasi del "Nous"*. Vita e Pensiero.

Andolfo, M. (2008). *L'Uno e il Tutto. La sapienza egizia presso i Greci*. Ares.

Andolfo, M. (2013). Metafisica della persona o ipostasi in prospettiva neoplatonico-tomista. In M. Andolfo (a cura di), *Giovanni Damasceno. Esposizione della fede* (pp. 39-205). ESD.

Andolfo, M. (2014). Roma «affascinata» dall'Egitto. *Studi Cattolici*, n. 635, 45-48.

Andolfo, M. (2016). Maria: il femminile originario. *Studi Cattolici*, n. 667, 594-597.

Andolfo, M. (a cura di). (2017). *Niccolò Cusano. L'occhio mistico della metafisica*. ESD.

Andolfo, M. (2018). *La moderna logica aletica tra realismo tomistico e interiorità neoplatonica. "Noocentrismo" occidentale e "verbocentrismo" orientale a confronto*. Leonardo da Vinci.

Andolfo, M. (2020a). L'ordine è il riflesso del caos e viceversa. Spiegazione di un apparente paradosso. *Informazione Filosofica*, n. 2, 35-57.

Andolfo, M. (2020b). Metafisica del "Genius Loci" quale "ponte" tra i piani dell'essere. Alcune sue declinazioni analogiche nell'antichità occidentale e orientale. In S. Bolognini (a cura di), *Prospettiva ponte e genius loci. Materiali per una ricerca* (pp. 17-45). Mimesis.

Andolfo, M. (2021a). Il significato simbolico del "labirinto" in Oriente e alcune suggestive corrispondenze con il concetto di "logos" in Occidente. *Medium e Medialità*, n. 1, 42-64.

Andolfo, M. (2021b). La riflessione sul linguaggio nell'antico Egitto e in Platone: insospettabili influssi. *Medium e Medialità*, n. 2, 44-65.

Andolfo, M. (2021c). L'affettività: condizionamento e insieme "risorsa" della libertà. *Informazione Filosofica*, n. 5, 46-67.

Andolfo, M. (2022). A "caccia" della sapienza con Cusano oltre Cusano. *Tí esti*, n. 1, 21-28.

Assmann, J. (1997). *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*. Einaudi.

Barzaghi, G. (1990). *Metafisica della cultura cristiana*. ESD.

Barzaghi, G. (2017). *La maestria contagiosa. Il segreto di Tommaso d'Aquino*. ESD.

Barzaghi, G. (2018). *Il riflesso. La filosofia dove non te l'aspetti o il rosario in filosofia*. ESD.

Barzaghi, G. (2019). *Lezioni di dialettica. E l'esame di coscienza*. ESD.

Beierwaltes, W. (1989). *Identità e Differenza*. Vita e Pensiero.

Beierwaltes, W. (1990). *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*. Vita e Pensiero.

Beierwaltes, W. (1991). *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*. Vita e Pensiero.

Beierwaltes, W. (1994). Il paradigma neoplatonico nell'interpretazione di Platone. In G. Reale (a cura di), *Verso una nuova immagine di Platone* (pp. 43-69). Vita e Pensiero.

Beierwaltes, W. (2000). *Platonismo nel Cristianesimo*. Vita e Pensiero.

Borghello, U. (2012). Metafisica e relazionalità. In M. Sodi & L. Clavell (a cura di), *"Relazione"? Una categoria che interpella* (pp. 53-68). LEV.

Borghello, U. (2022). Carisma & evangelizzazione. *Studi cattolici*, n. 732, 112-114.

Burggraf, J. (2004). *Teologia fondamentale. Manuale di introduzione*. Edizioni Ares.

Corazón González, R. (2013). Leonardo Polo & l'aporia risolta. *Studi cattolici*, n. 626, 276-278.

Covino, G. (2019). *Jacques Maritain nella tradizione del senso comune*. Leonardo da Vinci.

de Vogel, C.J. (1993). *Platonismo e Cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*. Vita e Pensiero.

Fattal, M. (2015). *Existence et identité. "Logos" et "techné" chez Plotin*. L'Harmattan.

Fisichella, C., Pozzo, G. & Lafont, G. (1999). *La Teologia tra Rivelazione e Storia. Introduzione alla teologia sistematica*. EDB.

Gilson, É. (1986). *Introduzione alla filosofia cristiana*. Massimo.

Giovanni Paolo II. (2005). *Messaggio per la Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/migration/documents/hf_jp-ii_mes_20041124_world-migration-day-2005.html

Guénon, R. (2005). *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*. Adelphi.

Guénon, R. (2007). *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo*. Adelphi.

Guénon, R. (2008). *Simboli della Scienza sacra*. Adelphi.

Guénon, R. (2009a). *Gli stati molteplici dell'essere*. Adelphi.

Guénon, R. (2009b). *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*. Adelphi.

Jaeger, W. (1982). *La teologia dei primi pensatori greci*. La Nuova Italia.

Jonas, H. (1991), *Lo gnosticismo*. SEI.

Livi, A. (2018). *Filosofia del senso comune. Logica della scienza e della fede*. Leonardo da Vinci.

Maglio, G. (2019). Legittimità della filosofia cristiana. *Studia Patavina*, a. LXVI, n. 1, 87-98.

Maritain, J. (1981). *Ateismo e ricerca di Dio*. Massimo.

Melchiorre, V. (a cura di) (1987). *La differenza e l'origine*. Vita e Pensiero.

Melchiorre, V. (a cura di) (1990). *L'uno e i molti*. Vita e Pensiero.

Melchiorre, V. (2013). Ecumene dei linguaggi. Dall'analogia simbolica alla coscienza simbolica. *Rivista di Filosofia neoscolastica*, a. CV, n. 1, 3-16.

Migliori, M. (1990). *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*. Vita e Pensiero.

Mondin, B. (1996). *Storia della Teologia* (vol. III). ESD.

Neusner, J. (2009). *Il Talmud. Cos'è e cosa dice*. San Paolo.

Ratzinger, J. (1993). *Natura e compito della teologia*. Jaca Book.

Raveri, M. (2002). Buddhismo cinese. Taoismo. In G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri & P. Scarpi (a cura di), *Manuale di storia delle religioni* (pp. 369-378, 393-420). Laterza.

Reale, G. (1984). *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*.Vita e Pensiero.

Reale, G. (1993). Struttura paradigmatica e dimensione epocale della metafisica di Aristotele. "Henologia" e "ontologia" a confronto. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, a. LXXXV, n. 2-4, 177-198.

Ricci, M. (2013). *Catechismo*, ESD.

Sacchi, D. (1998). I fondamenti metafisici del neo-gnosticismo: René Guénon. *Studi cattolici*, n. 445, 181-185.

Seifert, J. (1989). *Essere e persona*. Vita e Pensiero.

Siniscalco, L. (2020). Unità metafisica e pluralità religiosa. Scenari possibili, a partire dalla *Philosophia Perennis*. *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione*, n. 13/14, 162-172.

Stokes, M.G. (1971). *One and Many in Presocratic Philosophy*. Harvard University Press.

Vagneux, Y. (2020). Co-Esse. *Il mistero trinitario nel pensiero di Jules Monchanin*. ESD.

Wojtyla, K. (2001). *Persona e atto*. Bompiani.

Yannaras, C. (1993). *La fede dell'esperienza ecclesiale. Introduzione alla teologia ortodossa*. Queriniana.

Postmodern Apocalypses and Mythologies of the End

by *Luca Siniscalco**

ABSTRACT (ENG)
The theological notion of Apocalypse has fully emerged in the narrative and imagination of the contemporary world. After having clarified the genesis and definition of this concept, and its developing in the eschatological and mythical-symbolic horizon, the essay addresses from a phenomenological point of view its main manifestations in Postmodern culture, between philosophy, cinema and environmentalism, finding through a morphological-comparative method the main similarities and differences between its different expression with respect to the strictly theological question of Apocalypse.

Keywords: apocalypse, postmodern, myth, symbol, end

Apocalissi postmoderne e Mitologie della Fine

di *Luca Siniscalco*

ABSTRACT (ITA)
La nozione teologica di Apocalisse è entrata a pieno titolo nella narrativa e nell'immaginario della contemporaneità. Dopo aver chiarito la genesi e definizione di tale concetto, nel suo dispiegarsi in un orizzonte escatologico e mitico-simbolico, il presente saggio intende considerarne fenomenologicamente le principali manifestazioni nella cultura postmoderna, tra filosofia, cinema e ambientalismo, rinvenendo tramite un metodo morfologico-comparatistico le principali affinità e differenze rispetto alla questione apocalittica di ambito propriamente teologico.

Parole chiave: apocalisse, postmoderno, mito, simbolo, fine

* Università degli Studi di Milano

1. The apocalyptic imaginary. An introduction

In recent decades, the apocalyptic topic has become the object of deep studies in broad and varied sectors of scientific literature. Not only theology and history of religions, but also philosophy, aesthetics, symbols studies, media studies and pop culture studies have extensively devoted themselves to the investigation of eschatological scenarios. The results of such an interdisciplinary research have led to extremely relevant insights. Not only the similar structures found in most religious and esoteric traditions, both in the monotheistic and polytheistic ones, have been recognised on a comparative level to offer representations of the Last Times (Polia & Marletta, 2008). In fact, on the basis of distinct but not necessarily incompatible methodological approaches,[1] the constant re-emergence of the imaginary, the symbolism and the conceptual structure of the apocalypses even in secular or secularized cultural contexts has also been underlined. Apocalypse is a radical scenario, which is spread in our current culture more than what we usually think.

Our essay is precisely understood in order to address the several forms of "camouflage" of the apocalyptic archetype, understood as "mythology of the end", in the contemporary postmodern cultural horizon. It is a concealment which sometimes is declined as a dissimulation of apocalyptic images in symbolic and narrative contexts that do not explicitly refer to the Apocalypse, in other cases, which are increasingly spread nowadays, in the construction of openly apocalyptic representations, although still in scenarios, however, which are not religious, but secular and secularized – often, for example, in entertainment contexts, but in some cases also in serious schemes of reality interpretation.

In order to conduct this research, however, it is essential to define, in a preliminary stage, the notions which stand at the centre of our investigation, namely Postmodern and Apocalypse.

[1] The investigation of this subsistence or re-emergence was in fact conducted through the most disparate hermeneutic lenses: from historical-religious comparativism (Eliade, Dumézil, Kerényi) to archetypal psychology (Jung, Hillman), from integral Traditionalism or Perennialism (Guénon, Evola) to postmodern sociology (Maffesoli), passing through the anthropology of the imaginary (Durand), etc.

Fig. 1: Apocalyptic scene from the Beato de Liébana manuscript known as *Códice de Fernando I y doña Sancha* (11th Century), preserved in Madrid at the Biblioteca Nacional

2. Phenomenology of the Postmodern

In our hermeneutic perspective the Postmodern does not define a very specific historical era on a chronological level, instead it represents a cultural condition, which coincides with the current *Zeitgeist*. Postmodernism – as the rampant cultural avant-garde of the Postmodern essence – was born with the collapse of modernity on itself within an ongoing process that has not yet fully been accomplished and materialized. The affirmation of the postmodern era is therefore an unfinished phenomenon, which is still in progress and which is however structurally modifying our perception and understanding of reality. In synthetic terms, we can assert that with the notion of Postmodern we refer to that age marked by the unfolding of postmodernist philosophical, cultural, political and symbolic tendencies, whose genesis is usually placed in the 1960s, but whose roots are already in certain trends of the Modern and whose unfolding is still hidden in the future.

This trend, it has to be noted from the beginning, is structurally ambiguous and confusing. The expression "post-" is, in fact, on a philosophical denotative level, a meaningless expression, since

the temporal collocation of a concept does neither define in anyway its explanatory content nor, much less, its truthful significance. Yet the concept of Postmodernism remains the most pertinent, in our opinion, for the definition of an era, such as the contemporary, whose outlines still appear at times ineffable and, therefore, require an effort of the imagination, which must inevitably overcome the conceptual horizons.

On the philosophical-genealogical level, which offers hints for the substantial understanding of the phenomena under observation, the Postmodern appears to be the outcome, due to heterogony of ends, of the radical twist forward of modernity, that is, of the revolutionary unfolding of its nihilistic presuppositions. These premises are expressed in a broad thematic-conceptual constellation, which is expressed, among others, in the following principles: progressivism, rationalism, scientism, individualism, anthropocentrism, secularization, "disenchantment of the world" (*Entzauberung der Welt*).

Several hermeneutic intuitions which are extremely interesting in order to understand the patterns of that advanced modernity which is capable of disintegrating, in its transvaluative inspiration, even itself, are offered in the famous 1947 essay by Adorno and Horkheimer, the *Dialectic of Enlightenment*. In this seminal text, in fact, the two authors note how much the "totalitarian" nature of Enlightenment reason pushes its own progressive doctrine to transmute itself into a dogmatic mythology, from which derive both the progressive alienation of bourgeois man and the illusory nature of scientific progress (Adorno & Horkheimer, 1973).

Another relevant contribution in order to understand the fundamental philosophical lines of the contemporary age is then offered by the Italian workerist philosopher Mario Tronti. According to Tronti, the project of the Modern, which firstly presents itself as the Renaissance man utopia, and then appears materialized in Marxism dream of liberation, is originally the project of an absolute sovereignty of man over the world and over himself. This libertarian impetus – as animated by a radical tension towards the liberation of man from spiritual, political, social and economic constraints – nevertheless failed won by the occupation of modernity by capitalism and by the bourgeois conception of life. "From a certain moment on, – Tronti writes in the essay *Dello spirito libero* – being modern has coincided with being for the development of capitalist society" (2015, p. 19).[2] If, it's true, according to the scholar, that communism "has the political task, within the critique of the Modern, to remove the idea of freedom from the bourgeois horizon, leaving its democracy to capitalism" (2015, p. 54), this happens because the Modern has hidden its most genuine face under the late-bourgeois mask of a feral postmodernism. It manifests itself in disturbing upheavals of meaning and value of the growths of the old yet modern capitalist bourgeois society: it takes place in the financial economy, which replaces

[2] The translation of all the not-English sources quoted in the essay is due to the author.

classical liberal capitalism; in the democracy of the "last men", which replaces the great parliamentary institutional models; in globalism and globalization, which undermine the nation-states; in the liquid society of the image and the virtual, which puts an end to bourgeois values; in progressivism, in politically correctness and in the secular cult of human rights, which replace any cultural and existential perspective based on community. The "culture of complaint" (Hughes, 1993), the political correctness (Capozzi, 2018; De Benoist, 2021) and the Woke culture (McWhorter, 2022) represent the ultimate trends of this process.

Modernity, as that force which is "posthumous", as Nietzsche declared, thus reappears as the ghost of its own desires. Therefore, is it perhaps possible to hypothesize, going against Tronti's considerations regarding this point, that the postmodern contemporary is the ultimate inevitable outcome of the modern itself, from which otherwise why – we must ask ourselves – would it have arisen?

Beyond its debated genesis, however, whose explanation we leave here unanswered, in openly problematic terms, it is necessary to ask again ourselves, in order to nearly approach the theme of our research, which are the typical phenomena through which the Postmodern makes itself visible and graspable, in intellectual and aesthetic terms. As long as we have to suggest a preliminary summary for the purposes of our discussion, it is possible to count and introduce the following aspects as pivotal elements defining the Postmodern phenomenology:

- collapse of the reality principle, with the consequent relativism (Lyotard, 1979);
- disintegration of every form of totality, understanding this notion as the organicity and systematicity of a model, of an explanatory grid, of a method but also of an organic system;
- attention to the fragment, the singularity, the particular;
- the deconstruction of the same idea of the individual, which is replaced by the post-human *dividuum* (Dugin, 2019, pp. 46-47), by the rhizome (Deleuze & Guattari, 1987) or annihilated within the *epochemachend* phenomenon of the "death of man" (Foucault, 1970, p. 387);
- the crisis of the principle of reason, overwhelmed by the logic of power, in the Nietzschean sense of irrationalist perspectivism (Nietzsche, 1968, pp. 220-331);
- the consequent cognitive perspectivism: in fact, if every form of knowledge is reduced to mere interpretation, even science becomes "anarchic" (Feyerabend, 1975); in the same context, aesthetics can only remain "undecided" (Tatarkiewicz, 2012, pp. 11-49), and, from a concrete point of view, art it is defined as an essentially quotationist form of aesthetics, based on the unscrupulous reuse of forms of the past, syncretically treated, in which the distinction between "high" products and those of mass culture tends to vanish;
- the aesthetic side of the liquid society is the triumph of the principle of attractiveness (*sexyness*, the realm of likes) over the idea of moral beauty or character beauty (Han, 2017, pp. 9-33);

- the cosmos loses any ontological subsistence, it assumes a "liquid" (Bauman, 2000), gaseous, virtual state; illusionistic paradigms of an Oriental or neo-Schopenauerian type are spread and vulgarised – let's think, to offer an example taken from pop culture, to *The Matrix* four movies (Riberi, 2022);
- the centrality of the manipulation (in the forms of *pastiche*, *collages*, etc.) of known symbols and patterns, which are superimposed, hybridized, decontextualized, etc. up to breaking down the fence between reality and fiction through a narrative in which the image prevails on the concept.

The Postmodern paradigm unfolds around these elements, historically taking place in the political-social, institutional, cultural and educational structures of our time. Modern secularization, after having reached its apogee in the forms of militant atheism (which, in some countries, such as those of the Soviet group, becomes a State atheism), gives way to values indifferentialism and to the acceptance of an unlimited plurality of reality experiences.

It is precisely within this process of emptying that new interstices open up to the resurfacing of elements and themes strongly oriented in a metaphysical-spiritual sense.

3. Apocalypses: theological and mythological perspectives on the End

The Apocalypse expresses, on the Christian theological level, the metaphysical moment of unveiling (from the Greek *apokalýptein*, "unveiling", as "subtracting from concealment"). The Apocalypse is therefore, first of all, the age of the final revelation. In this research we will refer to the Apocalypse especially in relation to Christian symbolism, the one that has most impacted, through the process of Western secularization, the construction of the postmodern imaginary. However, it should be kept in mind that the figure of the Apocalypse understood as the end of a world, in the light of a decisive spiritual event, with a final battle and the consequent installation of a divine state, is a transversal theme to all the great world civilizations. The Apocalypse is undoubtedly an era preceded by misfortunes, difficulties, great trials, the advent of nihilism, but it is also the fruitful time of revelation: not only tribulations, but also the truth appears in this spiritual age, which can be understood in the Greek sense of *alétheia*, according to the masterful Heideggerian lesson (Koskela, 2012); more precisely, Apocalypse has to be understood as the time of *Parousia*, which Christianity declines as the Second coming of Christ. Which is an extremely "dense", on an ontological level, coming into presence.

This Wisdom of the End detains in itself the firm, albeit paradoxical, certainty that it is precisely in the darkest age, at the extreme end, that the rising of light manifests itself. And history is properly understood, in all religious traditions, as that lapse of time, whether conceived in a linear or cyclical sense, which is placed between the two extremes of eternity – the Origin (the *alpha*)

and the End (the *omega*). In short, the Apocalypse eschatology is the sign of the victory of eternity over time. Or, perhaps, their final reconciliation. Here "the End Time and primordial time intersect in *kairós*", explains Jacob Taubes in *Occidental Eschatology* (2009, p. 9). Specifying on the basis of this metaphysics, from a Christian point of view, that "only after Christ, after the end of the Christian era, is the *following after* Christ [*Nach-folge Christi*] possible" (Taubes, 2009, p. 9).

From these considerations it ultimately derives that the Apocalypse reserves deep, radical promises of interior fulfillment, connected to the manifestation of truth as *alétheia*. Only in the darkest darkness the light of the Origin can be revealed.

Fig. 2: *The Four Horsemen of the Apocalypse*, Albrecht Dürer's (1497-48) woodcut

In the Postmodern, the figures of the Sacred, who became dark during modern secularization, return in an ambiguous and confused way to the fore.[3] Even the apocalyptic figures, having torn the modernist "censorship", return to live in our imagination, although they still lack an adequately recognized metaphysical-religious foundation.

In order to map the apocalyptic theme in the current age, it is therefore fundamental, as preliminary, to develop awareness of the radical distinction between the Time of the End, as it can be understood in a traditional religious perspective, and the *sensus communis* widespread in contemporary times with respect to this topic.

Eschatological time is nowadays often thought as the end of the world, its integral nihilistic conflagration. All traditional texts actually testify that eschatology doesn't coincide at all with this representation: it is only the end of *a* world, the conclusion of *a specific* temporal condition, which however marks the simultaneous advent of *another* temporal condition, characterized by a peculiar, profoundly different quality. Using a typical Greek image, we can assert that with the Time of the End Kronos, the archetype of chronological time which devours its children (the instants), almost by a sort of heterogony of the ends, comes to tear itself apart, to feed on its own essence, and instead bursts, powerful and stubborn, Aiōn, the time-no-time of eternity, an eternity that is not of the order of infinity, in a quantitative sense, but of the order of intensity absolute and radical, in a qualitative sense (Festugière, 1949).

Here, this Time of the End is characterized by a radical and immanent manifestation of transcendence. It is the age so well described by Aleksandr Dugin in his *Theory and Phenomenology of the Radical Subject* through the image of Cusa's Paradigm: if we understand the Cosmos as the superposition of two triangles, one of light, which has its basis in God, with the vertex facing downwards, and one of darkness, which has its base in nothingness, with the vertex facing upwards, today, at the peak of decadence, in eschatological time, we find ourselves at the dark base of the dark triangle. "At each section of the Paradigm, at each level or ontological plane",

[3] This process has been identified by several scholars and it has been interpreted according to concepts that are in some ways similar, albeit characterized by heterogeneous nuances. Among others, the Romanian historian of religions Mircea Eliade introduced the notion of "camouflage of the sacred into the profane" (1959, pp. 201-213) to talk about the hiding of the epiphanies of the sacred in the most intimate structures of secularized societies, attributing an ambivalent character to this phenomenon; the French traditionalist René Guénon has stigmatized these tendencies recognizing in them a clear sign of the perversion of the Kali Yuga, the dark age, considering them examples of the "Great Parody", which is a form of inverted spirituality, in the name of counter-tradition, which is expressed in "the utilization of elements authentically traditional in origin, perverted from their true meaning, and then to some extent brought into the service of error; this perversion is only a move in the direction of the complete reversal that must characterize the 'counter-tradition'" (Guénon, 2001, p. 269); from a non-metaphysical postmodern point of view, Jean Baudrillard (1994) arrives at similar analytical conclusions (although expressed in a language that is not at all esoteric) in his interpretation of contemporary culture: according to him, the Postmodern is dominated by "simulacra", which are "copies without original", imitations devoid of any ontological, paradigmatic, exemplary roots as protagonists of an anti-iconic (even iconoclastic) quantitative proliferation.

Dugin explains (2019, p. 159), "a natural *decrease* in light and an *increase* in shadow occurred. It is the so-called *qualitative deterioration of the cosmic environment*, the degeneration of men, customs, traditions, spirit, culture, political institutions, as well as nature itself".

Yet our apocalyptic time is also the time of the truth unveiling, of the *Parousia* manifestation. Then, even at the dark base of the triangle, an infinitesimal luminous point reveals itself: although apparently irrelevant, it contains the power of eternity, it is a figure which does not belong to darkness but, this is paradoxical, which can show itself *only* in the darkness, which is the fundamental condition of its own appearance. This positive dimension of meaning, also charged with joy, charm, triumph, beauty, similarly to the figure of the sacred (*das Heilige*) as described by Rudolf Otto (1924) as *mysterium tremendum et fascinans*, is instead totally dissolved in the consciousness of contemporary apocalyptic representations, which are given, sometimes explicitly, other times occultly, in postmodernity.

These different forms of apocalypse differ, in our opinion, from the traditional apocalyptic for at least three fundamental reasons. Firstly, by virtue of an integrally immanent character, in which there is no room for the Spirit: this type of apocalypse is in fact characterized by a nihilistic tension towards destruction, as well as by the position, which is entirely voluntaristic and accelerationist, aimed at accelerating, precisely, the Times of the End, which instead all the traditional sacred texts remind us to be destined to manifest themselves only in particular conditions on the subtle and destiny level, which cannot be predicted in rigorously rational and projective terms, and for sure cannot be determined on the basis of his will. The End of Time will be unexpected – this is an image rooted, for example, in the Bible, where it is written: "It is not for you to know times or dates that the Father has decided by his own autority" (*Acts of the Apostles*, 1, 7); "The Day of the Lord will come like a thief, and then with a roar the sky will vanish, the elements will catch fire and melt away, the earth and all that it contains will be burned up" (*Second letter of Peter*, 3, 10); "Look, I shall come like a thief. Blessed is anyone who has kept watch, and has kept his clothes on, so that he does not go out naked and expose his shame" (*Revelation* 16, 15). The breaking of the end, is therefore a condition which cannot be decided, or perhaps, it is decidable only to the extent that man knows how to correspond to the cosmic plan of creation.

Another element, which broadly makes the postmodern apocalypses different from the traditional ones, is the loss, as we have already anticipated, of that positive and fascinating character of the Apocalypse, characterized, in the Christian tradition by the very essence of *Parousia*. Thus, in the Indian *Bhāgavata Purāṇa* it is written: "The Kali age [...] [despite being] an abyss of vices, has a unique, [but] precious advantage: it is enough to celebrate the praises of Krishna because, free from all bond, we reunite with the Supreme Being". Great tribulations,

therefore, but also rich spiritual treasures await those who know how to discover them, returning to acquire a gaze capable of resting in the act of contemplating the abundance of the world.

The third element, finally, is the trace that we could define, adopting two notions which are often associated with Gnosticism, as anti-cosmism and ontological dualism: the postmodern apocalypses, in fact, foresee a vision of impatience and contempt towards the real, the corporeal and material world, towards the world of life understood in its widest dimension, not only in a biological and reductionist sense, but as *Phýsis*, as a place of Opening of entities, a condition of possibility of their very appearance, without however knowing how to oppose any transcendence. This is accompanied by a Manichean vision of the cosmic struggle, which instead, in traditional eschatology, is all included, in the perspective of a transcendent Unity within the providential dimension. Even evil – this is a teaching coming from some of the most fascinating forms of wisdom in several traditions – is part of the *Unus Mundus*. It is the mystery of totality, the secret of all esotericism: the *coincidentia oppositorum* (Eliade, 1965).

The role of Evil in the divine plan is well recognized, for example, in the apocryphal Gospels, in which Judas is described as the most faithful apostle of Christ, as the only one capable of taking charge of the gravest and most terrible act, the betrayal that led to the murder of the Son of God, an indispensable act, however, for the Resurrection. From this perspective, without Judas' intervention in the acceleration phase of the cosmic night, which he himself experienced on a spiritual inner level, the *Kerigma* would never have become true. This heterodox formulation of the Gospel narrative, which is present in numerous ancient sources, such as in the Coptic Gospel of Thomas, crosses European theological and esoteric speculation as a *fil rouge* until it re-emerged, in the last century, in the great Italian literature – above all in *Il quinto evangelio* by Mario Pomilio (1975), as well as in *La gloria* by Giuseppe Berto (1978).

Precisely in the new millennium, the symbolic references to the Apocalypse become widespread in the collective imagination. This centrality depends, among other factors, on the new sensitivity to the perception of temporality which is spreading in the Postmodern. Thereupon a French scholar, Paul Virilio coined the term *dromocracy* (1977) to describe the phenomenology of the power in our era, dominated by the science and logic of speed.[4] In this theory, which refers primarily to the domain of speed in the field of technology, the virtual, and biopolitics, we can recognize a very ancient and archaic wisdom principle, already known to several thinkers of Tradition. René Guénon (2001), for example, already illustrated that at the end of the world, in eschatological time, a radical acceleration of time takes place. If we are experiencing this phase of

[4] Similarly the sociologist Hartmut Rosa spoke about "acceleration" as the main feature of our era, considering this concept not just as synonymous of "change", but in terms of a quickening pace. Karl Marx and Friedrich Engels had already underlined the dimension of constant transformation as characteristic of the capitalist way of production.

acceleration, which is also evident in our daily experience, it is also true that the age of postmodernity, due to its unstable, gaseous, aeriform, indefinite character, guarantees a pluralism of a theoretical and epistemological character that modernity, in its static and rigid dimension, has always resolutely denied. This is very interesting because it makes us understand that at the very peak of the acceleration of time, some spaces of freedom appears, showing the possibility of conquering and re-establishing qualitatively different times. Reality is made up not only of many worlds, but of ontologically distinct worlds and of various ways of inhabiting and perceiving these worlds. Perhaps a process of intense emanation of new forms, figures, paradigms is underway, for the reading of which it is essential to return to interrogate Chaos, with an updated Metaphysics (Siniscalco, 2020b, pp. 84-86).

The Time of the End has, therefore, as Apocalypse, a structurally chiaroscuro meaning, in which the human positioning is decisive. In fact, the acceleration of time can be experienced as a form of external imposition, according to a reactive posture, but it can also be experienced differently, according to an active, creative, demiurgic style. This is a distinction between two philosophical but first of all existential attitudes, which we can draw, among others, from Gilles Deleuze, who, in a very interesting study on Nietzsche (1983), identified two possible attitudes in regard of nihilism, which we can understand here as viable paths in the eschatological age. The first is an attitude of a reactive nature, which Nietzsche had de-classified as passive nihilism: one merely responds passively to external stimuli, i.e. the laws of history and decadence which occur on the now decomposed body of Western civilization. However, there is a second attitude, which for Deleuze is typical of the *Übermensch*, the "overman" prophesied by Zarathustra, which is an expression of active nihilism, pragmatic in the sense of creative and demiurgic *praxis*. Active and reactive are irreducibly distinct levels, although often confused in the concrete experience of reality. Active nihilism proceeds beyond the scientific mechanism, along the horizon of the eternal return and the will to power, the latter being the genealogical and genetic element of force, which preserves and nourishes, affirming it, chance.

Dromocracy is closely linked to that millenarian or chiliastic eschatological vision according to which it is considered possible to accelerate this phase. If the metaphysical problems inscribed in this position have already been discussed, it should be pointed out that even on a philosophical level these positions run into contradictory conclusions, projecting the destiny choice into the hands of a subject conceived in an anthropocentric and voluntaristic sense and, therefore, destined to the impossibility to authentically grasp the signs of that transcendence, which is simultaneously subject and object of the Apocalypse.

4. Apocalyptic images: postmodern narratives

The radical anthropocentrism of the postmodern Apocalypse, disguised in the collective imagination, becomes visible in the mythologies – and iconologies – of the End, which today thrive in contemporary mass culture. The reuse of apocalyptic images in mass culture is a cultural process that scientific literature has grasped and discussed. Mirko Lino (2014, p. 7) notes for example that

> the Postmodern massively uses the expressive and figurative codes inherited from the Apocalypse of John to tell about the cultural crises inherited from an unfinished modernity, overturned by the horrors of the history of the first half of the Twentieth century [...] making the apocalypse a symbol, a image, a way of thinking, a way of seeing, something that does not stop producing meanings but, above all, revealing the hidden aspect of things.

In the postmodern *pastiche*, biblical images rise to simulacra of the contemporary, crystallizing desires, dreams and fears of the society of the new millennium.

> What happens with the postmodern apocalyptic can be framed in the final trajectory of a long metaphorological journey of the biblical Apocalypse: the catastrophe abandons its original divine belonging and becomes a consequence of the ungluing between biological evolution and culture. The symbols of John's text are replaced by cultural practices, such as consumption, and by symbolic objects, such as technological ones, the new Jerusalem merges with life in the metropolis and its promises of salvation do not appear dissimilar to the same offers from any shopping mall (Lino, 2014, p. 11).

In this perspective, in recent and contemporary cultural production and in the postmodern political debate, numerous conscious or unconscious reuses of apocalyptic figures can be grasped. By way of example, we report five cultural fields where these elements are recognizable.
The first sphere is a philosophical one: the image of the End of Time and the advent of a Golden Age in a secularized and capitalist shape was conveyed by the American academic Francis Fukuyama, author of the famous *The end of history and the last man* (1992). In this essay, which is a triumph of the progressive and teleological historicism elaborated in a certain liberal tradition, Fukuyama takes up, in a secularized form, the biblical image of the *Parousia*, bringing it to the centre of public debate. In this way the scholar confirms the full coincidence between liberal and capitalist modernization and the aims of historical development. The end of history, in this sense, does not represent in fact the disappearance or elimination of the historical dimension, but the fulfilment of its purpose. Nonetheless, this realization of historical development, which can no

more be improved, logically leads to a halt of the same. Consequently, man emerges from historical time (without the tools to enter that of myth).

At this stage, – this is Aleksandr Dugin's position concerning the relation between liberalism and end of history – liberalism ceases to be the first political theory and becomes the only post-political practice. Fukuyama's 'end of history' arrives, economics in the form of the global capitalist market, replaces politics, and states and nations are dissolved in the melting pot of world globalisation. Having triumphed, liberalism disappears and turns into a different entity – into postliberalism. It no longer has political dimensions, nor does it represent free choice, but instead becomes a kind of historically deterministic 'destiny'. This is the source of the thesis about post-industrial society: 'economics as destiny' (Dugin, 2012, p. 19).

In fact, what is history, once deprived of its dynamic, procedural and metamorphic nature, if not an immanentization of the utopia of the End of Time? Here everything is silent, everything is still. The dynamic and contradictory essence of organisms is brought back to the quiet of the inorganic. Oswald Spengler, in *The Hour of Decision*, identifies political utopias – Marxism, in particular – with a secular and immanent form of Christian messianism, as "materialistic travesty of the conceptions of a Third Kingdom held by great Gothic Christians like Joachim de Floris" (1934, p. 136).

We can add as specification: kairotic time, once deprived of its metaphysical dimension, becomes the eternal postmodern present, it is converted in the experience of nonsense and deprivation of time, the perturbing experimentation of non-places (Augé, 1992).

A second *topos* in which the apocalyptic imagination comes back to life is linked to the fear of the end of the world due to a hypothetical – scientifically corroborated – natural collapse. Environmentalism is a fundamental player in this hermeneutic of history.

The destructive scenarios due to global warming, pollution, etc., represented in famous films, such as *Waterworld* (1995), *The Day after Tomorrow* (2004) and *Snowpiercer* (2013), go hand in hand with an eschatological utopia of a final reconciliation with a world of a neo-pantheistically conceived nature. To save the earth, conceived as the immanentization of a maternal female archetype – let's think of James Lovelock's *Gaia* (1979) or to the magical/witchcraft earth representation promoted by some New Age mediatic subcultures (Marletta & Gulisano, 2020, pp. 70-71) – we end up punishing man (Bruckner, 2013).

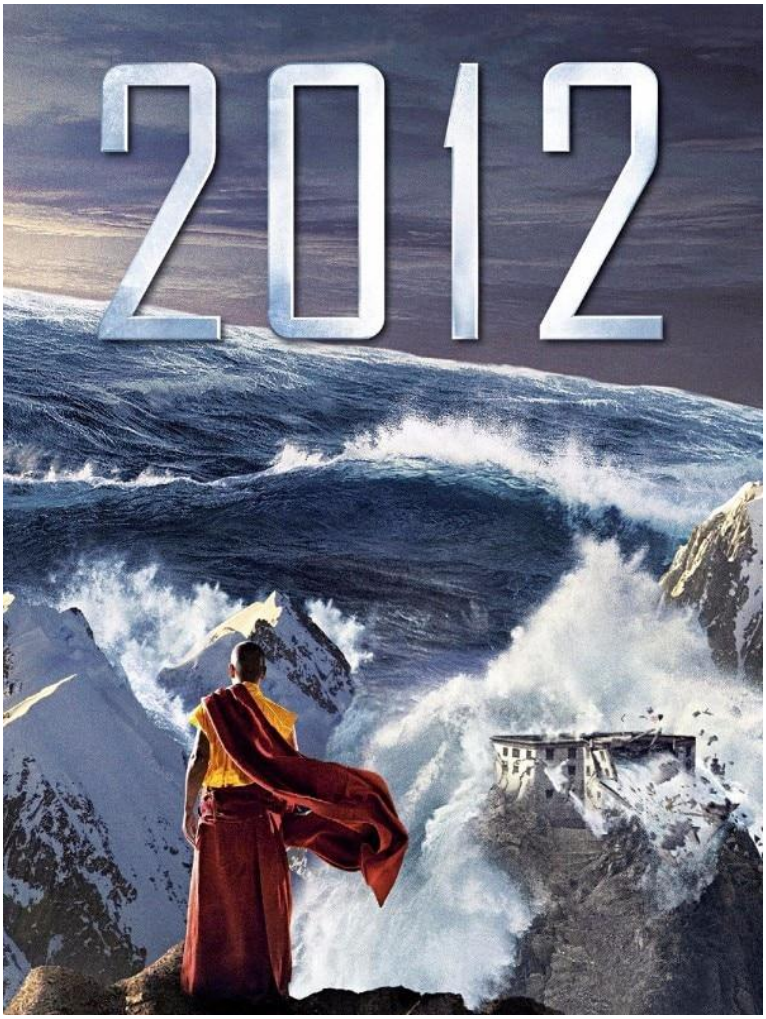

Fig. 3: Poster of the succesful movie *2012*, released in 2009 under the direction of Roland Emmerich

According to the French sociologist Jean-Pierre Le Goff, we are facing an "utopia of a humanity reconciled with itself", in which "the preservation of the planet becomes the new unifying principle of a fraternal and pacified world that […] would ignore the borders, the differences between nations and civilizations, that would put an end to contradictions and conflicts". We can, still with Le Goff, argue that "ecology presents the characteristics of a new" secular religion, "which arises as a global explanation of the world that holds the keys to history and to the salvation of man": a salvation with spiritual traits, which replaces traditional religions with a "religious cocktail", that spread easily "in Western societies in a context of historical deculturation" (Meotti, 2021, pp. 70-71).

Thus environmentalism – at least some variations of it – is structured as a real cult, with a semi-institutionalized structure: the Italian journalist Giulio Meotti (2021, p. 72) correctly explains that ecologist religion "has its own holy days (Earth Day), its own food taboos (veganism and

campaigns to reduce the consumption of cow meat, as in Germany), its own temples (Western universities) and its own proselytism (skeptics are treated as heretics and evil sinners). Veganism fits perfectly with this new religion".

Psychotherapy, vulgarizations of Buddhism and a superficial disclosure of Eastern doctrines, "metaphysical" pacifism, transcendental meditation constitute some declinations of the spiritual "practices" of this disturbing form of second religiosity – a *Dark Green Religion*, to quote the homonymous essay by Bron Taylor (2009).

A third figure of postmodern eschatology is linked to the – literary, cinematographic, more generally aesthetic – imaginary of the zombie apocalypse. These monsters express, in fact, in a perturbing way, the fear and disgust for the organic, a death drive (in the Freudian sense of *thanatos*) and an annihilation desire, which are symbols of distrust in the integral realization of man. The Last Times, in this version of the postmodern apocalypse, coincide with the "death of man" (Foucault, 1970, p. 387), which acquires a transmedia dimension – let's consider, for example, that the famous graphic novel *The Walking Dead* has been converted into a TV series and a videogame. Zombies can be considered the new conformed and inorganic inhabitants of the "brave new world" (Huxley, 1932).

> In fact, the mass of undead, so well staged in film production, is egalitarianism brought to its maximum realization. There are no leaders, no followers, no roles, no functions: in other words, no verticality; it is the extreme horizontality of the mass of zombies who live solely guided by the instinct to bite those who have remained "healthy" […]. It is the maximum realization of human aridity. Zombiefication is at the same time biosecuritary planning of social engineering through the artificial constitution of a mass that does not accept the historical challenge, […] the possibility that, said in Nietzschean terms, what does not kill us makes us stronger. In other words, the constant fear of being infected, of having to be immunized […], eliminates the founding thought of man as a Heidegerrian being doomed to death (Anselmo, 2021, p. 59).

Fig. 4: Image taken from the tv series *The Walking Dead*

A less horrifying but similarly disturbing variant of this apocalyptic scenario is manifested in the images of the end of the world due to pandemics catastrophe – a question that the recent Covid-19 epidemic has made a topical issue (Siniscalco, 2020a). As in the zombie apocalypse, so the most scientific and acceptable version of this catastrophe is projected into the depictions of epidemic tragedy.

With the pandemic, humanity as we have until now known is finished, the relation between man (with his artificial technology and civilization) and nature is deeply affected, we're going "out of history" and the "end of time" is finally approaching. This awareness is perceived in an ambivalent and dualistic way: by some as a great and positive success – here comes back the image of pandemic as an "initiatory" step towards a better mankind, towards a "new era", characterized by typical New Age features, as a sort of secularized "Age of Aquarius",[5] and often described trough posthuman semantics –, by others is conceived as the final step of civilization decadence.[6] In fact, apocalyptic meanings are very flexible and malleable, and can be adapted to different and ambivalent conclusions.

According to Luisa Bonesio (2021, p. 7), Covid-19 narrative detains a specific global pattern: "The image of the uncontrollable power of the new virus probably consists in its didactically correspondence to the globality and interconnection of the current world and to its obscure

[5] An example of this attitude is expressed by the philosopher Laurent de Sutter (2020).

[6] USA culture has been deeply affected by apocalyptic premillenialist narratives. See on this topic: Dein 2001, pp. 7-8.

premonitions, in the tendency to penetrate it, not to leave anyone safe even in remote places, if not by interrupting the contact": it represents another sign of the decline of life, in its multilevel complexity, a way of testifying the affirmation of bare life alone (Agamben, 2020).

The Coronavirus, in this overall hermeneutics, can thus be interpreted as a "mirror and symbol of the contagious, aggressive, devious and homologating nature of the model of the world that the Earth, with what remains of cultural diversity, undergoes by the will to power, of ultramodernity" (Bonesio, 2021, p. 9). This symbolic compendium, with the ideological contrasts, social tensions and well-known resemanticizations, configures a space of "involuntary acceleration" towards a state of permanent catastrophe, within which ghosts and dystopias resound from the most distant past. This context is accompanied by psychological manifestations that evoke the "crisis of presence" theorized by the anthropologist Ernesto De Martino (1977): the constant anthropological risk that man experiences in the continuous transcendence of the socio-cultural and relational contexts in which he is inserted acts in a way that, when a phenomenon assumes collective relevance, it generates contexts of particular intensity with regard to a possible loss of one's own world.

Fig. 5: *Ancestors*, provocative artwork of the Italian artist Stefano Gentile (2020)

A fifth scenario, the last one we are going to deal with, coincides with the narratives in which the end of the world depends on the artificial intelligence development: it is the pervasive myth of a large part of science fiction culture, in particular in its most pessimistic aspects, in which the technique rises to destined force oriented towards the destruction of the world – at least of the world forged by the human being.
Among the others, Philip K. Dick has represented this scenario in his famous 1955 novel *Autofac*, where the dangers of technical automation is shown as a concrete risk to our specie's survival, in the way robotics can acquire a rational will, which is independent from the human one and lets the world processing towards the complete destruction.

All the five apocalyptic scenarios which we have rapidly crossed show the pluralistic character of the postmodern apocalypses, which on the one hand try to heal, evoking the power of symbolism, the postmodern lacerations, on the other hand – often simultaneously – arouse a phobic and disturbing imaginary, where lurks what has been repressed in the Modern, whose dialectic never ceases to operate.
At the same time, the process of generating these images in the continuous flow of the Postmodern is twofold: in some cases we identify "the 'destruction' of the original text, through trivializations, playful representations, parodic overturning of symbols, scenes and main motifs", in other cases it is recognizable "the 'persistence' of the cognitive-revelatory model already inscribed in the successful reception of the text composed by John" (Lino, 2014, p. 21). Thus, "in the first case it is a *post-modernization* of the original text; in the second case we are witnessing the development of a vast symbolic and visual repertoire composed of revelatory *experiences* produced by the speech of the Apocalypse" (Lino, 2014, p. 21).
In both cases – in the first *ex negativo*, in the second *ex positivo* – the structures of the mythology of the end emerge with great arrogance on the level of the emotional narrative of our age. The existentially implicating character of the symbolic domain is also recognizable in the tragic awareness of the archetype of the end.

Bibliography

Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (1973). *Dialectic of Enlightenment*. Allen Lane.

Agamben, G. (2020). *A che punto siamo? L'epidemia come politica*. Macerata.

Anselmo, A. (2021). L'accelerazione e il Grande Incendio: moniti e opportunità. *Prometheica. Rassegna di studi sul sovrumanismo, la tecnica e l'identità europea*, 1, 57-73.

Augé, M. (1992). *Non-Places. Introduction to an Anthropology of Supermodernity* (J. Howe, trans.). Verso.

Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and simulation* (S.F. Glaser, trans.). The University of Michigan Press.

Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Polity.

Bonesio, L. (2021, December). L'estrema modernità nello specchio del Covid. *Notiziario della Banca Popolare di Sondrio*, 147, 6-13.

Bruckner, P. (2013). *The Fanaticism of the Apocalypse. Save the Earth, Punish Human Beings* (S. Rendall, trans.). Polity Press.

Capozzi, E. (2018). *Politicamente corretto. Storia di un'ideologia*. Marsilio.

De Benoist, A. (2021). *La Nuova Censura. Contro il politicamente corretto*. Diana.

De Martino, E. (1977). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (C. Gallini, a cura di). Einaudi.

De Sutter, L. (2020, 28 June). Covid come un dio greco. Ci impone di riprogettare il mondo, interview on *Huffington Post*. https://www.huffingtonpost.it/entry/laurent-de-sutter-il-covid-ci-ha-insegnato-che-il-mondo-non-e-solo-delluomo-per-cambiare-cambiamo-tutto_it_5ef86137c5b6ca970910c8c7/.

Dein, S. (2001). Covid-19 and the Apocalypse: Religious and Secular Perspectives. *Journal of Religion and Health*, 60, 5-15.

Deleuze, G. (1983). *Nietzsche and the philosophy* (H. Tomlinson, trans.). The Athlone Press.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia* (B. Massumi, trans.). University of Minnesota.

Dick, P.K. (1955). Autofac. *Galaxy*, 11 (2), 70-95.

Dugin, A. (2012). *The Fourth Political Theory*. Arktos.

Dugin, A. (2019). *Teoria e fenomenologia del Soggetto Radicale*. AGA.

Eliade, M. (1959). *The Sacred & The Profane. The nature of religion* (W.R. Trask, trans.). Brace & World.

Eliade, M. (1965). *Mephistopheles and the Androgyne. Studies in Religious Myth and Symbol* (J.M. Cohen, trans.). Harvill Press-Sheed and Ward.

Festugière, A.J. (1949). Le sens philosophique du mot αἰών. *La Parola del Passato*, 3, 172-189.

Foucault, M. (1970). *The Order of Things. An Archeology of the Human Science*. Tavistock Publications.

Fukuyama, F. (1992). *The end of history and the last man*. The Free Press.

Guénon, R. (2001). *The Reign of Quantity & The Signs of the Times* (Lord Northbourne, trans.). Sophia Perennis.

Han, B.-C. (2017). *Saving beauty* (D. Steuer, trans.). Polity Press.

Hughes, R. (1993). *The Culture of Complaint. The Fraying of America*. Oxford University Press.

Huxley, A. (1932). *Brave New World*. Chatto & Windus.

Koskela, J. (2012). Truth as Unconcealment in Heidegger's Being and Time. *Minerva – An Internet Journal of Philosophy*, 16, 116-128.

Lino, M. (2014). *L'Apocalisse postmoderna tra letteratura e cinema. Catastrofi, oggetti, metropoli, corpi*. Le Lettere.

Lovelock, J. (1979). *Gaia. A New Look at Life on the Earth*. Oxford University Press.

Lyotard, J.-F. (1979). *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*. Manchester University Press.

McWhorter, J. (2022). *Woke Racism. How a New Religion Has Betrayed Black America*. Swift Press.

Meotti, G. (2021). *Il dio verde. Ecolatria e ossessioni apocalittiche* (R. Redeker, introduction). Liberilibri.

Nietzsche, F. (1968). *The Will to Power* (W. Kaufmann & R.J. Hollingdale, trans.; W. Kaufmann, ed.). Vintage Books.

Otto, R. (1924). *The Idea of The Holy. An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational* (J.W. Harvey, trans.). Oxford University Press.

Polia, M. & Marletta, G. (2008). *Apocalissi. La fine dei tempi nelle religioni*. Sugarco Edizioni.

Riberi, P. (2022). *Il risveglio di Neo. Mitologia, gnosi, massoneria e metaverso da "The Matrix" a "Resurrections"*. Lindau.

Siniscalco, L. (2020a, 3 May). Fra i "palombari dell'arte" nel tempo della clausura. *Il Giornale Off*. https://www.ilgiornaleoff.it/2020/05/03/fra-i-palombari-dellarte-nel-tempo-monastico-della-clausura/

Siniscalco, L. (2020b, December). Order and Chaos: the pillars of sacred geography. *Informazione Filosofica*, n. 2 (Ordine e Caos), 77-96.

Spengler, O. (1934). *The Hour of Decision* (C.F. Atkinson, trans.). George Allen and Unwin Ltd.

Tatarkiewicz, W. (2012). *A History of Six Ideas*. Springer Science & Business Media.

Taubes, J. (2009). *Occidental Eschatology* (D. Ratmoko, preface and trans.). Stanford University Press.

Taylor, B. (2009). *Dark Green Religion. Nature, Spirituality and the Planetary Future*. University of California Press.

Tronti, M. (2015). *Dello spirito libero. Frammenti di vita e di pensiero*. Il Saggiatore.

Virilio, P. (1977). *Speed and Politics. An Essay on Dromology* (M. Polizzotti, trans.). Semiotext(e).

L'Europa moderna come tradizione. Introduzione a Schmitt teorico dell'ordine politico

di *Massimo Maraviglia**

ABSTRACT (ITA)
L'articolo ricostruisce sinteticamente il percorso di ricerca di Carl Schmitt assumendo come filo conduttore la tematica dell'ordine politico. Si vedrà come, con la profondità di analisi che è propria del giurista di Plettemberg, la storia d'Europa e la sua grande tradizione di pensiero riceva dalle indagini del pensatore una decisiva illuminazione. Lo sforzo della grande politica, della statualità, del diritto internazionale, della filosofia e della teologia dal 1648 in poi giungono al decisivo risultato di limitare il conflitto e la guerra, mentre già nuove ideologie – liberali, democratiche, socialiste – dalla Rivoluzione francese in poi attentano variamente al costrutto moderno. Questa dialettica si risolve nelle tragedie del Novecento, riconsiderate alla luce di un'analisi storico-giuridica, non senza intravvedere, dietro le distruzioni, la speranza di nuove e al contempo antiche forme di civiltà.

Parole chiave: Schmitt, diritto, Europa, tradizione, teologia politica

Modern Europe as tradition. Introduction to Schmitt as theorist of the political order

by *Massimo Maraviglia*

ABSTRACT (ENG)
The essay presents the research activity of the Plettemberg jurist Carl Schmitt, with a special focus on the theme of political order. The article will show that Schmitt's analysis of the history of Europe, with its rich cultural and theoretical tradition, is far-reaching and extremely perceptive. The ability of limiting conflict and war is ascribed to the collective effort of wise national politics, statuality, international law, philosophy and theology from 1648 onwards. On the other hand, the new ideologies – liberal, democratic and socialist – espoused since the time of the French Revolution are shown to endanger these achievements. Schmitt's sharp historical and juridical reconstruction illustrates how this dialectic leads to the tragedies of the 20th Century, but also leaves room for a more hopeful view of new – and simultaneously ancient – forms of civilization.

Keywords: Schmitt, law, Europe, tradition, political theology

* Istituto Gonzaga – Milano

È singolare che in un pensatore di così vasti orizzonti come Carl Schmitt non vi siano riferimenti costitutivi alla classicità (o ve ne siano pochissimi). Non si tratta sicuramente di un'esclusione ideologica e preconcetta. La ragione probabilmente dipende dal fatto che per questo autore la tradizione vivente della politica novecentesca è quella moderna, i giganti sulle cui spalle poggiamo per guardare un po' più avanti sono Machiavelli, Bodin, Hobbes, Grozio, Pufendorf, De Vitoria etc. La stagione è quella dei *politiques* francesi che lavoravano dietro le quinte della grande politica di Richelieu e di Mazarino; è il tempo del conte duca De Olivares, delle scuole economico-politiche dei cameralisti di Leopoldo I; è il mondo in espansione conteso tra gli Asburgo, i Valois, i Borbone, gli Orange, gli Stuart. L'Europa, mentre allarga i suoi orizzonti al mondo intero, trova un instabile ma fecondo equilibrio tra gli slanci della fede e le cattedrali della ragione – equilibrio tutto metafisico – e respira con i due polmoni dell'*esprit de finesse* e dell'*esprit de géométrie*. Il tempo di Westfalia, dolorosamente concepito in mezzo alle guerre di religione, è per Schmitt il tempo della Politica che si manterrà vitale ed espansivo fino al sopraggiungere della malattia illuministica destinata a corrodere lentamente le sue fondamenta, nonostante il momentaneo balsamo dei grandi teorici della Restaurazione, Donoso Cortés, De Maistre e De Bonald.
Solo l'ammirazione per la grande politica della Chiesa cattolica, depositaria della migliore e insuperata scienza dell'uomo, consente al nostro Autore di compiere incursioni nel Medioevo. E solo la curiosità teologica lo fa retrocedere alla prima cristianità e al suo contesto. Ma rimane fondamentale l'idea che la tradizione è, per Schmitt, tradizione moderna, come intitola con felice ossimoro un suo testo di esegesi schmittiana Geminello Preterossi (1996). Di qui vengono tutti gli stimoli e le provocazioni culturali, filosofiche, religiose, morali e politiche che Schmitt assimila profondamente, per proseguire, da vero uomo del Seicento trapiantato nell'età della tecnica, da uomo cioè che dentro i grandi affreschi delle *Weltanschauungen* razionali sente il germoglio delle rivoluzioni, che dalla solida terra dell'essere scorge l'orizzonte sconfinato e marittimo del liquido divenire e, incurante dei mostri che si nascondono tra i flutti, li vuole attraversare in cerca di nuove, inedite solidità.

Carl Schmitt e l'ordine politico

Carl Schmitt è essenzialmente un giurista, cioè uno studioso di diritto, con una particolare vocazione a un pensiero radicale, volto a risalire ai fondamenti e ai pilastri della scienza giuridica, tendenza che lo conduce fuori dai confini tecnici della sua disciplina, verso altri ambiti teorici come la storia, la politica, la sociologia, la filosofia. La sua attività copre un arco di tempo molto vasto, dagli anni Dieci del Novecento fino agli anni Settanta inoltrati.

Nella sua amplissima produzione cercheremo un filo conduttore nel concetto di ordine politico, che sembra essere propriamente il nocciolo della sua vocazione scientifica. Come si costruisce un ordine politico? Con quale obiettivi e con quali fondamenta razionali? Che cosa accade invece quando l'ordine si dissolve e prevale in conflitto indiscriminato e la guerra civile? Perché un ordine tiene e quali sono i suoi fattori di disgregazione? Riassumendo molto, potrebbero essere queste le sue domande fondamentali.

Noi vi aggiungiamo la seguente: perché un giurista si interroga sull'ordine politico? Perché, contrariamente al senso comune, egli è convinto che le norme non sono ciò che consente una vita ordinata in una data società. Le leggi non sono la condizione di una società ordinata e funzionante, bensì la presuppongono: solo in una società "normale" valgono e vigono le norme. Le leggi provengono da una certa vita, da una certa esistenza, e non la producono. La riprova è che le leggi non si applicano da sole. Sempre tra una legge e una fattispecie (un caso, un fatto, un accadimento che chiama in causa l'applicazione della legge) vi è un'*auctoritatis interpositio*, l'interposizione di un'autorità. Quest'ultima è una certa volontà – di un uomo o di un gruppo di uomini reali, viventi, esistenti in una situazione concreta – che "si mette in mezzo", cioè appunto si inter-pone e determina l'applicazione di una legge generale e astratta a un caso particolare e concreto. Senza tale attività la legge rimarrebbe lettera morta. La volontà che applica la legge deve avere una certa forza per imporsi, cioè deve essere autorevole e deve aver prodotto una situazione in cui essa può far rispettare un certo dettato normativo. Quando un gruppo di uomini ha generato un'organizzazione tale per cui la sua volontà produce leggi e le fa applicare, determinando una situazione sociale prevedibile e ordinata, tale gruppo va sotto il nome di Stato, definito come quell'"entità giuridica il cui senso risiede esclusivamente nel realizzare il diritto" (Schmitt, 1914, p. 58). Gli organi dello Stato hanno esattamente il compito di esprimere quell'autorità che, nella situazione normale di cui l'istituzione statale è artefice e garante, realizza il diritto, rendendo efficaci le leggi in una condizione dove i conflitti, il disordine, la violenza e il caos sono minimizzati.

La rappresentazione e la forza delle idee

Nel saggio *Cattolicesimo romano e forma politica* (Schmitt, 1923) il giurista di Plettemberg insiste su un fattore fondamentale dell'ordine politico. Normalmente con il termine "rappresentanza" (o "rappresentazione", a seconda delle traduzioni) si indica la dinamica propria delle elezioni per cui l'eletto rappresenta i suoi elettori. In ogni regime elettivo, sia esso liberale e censitario o democratico e universalistico, il soggetto che viene eletto per partecipare a un'assemblea, o per occupare un organo dello Stato, rap-presenta i suoi elettori, li rende cioè presenti, come se essi

fossero lì a occupare il posto del loro rappresentante e a compiere quanto egli compie. La rappresentanza riguarda non solo quelli che lo hanno votato, ma, come un'adeguata finzione giuridica, tutto il corpo elettorale. Questo elemento sottolinea la funzione di ricerca del bene comune che deve muovere l'eletto, il quale non deve limitarsi agli interessi di una parte dell'elettorato.

Che cosa accade in questa situazione per cui il deputato al parlamento, o il presidente eletto, rappresenta la volontà degli elettori? Vi è una dottrina squisitamente democratica, per la quale il rappresentante sarebbe un semplice esecutore della volontà degli elettori, ogni volta a loro giudizio liberamente revocabile. Si pensi alla Comune di Parigi, che prevedeva l'elettività di tutte le cariche e una brevissima permanenza nel loro ufficio, con elezioni molto ravvicinate, in modo tale da esprimere il più completo controllo dell'azione politica "dal basso". Con questa modalità di concepire la selezione delle *élites*, i cittadini danno un mandato (un compito) imperativo ai loro rappresentanti che sono declassati a semplici strumenti della volontà dei loro elettori.

Viceversa, esiste una dottrina, che appartiene alla tradizione liberale, per la quale il mandato è libero, cioè il rappresentante ottiene la fiducia dei rappresentati, interpretando liberalmente la loro volontà e adattando l'interpretazione alle mutevoli circostanze politiche, a ciò legittimato da un consenso dato per acquisito con il voto una volta per tutte lungo l'intera durata del mandato stesso. La presenza del corpo elettorale nelle decisioni politiche è così molto meno attiva, in compenso ne guadagna la dignità dell'azione del rappresentante: se nella dottrina del mandato imperativo il soggetto agente potrebbe paradossalmente essere anche una macchina, che riceve un *imput* e si comporta di conseguenza, nel mandato libero si presuppone cultura, virtù, capacità e qualità umane che fanno del rappresentante il membro di un'*élite*, di un corpo di "migliori" che per tale motivo acquisisce la prerogativa di decidere in nome del "popolo". In questo secondo caso, il rappresentante non "sta" semplicemente "al posto di", non è un mero sostituto di una moltitudine che non può essere presente contemporaneamente per deliberare, al contrario egli rappresenta un""idea".

Le qualità personali del rappresentante sono rilevanti e corrispondono a un certo tipo di umanità, a certi valori etici, a una certa visione del mondo e delle cose che è componente essenziale della fiducia che in lui ripone il corpo elettorale. La rappresentanza è dunque non solo dal basso, mediante il meccanismo elettorale, ma anche dall'alto: l'uomo che viene votato al tempo stesso incarna un progetto di società e una concezione del bene comune. Ciò è importantissimo perché la "forma politica" cioè l'ordine che si produce in una società non proviene solo da un meccanismo tecnico di selezione delle *élites* in base agli interessi mutevoli di un determinato gruppo umano, ma anche da un'immagine forte di come la vita, l'uomo, le relazioni dovrebbero costituirsi per essere buone. Rileva sempre una certa idea di uomo, di vita, di civiltà, che va oltre

le convenienze e le contingenze e "fintanto che rimane un residuo di idea, domina ancora l'attitudine a concepire qualcosa di precedente alla datità effettuale della materia, qualcosa di trascendente; e ciò significa rappresentazione dall'alto" (Schmitt, 1923, p. 56).

Questo tipo di rappresentanza dall'alto, necessaria affinché l'ordine politico non sia una pura imposizione e un puro apparato amministrativo, senza senso e senza responsabilità, trova il suo modello nella storia europea all'interno della Chiesa cattolica: "La Chiesa rappresenta la *civitas humana*, rappresenta in ogni attimo il rapporto storico con l'incarnazione e il sacrificio in croce di Cristo, rappresenta Cristo stesso in forma personale, il Dio che si è fatto uomo nella realtà storica" (Schmitt, 1923, p. 47). Essa fa presente la trascendenza divina proseguendo l'Incarnazione di Cristo e costituendo il modo in cui Cristo crocifisso, morto, risorto e asceso al cielo è ancora presente nella storia degli uomini. Tale presenza fa sì che l'intero popolo di Dio, cioè l'intera comunità dei cristiani, viva concretamente al cospetto del proprio Capo, Gesù Cristo, reso presente continuamente nel culto eucaristico, ma anche in ogni atto di magistero religioso e morale della comunità guidata dal papa, vicario di Cristo stesso. Per un cattolico, dunque, grazie alla Chiesa e al papa, Cristo viene rappresentato, cioè fatto presente pubblicamente nella vita dei fedeli e di tutti gli uomini. La persona del sacerdote e in modo particolare quella del vescovo di Roma compiono la loro missione agendo *in persona Christi*.

La dinamica, tipicamente personale, per la quale un uomo incarna una realtà trascendente e se ne fa veicolo vivente di fronte agli altri, cioè pubblicamente, è importantissima sotto il profilo religioso, ma anche per la politica. Quest'ultima infatti, nel proprio campo, cioè la vita civile e laica, riproduce la medesima dinamica. Il rappresentante politico non rappresenta solo i suoi elettori e i loro interessi, ma il popolo intero, la sua idea, i suoi valori, la sua cultura e la sua storia. Solo con questa rappresentanza ideale, il cui modello è la rappresentanza ecclesiale del Cristo, si può determinare una forma politica, cioè un ordine stabile, legittimo, autentico e non solo un apparato amministrativo e organizzativo di puro potere. Secondo Schmitt, "la Chiesa è modello in quanto conserva la memoria dell'ordine e della forma" (Nicoletti, 1990, p. 254) a vantaggio anche dello Stato. Infatti, il rapporto tra la comunità e le sue istituzioni in questo caso è umano, etico, ideale, valoriale e non solo tecnico. L'ordine che ne deriverà avrà dunque il carattere di un bene, considerato e creduto tale, e pertanto guadagnerà in affidabilità, solidità e durata a tutto beneficio del popolo che lo avrà acquisito.

La sovranità e lo stato di eccezione

Ben si comprende da *Cattolicesimo romano e forma politica* l'esistenza di un collegamento virtuoso tra la realtà religiosa e quella politica. Tale relazione era già stata individuata in modo sistematico nel

saggio intitolato *Teologia politica* (Schmitt, 1922), dove l'autore aveva notato un'"analogia strutturale" tra mondo della politica e concetti teologico/metafisici: "Il quadro metafisico che una determinata epoca si costruisce del mondo ha la stessa struttura che si presenta a prima vista come la forma della sua organizzazione politica" (Schmitt, 1922, p. 69). Vediamo quattro casi:

1) la monarchia è un sistema che manifesta un ruolo analogo di Dio onnipotente nell'universo e dell'onnipotente legislatore nello Stato.

2) Lo Stato di diritto liberale separa i poteri, dà primato al legislativo e alle procedure costituzionali, in esso tutto funziona come un grande meccanismo, diremmo noi, di *cheks and balances*, in modo che sia escluso il comando diretto di una persona, perché con esso si ricadrebbe in forme di potere assoluto. Ebbene questa modalità di organizzazione politica ricorda il deismo, cioè quella teologia illuminista che considera Dio semplicemente come la ragione delle cose, ossia una sorta di principio impersonale che organizza il mondo mediante leggi razionali, ma che non ha né personalità, né volontà, né amore e che dunque di fatto non esercita un potere se non mediante il meccanismo delle leggi di cui il dio è semplicemente un altro nome.

3) Il "naturalismo assoluto" dell'anarchico Michail Bakunin, che sulla base del suo ottimismo antropologico (l'uomo per natura buono), nega ogni forma di potere e autorità, ha come contraltare teologico l'ateismo, che nega Dio e attribuisce al mondo una naturale autosufficienza.

4) L'analogia più importante, però, tra la sfera teologica e quella politico-giuridica, viene individuata da Schmitt quasi di passaggio tra il *miracolo* e lo *stato di eccezione*.

Che cosa è lo stato d'eccezione? E quella condizione sociale e politica che non segue la norma, in cui la norma è difatti assente, non può o non deve valere; è una situazione eccezionale che, a causa di fatti gravi, minacciosi, imprevedibili o imponderabili che comportano disordine e rischio di dissoluzione della comunità, va affrontata con mezzi eccezionali.

Nel saggio sulla *Dittatura* Schmitt (1921) rileva che Arnold Clapmar, un importante giurista del XVII secolo, l'epoca d'oro della Stato moderno, intende per

> *iura dominationis* [diritti di dominio, n.d.r.] il diritto pubblico di creare l'eccezione, in forza della quale chi ne è titolare può derogare dal *jus commune* [la legislazione ordinaria e vigente nella comunità, n.d.r.] in casi di emergenza nell'interesse dello Stato e del mantenimento della quiete e della sicurezza pubblica (*tranquillitas, pax et quies*). Guerra e disordini interni sono i due casi più importanti di questo diritto […]. Esso significa la potestà giuridicamente e per principio illimitata, che può anche usurpare uffici legittimi e diritti acquisiti" (Schmitt, 1921, pp. 37-38).

Quindi nello stato d'eccezione, a causa di un'emergenza che mette in pericolo la pace, la tranquillità e la quiete, cioè la vita stessa di un popolo e la sua possibilità di prosperare, si determina l'esercizio più tipico di un potere che non incontra limiti – e ciò richiama e aiuta

storicamente a comprendere il concetto di "dittatura" – nel suo compito di preservare i beni più importanti per un popolo, e financo la sua stessa esistenza. Per questo lo stato di eccezione è una situazione in cui l'attività del governante assomiglia a quella di un dio che, per un motivo superiore che è lui stesso a decidere, rompe e infrange le leggi che lui stesso ha determinato a beneficio delle creature che egli governa.

L'importanza dell'analogia miracolo/stato di eccezione sta nella sottolineatura del concetto di sovranità. Come il miracolo fa emergere in modo peculiare la presenza e l'onnipotenza sovrana di Dio, così lo stato di eccezione in politica fa emergere la sovranità di chi veramente comanda in un certo gruppo umano. Tant'è vero che la *Teologia politica* esordisce proprio con la famosa e icastica frase: "Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione" (Schmitt, 1922, p. 33). Ciò significa che quando qualcuno può determinare se è il caso di sospendere le leggi ordinarie per promuovere una condizione di pace e normalità necessaria alla stessa continuazione dell'esistenza di un popolo, quello è colui che veramente comanda in una comunità. Tale asserzione comporta anche una conseguenza fondamentale riguardo al potere in qualsiasi società: se la normalità è essenziale perché sia applicabile un diritto, quello che conta veramente va ben al di là della normalità. La situazione normale in cui vigono leggi, prescrizioni e diritti viene dopo e deve essere determinata da un potere che per sua natura è antecedente alle leggi e ne consente l'attuazione e la vigenza. Tale potere è del tutto simile a una forma di dittatura, dove per essa si intende la capacità di "dettare" cioè di indicare cose da fare coattivamente e senza possibilità di rimostranza. Il dettato del potere avviene di necessità perché, come si è visto, le leggi hanno bisogno della normalità per essere efficaci: "Non esiste nessuna norma che sia applicabile a un caos. Prima deve essere stabilito l'ordine: solo allora ha un senso l'ordinamento giuridico. Bisogna creare una situazione normale e sovrano è colui che decide in modo definitivo se questo stato di normalità regna davvero" (Schmitt, 1922, p. 39).

Quanto di tutto ciò è arbitrio e quanto no? Qui sussistono interpretazioni distinte. Alcuni autori, come Giorgio Agamben, hanno ritenuto che la decisione sullo stato d'eccezione, cioè la decisione se esiste una condizione che renda necessario un potere di principio illimitato per ripristinare l'ordine, è totalmente soggettiva: "La necessità, lungi dal presentarsi come dato obiettivo, implica con ogni evidenza, un giudizio soggettivo e […] necessarie ed eccezionali sono ovviamente soltanto quelle circostanze che sono dichiarate tali" (Agamben, 2003, p. 41). Altri autori, come il giurista Santi Romano, hanno sostenuto la tesi opposta.

Qui ci limitiamo a osservare che qualcuno che decretasse un'emergenza, cioè uno stato di eccezione, che non fosse percepita minimamente come tale da una cospicua parte della società, verrebbe rapidamente smascherato come un mentitore con puri interessi di potere. D'altro canto, una guerra o una sedizione interna – sono questi i casi citati da Schmitt – hanno una certa

evidenza oggettiva e difficilmente possono essere considerati pretesti. I casi più complicati sono quelli la cui sussistenza non è manifesta ma neppure del tutto pretestuosa. Un esempio potrebbe essere la pandemia da Covid-19; all'inizio si è trattato di affrontare un'emergenza con la sospensione di molti diritti garantiti costituzionalmente; l'eccezione sembra tuttavia essere stata procrastinata ben al di là dello stretto necessario, configurando più da vicino quella che Agamben ha indicato come una forma di "democrazia governamentale" in cui la lettera e lo spirito delle libertà costituzionali viene scavalcato senza che vi sia una reale necessità.

La decisione

Prima di concludere su questi temi soffermiamoci su un altro elemento della definizione di sovranità. Sovrano è chi "decide". La decisione è un elemento importantissimo della prassi politica. Il politico non è un intellettuale che pensa, né un tecnico che fa, né un religioso che prega, né un attore che recita, né un artista che crea: l'azione precipua del politico è decidere.

Il comando in cui si sostanzia la sovranità politica è una decisone che sempre sceglie tra alternative concrete in una determinata circostanza. La decisione avviene anzitutto perché è necessaria. È la concreta esistenza di un popolo e le minacce cui è sottoposta a renderla necessaria. Se è procrastinata, rimandata, dissimulata, delegata, la decisione è sicuramente sbagliata. Se è presa con senso di responsabilità, fedeltà al proprio popolo, onore, intransigenza, coraggio e forza, se insomma coincide con quella che Schmitt ha chiamato "l'orgogliosa decisione morale" (1922, p. 85), allora può essere corretta e produrre le sue più benigne conseguenze, cioè l'ordine politico, la configurazione di una realtà caotica, di guerra civile, di conflitto, caos, angoscia, sopraffazione e *bellum omnium contra omnes* (guerra di tutti contro tutti), in una situazione di pace, sicurezza e ordine.

Potremmo con un'immagine dire, senza timore di tradire Schmitt, che l'"orgogliosa decisione morale" ci fa passare dalla situazione del "cattivo" a quella del "buon governo" dell'affresco di Ambrogio Lorenzetti al palazzo comunale di Siena: da *timor*, *superbia*, *avaritia*, *vanagloria*, *crudelitas*, *proditio*, *fraus*, *furor*, *divisio* e *bellum* a *securitas*, *maiestas*, *sapientia*, *concordia*, *fides*, *caritas*, *spes*, *fortitudo*, *prudentia*, *temperantia*, *iustitia*, *magnanimitas*, *concordia* e *pax*.

Potremmo anche asserire che la decisione fa passare l'ordine politico dalla potenza all'atto, dal "non ancora" al "già", dalla virtualità alla realtà.

Rispetto a questo punto, Schmitt è molto hobbesiano. Il sovrano, per mettere ordine in un mondo di soggetti "pericolosi" e tutt'altro che pacifici, deve essere soggetto di una *potestas directa*, ossia di un potere effettivo e diretto, che monopolizza la decisione, proprio perché il conflitto tra gli uomini è dato dal fatto che ciascuno decide per sé, in modo egoistico e potenzialmente

aggressivo. La guerra, infatti, è sempre lo scontro tra decisioni opposte e incompatibili che devono essere risolte con la sottomissione forzata di uno dei contendenti. Ora, se in una comunità deve essere costruito un ordine pacifico, è naturale che l'ultima istanza decisionale debba competere a un solo soggetto (non importa se collettivo o individuale, ma, stando a Hobbes, preferibilmente individuale), perché altrimenti, se più di uno pretendesse legittimamente di esercitare la facoltà di decidere, lo scontro si riproporrebbe e la pace si rivelerebbe impossibile.
Anche in questo caso, però, con realismo, Schmitt nota che la decisione del sovrano non è totalmente senza presupposti. Non c'è, come in Hobbes la finzione dello stato di natura e di un patto da cui origina la società. Molto più realisticamente Schmitt osserva nel suo testo *I tre tipi di pensiero giuridico* (1934) che ogni popolo possiede una certa creatività e vitalità istituzionale: vi sono degli ordinamenti concreti che nascono spontaneamente dalla società in cui gli uomini sviluppano vincoli e legami, vi sono solidarietà, gruppi di carattere familiare, economico, culturale, ludico, amicale, tali da sfociare in articolazioni stabili del vivere collettivo – come una famiglia, un clan, un ceto, un campo di lavoro, un esercito, una Chiesa (Schmitt, 1934, pp. 16-17) – e da sollevarli dalla condizione di individui isolati (come erroneamente li pensa il contrattualismo individualista di Hobbes, Locke e Rousseau). La decisione arriva a coronare questo processo spontaneo, evitando che, all'interno di una società etnicamente, linguisticamente, culturalmente storicamente omogenea, l'intensità di associazioni e dissociazioni spontanee determini conflitti distruttivi (pensiamo, ad esempio, alla conflittualità interna ai comuni del medioevo italiano).
Il sovrano pertanto verrà a detenere il monopolio dell'ultima istanza, cioè della decisione definitiva, lasciando alla società la sua vitalità e le sue decisioni parziali, sempre tuttavia suscettibili di revisione sovrana.

Il politico, l'amicizia e l'inimicizia

Ora che abbiamo accennato a come la decisione metta ordine in un conflitto, siamo pronti per comprendere uno dei guadagni fondamentali della riflessione schmittiana sulla politica, il criterio amico-nemico. Scrive il giurista ne *Il concetto di politico*:

Si può raggiungere una definizione concettuale del politico solo mediante la scoperta e la fissazione delle categorie specificamente politiche. Il politico ha infatti i suoi propri criteri che agiscono, in modo peculiare, nei confronti dei diversi settori concreti, relativamente indipendenti, del pensiero e dell'azione umana, in particolare del settore morale, estetico, economico. Il 'politico' deve perciò consistere in qualche distinzione di fondo alla quale può essere ricondotto tutto l'agire politico in senso specifico. Assumiamo che sul piano morale le distinzioni di fondo siano buono e cattivo; su quello estetico, bello e brutto; su quello economico, utile e dannoso oppure redditizio e non redditizio. Il problema è allora se esiste come

semplice criterio del 'politico', e dove risiede, una distinzione specifica, anche se non dello stesso tipo delle precedenti distinzioni, anzi indipendente da esse, autonoma e valida in sé. La specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici è la distinzione tra amico (*Freund*) e nemico (*Feind*). Essa offre una definizione concettuale, cioè un criterio, non una definizione esaustiva o una spiegazione del contenuto. Nella misura in cui non è derivabile da altri criteri, non corrisponde per la politica ai criteri autonomi delle altre contrapposizioni: buono e cattivo per la morale, bello e brutto per l'estetica e così via […].

Il significato della distinzione amico-nemico è di indicare l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione; essa può sussistere teoricamente e praticamente senza che nello stesso tempo debbano venir impiegate tutte le altre distinzioni morali, estetiche, economiche o di altro tipo. Non vi è bisogno che il nemico politico sia moralmente cattivo, o esteticamente brutto; egli non deve necessariamente presentarsi come concorrente economico e forse può apparire vantaggioso concludere affari con lui. Egli è semplicemente l'altro, lo straniero (*der Fremde*) e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero, per modo che nel caso estremo siano possibili conflitti che non possono venir decisi né attraverso un sistema di norme prestabilite, né mediante l'intervento di un terzo 'disimpegnato' e perciò 'imparziale'" (Schmitt, 1927, pp. 108-109).

Questa lunga citazione

1) offre un criterio e non un'essenza: non ci dice come agiscono i politici, o quali sono i loro scopi e come raggiungerli; non ci parla della *polis* e dello Stato, delle forme di governo, dei partiti e delle ideologie; ci fornisce bensì un concetto che aiuta a distinguere la presenza della politica e il carattere politico di un comportamento da tutti gli altri. Laddove c'è amicizia e inimicizia, là c'è politica.

2) Il criterio riguarda l'intensità di un'associazione e di una dissociazione. Il fatto che gli uomini si associano e si dissociano è dunque presupposto: è il presupposto fenomenologico della distinzione ed è la sua forza descrittiva. Chi può negare questa dinamica di associazione e dissociazione come un fattore intrinseco e costante delle relazioni umane? Non esiste politica se non in presenza di gruppi umani, coesi al proprio interno (associazione) e contrapposti all'esterno (dissociazione), benché tale contrapposizione abbia diversi gradi, non sempre raggiunga il caso estremo della guerra, e ciononostante lo contempli sempre come una possibilità.

3) La distinzione è autonoma e non coinvolge altre sfere dell'esistenza. Rilevantissima è l'osservazione per cui il nemico non è per forza il "cattivo". Morale e politica non vanno sovrapposte. Il fatto che qualcuno sia l'"altro", e sia potenzialmente anche una minaccia, non lo qualifica come cattivo. Soprattutto nelle relazioni internazionali è facilissimo constatare che l'amico non è sempre buono e il nemico non è sempre cattivo, malgrado le propagande tentino invariabilmente di squalificare moralmente il nemico e di santificare l'amico. Questo è un

abbaglio retorico che va decostruito scientificamente. Schmitt lo fa primariamente spiegando le ragioni per cui esso può far presa. Infatti, sebbene l'amicizia e l'inimicizia siano sfere esistenziali autonome dalle altre occupazioni della vita, esse possiedono una specifica "forza di gravità", tale per cui, superando una sorta di "massa critica", cioè un dato livello di intensità, attraggono a sé e sottomettono ai loro scopi tutte le altre. Il nemico, quindi, non diviene più semplicemente l'altro, ma, quando è nemico in modo particolarmente intenso si è condotti a considerarlo cattivo, spietato, traditore, a dipingerlo con caratteri mostruosi, deformi, repellenti; egli allora è ladro, è furbo, si insinua; è barbaro, incivile, crudele; contro di lui è necessario mobilitare tutte le forze a disposizione per colpirlo in ogni aspetto della sua vita, che è tale da costituire di per sé una grave minaccia, anche nelle attività più innocenti.
La descrizione che Oliver Cromwell fa degli spagnoli è eloquente, e per questo Schmitt la cita nel suo scritto:

> Consideriamo dunque i nostri nemici i nemici dell'esistenza stessa di questa nazione. Perché, infatti, il vostro grande nemico è lo Spagnolo. Egli è un nemico naturale. Ed è naturalmente così, a causa di ciò che è in lui contro tutto ciò che è di Dio, tutto ciò che di Dio è in voi, o potrebbe essere in voi […]. Lo Spagnolo è il vostro nemico e la sua inimicizia è posta in lui da Dio, egli è il nemico naturale, il nemico provvidenziale, chi lo ritiene un 'nemico accidentale' non conosce la Scrittura e le cose di Dio, il quale ha detto: 'Io porrò inimicizia fra il tuo seme e il suo seme' (Genesi III, 15) (Schmitt, 1927, p. 154).

D'altro canto, il nostro giurista lo aveva potuto notare nella Prima guerra mondiale: la forza del conflitto era divenuta tale che tutta la vita dei popoli veniva coinvolta nella grande macchina bellica. Questa si nutriva di un'inimicizia estrema che, come in un grande buco nero, era in grado di non lasciar cadere nulla fuori dal parossismo della lotta tra le nazioni.
Schmitt, nel corso della sua attività successiva, cercherà di pensare, sulla scorta della grande tradizione giuridica europea, possibili vie d'uscita da questo vortice della guerra totale. Probabilmente non conosceva l'episodio raccontato dall'importante romanziere e intellettuale francese Pierre Drieu la Rochelle, quando egli partì per il fronte occidentale nella Grande Guerra portando con sé nello zaino un testo di Friedrich Nietzsche, un filosofo tedesco, il *maître à penser* del nemico. Si può fare la guerra, per una serie di circostanze che fatalmente pongono gli uomini e i popoli gli uni contro gli altri. Al tempo stesso si può riconoscere grandezza e la verità ovunque si trovino, anche nel campo avverso. Schmitt non conosceva il fatto, ma il suo approfondimento e la ricerca degli anni '40/'50 ne assumono in qualche modo lo stile.
Ancora tre precisazioni sul concetto di politico. La prima, cui già si è fatto accenno, riguarda la dimensione esistenziale dell'amicizia e dell'inimicizia. Ciò significa che non vi sono particolari ragioni, non v'è un artificio o una volontà che raduni gli uomini in amici e nemici, semplicemente

"accade così". E accade che l'umanità si divida in schieramenti contrapposti, le cui relazioni variano a seconda della loro amicizia e inimicizia. E pure accade che in determinate circostanze qualcuno avverta l'altro come un'alternativa alla propria esistenza. Esistenzialmente si avvertono i nemici della propria sussistenza, a prescindere da qualsiasi altra considerazione, così come accade per gli amici. Questo è un fatto, che tuttavia appare un corollario ineludibile del concetto di autonomia del politico. Se il politico riguarda una modalità del vivere con proprie dinamiche e caratteri, non c'è bisogno che si prendano a prestito categorie da altre sfere dell'esistenza per giustificare i fenomeni ad esso connaturati. Agli uomini basta essere, per essere politici, e ogni gruppo umano per sua natura finirà col trovarsi prima o poi di fronte alla decisione su chi è amico e chi no. Questo è un fattore fondamentale della sua vita oltre che della sua libertà e sovranità.

La seconda precisazione riguarda il tipo di amicizia e inimicizia di cui si tratta. Sia il greco sia il latino hanno due modi di indicare il nemico, a seconda che sia pubblico o privato: *echthròs* e *inimicus* per quanto riguarda i nemici privati; *polémios* e *hostis* per ciò che concerne i nemici pubblici. È inutile precisare che il nemico politico è quello pubblico, la cui inimicizia si riferisce a raggruppamenti umani e a interi popoli. Schmitt aggiunge assai significativamente che Gesù non esorta ad amare i nemici politici, ma quelli personali (*diligite inimicos vestros*, amate i vostri nemici, *Mt* 5, 44; *Lc* 6, 27) e conclude: "Nella lotta millenaria tra cristianità e Islam, mai un cristiano ha pensato che si dovesse cedere l'Europa, invece che difenderla, per amore verso i Saraceni o i Turchi. Non è necessario odiare personalmente il nemico in senso politico, e solo nella sfera privata ha senso amare il proprio 'nemico', cioè il proprio avversario" (Schmitt, 1927, p. 112).

Infine, bisogna sottolineare il ruolo che ha lo Stato nella gestione del politico. Lo Stato nella tradizione europea è un'istituzione imprescindibile per mettere ordine nella dinamica amico-nemico. Esso deriva dal fatto che un certo popolo si unisce e si dà una forma, un certo assetto istituzionale che corrisponde alle consuetudini prevalenti fra i propri cittadini, che vivono in un territorio, parlano una lingua, adorano un Dio, e così via. Ovunque un popolo si unisca stabilmente e si dia una forma riconoscibile, lì c'è uno Stato. Quando ciò accade, le rivalità interne a una data comunità, come quelle che per esempio possono sorgere tra famiglie, clan, tribù, corporazioni, città, regioni, chiese, etc. sono relativizzate nello e dallo Stato che impone la pace tra i gruppi e rende vigenti le leggi che ne regolano le relazioni. Ecco allora che si è in presenza dell'"unità politica di un popolo" che espelle l'inimicizia, per dirigerne l'energia all'esterno, verso coloro che esistenzialmente vengono percepiti come nemici. L'efficacia di questa pacificazione interna deriva dal fatto che lo Stato monopolizza il politico e impedisce il sorgere di conflitti che porterebbero divisione, lotte e la malattia mortale della *stàsis* (la guerra civile, la peggiore e più devastante tra tutte le forme di guerra).

Per adempiere a questo compito, lo Stato deve presentarsi come terzo rispetto alle parti, giudice imparziale delle controversie, affidabile e prevedibile mediante il suo diritto che garantisce ai cittadini una vita pacifica nella migliore approssimazione possibile alla giustizia. Inoltre, deve naturalmente essere ultima istanza decisiva. Perché la detenzione esclusiva di un potere sovrano è condizione necessaria per imporre la pace e svolgere tutte le altre funzioni.

Se ciò avviene al suo interno, all'esterno dello Stato le cose stanno in maniera differente. Come aveva già precisato Thomas Hobbes, tra gli Stati vige lo stato di natura, un dis-ordine in cui ciascuno è legge a se stesso e giudice nella propria causa, e non potrebbe essere altrimenti visto che a ciascuno compete un potere sovrano. Le relazioni internazionali e il loro tentativo di regolamentazione si scontrano con questa ineliminabile condizione, per la quale ogni Stato, pur ammettendo che bisogna perseguire la pace, i buoni rapporti, il reciproco rispetto, il progresso, la cooperazione, etc., ogni volta decide che cosa si debba intendere con questi concetti, e lo fa in totale autonomia. Quando evidentemente confliggono gli interessi degli Stati, le decisioni pure risulteranno divergenti, e ognuno offrirà la propria interpretazione, non rinunciando alla soluzione estrema della guerra, quando ogni mediazione risulterà inefficace. La possibilità della guerra è dunque una conseguenza necessaria della libera sovranità degli Stati, cioè della decisione ultimativa sull'amico e il nemico che essi avocano a sé. Nondimeno i processi giuridici di contenimento dei conflitti messi in atto nella storia dell'Europa moderna hanno consentito allo Stato di affermarsi come l'istituzione maggiormente in grado di garantire una relativa prosperità alle proprie comunità, che malgrado le guerre che sempre hanno interessato le potenze del Vecchio continente, hanno promosso un'apprezzabile *tranquillitas rei publicae*, una discreta pace sociale e i benefici che queste condizioni apportano alla vita civile e culturale dei popoli.

La preoccupazione di Schmitt è che i processi di democratizzazione degli Stati tipici dei secoli. XIX e XX, con il coinvolgimento delle masse nella vita politica mediante la dialettica di partiti e movimenti più o meno radicali, distrugga quest'opera di pacificazione riportando l'intensità dei conflitti interni a livelli pericolosi per la sopravvivenza dell'unità politica. Lo Stato, quando si fa totale, quando cioè estende a tutta la società le divisioni della politica, prepara la propria tomba nella guerra civile, una guerra esacerbata dalle motivazioni morali e ideologiche, dai fanatismi dei partiti rivoluzionari o borghesi che invece nella tradizionale politica delle potenze europee trovavano la porta sbarrata dalla depoliticizzazione della società (fanno politica solo i funzionari dello Stato, gli altri godono della pace che le istituzioni di governo garantiscono a tutte le altre attività umane e sociali).

La costituzione

Con la *Dottrina della costituzione* (1928) Schmitt elabora un manuale di diritto costituzionale che si propone di illustrare la struttura dello Stato borghese di diritto, ossia di quello Stato, monarchico o repubblicano (nella fattispecie repubblicano, perché il modello di riferimento è la Repubblica di Weimar) che, assumendo una prospettiva liberale, si dà una costituzione finalizzata a limitare l'elemento politico, cioè la sovranità che decide e l'ordine che ne discende. Infatti, il sistema liberale è caratterizzato storicamente dal sospetto per la sovranità, a partire dalle lotte di Cromwell contro il potere monarchico assoluto di Carlo I. Di qui l'enfasi non su come si governa, ma su che cosa fare per impedire che il governo diventi assoluto: ecco allora la divisione dei poteri, la prevalenza del legislativo collegiale e la carta costituzionale come garanzia del cittadino contro gli abusi del potere. La costituzione in senso liberale, dunque, insiste sulla nozione di legge fondamentale e sull'idea di Stato come "servitore, rigidamente controllato, della società; […] soggetto a un sistema chiuso di norme giuridiche, ovvero […] semplicemente identificato con questo sistema di norme" (Schmitt, 1928, p. 173). In questo modo si conferma l'idea per cui "l'organizzazione dello Stato è posta sotto un punto di vista negativo e critico nei confronti del potere statale – protezione dei cittadini di fronte all'abuso del potere statale –. Lo Stato stesso è meno organizzato che i mezzi e i metodi del suo controllo; sono create garanzie contro gli interventi statali e si cerca di introdurre ostacoli all'esercizio del potere statale" (Schmitt, 1928, p. 64). Per Schmitt nell'ipotesi che "una costituzione non contenesse altro che queste garanzie dello Stato borghese di diritto" non vi sarebbe alcuna unità politica, giacché le norme contro lo Stato non possono fondare lo Stato stesso come unità politica sovrana, capace di ordinare la vita di un popolo.

"Lo Stato borghese di diritto può, pertanto, rappresentare solo una parte della costituzione complessiva di uno Stato, mentre un'altra parte contiene la decisione positiva sulla forma dell'esistenza politica" (Schmitt, 1928, p. 64). Insomma, come aveva già affermato in diverse occasioni, per Schmitt il liberalismo è un capitolo della lotta contro la sovranità: non una decisione su come darsi un destino politico da parte di una comunità, ma una contro-decisione su come limitare ogni destino e concreto orientamento in nome dell'individuo borghese e delle sue pretese di libertà, le quali storicamente rimandano alla contestazione borghese della monarchia e alla ricerca dell'emancipazione della sfera economica dagli obblighi inerenti la vita comune e politica. Ma questa modalità di concepire la costituzione funziona, quasi per necessità logica, solo dove un'unita politica già esiste ed è operante, cioè dove la decisione sull'unità ed esistenza politica di un popolo è già stata assunta.

Ecco allora il secondo e più pregnante significato di costituzione: la costituzione in senso assoluto come la concreta condizione generale dell'unità politica e dell'ordinamento sociale di un dato Stato. In questo senso lo Stato è la costituzione, cioè uno *status* di unità e di ordine. La costituzione è la sua anima e la sua esistenza individuale. La Francia e l'Inghilterra non "hanno" una costituzione, "sono" la loro costituzione. Quindi, tutto ciò che in Francia e in Inghilterra ha fatto sì che tali Stati esistano e continuino a esistere – le loro istituzioni, i loro uomini, il loro popolo unito – esprimendo una certa politica nei confronti dei propri cittadini e degli altri Stati, tutto ciò è precisamente la loro costituzione.

Siffatta costituzione si regge su due principi: l'identità e la rappresentanza. Il primo, fondato sulla consapevolezza che lo Stato è *res populi*, implica la presenza del popolo come soggetto fondamentale della vita politica. Si potrebbe trattare di un principio radicalmente democratico, per il quale tutto il potere appartiene al popolo. Tutto il potere – ossia quell'illimitato potere costituente con il quale un popolo inizia a vivere esprimendo se stesso nella storia, quel potere di darsi forma, di darsi una configurazione concreta, il potere che rende un gruppo umano, diremmo con parole non schmittiane, una soggettività politica cosciente – è del popolo. Ma il popolo, che nello Stato è tutto e, quindi, può tutto, dice Schmitt, solo in rarissimi casi è capace di esprimere la sua volontà e solo in forme assai semplici, come l'acclamazione che dice di sì o di no. Vi è allora la necessità di qualcosa di più della semplice presenza del popolo nell'*agorà* politica e nello spazio pubblico: è necessaria una rappresentanza. Cioè, non la presenza effettuale del popolo agisce, ma la sua rappresentazione per mezzo di una persona o un gruppo di persone che del popolo interpretano la volontà. Il potere costituente del popolo è infatti essenzialmente muto, benché illimitato. Esso ha bisogno di costituirsi in una serie di istituzioni in cui persone lo rappresentano dando voce alla sua volontà.

Come avviene tale rappresentanza? In parte dal basso, mediante i meccanismi elettorali in cui gli elettori danno un mandato ad altri uomini di agire per loro conto; ma, in modo più specifico e decisivo, avviene dall'alto e sulla base della capacità da parte delle *élites* di rappresentare idee e nozioni etiche. Perciò il mandato ha da essere libero, perché altrimenti il rappresentante come puro megafono dei suoi elettori perderebbe ogni valore e dignità, e per garantirne la fedeltà al dettato popolare si dovrebbe procedere a una votazione continua su ogni provvedimento, tale da rendere nulla la rappresentanza stessa.

Quindi, nella dimensione della rappresentanza è d'obbligo liberare il mandato e farvi entrare la rappresentazione di un'idea, che, come già sostenuto in *Cattolicesimo romano e forma politica*, è il fondamento della fiducia che il popolo ripone nel rappresentante che sia in grado di dare una forma alta e densa di significato etico-spirituale alla sua prassi politica. Il rappresentante per questo motivo dà forma allo Stato: "In ogni Stato devono esistere uomini che possano dire:

'*L'Etat c'est nous*'" (Schmitt, 1928, p. 273), cioè tali da determinare con la loro azione quella più alta specie d'essere in grado di trasformare l'esistenza naturale di un qualsiasi gruppo di uomini che vivono assieme in un'esistenza "come unità politica". Ad essa si attagliano parole come "grandezza, altezza, maestà, gloria, dignità e onore" (Schmitt, 1928, p. 277).

In questo senso si determina il forte realismo schmittiano, che è sempre attento alla volontà che pone il diritto, ma non come puro arbitrio, bensì come volontà legittimata da una qualità ideale, superiore, rappresentativa, in modo che la fondazione e gestione di una comunità ordinata non sia mai opera di pura violenza che si impone, bensì di una forza che viene riconosciuta e che è sempre aperta a ciò che la trascende.

Tale attenzione alla reale configurazione dell'ordine non può accogliere il formalismo di colui che incarna la controparte teorica del nostro giurista, l'altrettanto famoso e importante studioso Hans Kelsen. Costui insisteva sullo Stato come sistema di norme e sulla possibilità di normare e rendere prevedibile l'intera vita politica e giuridica. Il problema fondamentale di "chi decide" doveva essere ricondotto a una norma che stabiliva alcune competenze e che indicava di volta in volta chi e come si doveva decidere per affrontare un dato evento giuridicamente e politicamente rilevante. Le leggi positive dovevano per lui essere a loro volta ricondotte a leggi più generali contenute in una carta costituzionale, leggi che non dovevano essere poste da qualcuno, ma logicamente presupposte dalle norme vigenti, e approvate da un'assemblea apposita.

In sintesi, il ragionamento di Kelsen era il seguente: siccome esistono e sono valide leggi, deve esistere una legge fondamentale che produce queste leggi come sua conseguenza. Questa legge fondamentale – o "norma delle norme", o costituzione – vige perché è necessaria logicamente alla vigenza delle norme di rango secondario, a prescindere da ogni considerazione riguardo alla giustizia, all'ordine, alla volontà concreta di esistere di un popolo. Così "per Kelsen hanno vigenza soltanto le norme positive, cioè quelle norme che hanno effettiva vigenza; esse vigono non perché debbono vigere per la loro maggiore giustezza, ma senza riguardo a qualità come razionalità, giustizia etc., solo perché sono positive. Qui cessa improvvisamente il dovere e cade la normatività; al suo posto appare la tautologia di una cruda effettività: qualcosa vige, se vige e perché vige" (Schmitt, 1928, p. 22).

Il formalismo conduce a questo sistema di norme – cioè il diritto effettivamente vigente e riconosciuto – di cui la costituzione è semplicemente il fondamento logico, anonimo, tecnico, che è lì solo perché è necessario che ci sia. Questa cruda effettività, da un lato si limita a descrivere l'esistenza di qualcosa come le leggi, senza alcuna valutazione critica e di contenuto, dall'altro le riconduce a un fondamento totalmente astratto che allontana il diritto dalla concreta vita dei popoli.

Il nomos della terra e la politica internazionale

Di fronte alle astrazioni del normativismo liberale[1] e del positivismo kelseniano[2] per molti versi coincidenti nel comune intento di sottomettere all'imperio di una legge ogni aspetto della vita politica di un popolo, Schmitt insiste nel fondare il diritto e le leggi in una radicale concretezza esistenziale: dalla vita procede la legge e la legge non deve mai dimenticare la vita.

Il nomos della terra (Schmitt, 1950a) rappresenta un ulteriore passo nel cammino di tale fissazione esistenziale del diritto. Dalla *Dottrina della costituzione* molta acqua è passata sotto i ponti. Ci sono stati gli anni Trenta con l'avvento del nazionalsocialismo e il tentativo fallito di influenzare ideologicamente gli orientamenti giuridici del Terzo *Reich*; c'è stata la guerra mondiale con il suo corollario di tragedie e distruzioni. Schmitt, accusato di aver collaborato con il regime hitleriano, subisce la detenzione da parte degli Alleati e viene sottoposto a indagini e a interrogatori (da questa esperienza verrà fuori il testo autobiografico *Ex captivitate salus* (Schmitt, 1950b); storicamente sta consolidandosi ora la divisione del mondo in due blocchi ed esordisce il lungo periodo della Guerra fredda tra l'oriente comunista e l'occidente liberal-capitalista.

Il nostro giurista, nonostante le travagliate vicende personali, ha continuato nel suo percorso di ricerca sulla questione dell'ordine politico, estendendo i suoi interessi al di là dello Stato, verso le sempre più pressanti questioni di diritto internazionale. Come sappiamo, tra gli Stati non c'è un terzo superiore che possa imporre coattivamente una legge. Se ciò è vero, è altrettanto vero che nell'Europa dell'età moderna si è determinato il tentativo di dare una regolazione dei rapporti internazionali, per evitare una loro indiscriminata degenerazione, quale si era vista nella crudele e devastante guerra dei Trent'anni (1618-1648), a conclusione di un tormentato periodo di conflitti religiosi originati dal trauma della Riforma del 1517. Dalla pace di Westfalia si rafforza uno *jus publicum europaeum*, un diritto pubblico europeo, nel quale gli Stati del Vecchio continente, riconoscendosi reciprocamente come soggetti sovrani, istituiscono delle procedure che cristallizzano e quasi ritualizzano una lunga consuetudine diplomatica in cui la pace e la guerra non appaiono più rispettivamente come la normalità e l'eccezione, ma vengono imbrigliati in una rete ideale di convenzioni giuridiche che limitano fortemente le distruttività dei conflitti e consentono la reciproca convivenza. Pensiamo per esempio alle statuizioni per le quali si intraprende la guerra con una dichiarazione e la si conclude con un trattato, pensiamo al *jus belli* che descrive le condizioni che rendono il belligerante un soggetto riconosciuto dallo stesso nemico e dagli Stati neutrali, pensiamo alla determinazione giuridica dello stesso concetto di

[1] L'idea, tipica dei liberali, secondo cui le norme hanno il primato sul comando personale e devono essere gli unici strumenti di regolazione della vita civile.

[2] L'idea, tipica di Kelsen, secondo cui la scienza giuridica si deve limitare all'approfondimento delle leggi positive e vigenti, tralasciando la questione della giustizia e della legittimità dell'autorità.

neutralità, pensiamo alle procedure militari, alla distinzione civile-militare, alla questione della divisa e al concetto di prigioniero di guerra. Pensiamo, infine, a quella forma concreta di politica europea, chiamata "politica della bilancia", in cui ogni potenza agisce all'interno di un equilibrio complessivo che tutte le altre sorvegliano, intervenendo nei confronti di quella che, con ambizioni espansionistiche che travalicano la misura accettabile dal resto della comunità, minaccia l'equilibrio stesso. Ciò implica che lo Stato sovrano, mantenendo la sua libertà di azione, si viene pur collocando in una collettività di pari al cui cospetto le sue azioni vengono valutate e considerate. Non c'è qui alcun superiore, bensì un concerto di autonomie, fondato anzitutto su una comunanza di civiltà e di storia istituzionale che ogni Stato europeo, libero e sovrano, condivide con tutti gli altri e che trova il suo perno in un comune "nomos della terra". Ciò pone ogni compagine politica del continente strutturalmente e inevitabilmente insieme-alle-altre.
Ma che in che cosa consiste una legge che si fonda sulla terra? Diremmo che è una legge vera e propria, una legge *par excellence*. La terra è *justissima tellus*, il luogo in cui si radica la vita concreta dei popoli. La terra retribuisce il lavoro umano con i suoi frutti, evidenzia nel terreno dissodato e coltivato nette linee di suddivisione e reca in sé recinzioni, case, delimitazioni e pietre di confine che rendono palese un ordine visibile e pubblico. Nella terra si radica l'ordine. Il confine segna la linea entro la quale c'è una legge. Nella terra si ripartisce lo spazio secondo giustizia. Essa accoglie appunto un *nomos*, una legge. Secondo Schmitt non c'è ordinamento (*Ordnung*) senza localizzazione (*Ortung*):

> Alle occupazioni di terra e alle fondazioni di città è […] sempre legata una prima misurazione e ripartizione del suolo utilizzabile. Nasce così un primo criterio di misura che contiene in sé tutti i criteri successivi. Esso resterà riconoscibile fintanto che la costituzione rimarrà riconoscibilmente la stessa. Ogni successiva relazione giuridica con il suolo del territorio ripartito dalla tribù o dal popolo occupante, ogni istituzione di una città protetta da mura o di una nuova colonia sono determinati da questo criterio originario di misura e ogni giudizio ontonomo, ontologicamente giusto procede dal suolo (Schmitt, 1950a, p. 23).

La giustizia proviene dal suolo e dalla sua delimitazione/ripartizione che è mezzo di un'equità visibile, pubblica, oggettiva, quanto pubblica, visibile e oggettiva è la linea tracciata nella terra. Questo è un minimo comun denominatore storico-giuridico della civiltà europea nel suo complesso, che emerge in particolar modo in contrapposizione con il mare, la liquidità di un spazio s-confinato dove non esiste linea di demarcazione, dove tutto è libero, sregolato, piratesco: le scoperte di nuovi continenti e la navigazione oceanica rendono dal XIV secolo evidente tale contrapposizione (il libretto *Terra e mare*, del 1942, descrive con grande suggestione la rivoluzione spaziale che ha comportato l'affacciarsi della civiltà europea agli spazi marittimi dell'oceano e la

nascita di specifiche potenze marittime, come l'Inghilterra, l'Olanda, il Portogallo e infine gli Stati Uniti).

La guerra giusta, l'unità del mondo e il grande spazio

Gli Stati europei nascono con le seguenti caratteristiche: un legame con la terra, cioè un ordinamento concreto spaziale; la capacità di neutralizzare i conflitti interni; la relativizzazione, mediante il mutuo riconoscimento tra Stati sovrani, del conflitto esterno. Tale ultimo obiettivo è ottenuto mediante il passaggio fondamentale dal criterio della *justa causa belli* a quello del *justus hostis*. Nel momento in cui, infatti, gli Stati europei si riconoscono, confermano reciprocamente anche il diritto sovrano di fare guerra, secondo le consuetudini invalse. Ciò fa di loro dei potenziali nemici, ma tali da avere nell'"altro" un nemico non assoluto, bensì il *partner* in una comunità. Il nemico diventa "giusto" perché con lui si può combattere come tra duellanti che hanno preventivamente accettato regole del confronto. E, come nel duello d'onore, così anche tra gli Stati l'avversario è un pari e, quand'anche sconfitto, deve essere ritenuto tale.
Ciò configura la peculiare considerazione statuale della guerra: lo Stato, solo per il fatto di sussistere, ha il diritto di fare la guerra, senza bisogno di ragioni. Non c'è alcuna necessità di una "giusta causa", che peraltro ogni Stato normalmente avoca a sé con motivazioni che nessun altro può smentire, se non limitando di fatto la sua sovranità. Anzi, la giusta causa finisce per avere un effetto *boomerang*: nata come dottrina ecclesiale per limitare i conflitti, quando nel medioevo la Chiesa pur poteva virtualmente presentarsi come organo *super partes*, essa finisce per incrementarli, perché nella distribuzione delle responsabilità, quando ciascun contendente aggiunge al suo diritto di far guerra un motivo essenzialmente morale, tende irresistibilmente a presentare il nemico come un partigiano del maligno, *hors la loy, hors l'humanité* (fuori dalla legge, fuori dall'umanità). La guerra, relativizzata come duello interstatale, diventa nuovamente una guerra morale e, infine, una guerra di religione che punta all'annientamento del nemico come obiettivo essenziale per far trionfare il "Bene" nel mondo.
È con la Rivoluzione francese che la morale e la religione tornano a interagire con la dimensione bellica, diventando strumento del politico e finendo per esserne poste al servizio. Morale e religione tornano sotto le vesti secolarizzate dell'ideologia, cioè di una filosofia politica, quella dell'illuminismo, assunta in modo dogmatico e trasformata in surrogato laico e mondanizzato delle aspettative di redenzione metafisica dell'umanità. Come i cristiani preparavano un regno ultraterreno, i rivoluzionari intendono costruire un regno terreno. Come i cristiani confidavano nella salvezza dell'umanità per mezzo di Dio, così i rivoluzionari confidano in una salvezza tutta terrena e prodotta dall'uomo. Il regno dell'*egalitè*, della *liberté* e della *fraternité* dovrà essere fondato

mediante la prassi rivoluzionaria. Questa differenza non da poco rispetto alla tradizione religiosa lascia libero campo alla radicalizzazione fanatica del dogma, perché mentre l'opera di redenzione è nella religione sottratta all'uomo e parimenti lo è la vittoria contro il male, qui è proprio una parte dell'umanità che, in nome di un futuro di totale emancipazione, si arroga il diritto di indicare il cammino e i nemici da combattere e vincere durante il cammino. Così il politico, con le sue dinamiche amico-nemico, lungi dal venire contenuto e gestito mediante reciproci riconoscimenti, intensifica i suoi processi di associazione e dissociazione fino al grado massimo di violenza: la violenza dei buoni per estirpare il male dal mondo, l'ultima e definitiva violenza, che è pure la più crudele e devastante. Inizia allora, con la Vandea, la triste storia degli stermini ideologici allo scopo di purificare il mondo dalle contaminazioni del "Male".

Uguale connotazione ideologica di strumento di redenzione collettiva e terrena avrà il comunismo, che assumerà la guerra civile (di classe) e la violenza purificatrice come mezzo necessario di emancipazione degli oppressi e di instaurazione definitiva di una società giusta. Allo stesso modo il razzismo novecentesco assumerà la discriminazione razziale come un'analoga modalità di liberazione dell'umanità. Il liberalismo promette, dal canto suo, la redenzione mediante l'indefinita crescita economica in un paradiso terrestre di abbondanza nella compiuta società del godimento e parimenti si comporta con i suoi nemici con la massima spietatezza, come dimostrano l'atomica di Hiroshima e Nagasaki, Dresda e le numerose guerre americane del Novecento.

Ciascuna ideologia ha la sua guerra giusta da combattere per portare una pace definitiva all'umanità. Ciascuna a suo modo rifiuta l'idea di un'ineliminabile dimensione conflittuale che attraversa i gruppi umani, e, volendo superarla, finisce per radicalizzarla. E questo perché il politico ha la straordinaria forza d'attrazione di cui qualche pagina fa si è detto, e sottomette alla sua logica tutti gli ideali e le morali che non vogliano fare i conti con la sua pervasività. Tutte le ideologie hanno a loro modo combattuto lo Stato tradizionale westfaliano: qualcuno apertamente, parlando di un'estinzione dello Stato nella società senza classi, qualcun altro cercando di svuotarlo dall'interno mediante strumenti costituzionali. Qualcun altro ancora, infine, propone l'utopia di uno Stato mondiale, dove il politico venga sublimato nel tecnico e nell'economico, dove l'umanità acceda a una sola grande ecumene culturale e dove le differenze sopravvivano solo come folklore e non come idee di un destino storico autonomo e libero. Questo Stato senza nemici considererebbe tutti i conflitti come fattispecie di reato contro l'unica e uniforme legge mondiale, e li tratterebbe mediante operazioni di polizia. Esso renderebbe universale il grande sogno materialista del *comfort* generalizzato, di una pace universale, di un'unica fratellanza globale, pagata evidentemente con la fine delle differenze, delle identità popolari, del pluralismo delle visioni del mondo e della vita, della pluralità politica, culturale, religiosa.

Paradossalmente quando Schmitt constata, nel saggio *L'unità del mondo* (1951), la fine del primato europeo e della civiltà giuridico-politica continentale, che ha lasciato il campo a due blocchi contrapposti e ugualmente lontani dalla tradizione moderna, non può non notare che sotto il profilo delle idealità ultime, entrambi i blocchi tendono a una forma molto simile di Stato tecnico, centralizzato, globale ed estremamente oppressivo nella volontà di promuovere l'amministrazione generalizzata della vita umana mediante burocrazie e apparati freddi, anonimi, impersonali e onnipervasivi (siano essi i meccanismi della finanza capitalistica internazionale, o quelli delle burocrazie sovietiche).

La guerra fredda sovietico-americana, dunque, appare a Schmitt una delle ultime propaggini della nuova organizzazione mondiale, bipolare nei fatti, unipolare negli scopi, in cui, senza che le ideologie abbiano ottenuto ancora una vittoria definitiva, lo Stato è stato consegnato al novero delle esperienze superate dalla storia.

Di fronte a tale deriva, che ne è dell'ordine politico? Dove finisce la grande tradizione dello *jus publicum europaeum*? Dove la grande opera di civilizzazione e gestione dell'endemica conflittualità umana? Lo Stato muore, e con esso tramonta l'Occidente, direbbe Oswald Spengler, ma per Schmitt non esiste un determinismo storico insuperabile. Come Arnold Toynbee, egli ritiene che la storia sia caratterizzata dalla dialettica sfida-risposta, e quindi mantenga una fondamentale apertura. La fine della statualità europea è una sfida al pensiero e alla creatività umana. Essa presenta, al di là della cupa religione dell'unità tecnico-economico-amministrativa del mondo, la possibilità di una nuova risposta a partire dalla concreta situazione storico-mondiale.

> Ciò implica la possibilità di un equilibrio di forze, un equilibrio di vari grandi spazi, che creino tra loro un nuovo diritto delle genti, ad un nuovo livello e con dimensioni nuove, però, nello stesso tempo dotato di certe analogie con il diritto delle genti europeo dei secoli XVIII e XIX, che pure si basava su un equilibrio di potenze grazie al quale conservava la sua struttura. Anche il *jus publicum europaeum* implicava un'unità del mondo. Era un'unità eurocentrica; non era il potere politico di un unico padrone di questo mondo, ma di una formazione pluralista e di equilibrio di varie forze […]. È molto probabile che l'attuale dualità sia molto più vicina alla pluralità che all'unità definitiva, e che siano troppo affrettati i pronostici e le combinazioni del *One World* (Schmitt, 1951, p. 309).

Che cos'è questa positiva alternativa allo Stato mondiale da un lato, e alla vecchia forma statuale moderna dell'altro? Il concetto di grande spazio (*Grossraum*) si riferisce a una specie di "espansione" dell'unità politica statale su una scala più grande, la cui condizione di possibilità è data dal territorio effettivamente influenzabile e controllabile da un soggetto politico attivo. Questi, all'interno di uno spazio maggiore di quello assegnato allo Stato tradizionale, troppo piccolo e debole di fronte alle superpotenze, articolerebbe sovranamente una pluralità di

comunità (senza cancellarle) e costruirebbe una nuova sintesi politico-territoriale capace di entrare in rapporto con altri soggetti simili. Rimanendo legata a una precisa collocazione spaziale, eviterebbe al contempo di ricadere nell'utopia liberale o comunista di un'umanità governata dalla grande Idra globale fondata su ideologie astratte e così preserverebbe il pluralismo delle unità politiche, dei paesaggi del mondo, delle vocazioni geopolitiche, delle culture. Pensiamo, e qui l'esempio è nostro, a una serie di macro-soggetti continentali, come Europa, Nordamerica, Sudamerica, Russia, Cina, India, Australia, Umma musulmana, Africa centro-meridionale: essi andrebbero a costituire una nuova forma di organizzazione politica mondiale pluralistica, in grado di garantire i destini dei popoli in un contesto multipolare e, al tempo stesso, di articolare forme giuridiche di convivenza e di reciproco riconoscimento, capaci di limitare e depotenziare i conflitti.

La riflessione di Schmitt pensa i grandi spazi ancora come estensione "imperialistica" di uno Stato nazionale, ed è questo forse il suo punto debole. L'intuizione feconda sta invece nell'opporre all'egemonia dei blocchi mondiali della guerra fredda la forza maggiore di unità politiche estese e capaci di porsi da pari e pari nei confronti delle pretese egemoniche russo-americane e della loro tendenza a mondializzarsi. Naturalmente la prospettiva dei grandi spazi, rivista e corretta tenendo conto degli sviluppi storici del nuovo secolo, diventa ora ancor più necessaria di fronte all'ostinazione dell'Occidente americano, vittorioso nella Guerra fredda, nel pensarsi come unico modello di vita politica e sociale e fine della storia.

Il *katéchon*

Nessuno vi inganni in alcun modo! Prima, infatti, verrà l'apostasia e si rivelerà l'uomo dell'iniquità, il figlio della perdizione, l'avversario, colui che s'innalza sopra ogni essere chiamato e adorato come Dio, fino a insediarsi nel tempio di Dio, pretendendo di essere Dio. Non ricordate che, quando ancora ero tra voi, io vi dicevo queste cose? E ora voi sapete che cosa lo trattiene perché non si manifesti se non nel suo tempo. Il mistero dell'iniquità (*mystérion tes anomìas*) è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo colui che finora lo trattiene. Allora l'empio sarà rivelato e il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca e lo annienterà con lo splendore della sua venuta (*2 Ts* 2, 3-9).

Che cosa ha a che fare con le suddette riflessioni geopolitiche e filosofiche questo passo di san Paolo riguardante la fine dei tempi e l'antecedente lotta tra l'Avversario – o Anticristo – e "ciò, colui che lo trattiene" (il *katéchon*) ?

Il gesto del nostro giurista, quando ha parlato dei grandi spazi e delle innovazioni epocali avvenute con la guerra mondale e dopo la sua fine, è stato quello di allargare gli orizzonti dall'ordine politico interno a quello internazionale, in un quadro storico che, pur non avendo mai

travalicato gli ultimi secoli dell'Europa moderna, avverte vieppiù il carattere epocale degli eventi da lui vissuti negli ultimi anni. In linea con tale percezione, Schmitt cerca un ulteriore ampliamento di prospettive che riguarda il senso del destino di crisi e dissoluzione dell'ordine politico. Le Scritture paoline, in particolare la Seconda Lettera ai Tessalonicesi, con la lunga tradizione ermeneutica dei Padri e dei grandi dottori della Chiesa, offrono un eccezionale strumento interpretativo. Infatti la "forza" che trattiene il dilagare del mistero dell'iniquità o dell'anomia (mancanza di legge) è stata associata all'Impero romano e poi alla sua versione cristiana. Quindi ha ricevuto una declinazione "politica", del resto plausibile a partire dall'uso paolino del termine *nòmos* (che in lui mantiene ambedue i significati, religioso e politico). Per contro l'*anomia*/iniquità, in quanto mancanza di *nòmos*/legge, è facilmente associabile a tutto quanto concerne il venire meno e la dissoluzione dello stesso ordine politico che "trattiene" e al prevalere delle forze dell'Avversario. Con questo schema apocalittico Schmitt legge "teologicamente" il significato storico della ricerca dell'ordine politico: a fronte dell'*anomia*/iniquità che attraversa un'umanità sempre alle prese con la propria tendenza all'errore e al conflitto, l'ordine politico, proveniente da una forza storica, pur destinata alla provvisorietà, riceve il compito provvidenziale nel cammino della salvezza di testimoniare la signoria di Cristo sulle vicende umane anche nel mezzo degli eventi del secolo, anche nella realtà pienamente terrestre delle relazioni politiche e sociali. In poche parole, il compito del *katéchon* consiste nel fare ordine, trattenendo la dissoluzione. Un compito limitato dalla sua stessa costituzione umana e storica che finalmente dovrà perdere una battaglia contro il male – essere "tolto di mezzo" – che solo Cristo saprà vincere (un male che non sono gli altri uomini, i nemici, ma l'Avversario che è tutti ha sedotto e che può solo essere "contenuto": il *katéchon* storico-politico, ossia la forza che compie tale opera, non è perciò assolutamente "buona", poiché umana, anche se buono è il suo compito)

Schmitt è molto lontano dal proporre una filosofia o una teologia della storia. Egli non è incline a cedere alle forme di determinismo che i grandi affreschi filosofici impongono al divenire storico. Niente è determinato in un mondo in cui un piccolo resto di libertà ci è sempre riservato, quand'anche all'ultimo momento. Nondimeno egli pure conosce qualcuno dei grandi pittori di tali affreschi, come Spengler e Toynbee, ma soprattutto è consapevole che la forza del marxismo, suo grande avversario spirituale prima che teoretico, proviene dall'avere una teoria dello sviluppo storico. Perciò, influenzato dalle dottrine dei filosofi cattolici della controrivoluzione (Donoso Cortés, De Bonald e De Maistre), non costruisce uno schema compiuto della successione delle epoche, ma, non rinuncia nemmeno, per così dire, a esprimere una sensibilità e un orientamento generale sulla questione.

Anzitutto nel mondo agisce il peccato. Diremmo che esso è la forza entropica della storia e della creazione. Dal peccato viene la consapevolezza del fatto che l'uomo è "pericoloso", uno degli assiomi antropologici di Schmitt, e che tutto ciò che è costruito dagli sforzi della civiltà non si consuma solo per ragioni naturali, ma è sottoposto alla violenza di una forza dissolvitrice tipicamente amartiologica.[3] Tale pericolosità della specie umana si manifesta in senso sincronico nel conflitto e nell'inimicizia e in senso diacronico nella progressiva perdita del centro da parte della civiltà europea e cristiana: l'affermarsi dei sistemi ideologici del Novecento in un clima di radicale secolarizzazione e di crisi dell'ordine politico lo dimostra. Tuttavia, lo studio dell'epoca della secolarizzazione e delle sue manifestazioni non diventa mai uno schema "regressista" da contrapporre all'ingenuo ottimismo illuministico del progresso, bensì si configura come una vigilanza realistica e disincantata sul fatto storico.

Il fatto storico è una sfida che chiede risposte, ma l'interrogazione dialettica che viene dalla storia è sempre anche una provocazione e una minaccia. La storia, quando sfida ad agire, lo fa spesso in modo mortale e mettendo in questione radicalmente l'esistenza di un singolo e di un gruppo. L'atteggiamento può essere quello del ritrarsi nella molle condiscendenza ai processi in atto, che gode dello spettacolo dell'erosione dell'eticità – cioè di quella sostanza etico/metafisica del vivere civile, ossia di un ordine aperto alla trascendenza – aspettando l'avvento di ingannevoli "età dello Spirito Santo", di millenni di pace e godimento, assicurati dai fanatici dell'apocalisse mondana, dai rivoluzionari di professione e dai puritani del mondo nuovo, assetati del sangue del nemico di turno… oppure può condurre a prassi diverse.

Da qui il riferimento di Schmitt alla figura del *katéchon* come perno di un'interpretazione autenticamente cristiana della storia che è consapevole della tragedia della vita dei popoli, ma sa guardare sempre all'assoluto e alla trascendenza, traendone la forza per opporsi alle derive del mondo, al suo male, alle sue degenerazioni, alle sue piccolezze politiche e sociali.

Così si determina la chiusura teologico-politica della riflessione schmittiana, che scrive alla fine della sua lunga carriera la *Teologia politica II* (1970), un testo che ribadisce la legittimità di istituire un'analogia tra la sfera della politica e quella della religione, in particolare cristiana, in risposta alle critiche di alcuni teologi come Erik Peterson (1935) che avevano decretato l'irrappresentabilità politica del Dio trinitario.[4] Dentro tale relazione analogica, diventa possibile pensare una legittimità superiore dell'azione politica, senza tradurla nella ricerca di forme teocratiche, ossia

[3] Cioè segnata dall'errore e appunto dal peccato.

[4] Ossia la convinzione che nessuna realtà politica possa mai rappresentare con un'analogia adeguata il Dio trinitario il quale, per sua natura e per le sue relazioni interne, non ha né può avere alcun corrispondente sulla terra e alcuna struttura politica che possa riprodurne, anche solo come una copia sbiadita, l'essenza. Schmitt, di contro ribadisce la legittimità della riconduzione delle realtà terrene al loro paradigma trascendente che pur mantiene una *maior dissimilitudo*, secondo quella tradizione classica per cui in ogni analogia tra creatura e Creatore, per ogni somiglianza individuata esiste una maggiore dissomiglianza.

mantenendo l'essenziale distinzione tra le due sfere del potere e dell'autorità spirituale. Al tempo stesso ci si preserva dalle indebite forme di fanatizzazione morale e ideologica della politica che propongono l'assoluta autosufficienza tecnica ed economica di nuovi modelli di società, che prospettano l'avvento di ere armonia, uguaglianza e abbondanza, che promuovono a tal fine "la fabbricazione scientifica e pianificata di uomini standardizzati" (Schmitt, 1991, p. 68) e che perciò finiscono più spesso col produrre inferni totalitari e liberticidi.

Conclusione: "*ab integro nascitur ordo*"

Nel suo *Glossarium* (il diario dal 1947 al 1951) Schmitt sostiene che la "parola chiave segreta di tutta la [sua] esistenza spirituale e pubblicistica [è] la lotta per un autentico rafforzamento cattolico (contro i neutralizzatori, gli esteti, i sostenitori dell'aborto, della cremazione, del pacifismo)" (Schmitt, 1991, p. 231). Qui c'è il succo dell'atteggiamento di Schmitt, precisato magistralmente non solo nella positiva determinazione della sua ispirazione religiosa e culturale, di cui abbiamo cercato di fornire un breve quadro, ma anche nel breve elenco dei nemici di tale orientamento, su cui in ultimo vogliamo soffermarci.

Cominciamo con i neutralizzatori: essi sono quelli che non vogliono guardare in faccia alla realtà amico-nemico e vogliono sistematicamente neutralizzarla, mediante sistemi di leggi e apparati tecnico-amministrativi. I neutralizzatori sono la forma politica e totalitaria dell'ignavia, che rifiuta l'orgogliosa decisione morale e la responsabilità personale nella sfera politica, cioè l'altra faccia della sua bellezza e umanità, preferendole l'universale centralizzazione e pianificazione, cioè quel processo che trasforma l'umanità in un formicaio ben organizzato o, se vogliamo, nel regno pacificato ma disperato degli "ultracorpi".

Gli esteti sono invece i superficiali romantici, che si accontentano della proclamazione retorica degli ideali, del dogma della bontà naturale dell'uomo, e del retorico occultamento della sua reale natura. Gli esteti sono i fautori di un mondo di favola, dove i buoni sentimenti si vendono un tanto al chilo mentre si prepara il baratro nichilista di una disumana e anticristica società del godimento.

In queste prime due categorie risiede un tarlo giuridico-politico: esse sono lo specchio della deriva storica dei sistemi materialistici, egualitari, liberali e democratici in cui la triade *liberté*, *egalité*, *fraternité* diventa la matrice indifferenziata nella quale annegare ogni anelito all'ordine politico come icona vivente della trascendenza.

Gli ulteriori gruppi menzionati nella citazione alludono alle derive del nichilismo e della secolarizzazione novecentesca: l'aborto, la cremazione, il pacifismo sono aspetti di un degrado

morale connesso alla dissoluzione del sacro e alla vittoria della barbarie di un'etica puramente utilitaristica che si fa sensibilità sociale e malcostume diffuso.

Nella frase citata dal diario schmittiano è allora possibile rinvenire un *pathos* al tempo stesso scientifico, politico e morale che va al di là di una semplice professione di fede. Le ricerca delle radici profonde del vivere civile, nella continuità del tempo e nei flutti della storia, mediante l'acribia dello studioso, incontra la totalità dell'umano che di ogni autentico sapere non può che essere il fine. La struttura profonda di un'umanità aperta all'assoluto e assetata di verità è il terreno che Schmitt vuole sondare con la ricerca. Tale struttura va portata a coscienza, come qualcosa che è a sua volta il punto di partenza di ogni grande impresa storica. Entrare e stare in questo circolo virtuoso è tutta l'opera di Schmitt. Questo circolo potrebbe essere reso anche con la famosa constatazione che chiude il capitolo del *Il concetto di politico* intitolato *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*: "*Ab integro nascitur ordo*" ("Dall'integro nasce l'ordine"; Schmitt, 1927, p. 183), dove l'"integro" è anzitutto una coscienza integra e non mistificata della realtà, punto di partenza nobile e alto del mestiere intellettuale e della professione politica. La politica è spesso eufemismo, moderazione, strategia e dissimulazione, ma al fondo, se non è passione per la verità del mondo e dell'uomo, non potrà mai costruire niente di solido.

Questa è, in conclusione, la lezione che Schmitt apprende dai giganti della tradizione e dalla loro appassionata rivisitazione, e che la forza con la quale ad essi rimane saldamente ancorato si riverbera nel coraggio e nella trasparenza con la quale egli ci indica una via per il futuro.

Bibliografia

Agamben, G. (2003). *Stato di eccezione*. Bollati Boringhieri.

Nicoletti, M. (1990). *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*. Morcelliana.

Peterson, E. (1935). *Der Monotheismus als politisches Problem; ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium romanum*. Hegner [tr. it.: (1983). *Monoteismo come problema politico*. Queriniana.]

Preterossi, G. (1996), *Carl Schmitt e la tradizione moderna*. Laterza.

Schmitt, C. (1914). *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. Mohr (Siebek) [tr. it.: (2013). *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo*. Il Mulino.]

Schmitt, C. (1921). *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*. Duncker & Humblot [tr. it.: (2006). *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*. Settimo Sigillo.]

Schmitt, C. (1922). *Politische Theologie. Vier kapitel zur Lehre der Souveränität*. Duncker & Humblot [tr. it.: (1972). *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*. In C. Schmitt, *Le categorie del politico* (pp. 33-86). Il Mulino].

Schmitt C. (1923). *Römischer Katholizismus und politische Form*. Theatiner Verlag [tr. it.: (1986). *Cattolicesimo romano e forma politica*. Giuffré].

Schmitt, C. (1927). *Der Begriff des Politischen*. Duncker & Humblot [tr. it.: (1972). *Il concetto di politico*. In C. Schmitt, *Le categorie del politico* (pp. 87-208). Il Mulino.]

Schmitt, C. (1928). *Verfassungslehre*. Duncker & Humblot [tr. it.: (1984). *Dottrina della Costituzione*. Giuffré.]

Schmitt, C. (1934). *Über die drei Arten des rechtwissenschaftlichen Denkens*. Hanseatische Verlagsantalt [tr. it.: (2002). *I tre tipi di scienza giuridica*. Giappichelli.]

Schmitt, C. (1942). *Land und Meer. Eine Weltgeschichtliche Betrachtung*. Duncker & Humblot [tr. it.: (1986). *Terra e Mare. Una considerazione sulla storia del mondo*. Giuffré.]

Schmitt, C. (1950a). *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Greven Verlag [tr. it.: (1991). *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "Jus Publicum Europaeum"*. Adelphi.]

Schmitt, C. (1950b). *Ex captivitate salus. Erfahrungen der Zeit 1945-47*. Greven Verlag [tr. it.: (1987). *Ex captivitate salus. Esperienze degli anni 1945-47*. Adelphi.]

Schmitt, C. (1951). *La unidad del mundo*. Ateneo [tr. it.: (1994). *L'unità del mondo*. In C. Schmitt, *L'unità del mondo e altri saggi* (pp. 303-319). Antonio Pellicani Editore.]

Schmitt, C. (1970). *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*. Duncker & Humblot [tr. it.: (1992). *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*. Giuffré.]

Schmitt, C. (1991). *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951* [tr. it. (2001). *Glossario*. Giuffré.]

Il sistema teologico-filosofico di Tommaso d'Aquino, oggi

di *Elio Rindone**

ABSTRACT (ITA)
L'articolo prende le mosse dalla concezione di Tommaso d'Aquino della teologia come scienza che ricava i suoi principi dalla rivelazione e mostra come tutto il sistema teologico-filosofico dell'Aquinate si fondi sull'adesione ai principi della fede, per quanto riguarda sia la visione della realtà, sia la tesi della creazione dal nulla, persino la stessa dimostrazione dell'esistenza di Dio. Ma cosa succede se, alla luce delle acquisizioni dell'esegesi contemporanea, anche cattolica, non appare più sostenibile l'idea tradizionale di rivelazione? Probabilmente crolla il sistema teologico di Tommaso, mentre quello filosofico resta fortemente incrinato, e la validità delle singole tesi andrà di volta in volta vagliata alla luce della ragione. Forse, più consapevoli dei limiti delle capacità conoscitive dell'uomo, i credenti potranno sviluppare in altre modalità – come quella del silenzio – l'esperienza del sacro, testimoniando con la vita concreta la loro fedeltà al messaggio di Gesù di Nazaret.

Parole chiave: filosofia, teologia, creazione, contingenza, rivelazione

The theological-philosophical system of Thomas Aquinas, today

by *Elio Rindone*

ABSTRACT (ENG)
The article starts from Thomas Aquinas' conception of theology as a science that derives its principles from revelation and shows how Aquinas' entire philosophical theological system is based on the adherence to the principles of faith, both as regards the vision of reality and the thesis of creation from nothing and the very demonstration of God's existence. But what happens if, under the acquisitions of contemporary exegesis, including the Catholic one, the traditional idea of revelation no longer seems sustainable? The theological system of Thomas probably collapses, while the philosophical one remains severely flawed, and the validity of the theses will have to be examined from time to time in the light of reason. Perhaps, more aware of the limits of human cognitive capacities, believers will experience the sacred in other ways – for example, in the silence –, testifying with their concrete lives their fidelity to Jesus of Nazareth's message.

Keywords: philosophy, theology, creation, contingency, revelation

* Istituto "Francesco Vivona" – Roma

Se si vuole affrontare una questione in maniera rigorosa occorre chiarire subito, se non con assoluta precisione almeno con una certa approssimazione, l'oggetto della discussione. Ci si può occupare, per esempio, di triangoli solo dopo avere stabilito che intendiamo per triangolo una figura piana con tre lati: solo allora ha senso chiedersi se il triangolo esiste solo nella nostra mente o anche fuori di noi, se la sua area è uguale alla base per la metà dell'altezza e se la somma degli angoli interni è uguale a un angolo piatto.

Ciò premesso, cominciamo ad analizzare alla luce di tale elementare criterio le prime questioni della *Somma teologica*, sulle quali si fonda la mirabile "cattedrale di idee", per riecheggiare un'espressione coniata da Étienne Gilson, costruita nel XIII secolo da Tommaso d'Aquino. Sarà lo spunto per farsi un'idea della solidità del sistema teologico-filosofico costruito dal più significativo rappresentante del pensiero medievale.

La teologia è una scienza

Sin dall'inizio dell'opera questi si propone senza ambiguità come un teologo, un docente di "sacra dottrina", che vuole istruire i principianti su "ciò che concerne la religione cristiana" (*Proemio*). E chiarisce subito che la teologia non è affatto una serie di tesi può o meno precisamente collegate tra loro, bensì un sapere rigoroso, una vera e propria scienza, che da determinati principi ricava per via deduttiva le conclusioni con logica stringente.

Ma della validità di quei principi possiamo essere assolutamente certi? Sì, risponde Tommaso nella prima questione della *Somma teologica*,[1] perché la loro validità è garantita da un'altra scienza, come avviene anche in altri casi. Come, per esempio, "la musica ammette i principi che le fornisce la matematica" (I, 1, 2), così il sapere teologico è subordinato a una scienza superiore: riceve infatti i suoi principi, che sono gli articoli di fede, dal sapere più alto e più certo che ci sia, quello divino.

Il teologo Tommaso, sulla base della sua fede nella rivelazione cristiana, può dunque affermare con sicurezza che "la sacra dottrina è una scienza, perché poggia su principi conosciuti per lume di scienza superiore, cioè della scienza di Dio e dei Beati" (I, 1, 2). Ma si deve subito notare che questa scienza si muove su due piani: infatti, oltre al compito di offrire una visione sistematica delle verità rivelate e di ricavarne altre in quelle implicitamente contenute, egli le assegna quello di "confutare le ragioni che le si possano opporre" (I, 1, 8).

E per far ciò, essa non può appellarsi, ovviamente, alla fede ma deve servirsi solo di argomenti di ragione: questa, che ha, nel suo campo, una sua autonomia, è a servizio della fede e non può certo

[1] Per quanto riguarda la data di composizione delle opere di Tommaso, diciamo subito che la prima parte della *Somma teologica* risale agli anni 1266-68; la *Somma contro i Gentili* agli anni 1261-64; il *Commento alla Fisica* a dopo il 1268; il *Commento alla Metafisica* agli anni 1266-72.

contraddirla – è infatti "impossibile dimostrare il contrario di ciò che è vero" (I, 1, 8) – sicché la sacra dottrina normalmente "utilizza anche l'autorità dei filosofi, laddove con la ragione naturale essi arrivarono a conoscere la verità" (I, 1, 8 ad 2). Su questo piano valgono, dunque, solo gli argomenti razionali, anche se non si deve dimenticare che, pure quando si muove nel campo della filosofia, al lavoro è sempre il teologo. La qual cosa può creare forse qualche problema.

L'oggetto della teologia

Se ci chiediamo, poi, di che cosa si occupa la teologia, Tommaso risponde senza alcuna esitazione che "Dio è il soggetto di questa scienza. Infatti […] nella sacra dottrina tutto viene trattato sotto il punto di vista di Dio, o perché è Dio stesso oppure perché si riferisce a lui come a principio e fine. È chiaro dunque che Dio è davvero il soggetto della sacra dottrina" (I, 1, 7).

A questo punto si pone però inevitabilmente una questione decisiva: se parliamo di triangoli comprendiamo bene di cosa ci stiamo occupando, ma quale significato possiamo dare al termine "Dio"? Sappiamo di cosa stiamo parlando? Non proprio, risponde Tommaso: non ne abbiamo direttamente alcuna esperienza, non sappiamo cosa sia, non conosciamo, come non si stancherà mai di ribadire, l'essenza divina. E tuttavia qualcosa sappiamo. E in che modo? Indirettamente. Come un orologio è effetto di una causa che chiamiamo "orologiaio", di cui potremmo individuare qualche caratteristica anche se non ne avessimo esperienza diretta, così gli eventi del mondo sono per Tommaso effetti, "*vel naturae vel gratiae*" (I, 1, 7 ad 1), di una causa che chiamiamo "Dio", di cui possiamo similmente individuare, anche se in maniera molto approssimativa, alcune caratteristiche pur non avendone diretta esperienza.

Nessuna sorpresa: come "*Catholicae veritatis doctor*" (*Proemio*), Tommaso sta esponendo il suo sistema teologico. Quindi, quando dice che "Dio è il soggetto di questa scienza" egli intende, e a buon diritto, qualcosa di preciso: sa che il mondo è effetto dell'opera del Creatore e che, grazie al dono sovrannaturale della fede, l'uomo ha accesso al mistero divino al di là dei limiti della propria ragione. Con questo termine egli intende dunque ciò che intendono i fedeli che recitano il Credo: un Padre onnipotente, unico Creatore del cielo e della terra, che ha a cuore la salvezza degli uomini… Il discorso fila perfettamente se ci si muove nell'ambito della sacra dottrina.

Ma a questa Tommaso ha assegnato, come abbiamo visto, anche un secondo compito: quello di muoversi sul piano della ragione naturale. E, in questo caso, ci si deve domandare se è ancora corretto l'utilizzo del termine "Dio"? E, ancora, se tale termine mantiene lo stesso significato inteso sino ad ora.

Per rispondere al quesito, è necessario rifarsi alla seconda questione della *Somma teologica*.

Le cinque vie dimostrano l'esistenza di Dio…

Nella seconda questione della *Somma teologica* Tommaso comincia col chiedersi se Dio esiste. Domanda evidentemente retorica per il teologo, che già conosce la risposta: se partecipa, grazie alla rivelazione, della "scienza di Dio e dei beati", sa già che Dio esiste. Il suo obiettivo è, in realtà, quello di confutare sulla base della ragione – è questo, abbiamo visto, uno dei compiti della teologia – gli argomenti di chi quella esistenza nega, e che sono sicuramente erronei perché, come si è detto, è "impossibile dimostrare il contrario di ciò che è vero".[2] Rivolgendosi ad avversari che non accettano la rivelazione, Tommaso deve però utilizzare ora solo argomenti di ragione per dimostrare l'esistenza di Dio.[3]

È quindi il caso di riproporre la domanda: cosa si intende ora con questo termine? Si tratta ancora del Creatore e Redentore del Credo? Ovviamente no: bisogna mettere da parte il dogma trinitario e tutto quanto il cristiano sa grazie alla rivelazione sovrannaturale, rifiutata dai non credenti. E allora che cosa si intende? Ciò di cui l'uomo ha esperienza è il mondo, e quindi l'obiettivo dell'argomentazione non può essere che il seguente: dimostrare che il mondo della natura non si spiega da sé ma dipende da qualcuno o qualcosa che è esterno ad esso.

Obiettivo raggiungibile ricorrendo al principio di causalità: infatti, "dato che ogni effetto dipende da una causa, posto l'effetto è necessario che preesista la causa. Dunque l'esistenza di Dio, che non è per noi evidente, si può dimostrare mediante gli effetti da noi conosciuti" (I, 2, 2). Impresa che di certo non apparirà particolarmente ardua a un teologo, che sa già che ciò di cui abbiamo esperienza è precisamente effetto dell'attività divina. Ma anche i non credenti, ritiene Tommaso, possono con le sole forze della ragione rendersi conto che il mondo non è spiegabile se non come effetto di una causa superiore. Ci sono infatti in questo mondo aspetti – e Tommaso ne individua ben cinque – che costituiscono sicuri punti di partenza per dimostrare in maniera rigorosa la necessità di una causa prima, di un essere necessario, di un'intelligenza ordinatrice…[4]

---

[2] Sapere già, grazie alla fede, che una dottrina è errata è, secondo Jacques Maritain (1957, p. 114), un grande vantaggio per il filosofo: "Da una parte la filosofia, secondo la sua pura essenza, è indipendente dalla rivelazione e dalla fede nella sua propria opera e nei suoi principii, e si sviluppa in modo autonomo da loro [...]. Dall'altra parte la filosofia è sottomessa al magistero della fede. Pertanto ogni enunciazione filosofica che distrugga una verità rivelata è evidentemente un errore. Solo la *ragione illuminata dalla fede* ha l'autorità di giudicare se l'enunciazione di un filosofo sia o no contraria alla fede. […] Essere limitato nella sua libertà d'ingannarsi, l'aver contro l'errore un controllo esteriore e come un parapetto, è in realtà un grande beneficio".

[3] È evidente che sarebbe privo di senso, se prima non si dimostrasse che esiste, qualunque discorso su Dio, e Tommaso nella *Somma contro i Gentili* lo dichiara esplicitamente: indispensabile premessa è, "*quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse. Quo non habito, omnis consideratio de rebus divinis tollitur*" (tr. it: "Il ragionamento con cui si dimostra che Dio esiste è come il necessario fondamento di tutta la costruzione. In mancanza di esso, è priva di valore ogni analisi delle caratteristiche divine") (*Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 9, n. 8).

[4] Posto ciò, diventa facile – ma oggi, dopo Galilei e Darwin, sarebbe certo un po' meno facile – confutare la tesi di chi sostiene che la natura non richieda ulteriori giustificazioni: se si è già dimostrata la necessità di una causa

Ma, ammesso che queste prove siano valide, è corretto dare per scontato che dimostrare l'esistenza di un motore immobile equivalga a dimostrare l'esistenza di Dio? Si può essere certi che per designare, restando sul piano filosofico, tale causa si possa usare un termine dalle così ricche implicazioni religiose? Il teologo Tommaso non ha dubbi.[5] Anche quando si muove sul piano puramente razionale, egli continua a impiegare il termine in questione, perché ritiene che non solo la teologia ma anche la filosofia parli in realtà di Dio: la filosofia limitandosi agli aspetti (verità naturali, come la creazione) che può cogliere la ragione, la teologia aggiungendo quegli aspetti (verità sovrannaturali, come la redenzione) che sono accessibili grazie alla fede.

Ma che succede se non si dichiara esplicitamente che in realtà si sta dimostrando tutt'al più l'esistenza, per esempio, di una causa prima e non di un creatore e tanto meno di un redentore? Succede che il lettore è indotto a pensare che si voglia dimostrare l'esistenza di ciò che si intende di solito col termine Dio in ambito cristiano. E tale impressione è rafforzata dallo stesso articolo nel quale Tommaso – dopo avere citato il libro dell'*Esodo* (3, 14) in cui si dice che è Jahvè stesso a rivelare il proprio nome, "Io sono colui che sono" – afferma: "Che Dio esista si può provare per cinque vie" (I, 2, 3). Dopo una così impegnativa citazione, non si è così indotti a pensare che si stia dimostrando proprio l'esistenza del Dio biblico?

E infatti si dà per scontato, sia tra gli specialisti [6] che nella manualistica, che Tommaso proponga cinque vie per dimostrare l'esistenza di Dio, senza chiedersi, spesso, né quale significato dare in tale contesto a questo termine, né perché, alla fine di ciascuna di esse, egli concluda che si è dimostrata in realtà l'esistenza di qualcosa "che tutti chiamano Dio" (I, 2, 3).

… o di un motore immobile?

Va ribadito anzitutto che le cinque vie, sempre che siano valide, non dimostrano affatto l'esistenza di ciò che comunemente si intende, oggi come nel Medioevo, col termine "Dio", anche se è Tommaso che favorisce, pure nel lettore meno superficiale, l'equivoco, affermando

---

prima del movimento, è infatti evidente che le cause efficienti che operano nella natura non sono sufficienti per spiegare l'ordine del mondo. Ecco le parole di Tommaso: "*Cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam*" (tr. it.: "Poiché la natura opera in vista di un fine determinato sotto la direzione di un agente superiore, è necessario ricondurre anche a Dio, come a causa prima, quelle cose che avvengono per natura") (I, 2, 3 ad 2).

[5] E non solo Tommaso. Anche i maestri del secolo XIII, in genere, riformulando la dimostrazione del libro XII della *Metafisica* di Aristotele, osserva il Ghisalberti (1993, p. 594), "sostituirono in termine latino *Deus*, carico di una semantica teologica cristiana, all'espressione primo motore immobile, inaugurando un percorso epistemologico che, nel loro intendimento, poteva soddisfare il bisogno di dare alla teologia rivelata una accertata base filosofica".

[6] Uno studioso eminente come Gilson, per esempio, scriveva a proposito delle cinque vie: "La prova che risale al primo motore è tra tutte la più evidente; è anche la più feconda di conseguenze riguardo alla nostra conoscenza della natura divina. Altre vie restano tuttavia aperte, che ci condurranno a questa conclusione che Dio esiste e ci scopriranno nuovi punti di vista sulla sua essenza infinita" (Gilson, 1922, p. 56).

prima, come abbiamo appena visto, che si può provare l'esistenza di Dio e dopo concludendo per cinque volte che in realtà si è dimostrata solo l'esistenza di qualcosa "che tutti chiamano Dio".

È quanto rileva, per esempio, Pasquale Porro (2012, p. 176): "Le cinque vie […] non hanno l'ambizione di provare direttamente, a dispetto delle apparenze, che Dio è, o l'essere di Dio, ma solo il fatto che (a partire dagli effetti) esiste una causa prima che possiamo in qualche modo identificare con Dio". Sembra opportuno sottolineare anzitutto che le "apparenze" di cui parla Porro sono gravemente ingannevoli e sono proprio frutto delle parole di Tommaso. E poi, che significa che la causa prima "in qualche modo" si può identificare con Dio: sino a un certo punto? In maniera approssimativa? Con un po' di buona volontà? Un'identificazione del genere non può considerarsi la conclusione di un ragionamento rigoroso.

Del resto, già più di mezzo secolo fa Sofia Vanni Rovighi (1964, p. 124) chiedendosi cosa provino le cinque vie, rispondeva correttamente:

> È forse l'esistenza di Dio inteso come creatore e provvidente? Evidentemente no. La prima via approda a un *immutabile* o indivenibile […]. Perché allora S. Tommaso termina ognuna delle *cinque vie* con la frase: *et hoc omnes intelligunt Deum* o altra simile? [… Penso che la frase] non abbia il senso di una *immediata* identificazione dell'*immutabile*, ecc., con Dio, ma voglia dire: e sarà dimostrato che questo immutabile, ecc., è quello che la coscienza dell'umanità chiama Dio.

Mi pare giusto anzitutto notare che, almeno a parere della Vanni Rovighi, sin qui non è stato ancora dimostrato che esiste un Dio creatore e provvidente! E poi è da chiedersi: l'identificazione, non immediata ma possibile, dell'*immutabile* con Dio – inteso come creatore e provvidente – siamo sicuri che sia propria della "coscienza dell'umanità" e non piuttosto della coscienza dei popoli in qualche modo influenzati dalla tradizione ebraica, cristiana e islamica?

Ecco il punto: cosa autorizza Tommaso a ritenere che tutti, compresi ad esempio i pensatori latini e greci – per non parlare degli induisti, dei buddhisti o dei confuciani – intendano col termine "Dio" un essere che possiede queste caratteristiche: perfetto, personale, onnipotente e onnisciente, creatore dell'universo e preoccupato della salvezza degli uomini?

Cosa intende Tommaso per "Dio"

Perché, in effetti, è proprio questo che Tommaso intende con tale termine, e lo dice chiaramente nella tredicesima questione della *Somma teologica*. Qui si chiede se possiamo conoscere la natura divina e, dopo avere ricordato che Dio ci è noto attraverso le sue operazioni o i suoi effetti, afferma che

questo nome Dio designa una certa operazione, se si bada alla sua origine. Infatti esso è desunto dall'universale provvidenza delle cose: poiché tutti coloro che parlano di Dio, intendono chiamare Dio colui che ha l'universale provvidenza delle cose. Per cui Dionigi dice che "la deità è quella che guarda tutto con provvidenza e bontà perfetta". Il nome Dio da tale operazione deriva, ma è destinato ad esprimere la divina natura (I, 13, 8).

In sostanza, dice Tommaso, noi conosciamo adeguatamente, per esempio, la natura dell'uomo perché ne abbiamo diretta esperienza, ma non quella di Dio, di cui non abbiamo esperienza ma che tuttavia possiamo ricavare dalle sue operazioni, in particolare dalla sua azione provvidente. Ecco, un essere che si prende cura di tutto "con provvidenza e bontà perfetta" deve avere certe caratteristiche: noi non le conosciamo in maniera adeguata, ma in maniera approssimativa sì. Perché è vero che non c'è proporzione tra l'essere divino e i suoi effetti, ma è altrettanto vero che c'è una qualche somiglianza, per cui i nostri concetti, se non possiamo usarli con lo stesso significato in relazione al creatore e alla creatura, possiamo usarli in maniera analogica, negando cioè tutto ciò che implicano di limitato e di negativo (*per modum negationis*) e portandone al massimo grado gli aspetti positivi (*per modum eminentiae*), che sappiamo essere da lui causati (*per modum causalitatis*).
Di chi si prende cura di tutte le cose, possiamo quindi dire che è un essere personale diverso da tutto ciò di cui abbiamo esperienza e che eccelle per intelligenza, bontà, giustizia, ecc. Tommaso perciò può concludere che, se non conosciamo l'essenza divina, tuttavia possiamo in qualche modo dire che cosa caratterizza la natura di ciò che chiamiamo Dio:

dagli effetti divini non possiamo conoscere la natura di Dio come è in se stessa, così da conoscerne l'essenza; ma la conosciamo per via di eminenza, di causalità e di negazione, come abbiamo già detto. Solo in tal modo il termine Dio significa la natura divina. Questo nome infatti serve a indicare un essere che è al di sopra di tutto, che è il principio di tutto e che è diverso (essenzialmente) da tutto. Questo è l'essere che intendono designare coloro che pronunziano il nome di Dio (I, 13, 8 ad 2).

Ecco, dunque, cosa caratterizza la natura divina: essere al di sopra di tutto, principio di tutto e diverso (essenzialmente) da tutto.
Inoltre, sappiamo bene, per esempio, cosa caratterizza la natura umana: animalità e razionalità, e vediamo che ci sono diversi soggetti, gli uomini, che condividono la natura di animali razionali. Sappiamo invece in maniera approssimativa, dati i limiti della nostra ragione finita, cosa caratterizza la natura divina, ma comprendiamo che tali caratteristiche possono appartenere a un solo soggetto: "Il termine Dio deriva da un'operazione esclusiva di Dio, che noi continuamente sperimentiamo, ed è assunto a significare la divina natura" (I, 13, 9 ad 3). Perciò solo per errore

questo termine si può applicare a più soggetti, come fanno coloro che credono che ci siano più dèi: "Questo nome Dio è in realtà assolutamente incomunicabile, ma è in qualche modo comunicabile soltanto secondo una (falsa) opinione, come sarebbe comunicabile il nome sole secondo l'opinione di coloro che ammettessero più soli" (I, 13, 9).

Poiché solo un essere personale onnipotente e buono può prendersi cura delle sue creature, cosa "che noi continuamente sperimentiamo" (ma quanti si sentirebbero di sottoscrivere quest'affermazione?), l'Aquinate può concludere che tutti possano condividere una simile concezione della natura divina: un essere perfetto, diverso dal mondo e causa di esso, di cui si prende cura con la sua provvidenza benevola. Possiamo ora riproporre la domanda: cosa autorizza Tommaso a ritenere che tutti usino il termine "Dio" con tale significato.

Tutti d'accordo?

Prendiamo in esame per la nostra verifica un caso esemplare: quello di Aristotele. La prima via, che muove dalla constatazione del divenire, e che Tommaso definisce *manifestior*, più chiara ed evidente delle altre, si ispira, come è noto, alle pagine aristoteliche della *Fisica* 8, 4-5 e della *Metafisica* 12, 6-10. La domanda che a questo punto si impone è la seguente: il primo motore di cui parla lo Stagirita si può identificare col Dio della prima via dell'Aquinate?

A nostro avviso, no: nella *Fisica* Aristotele afferma che, dato il movimento eterno e continuo del cielo, e dato che ciò che è mosso è mosso da altro e non si può procedere, pena contraddizione, all'infinito, occorre ammettere un motore primo del movimento del cielo. Ciò nonostante, Tommaso nella *Somma teologica*, dopo avere affermato "che Dio esista si può provare per cinque vie", riprende proprio questo testo[7] per la sua prima via e conclude, a proposito di questo primo motore, che "tutti riconoscono che esso è Dio". Cosa lo autorizza a compiere questo passaggio? Probabilmente pensa di poter integrare l'argomento della *Fisica* con quanto Aristotele scrive in

[7] Ecco il testo di Aristotele: "Noi diciamo che tanto l'ultimo motore [*cioè il bastone*] quanto il primo [*cioè l'uomo*] provocano entrambi il movimento, ma maggiormente il primo: questo, infatti, muove l'ultimo e non già l'ultimo muove il primo; e senza il primo l'ultimo non potrà muovere; quello, invece, potrà muovere senza questo; così, ad esempio, il bastone non potrà muovere, se l'uomo non lo muove. Se necessariamente tutto ciò-che-è-mosso è mosso da qualcosa, è anche necessario che esso sia mosso o da qualcosa mossa da altro o no; e se è mosso da un'altra cosa mossa, è necessario che ci sia un primo motore non mosso da altro; se, invece, questo è il primo motore, non è necessario che ce ne sia un altro (infatti è impossibile che vada all'infinito la serie dei motori che, a loro volta, sono mossi da altro, perché degli infiniti non c'è alcun primo)" (*Fisica* 8, 5, 256a 9-20). Tommaso nella *Somma* riprende l'argomento aristotelico, compreso l'esempio del bastone: "Se dunque l'essere che muove è anch'esso soggetto a movimento, bisogna che sia mosso da un altro, e questo da un terzo e così via. Ora, non si può in tal modo procedere all'infinito, perché altrimenti non vi sarebbe un primo motore, e di conseguenza nessun altro motore, perché i motori intermedi non muovono se non in quanto sono mossi dal primo motore, come il bastone non muove se non in quanto è mosso dalla mano. Dunque è necessario arrivare ad un primo motore che non sia mosso da altri; e tutti riconoscono che esso è Dio" (ST, I, 2, 3).

proposito nel dodicesimo libro della *Metafisica*. Qui Aristotele, riferendosi al primo motore, usa espressioni che possono far credere che parli proprio di Dio. Ma le cose stanno davvero così?
In realtà Aristotele sostiene che i cambiamenti di cui abbiamo esperienza dipendono dal moto eterno dei cieli, moto che non si spiega senza una causa ugualmente eterna che muove senza dipendere da altro. Ci sono, quindi, dei motori immobili dei cieli, subordinati a un primo motore che muove il primo cielo, quello delle stelle fisse, e che dà ragione in quanto fine ultimo – almeno secondo un'interpretazione che oggi è però messa in discussione (Berti, 2007) da alcuni studiosi – del movimento di tutte le cose. Caratteristiche di questi motori sono l'eternità, la vita di pensiero e la beatitudine: esattamente quelle che i Greci attribuiscono agli dèi.
È innegabile: a questo primo motore immobile è certamente riservata, nella *Metafisica*, una posizione più elevata rispetto agli altri motori; Aristotele però, estraneo a una prospettiva monoteistica, ne parla non come di Dio ma come di "il dio" (ὁ θεός), qualcosa che può essere chiamato dio senza escludere che altre realtà possano essere considerate divine.[8] Per Tommaso, tuttavia, l'occasione è troppo ghiotta per lasciarsela scappare.

Tommaso lettore di Aristotele

E, infatti, cosa scrive l'Aquinate nel suo commento alla *Metafisica*? Mentre Aristotele attribuiva al dio l'invidiabile condizione di una vita di pensiero sempre in atto – "Se, dunque, il dio si trova sempre nella condizione in cui noi ci troviamo talvolta, è meraviglioso; e se si trova in una condizione superiore, è ancor più meraviglioso" (*Metafisica* 12, 7, 1072b) – nel commento di Tommaso "il dio" aristotelico diventa semplicemente "Dio": "Se Dio gode sempre di questa [vita di pensiero], mentre noi solo di quando in quando, la sua felicità è meravigliosa. Ma ancora più meravigliosa se gode di una vita intellettuale migliore di quella di cui noi godiamo per poco tempo" (*Commento alla Metafisica*, lib. 12 l. 8, n. 8). Il testo greco, in realtà, diceva altro.
Per Aristotele, poi, la sostanza prima conosceva solo se stessa, non potendo pensare cose inferiori a sé né lasciarsi coinvolgere dal loro divenire: "Non è assurdo che essa pensi certe cose? È chiaro che essa pensa ciò che è più divino e di maggior valore, e che l'oggetto del suo pensare non muta" (*Metafisica* 12, 9, 1074b). Per Tommaso, invece, questo pensiero che pensa se stesso

[8] "Bisogna tener presente che per i Greci 'dio' non è un nome proprio, cioè non indica un Dio unico, come nelle religioni monoteistiche, ma è il nome di una specie, la specie appunto dei viventi immortali e beati, perciò va indicato sempre con l'articolo e con la iniziale minuscola, 'il dio', come 'l'uomo'. Ciò significa che il motore immobile del cielo è un dio, non 'Dio', come scrivono quasi tutti i commentatori medievali e moderni" (Berti, 2007, p. 22). Non si può dimenticare, tra l'altro, che Tommaso leggeva la traduzione latina, lingua che, a differenza del greco, non conosce gli articoli. La posizione aristotelica apre tuttavia la strada a nuovi sviluppi, perché il suo motore immobile "riprende e sviluppa l'idea greca di dio, orientandola in una direzione che la renderà poi utilizzabile dalla teologia filosofica del cristianesimo, del neoplatonismo e dell'islam" (Berti, 2007, p. 28).

conosce tutto: è vero infatti che "non c'è nient'altro che può essere pensato da Dio in modo tale da costituire la perfezione del suo intelletto. Tuttavia, non ne consegue che tutte le altre cose diverse da sé sfuggano alla sua conoscenza: infatti, conoscendo sé stesso, egli conosce tutte le altre cose" (*Commento alla Metafisica*, lib. 12 l. 11, n. 15), e ciò perché Dio

conosce sé stesso nel modo più perfetto. Ora, quanto più perfettamente viene conosciuto un principio, tanto più perfettamente in esso si conosce il suo effetto, in quanto le cose che derivano da un principio sono contenute nella potenza del principio. Quindi, dato che, come abbiamo visto, il cielo e tutta la natura dipendono dal primo principio che è Dio, è chiaro che Dio, conoscendo sé stesso, conosce tutte le cose" (*Commento alla Metafisica*, lib. 12 l. 11, n. 16).[9]

E così il pensiero che pensa se stesso è diventato, contro le esplicite affermazioni dello Stagirita, il Dio onnisciente.
Aristotele, inoltre, condivideva l'antica tradizione politeista, che considerava dèi le sostanze prime, anche se riconosceva che tale tradizione doveva essere depurata da aggiunte successive:

Dagli antichi e dagli antichissimi è stato trasmesso ai posteri, in forma di mito, che questi corpi celesti sono gli dèi e che il divino circonda la natura tutta. Le altre cose sono state, sempre in forma mitica, aggiunte in un secondo tempo, per la persuasione nel popolo e l'osservanza delle leggi e dell'utile comune. […] Se di queste, separando ciò che è stato aggiunto, si prendesse solo l'aspetto primario – cioè che ritenevano dei le sostanze prime – si dovrebbe giudicare che [gli antichi] hanno parlato in modo divino (*Metafisica* 12, 8, 1074b).

Tommaso, invece, fa dire ad Aristotele esattamente il contrario: riguardo alle sostanze separate gli antichi hanno tramandato in forma mitica "che esse sono dèi e che il divino circonda la natura tutta"; e certamente ci sono più dèi, "se tutte le sostanze immateriali si devono chiamare dèi. Ma se solo il primo principio si deve chiamare Dio, come si è già dimostrato, c'è soltanto un unico Dio" (*Commento alla Metafisica*, lib. 12 l. 10, n. 31).[10]

---

[9] Oggi sarebbe difficile trovare studiosi che condividono la lettura di Tommaso del testo aristotelico. Giovanni Reale, per esempio, scrive: "È certo che *gli individui in quanto tali*, ossia nelle loro limitazioni, deficienze e povertà, non sono da Dio conosciuti: questa conoscenza dell'imperfetto, agli occhi di Aristotele, rappresenterebbe una *diminutio* per Dio" (Reale, 1988, p. 448). Quella lettura era invece condivisa da Jacques Maritain, che criticava con durezza le interpretazioni più recenti: "Per credere che il ragionamento di Aristotele conclude puramente e semplicemente alla negazione della scienza divina rispetto alle cose, è necessario quel disinteresse riguardo alla filosofia che si deplora presso tanti storici e critici moderni" (Maritain & Maritain, 1998, p. 575).
[10] Ecco il testo latino: Aristotele "*dicit, quod ab antiquis philosophis quaedam sunt tradita de substantiis separatis, et dimissa posterioribus per modum fabulae, scilicet quod dii sunt, et quod id quod est divinum, continet totam naturam. Et hoc quidem habetur ex superioribus, si omnes substantiae immateriales vocentur dii. Si autem solum primum principium vocetur Deus, est unus tantum Deus, ut ex praedictis patet*".

Infine, questo unico Dio per Tommaso è il creatore dell'universo. Aristotele, nel sesto libro dell'opera, affermava che "la filosofia prima studia realtà che sono separate e immobili. Ora, è necessario che tutte le cause siano eterne, ma queste in modo particolare: infatti queste sono le cause di quegli esseri divini [i cieli] che a noi sono manifesti" (*Metafisica* 6, 1, 1026a). Ma Tommaso interpreta così: la filosofia prima ricerca le cause comuni di tutti gli enti "e da ciò si deduce che la filosofia prima ricerca le cause degli enti in quanto enti. Ora, da ciò risulta chiaramente la falsità dell'opinione di coloro che hanno sostenuto che Aristotele abbia pensato che Dio non sia la causa della sostanza del cielo, ma soltanto del suo movimento" (*Commento alla Metafisica*, lib. 6 l. 1, n. 21). Il motore immobile aristotelico diventa così causa non del divenire ma dell'essere del cielo (e del mondo), il suo creatore!

Gli studiosi non hanno in genere difficoltà a riconoscere che Aristotele riserva di fatto al primo motore immobile una posizione privilegiata, ma da qui ad attribuirgli una concezione monoteistica e creazionistica ce ne corre. Eppure Tommaso era realmente convinto che Aristotele sostenesse non solo che esiste Dio ma anche che è creatore del mondo:[11] ma forse la lettura scorretta era proprio la sua.[12]

E già nella *Somma contro i gentili*…

In effetti Tommaso, come scrive a proposito delle cinque vie uno dei suoi più autorevoli studiosi, "era persuaso che persino i pagani, ossia Platone e Aristotele, potessero per quelle vie arrivare all'esistenza del vero Dio"(Weisheipl, 2016, p. 231). Per l'Aquinate, la metafisica, la filosofia prima, studia certo la realtà per giungere alla conoscenza della causa prima, ma i cristiani sanno bene che questa causa prima che i filosofi, privi della rivelazione, conoscono in modo approssimativo, è proprio quel Dio che si manifesta ai credenti. Dimostrare che c'è un motore immobile equivale quindi, in realtà, a dimostrare l'esistenza di quell'unico Dio che tutti gli uomini, seppure in maniera approssimativa, concepiscono come un essere personale, creatore del mondo e provvidente, a cui rivolgersi con preghiere e atti di culto.

[11] Vedi, per esempio, *Super Sent.*, lib. 2 d. 1 q. 2 a. 5 expos. (1254-56); *De potentia* q. 3 a. 5 (1265-67); *Somma teologica* I q. 44 a. 1 (prima parte, 1266-68); *De substantiis separatis*, cap. 9 (1272-73).

[12] È vero che non sono mancati gli interpreti che hanno attribuito ad Aristotele il concetto di creazione, ma come riconosce il Reale (1988, p. 443) "in realtà, i testi aristotelici e i loro contesti non autorizzano tale esegesi: del resto il teorema della creazione non è stato guadagnato dalla speculazione greca ed è, invece, proprio solamente della successiva speculazione medievale". Come nota il Ghisalberti (1993, p. 597), "la prospettiva creazionista, la cui centralità nella metafisica tommasiana è ben nota, storicamente si pone come una fusione dell'ontologia aristotelica con l'ontologia propria del neoplatonismo cristiano, con la cosiddetta 'metafisica dell'Esodo' di Mario Vittorino, Agostino d'Ippona e Dionigi Areopagita".

È solo sulla base di questa certezza che Tommaso può concludere le sue cinque vie affermando di aver dimostrato l'esistenza di qualcosa "che tutti chiamano Dio". E ha ragione, almeno secondo Gilson, perché

> se la materia immediata, sulla quale verte la ricerca del metafisico, è l'essere in generale, esso non ne costituisce tuttavia il vero fine. Ciò a cui tende la speculazione filosofica è, al di là dell'essere in generale, la causa prima di ogni essere: *la stessa filosofia prima è tutta ordinata alla conoscenza di Dio come al suo ultimo fine, e per questo è detta anche scienza divina*. È per questo motivo che, quando parla a proprio nome, Tommaso d'Aquino mette da parte la considerazione dell'essere in quanto tale e definisce la metafisica dal punto di vista del suo oggetto supremo: il primo principio dell'essere, che è Dio (Gilson, 1922, p. 25).[13]

Quindi, quando i Greci, con Aristotele, si interrogano sull'essere e giungono a un motore immobile, essi sanno già a tentoni, anche se non possiedono la consapevolezza dei medievali, che quel primo motore è Dio, principio e fine di tutto il creato. Infatti, già nella giovanile *Somma contro i gentili*, che si proponeva di offrire argomenti di ragione per confutare gli errori di chi non accetta la rivelazione cristiana, Tommaso sosteneva che "anche i filosofi provarono con dimostrazioni rigorose, guidati dal lume della ragione naturale" (*Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 3, n. 2) verità come l'esistenza e l'unicità di Dio, e intendeva perciò esporre "gli argomenti con i quali sia i filosofi che i maestri Cattolici provarono che Dio esiste" (*Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 13, n. 1), cominciando col riportare proprio "le ragioni di cui si serve Aristotele per dimostrare l'esistenza di Dio" (*Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 13, n. 2).

Un Dio che è anche creatore dal nulla, ribadiva Tommaso commentando, negli stessi anni in componeva la prima parte della *Somma teologica*,[14] la *Fisica* di Aristotele.[15] Questi, a suo parere, sosteneva che il mondo non è plasmato affatto da una materia preesistente. Infatti, dopo avere descritto il modo di operare di un artigiano che, per costruire un oggetto, utilizza una materia non

---

[13] E lo studioso francese non usa mezzi termini: "La verità che costituisce l'oggetto della filosofia prima sarebbe dunque questa verità che il Verbo fatto carne è venuto a manifestare al mondo, secondo la parola di Giovanni: *Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*. In una parola, l'oggetto vero della metafisica è Dio" (Gilson, 1922, p. 25). Il passo di Tommaso citato da Gilson è il seguente: "*Ipsa prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur*" (*Contra Gentiles*, lib. III, cap. 25, n. 9).

[14] In sintonia con la *Genesi*, qui Tommaso scrive: "Niente può esistere nella realtà, che non sia creato da Dio, il quale è causa universale di tutto l'essere. Perciò è necessario affermare che Dio produce le cose dal nulla" (ST I, 45, 2).

[15] Ecco il commento di Tommaso: "*Manifestum est enim quod potentia activa particularis praesupponit materiam, quam agens universalius operatur; sicut artifex utitur materia quam natura facit. Ex hoc ergo quod omne particulare agens praesupponit materiam quam non agit, non oportet opinari quod primum agens universale, quod est activum totius entis, aliquid praesupponat, quasi non causatum ab ipso. Nec hoc etiam est secundum intentionem Aristotelis. Probat enim in II Metaphys., quod id quod est maxime verum et maxime ens, est causa essendi omnibus existentibus: unde hoc ipsum esse in potentia, quod habet materia prima, sequitur derivatum esse a primo essendi principio, quod est maxime ens. Non igitur necesse est praesupponi aliquid eius actioni, quod non sit ab eo productum*" (*Commento alla Fisica*, lib. 8 l. 2, n. 4).

prodotta da lui ma da "un agente più universale" – per esempio un falegname utilizza il legno, "materia che viene prodotta dalla natura" – l'Aquinate affermava nel suo commento che non opera così l'artigiano divino:

infatti nel II libro della *Metafisica* Aristotele dimostra che ciò che è massimamente vero e massimamente ente è la causa dell'essere per tutti gli enti; perciò, lo stesso essere in potenza che caratterizza la materia prima segue l'essere derivato dal primo principio dell'essere, che è massimamente ente. Non è quindi necessario che la sua azione debba presupporre qualcosa che non sia stato prodotto da lui (*Commento alla Fisica*, lib. 8 l. 2, n. 4).

Come mai Tommaso legge così Aristotele?

Rispondendo allora alla domanda se il significato del termine "Dio" sia condiviso da tutti, è ora possibile dire che il "tutti" di cui parla Tommaso non comprende affatto Aristotele, che probabilmente resterebbe sconcertato dall'identificazione con Dio del suo motore immobile, che non è creatore ma solo causa prima del moto di tutto ciò che diviene in questo mondo finito ed eterno, con la terra al centro secondo la visione cosmologica del suo tempo; un mondo esso stesso divino come anche il sole, la luna e le stelle. E si sentirebbero a disagio in genere i pensatori greci, che lontani da posizioni monoteistiche consideravano divino tutto ciò che ha un particolare valore: così per Platone, per esempio, sono divine "tutte le Idee; divino è il Demiurgo; divine sono le anime; divini sono gli astri e divino è il mondo. […] Divino, insomma, è tutto ciò che è eterno e incorruttibile" (Reale, 1988, p. 446).[16]

A questo punto è inevitabile chiedersi: come mai Tommaso ha proposto una lettura che oggi pare così scorretta delle opere aristoteliche? La risposta è ovvia: egli, come in genere i medievali, non procedeva con la mentalità critico-filologica odierna ma accettava di Aristotele ciò che riteneva vero e interpretava, integrava o correggeva ciò che gli appariva in contrasto con la fede o con la ragione stessa. È questo il modo in cui Tommaso si accosta ad Aristotele, atteggiamento che i suoi più attenti studiosi hanno sempre evidenziato e apprezzato. Il Gilson, per esempio, sa che Tommaso adatta ai propri fini i testi che utilizza: "L'influenza della filosofia di Aristotele sul pensiero teologico di san Tommaso supera di molto quella degli altri filosofi [… ma ciò che Tommaso] fa dire al Filosofo è sempre ciò che questi deve dire per servire i fini del teologo" (Gilson, 1960, p. 30). E il Sertillanges (1988, p. 154) riconosce che Tommaso, anche come commentatore dei testi greci, non ha remore ad offrirne un'interpretazione non priva di forzature: "Quando commenta, forza il testo se occorre, in vista della sua più pura verità o della

[16] Ma Tommaso definisce queste tesi come errori evidenti di "certuni che adoravano molti dei, pensando che i pianeti e le altre stelle oppure le singole parti del mondo fossero dei" (ST I, 11, 3 ad 1).

sua più grande ricchezza, dicendo ciò che bisogna vedere in esso, chiudendo caritatevolmente gli occhi su ciò che vi si rivela di spiacevole".

Dobbiamo chiederci, tuttavia, se davvero si possa giustificare un simile modo di commentare i testi dei filosofi. Sì, se si è convinti di possedere la verità. Infatti, Tommaso si crede in diritto di procedere in questo modo perché, in quanto cristiano, egli è guidato da un lume superiore a quello della ragione: quello della fede, che non è affatto un salto nell'irrazionale; al contrario, è la ragione stessa, fondandosi su prove più che solide, che induce ad accogliere le verità sovrannaturali. Infatti, nella *Somma contro i gentili*, egli ricordava i miracoli che rendono ragionevole prestar fede alla rivelazione cristiana:

> la così straordinaria conversione del mondo alla fede cristiana è prova certissima dei miracoli del passato, al punto che non sarebbe necessario farne di nuovi. Infatti, sarebbe il più straordinario di tutti i miracoli se il mondo fosse stato indotto da uomini modesti e sconosciuti senza fatti miracolosi a credere verità così ardue, ad operare cose così difficili e a sperare beni così elevati. E tuttavia Dio non cessa anche ai nostri tempi, per confermare la fede, di compiere miracoli per mezzo dei suoi santi (*Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 6, n. 6).

E subito dopo faceva notare quanto diverso fosse il caso della religione musulmana, perché Maometto

> sedusse i popoli con quelle promesse di piaceri sensuali, a desiderare i quali eccita la concupiscenza della carne. […] Inoltre non operò miracoli, esclusivamente per mezzo dei quali si dà adeguata testimonianza di ispirazione divina […] ma disse di essere stato inviato nella potenza delle armi, prova questa che non manca neanche ai briganti e ai tiranni. Inoltre, quelli che dal principio gli credettero non erano sapienti, esperti nelle questioni divine e umane, ma uomini bestiali, che vivevano nei deserti, del tutto ignari di ogni insegnamento divino, grazie al gran numero dei quali sottomise alla sua regola gli altri con la violenza delle armi (*Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 6, n. 7).

È la consapevolezza di procedere, come abbiamo visto, in qualità di *Catholicae veritatis doctor* che dà dunque a Tommaso il diritto di utilizzare (e pure di manipolare) "anche l'autorità dei filosofi, laddove con la ragione naturale essi arrivarono a conoscere la verità" (I, 1, 8 ad 2). Infatti – Tommaso ne è certo – tutti gli uomini, e quindi anche i pensatori pagani, sono alla ricerca, anche se a tentoni, del vero Dio: "Noi tutti abbiamo per natura una conoscenza, seppur confusa, dell'esistenza di Dio, in quanto cioè Dio costituisce la beatitudine dell'uomo" (I, 2, 1 ad 1), sicché le prove elaborate dai filosofi sono premesse che conducono alla fede cristiana: "L'esistenza di Dio ed altre verità che riguardo a Dio si possono conoscere con la ragione naturale non sono, al

dire di S. Paolo, articoli di fede, ma preliminari (*praeambula*) agli articoli di fede: difatti la fede presuppone la conoscenza naturale" (I, 2, 2 ad 1).[17]

Il pensiero di Tommaso si fonda, dunque, su un'assoluta fiducia, da una parte, nella rivelazione biblica e, dall'altra, nella ragione umana che, se ben utilizzata, è capace di offrire all'esperienza di fede il necessario fondamento razionale. Infatti, è bene ribadirlo, per Tommaso la fede, se trascende le possibilità conoscitive della ragione, non chiede affatto un'adesione cieca e irragionevole: al contrario, secondo la definizione paolina, si tratta di un *rationabile obsequium*.[18]

Al compito di dimostrare la ragionevolezza dell'adesione alla fede cristiana Tommaso ha dedicato tutta la sua vita: in questo senso non è eccessivo affermare che la sua opera costituisce un tentativo davvero geniale, che ha pochi paragoni nella storia del pensiero cristiano, di fornire all'esperienza religiosa una solida fondazione metafisica.[19] Un tentativo condotto con un assoluto amore della verità che lo induceva, senza timore e con inconsueta libertà, a prendere le distanze sia dal pensiero aristotelico, con la sua novità allora dirompente, che dall'agostinismo del suo tempo, dominante nella tradizione teologica, tutte le volte che le loro tesi apparivano a lui incompatibili con la verità stessa.

E per far ciò si è servito degli autori pagani, e soprattutto di Aristotele,[20] come avevano fatto, prima di lui, i pensatori musulmani (Avicenna, 980-1037 e Averroè, 1126-1198), ebrei (Mosè

---

[17] Ecco il testo paolino richiamato da Tommaso: "Dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità" (*Lettera ai Romani*, I, 20). In realtà, nel mondo classico le idee sugli dèi erano le più varie, come ricordava Agostino citando il letterato latino Marco Terenzio Varrone (116-27), per il quale i filosofi greci si interrogavano circa "l'essere degli dèi, la sede, la nozione e la proprietà; se gli dèi hanno cominciato ad esistere nel tempo o nell'eternità; se derivano dal fuoco, come pensa Eraclito, o dai numeri, come sostiene Pitagora, o dagli atomi come dice Epicuro" (Agostino, *De civitate Dei,* VI, 5.2). E probabilmente quei filosofi sarebbero rimasti allibiti di fronte alla tesi che le loro teorie, una volta emendate dai loro errori, costituissero le premesse della fede cristiana!

[18] Così la Vulgata traduceva l'espressione *logikē latreia* della *Lettera ai Romani* (12, 1). Oggi invece nella versione della CEI non si parla di "ragionevole sottomissione" ma di "culto spirituale". Ma ancora pochi decenni fa Giovanni Paolo II utilizzava l'antica traduzione: "L'atto di fede nasce così dalla libera elezione dell'uomo ragionevole e consapevole come un '*rationabile obsequium*' (Rm 12, 1), che si fonda su di un motivo di massimo rigore persuasivo, cioè l'autorità stessa di Dio come Verità, Bene, Santità, coincidente col suo Essere sussistente. L'ultima ragione della fede, che fonda tutta l'antropologia e l'etica cristiana, è la '*summa et prima Veritas*', Dio come infinito Essere, del quale la Verità non è che l'altro nome. Perciò la ragione umana non si annulla né si avvilisce con l'atto di fede, ma attua la sua suprema grandezza intellettuale nell'umiltà con cui riconosce e accetta l'infinita grandezza di Dio" (1990).

[19] Il contributo proprio di Tommaso alla teologia scolastica, nota Gilson (1960, p. 132), "fu precisamente quello di conferirle un'unità di struttura fondata sull'uso assai caratteristico che fece delle filosofia, da una parte, esponendola alla luce della rivelazione che permetteva alla ragione di scoprire in essa nuove verità e, dall'altra parte, ottenendo dalla filosofia così perfezionata, che essa fornisca alla teologia rivelata un linguaggio, un metodo, delle tecniche […] che le consentano di assumere la forma di una scienza".

[20] Ma non va dimenticata la "compresenza in Tommaso di due tradizioni di pensiero tra loro opposte, il platonismo (o neoplatonismo) e l'aristotelismo. A favore di quest'ultima sta la decisione piena e indiscutibile presa da Tommaso di schierarsi dalla parte di Aristotele contro l'agostinismo imperante in tutta la precedente filosofia cristiana, ma a favore della prima stanno la sua formazione nell'ambito dell'agostinismo, l'autorità usurpata del neoplatonico pseudo-Dionigi, scambiato per il discepolo convertito da san Paolo col discorso

Maimonide, 1135-1204) e infine cristiani.[21] Pensatori che non di rado avevano già cercato di adattare le riflessioni di Aristotele sul motore immobile, così come erano state rilette nella corrente neoplatonica, alla concezione del Dio creatore e provvidente che ricavavano dai loro testi sacri.

Il ruolo della rivelazione

Tommaso è infatti convinto che nel libro dell'*Esodo* Dio abbia rivelato a Mosè non solo la propria esistenza ma anche il proprio nome.[22] Sappiamo dunque per fede che il nome più proprio di Dio è "Essere". E non si comprende nulla della *Somma*, sostiene Gilson, "se si perde di vista anche per un solo istante la rivelazione fatta da Dio della propria esistenza e il nome col quale lì si è rivelato" (Gilson, 1960, p. 53).[23] Proprio perché prende le mosse da questa certezza Tommaso, dopo avere dimostrato l'esistenza, si chiede cosa possiamo sapere dell'essenza di Dio,[24] e ne afferma l'assoluta semplicità, che esclude ogni composizione, persino – questa ovviamente è una questione decisiva – quella di essenza ed esistenza. In lui essenza ed esistenza si identificano: "La

---

all'Areopago, le interpretazioni neoplatonizzanti di Aristotele date dai commentatori arabi (o di lingua araba, come Avicenna) sulla scorta di falsi scritti aristotelici" (Berti, 2012).

[21] Questo il percorso del pensiero greco, dopo la chiusura delle scuole filosofiche di Atene decretata da Giustiniano nel 529: "Dagli Arabi ai Giudei e ai filosofi dell'Occidente cristiano" (Gilson, 1962, p. 345). Esperienze religiose che non disponevano di propri sistemi filosofici si sono di fatto appropriate della filosofia greca dando vita a speculazioni filosofico-religiose che forse avevano poco a che fare sia con la libera ricerca razionale che con quelle stesse tradizioni spirituali.

[22] "È detto nella Sacra Scrittura che alla domanda di Mosè: 'Se mi chiederanno: Qual è il suo nome? che dirò loro?' il Signore rispose: 'Dirai loro così: *Colui che è* mi ha mandato a voi'. Dunque *Colui che è*, è per eccellenza il nome proprio di Dio" (I, 13, 11 sed contra).

[23] Su questa verità, che trova nella rivelazione, Tommaso costruirà, utilizzando i contributi di vari pensatori, la sua concezione della realtà, tanto che il Gilson, per evidenziare la portata decisiva di quella intuizione, potrà scrivere: "Se non c'è metafisica nell'*Esodo*, c'è una metafisica dell'*Esodo*" (Gilson, 1964, p. 79, n. 14). Tra i temi filosofici che la rivelazione ha contribuito a evidenziare, Maritain cita, d'accordo con Gilson, "la nozione di Dio come *lo stesso Essere sussistente*, affermata in Mosè, indicata da Aristotele (non chiama Dio *e archè kai to proton ton onton*?, ma l'interesse principale di Aristotele era altrove) e che i Dottori cristiani hanno estratto da Aristotele grazie a Mosè" (Maritain, 1932, p. 165). La tesi che esiste un Ente la cui essenza è l'essere stesso, comune nell'ambito del neoplatonismo, era nota, osserva Berti, ad Aristotele che "la conosceva (la attribuiva, a torto o a ragione, a Platone, dunque la conosceva), ed anche la criticava" (Berti, 2005, p. 91). In effetti, almeno a parere di Berti, il dio di Aristotele è il primo degli enti "ma non è affatto l'ente per essenza, l'*ipsum esse subsistens*" (Berti, 1993, p. 282). Non è nuova, poi, l'interpretazione del testo dell'*Esodo*: Berti cita la studiosa Cornelia de Vogel che infatti "porta una quantità di testi di filosofi cristiani della patristica, Atanasio, Efrem Siro, Ilario, Gregorio di Nazianzo e soprattutto Agostino, i quali dimostrano chiaramente che tutti, molto prima della scolastica, avevano già interpretato il passo dell'*Esodo* come indicazione che l'essenza di Dio è l'essere stesso" (Berti, 2005, p. 92). Per quanto riguarda le interpretazioni del pensiero di Tommaso, Giovanni Ventimiglia (2021) distingue quattro generazioni di tomisti, come ricorda Berti: "Ventimiglia ha parlato anche di una 'quarta generazione' di tomisti, che interpretano Tommaso da un punto di vista più aristotelico" (Berti, 2012, pp. 7-21).

[24] Poiché l'essenza divina trascende le possibilità della ragione naturale, possiamo conoscerla ovviamente solo per via negativa: eliminando tutto ciò che è incompatibile con la sua perfezione Ecco le parole di Tommaso: "*Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit*" (I, 3, proemio).

sua essenza è il suo essere" (I, 3, 4),[25] e quindi Dio è l'essere per essenza, l'essere che esiste di per sé, in tutta la sua pienezza e senza alcuna limitazione,[26] il che lo distingue da tutte le altre realtà. Gli enti creati sarebbero infatti composti almeno di essenza e atto d'essere, e questo sarebbe limitato dall'essenza. Queste essenze non esistono di per sé ma solo perché ricevono l'esistenza dall'unico essere che esiste di per sé. Il mondo dunque non ha l'esistenza di per sé: esiste solo perché è creato, perché riceve l'esistenza da chi, solo, può donarla.[27]

Ma ci sono argomenti sufficienti per affermare la composizione nelle realtà mondane di essenza ed esistenza? Con molta correttezza, uno studioso autorevole come Gilson (1960, p. 55) riconosce di no: "Molte ragioni suggeriscono la composizione di essenza e di essere negli enti, ma nessuna la dimostra in maniera rigorosa". E infatti Tommaso non parte dalla natura composta degli enti di cui abbiamo esperienza per risalire alla semplicità del Creatore ma procede esattamente al contrario:

> Il percorso del teologo segue l'ordine inverso. Sapendo, perché l'ha detto Dio, che il suo nome proprio è *Est*, il teologo pone l'ente finito come necessariamente composto. Egli parte da Dio come dall'assolutamente semplice; bisogna dunque che la complessità della sostanza finita risulti anzitutto da un'aggiunta all'atto fondamentale di essere. Questa aggiunta non può anzitutto essere che quella di un'essenza, grazie alla quale un atto d'essere è quello di un certo essere determinato (Gilson, 1960, p. 55).

---

[25] In Dio essenza ed esistenza si identificano, ma ciò non significa che noi ne conosciamo l'essenza per il fatto che sappiamo che esiste. Infatti, ricorda Tommaso, "del verbo essere si fa un doppio uso: qualche volta significa l'atto dell'esistere, altre volte significa la copula della proposizione formata dalla mente che congiunge il predicato col soggetto. Se prendiamo il termine essere nel primo senso non possiamo conoscere l'essere di Dio come non conosciamo la sua essenza; ma possiamo conoscerlo solo nel secondo senso. Sappiamo infatti che la proposizione che formuliamo intorno a Dio, quando diciamo 'Dio è' è vera" (I, 3, 4 ad secundum). In sostanza, sappiamo che esiste una realtà di cui ci sfugge l'essenza-esistenza.

[26] Infatti, scrive Tommaso, "anche il Damasceno afferma che *di tutti i nomi che si dicono di Dio quello più appropriato è 'Colui che è', poiché, comprendendo tutto in se stesso, possiede l'essere medesimo come una specie d'oceano di sostanza infinito e senza rive*" (I, 13, 11). Quindi "l'essere che si dice di Dio non è il concetto astratto di essere in generale, il più universale degli universali. Come tutti gli universali, quello è un essere di ragione, senza altra realtà che quella dell'intelletto che lo concepisce. […] Al contrario, libero da ogni limitazione derivante dall'essenza, l'essere divino è il massimo di attualità positiva e realmente esistente" (Gilson, 1973, p. 19). Similmente si esprime Giovanni Ventimiglia: "In Dio l'"atto primo', cioè la sua essenza, coincide con l'atto secondo, cioè il suo 'essere', dove questo verbo esprime e riassume la totalità e la pienezza di tutti i verbi, come conoscere, volere, amare, espressione delle sue attività tipiche, che poi sono quelle di un soggetto o di una persona" (Ventimiglia, 2017, p. 137).

[27] Questa concezione dell'essere divino è il centro del sistema di Tommaso: "Non si può amputare il tomismo della sua metafisica dell'*esse* senza evirarlo. […] Questa metafisica dell'essere si adatta in modo mirabile alla teologia della rivelazione cristiana. È proprio ciò che si rimprovera a san Tommaso, come Averroè rimproverava ad Avicenna di assecondare fin troppo bene gli scopi dei teologi musulmani. Questa volta tuttavia sarebbe un errore rivolgere lo stesso rimprovero a Tommaso d'Aquino perché lui, almeno, era veramente un teologo" (Gilson, 1973, p. 35). E ancora, insiste Gilson, per ripensare Dio come "essere" Tommaso ricorre in particolare alla metafisica di Avicenna: "Va assolutamente messo in evidenza che Tommaso d'Aquino, che segue così fedelmente il testo dei commenti di Averroè nella sua esegesi degli scritti di Aristotele, abbia optato sin dagli inizi della sua carriera a favore di un'ontologia ispirata a quella di Avicenna. […] Questa metafisica dell'essere è mirabilmente appropriata alla teologia della rivelazione cristiana" (Gilson, 1973, p. 35).

È dunque grazie alla rivelazione che siamo certi che gli enti sono composti di essenza ed esistenza. Nulla di strano. Abbiamo già ricordato più volte che Tommaso procede da teologo e che tutto ciò che la *Somma* "contiene di speculazione filosofica si trova come integrato alla teologia, a servizio della quale il teologo l'arruola" (Gilson, 1960, p. 51). Anzi, spetta alla teologia illuminare quei punti che resterebbero oscuri alla sola ragione. Fatta salva la distinzione tra teologia e filosofia, sarebbe un errore la pretesa di

> impedire a quelle due sapienze di coabitare e di collaborare presso uno stesso uomo, in uno stesso spirito. [… Tommaso infatti] non mantiene con tanta fermezza la distinzione formale tra le due luci e le due sapienze che per meglio permettere loro di collaborare, senza possibile confusione ma senza falsi scrupoli e in intima familiarità. […] La teologia di san Tommaso ha il diritto di esprimersi sulla sua filosofia, e non manca di esercitarlo, per il più grande vantaggio della filosofia (Gilson, 1960, pp. 112-113).[28]

A questo punto è chiaro che le verità, che Tommaso crede rivelate, interferiscono pesantemente nella sua ricerca, tanto che è lecito chiedersi se certe tesi che paiono filosofiche, cioè fondate sulla sola ragione, reggerebbero senza il supporto della teologia. Certo nessuno nega che anche i testi biblici possano contenere grandi intuizioni e che i filosofi possano trarre spunto da esse: ma perché possano diventare tesi filosofiche,[29] quelle intuizioni devono poi venire dimostrate con argomenti puramente razionali. In questo caso, certo non secondario, questi argomenti, almeno a parere di Gilson, non ci sono o non sono cogenti.

Ma che significa "rivelazione"?

Ma a questo punto si impone una domanda ancor più radicale: e se non ci fosse una "rivelazione"? Visto il ruolo decisivo che essa ha su tutto il sistema teologico di Tommaso – che, come sappiamo, comprende anche tematiche filosofiche – è inevitabile porsi questa domanda. Se ci si interroga sul significato di questo termine, si scopre che esso non è affatto scontato. In effetti, l'idea comune tra i teologi medievali, condivisa dall'Aquinate – "l'autore principale della Sacra Scrittura è lo Spirito Santo, l'uomo invece ne è l'autore strumentale" (*Quodlibetales* 7, a. 14 ad 5) – e tramandata per secoli, è che la Bibbia sia manifestazione del pensiero divino. E Gilson sottolinea la rilevanza decisiva della tesi: "Il Cattolico sa per fede che la Scrittura è un libro scritto

[28] Del resto, continua l'autore, "tutte le scienze vivono della più alta tra esse, e se si elimina la religione, la metafisica perisce con essa, e con la metafisica la filosofia perisce a sua volta" (Gilson, 1960, p. 114).

[29] Sul fatto che si tratti di tesi filosofiche il Weisheipl pare non avere dubbi: "Nelle prime pagine della *Summa* (q. 3, art. 4) Tommaso formula il principio fondamentale di tutta la sua concezione filosofica: soltanto in Dio l'essenza (*quod est*) e l'esistenza (*esse*) coincidono; nelle creature *esse* e *quod est* sono realmente distinti, in quanto esse condividono, o partecipano, l'*esse* che è Dio. Su questo principio essenziale della sua metafisica, Tommaso costruisce la teologia dell'Unico Dio, della creazione e delle creature" (Weisheipl, 2016, p. 233).

sotto l'ispirazione dello Spirito Santo […]. Bisogna prendere alla lettera la parola di san Tommaso: *auctor sacrae Scripturae est Deus*" (Gilson, 1960, p. 49).

Ma oggi la situazione è molto cambiata, perché nel Novecento è avvenuta una vera e propria rivoluzione nell'ambito dell'esegesi, ed è lo stesso concetto di rivelazione che è stato messo in discussione da molti biblisti, anche cattolici. Risulta ormai, infatti, poco credibile l'idea che un essere divino abbia parlato in modo vincolante agli uomini e che le sue parole siano fissate in testi da considerare sacri; le Scritture appaiono oggi opera di personalità religiose che hanno meditato sulle grandi domande di senso, offrendo in non pochi casi risposte profonde che stimolano la riflessione.

A riprova di ciò, mi limito a un paio di esempi (Rindone, 1982). Secondo il biblista italiano Carlo Buzzetti,

> tenendo conto di quanto la mentalità possa essere legata ad atteggiamenti simbolici e a credenze quasi magiche e di come le espressioni letterarie facciano uso di un certo antropomorfismo, si comprende come la fede di Israele sia potuta giungere a credere di possedere delle parole che potevano essere fatte risalire a Dio stesso… Può essere legittimo chiedersi, almeno come ipotesi di lavoro, se non si debba riconoscere un certo semplicismo nell'atteggiamento della comunità credente che, presto, prese a considerare di natura eccezionale, divina, dei testi che hanno tutta l'apparenza di essere perfettamente normali (Buzzetti, 1973, p. 353).

Sulla stessa linea si muove il teologo cattolico tedesco Karl Schelkle: "La riflessione critica si domanda se ora in qualche modo la rivelazione avvenga come reale comunicazione di Dio all'uomo o se ciò che viene detto rivelazione sia soltanto riflessione di uomini religiosi" (Schelkle, 1980, p. 61).

L'espressione "parola di Dio", ancora oggi riferita abitualmente alla Bibbia, è da prendere, quindi, non in senso letterale ma in senso abbastanza ampio, in sostanza come una metafora. In poche parole, una rivelazione, nel senso in cui la intendeva tra gli altri Tommaso, non c'è mai stata.

È chiaro che se si accetta la concezione attuale, e ormai credo irreversibile, che vede nella Bibbia non parole divine ma riflessioni umane, e talvolta anche troppo umane,[30] che portano il peso e i condizionamenti culturali di epoche ormai passate, le conseguenze per la teologia tradizionale non sono irrilevanti, anche se a leggere il Catechismo della Chiesa cattolica del 1997 sembra che nulla sia mutato. In realtà, non è esagerato affermare che la rivoluzione avvenuta nel Novecento

[30] Come scrive un noto teologo cattolico statunitense, Daniel Maguire (1998, p. 105), "il buon libro non è tutto buono. La Bibbia ospita anche insensatezze, banalità e meschinità, insieme a una visione classica delle irrealizzate possibilità del genere umano".

nel campo dell'esegesi biblica non può non avere sulla tradizione teologica cattolica gli effetti di un vero e proprio terremoto.

Abbiamo visto, infatti, che Tommaso considerava la teologia una scienza che poggiava "su principi conosciuti per lume di scienza superiore, cioè della scienza di Dio e dei Beati": ma se viene meno questo fondamento, che appare ormai di carattere mitico, è chiaro che non è più possibile considerare la teologia una scienza, e men che meno la scienza suprema che "utilizza anche l'autorità dei filosofi, laddove con la ragione naturale essi arrivarono a conoscere la verità". E, se crolla l'insieme dei dogmi basati su una pretesa rivelazione divina, le ricadute toccano necessariamente anche l'approccio di Tommaso alla problematica filosofica.[31]

Il teologo, infatti, non può più ritenersi, in virtù della fede, in possesso della verità, e quindi non ha il diritto di manipolare, per metterli in sintonia con la rivelazione, i testi dei filosofi, per aiutare costoro a dire ciò che non intendevano affatto dire. Non si può per nulla escludere che alcune tesi di carattere filosofico suggerite a Tommaso dalla lettura della Bibbia siano valide, ma ciò – in questo caso l'insistenza mi pare opportuna – si deve provare di volta in volta con argomenti di pura ragione.

Così, in particolare, la rivelazione del nome divino fatta a Mosè non può essere più il punto di partenza, ma semmai il punto di arrivo di una rigorosa argomentazione filosofica. Il percorso dovrebbe essere quindi il contrario di quello proposto da Tommaso e così sintetizzato da Gilson: "La sostanza finita si compone necessariamente di un atto d'essere e di ciò che lo limita. È perché sappiamo che Dio è puro essere, che individuiamo in un atto d'essere metafisicamente non-puro [cioè che fa esistere un'essenza determinata] la caratteristica metafisica della realtà" (Gilson, 1960, pp. 56-57). Bisognerebbe, invece, prima dimostrare la composizione di essenza ed esistenza nella realtà di cui abbiamo esperienza e da qui risalire all'essere che esclude ogni composizione perché la sua essenza è lo stesso atto d'essere.

È proprio ciò che dovrebbe dimostrare la terza delle cinque vie, che conclude all'esistenza di un essere necessario muovendo dalla contingenza di alcune realtà di cui abbiamo esperienza: ma questa, come riconosce Tommaso, attesta solo la contingenza di singoli enti che nascono e muoiono e sono soggetti al divenire, non la contingenza di tutto il reale.[32] Cosa autorizza

[31] Ne era consapevole il Gilson, che esprimeva tutta la sua preoccupazione per le conseguenze che le novità, che cominciavano ad affermarsi nel campo dell'esegesi biblica, avrebbero avuto sia sulla teologia che sulla filosofia cristiane: "La teologia, non la metafisica, resta la Sapienza per eccellenza e la sola regina delle scienze veramente degna di questo titolo. L'avvenire della filosofia cristiana dipende totalmente da una attesa, desiderata, sperata restaurazione della vera nozione della teologia. […] È doveroso lanciare almeno un appello. Restituiteci la teologia tale quale fu quando realizzò la perfezione della sua essenza, perché la filosofia cristiana si condanna a morte appena se ne separa" (Gilson, 1960, pp. 223-224).

[32] Ecco il testo della *Somma*: "Tra le cose noi ne troviamo di quelle che possono essere e non essere; infatti alcune cose nascono e finiscono, il che vuol dire che possono essere e non essere. Ora, è impossibile che tutte le cose di tal natura siano sempre state, perché ciò che può non essere, un tempo non esisteva. Se dunque tutte le cose

Tommaso ad affermare che la contingenza dei singoli enti implichi quella dell'intero mondo della natura, che potrebbe invece esistere di per sé nella molteplicità delle sue manifestazioni e delle sue continue trasformazioni? È la rivelazione divina che dà la certezza che c'è un solo essere che esiste di per sé, sicché quella che sembra la conclusione di un ragionamento ne costituisce in realtà la premessa: una volta ammesso che c'è un solo essere necessario, tutto il resto – e non solo i singoli enti di cui abbiamo esperienza – non può che essere contingente, e va quindi esclusa l'ipotesi di un'eterna e autosufficiente *natura naturans*. Ciò posto, la conclusione diventa fin troppo ovvia: una serie di enti contingenti, composti di essenza ed esistenza, non si spiega se non riceve costantemente in dono l'esistenza dall'unico che esiste di per sé.

Condizionamenti culturali

È noto che alcuni teologi, come Anselmo d'Aosta, sostenevano che l'esistenza di Dio non si può dimostrare perché è di per sé evidente. Tommaso spiega l'origine di questa tesi, che non condivide, con una penetrante osservazione: almeno in parte, tale opinione "deriva dall'abitudine per cui si è soliti udire e invocare sin da principio il nome di Dio. Ora le abitudini, e specialmente quelle che si prendono da fanciulli, acquistano forza di natura; dal che deriva che le convinzioni acquisite fin dalla fanciullezza si ritengono con tale fermezza come se fossero per natura e per sé note" (*Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 11, n. 1).[33]

Si tratta di un'osservazione oggi di senso comune: ogni uomo ha fatto una simile esperienza e sa quanto spesso i propri ragionamenti siano condizionati da certezze "acquisite fin dalla fanciullezza" e diventate convinzioni quasi indiscutibili. Sarebbe strano che Tommaso fosse esente da simili rischi. Vissuto in un'epoca in cui la religione cristiana informava tutti gli aspetti

---

esistenti in natura sono tali che possono non esistere, in un dato momento niente ci fu nella realtà. Ma questo non è vero, perché anche ora non esisterebbe niente. Dunque, se non c'era ente alcuno, è impossibile che qualcosa cominciasse ad esistere: dunque, non tutti gli esseri sono contingenti ma bisogna che nella realtà vi sia qualche cosa di necessario, e questo tutti chiamano Dio" (I, 2, 3). A proposito di questa terza via, Anthony Kenny, uno dei maggiori rappresentanti del tomismo analitico, mette in evidenza un errore logico: il fatto che ciascuna cosa possa non essere non significa che "in un dato momento niente ci fu nella realtà", perché in una serie infinita ed eterna di enti (come nell'ipotesi aristotelica di un mondo eterno, che Tommaso ritiene razionalmente sostenibile) ora c'è una cosa e ora ce n'è un'altra, ma qualcosa c'è sempre, qualcosa c'è comunque. Non è corretto, quindi, affermare che se "tutte le cose esistenti in natura sono tali che possono non esistere, in un dato momento niente ci fu nella realtà. Ma questo non è vero, perché anche ora non esisterebbe niente". Nel ragionamento di Tommaso ci sarebbe uno scivolone logico: passare dalla frase "ogni cosa può non essere in un certo momento" alla frase "c'è un momento in cui nessuna cosa c'è", come se queste due frasi fossero equivalenti – scrive Kenny (1969, p. 56) – "*is to commit a fallacy known to logicians as the quantifier-shift fallacy. Its fallaciousness may be brought out by the parallel argument that since every road leads somewhere, there is somewhere (e. g. Rome) to which every road leads*".

[33] Ecco il testo latino: detta opinione deriva "*ex consuetudine qua ex principio assueti sunt nomen Dei audire et invocare. Consuetudo autem, et praecipue quae est a puero, vim naturae obtinet: ex quo contingit ut ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneat ac si essent naturaliter et per se nota*".

della società e della vita, egli ha mostrato certamente una grande indipendenza di carattere e di pensiero: basti ricordare che, contro le pressioni della famiglia, ha lasciato il monastero benedettino, a cui da bambino era stato affidato, per aderire all'ordine domenicano, e che, contro la diffusa diffidenza nei confronti del pensiero aristotelico, si è dedicato allo studio di esso, facendolo proprio tutte le volte che gli appariva rispondente al vero.

Ma ciò significa che abbia sottoposto a verifica tutte quelle intuizioni, quei sentimenti, quelle esperienze, quelle idee che avevano formato il suo cuore e la sua mente sin dalla fanciullezza? Si può davvero immaginare che non abbia mantenuto con "fermezza come se fossero per natura e per sé note" una serie di certezze che costituiscono le fondamenta del suo pensiero? Per esempio: che "l'autore principale della Sacra Scrittura è lo Spirito Santo"; che "tutti coloro che parlano di Dio, intendono chiamare Dio colui che ha l'universale provvidenza delle cose"; che, come si ricava dall'*Esodo*, "*Colui che è*, è per eccellenza il nome proprio di Dio"; che, come ricorda la *Genesi*, "Dio produce le cose dal nulla"; che certe verità che riguardano a Dio conoscibili con la ragione naturale sono "preliminari (*praeambula*) agli articoli di fede"…

È a servizio di queste verità, che costituivano il cuore della sua fede, che Tommaso ha posto tutte le risorse della sua intelligenza, privilegiando, di volta in volta, questo o quello fra i pensatori che lo avevano preceduto, e utilizzando, reinterpretando o correggendo le loro tesi.[34] Ma se queste verità vengono meno, resta ancora qualcosa del rigoroso sistema teologico che ha costruito? E, poi, si può parlare di un coerente sistema metafisico a sostegno della fede, o ci si trova di fronte a una serie di tesi che, perduta la loro giustificazione unitaria garantita dalla luce della fede, solo in alcuni casi conservano la loro validità alla luce della sola ragione?[35]

[34] Gilson, a proposito per esempio della teoria della creazione, mette in evidenza "come sia difficile collegare il pensiero di san Tommaso a una sola e unica filosofia. Platone, Aristotele, Avicenna sono tre filosofi differenti, e senza voler negare che le loro filosofie siano apparentate, esse sono sicuramente diverse. Non si possono professare assieme le tre filosofie, come se una metafisica dell'Uno potesse essere nello stesso tempo una metafisica della Sostanza e una metafisica del Necessario. Non ci possono essere tre principi ugualmente primi. Eppure abbiamo visto san Tommaso invocare la testimonianza di queste tre metafisiche per confermare come *è dimostrato dalla ragione e tenuto per fede che tutto è creato da Dio*. Come comprendere questo modo di filosofare?" (Gilson, 1960, p. 41). Qualche pagina dopo, Gilson risponde alla domanda che ha posto: il modo di procedere di Tommaso "ha la sua sorgente in una nozione precisa di Dio e dell'essere la cui luce, sgorgata da un intelletto fecondato dalla fede, basta a trasformare le filosofie con cui viene a contatto" (Gilson, 1960, p. 44).

[35] La ricerca umana procede non solo con sviluppi graduali ma anche con svolte radicali e, come ricorda lo stesso Tommaso nel suo Commento all'Etica Nicomachea, su di essa fa sentire la sua influenza il trascorrere del tempo: "Se qualcuno, con il procedere del tempo, si applica alla ricerca della verità, viene aiutato dal tempo a scoprirla: e ciò vale sia per lo stesso e identico uomo il quale capirà in seguito quanto non aveva capito prima, sia anche per altri individui, come quando uno comprende ciò che è stato scoperto dai predecessori, e vi aggiunge qualcosa" (*Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 11 n. 3). E nel nostro caso di tempo ne è passato: non decenni ma secoli!

Ricerca filosofica ed esperienza religiosa

A mio parere, il sistema teologico di Tommaso è del tutto crollato mentre quello metafisico è gravemente lesionato, ma tutto ciò può paradossalmente comportare conseguenze positive per i credenti, sia per la loro ricerca filosofica che per la loro esperienza di fede. Non più vincolati a una serie di pretese certezze, potranno infatti, come filosofi, utilizzare le idee di Tommaso che considerano valide per cercare risposte a quelle domande ultime che, come – forse con un eccessivo pessimismo nei confronti delle nostre possibilità conoscitive – notava Kant, l'uomo non può non porsi: "La ragione umana ha il particolare destino di venir assediata da questioni, che essa non può respingere, poiché le sono assegnate dalla natura della ragione stessa, ma alle quali essa non può neppure dare risposta, poiché oltrepassano ogni potere della ragione umana" (Kant, 1965, p. 7).[36]

Non meno positive le conseguenze per la loro esperienza di fede che, grazie a un'esegesi biblica di tipo storico-critico, può non solo riscoprire l'autentico messaggio evangelico, liberandosi da incrostazioni dogmatiche plurisecolari, ma anche rivendicare la propria autonomia rispetto alla pretesa della ragione di pronunciarsi su Dio, un tema che eccede le sue possibilità. Infatti, come riconosce Gilson (1983, p. 226), "Dio" è un termine proprio non del linguaggio filosofico ma di quello religioso: "L'ontologia del filosofo, se si interdice di prendere in considerazione tutto ciò che è diverso dal suo oggetto proprio, si interdice con ciò stesso di raggiungere il Dio della religione".

Ma ammettere che la ragione non possa parlare di Dio, non significa che l'esperienza religiosa sia qualcosa d'irrazionale, da accettare per cieco fideismo. Anche ammesso che le cosiddette prove dell'esistenza di Dio non siano cogenti, ciò non significa che l'autosufficienza del mondo sia evidente e che tutti i problemi siano perciò risolti: resta quindi spazio per esperienze di altro genere.

Fatto salvo, dunque, il valore irrinunciabile dell'interrogazione filosofica sul senso ultimo delle cose, e ridimensionata la pretesa di trovare una volta per tutte con la ragione risposte incontrovertibili intorno alle domande ultime, credo che l'atteggiamento più ragionevole sia quello del rispetto per le diverse possibili opzioni.[37] Non tutto, infatti, è dimostrabile o

[36] La domanda metafisica resta ineliminabile perché – se è vero che i progressi delle scienze hanno dato risposta a domande impropriamente in passato rivolte alla filosofia o alla religione, tanto da esigere, specie su alcune questioni riguardanti il mondo della natura, una "rimessa in discussione dei propri convincimenti filosofici" (Pievani, 2011, p. 161) – è altrettanto vero quanto scriveva Wittgenstein (1954, prop. 6. 52): "Noi sentiamo che se pure tutte le *possibili* domande della scienza ricevessero una risposta, i problemi della nostra vita non sarebbero nemmeno sfiorati".

[37] È un'ovvietà, ma può essere utile ricordare, scrive il domenicano Edward Schillebeeckx (1992, p. 125), che Dio, se esiste, trascende "ogni pensiero e ogni riflessione; noi non ascoltiamo da nessuna parte la sua voce, non vediamo da nessuna parte il suo volto. La realtà di Dio non è verificabile; essa è oggetto di controversie che

esprimibile col linguaggio della ragione:[38] come descrivere, per esempio, in termini concettuali l'esperienza dell'amore tra due persone? In effetti, amare ed essere amati è un'esperienza di cui siamo certi e che non ha nulla di irrazionale: ma è impossibile tradurla in linguaggio razionale. A buon diritto Pascal ricordava nei suoi *Pensieri* (477/277) che "il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce".[39] L'interpretazione in termini religiosi della realtà resta, dunque, un'opzione plausibile: frutto di una libera scelta, che ha tuttavia le sue ragioni.

Di fronte all'esperienza di una realtà a un tempo affascinante e terribile – bellezza che riempie l'animo di ammirazione e problematicità che interroga la ragione, e non solo la ragione – la domanda è inevitabile: il mondo ha un senso o no? E si può essere davvero certi che tale senso ci sia o non ci sia? Mentre il pensiero s'interroga, la vita pone di fronte alla necessità di fare delle scelte andando non contro ma oltre la pura ragione. Credere che la realtà abbia un senso, guardare alla vita con fiducia nonostante i suoi aspetti drammatici non pare dunque una scelta irragionevole, e questa fiducia può trovare un solido fondamento nella fede in quella X che chiamiamo Dio.[40]

Non di dimostrazione, dunque, si tratta ma di fede, ovviamente intesa non come accettazione di una rivelazione soprannaturale ma come apertura fiduciosa alla vita, nonostante le sue pur ineliminabili oscurità e contraddizioni, fiducia nella possibilità che il mondo e la storia e la vita umana abbiano un senso: fiducia spesso condizionata – difficile negarlo – da fattori accidentali.[41] Come nel caso dell'ateismo, che crede che il mondo dell'esperienza non esiga ulteriori spiegazioni, qui è in gioco una decisione, sempre esposta al dubbio, che crede "nella pienezza

---

dividono gli uomini". È bene, perciò, prendere atto che "per il credente l'interpretazione religiosa [della vita] è più intelligibile e più ragionevole. Il non-credente, al contrario, trova una maggiore ragionevolezza nell'interpretazione agnostica" (Schillebeeckx, 1992, p. 158).

[38] Accanto alla conoscenza concettuale, anche "la dimensione emotiva possiede un suo proprio valore conoscitivo, capace di rivelare la realtà. Essa non è, dunque, un semplice fenomeno senza significato proprio, che si accompagna alla dimensione scientifica dichiarata portatrice esclusiva di valori conoscitivi. L'intenzionalità conoscitiva della fede in Dio non può essere oltre identificata con la conoscenza concettuale" (Schillebeeckx, 1992, p. 105).

[39] E ancora: "L'ultimo passo della ragione sta nel riconoscere che vi è un'infinità di cose che la sorpassano: essa non è che debole cosa se non arriva a riconoscere questo" (Pascal, *Pensieri* 466/267). L'esperienza religiosa, quindi, ha un suo senso, una sua intelligibilità, "sprovvista tuttavia di forza razionale dimostrativa universalmente persuasiva" (Schillebeeckx, 1992, p. 140).

[40] La meraviglia e il timore che la realtà suscita, scrive Hans Küng, sono all'inizio non soltanto della filosofia, ma anche della religione. "*Con che cosa, partendo da che cosa* si dovrà spiegare questa realtà così universalmente problematica? Che cosa la rende possibile? Qual è la *condizione della possibilità* di questa *realtà* problematica?" (Küng, 2011, p. 83). L'ipotesi-Dio proposta dalla religione potrebbe essere questa "condizione di possibilità".

[41] Il Paese e la famiglia in cui si nasce hanno, innegabilmente un peso rilevante nelle scelte di fondo: "*Trovarsi a proprio agio* nella tradizione religiosa o areligiosa ricevuta nell'infanzia è uno dei fattori decisivi condizionanti la fede o l'incredulità di un individuo" (Schillebeeckx, 1992, p. 136). I sistemi filosofici più rigorosi si rivelano, in realtà, "o una razionalizzazione o tematizzazione teorica di una fede religiosa in Dio, precedentemente ammessa, oppure una razionalizzazione di una tradizione atea, anch'essa ammessa precedentemente. La negazione o l'affermazione filosofiche di Dio non sono in effetti conclusioni di quei sistemi filosofici in quanto tali. La fede in Dio o il rifiuto di questa fede si trovano al punto di partenza delle loro riflessioni, non al loro termine" (Schillebeeckx, 1992, p. 113).

ultima di significato e valore della realtà, nell'origine, nel senso e valore supremo che [in qualche modo] traspaiono in superficie" (Küng, 2011, p. 93).[42] E in effetti "coloro che professano tale fede, siano essi cristiani o non-cristiani, vengono definiti a ragione *credenti in Dio*" (Küng, 2011, p. 88).

Oggi: diverse opzioni, un unico impegno

Se non è detto che l'esperienza religiosa sia qualcosa d'irrazionale, resta vero però che un linguaggio che parla di Dio come di un Padre o di uno Sposo, e che in questi termini gli si rivolge nella preghiera, ha i suoi pericoli, perché tali immagini metaforiche rischiano costantemente di essere prese alla lettera, suscitando l'illusione di *conoscere* la realtà ultima. Occorre, perciò, rinunciare alle grandi narrazioni mitiche, che parlano di un Dio onnipotente e misericordioso, di una Presenza benevola che ci avvolge e ci punisce o ci salva, di un essere personale da temere o da ringraziare e lodare, ed essere consapevoli del fatto che non solo le immagini più grossolane ma anche il linguaggio teologico più raffinato sono sempre assolutamente inadeguati per parlare di Dio, che resta in se stesso inconoscibile.[43]

Ma bisogna rinunciare anche a quelle costruzioni che sulla base di quelle narrazioni mitiche sono state edificate con un uso improprio della ragione e spacciate per verità immutabili. Come scrive Bruno Mori (2021, p. 6), "questa curiosa e bizzarra descrizione di Dio, elaborata attraverso le contorsioni filosofiche e metafisiche di un piccolo manipolo di teologi di cultura greca, si è

[42] In sintonia con Schillebeeckx, Küng osserva che, se quella dell'ateo, che scommette sull'autosufficienza del mondo, è una scelta, lo è anche quella del credente. Fede e incredulità "sono quindi un rischio. Proprio la critica delle prove dell'esistenza di Dio fa emergere che la fede in Dio ha un carattere decisionale e, viceversa, la decisione in favore di Dio ha un carattere di fede" (Küng, 2012, p. 764). È una decisione che non riguarda solo la ragione ma investe "l'uomo intero nella sua vitale concretezza di spirito e corpo, ragione e istinti, nella sua ben precisa situazione storica, nella sua dipendenza da tradizioni, autorità, schemi di pensiero e scale di valori, nei suoi interessi personali e nelle sue relazioni sociali" (Küng, 2011 p. 94).

[43] Neanche ricorrendo alla conoscenza analogica, come ricorda Umberto Eco, è possibile sapere qualcosa di Dio. Infatti, l'analogia aristotelica di proporzionalità amplia la nostra conoscenza perché porta alla luce il rapporto tra dati che conosciamo: l'occhio, per esempio, sta al suo oggetto (i colori) come l'intelletto sta al suo (i concetti). Ma nel caso di Dio, "la proporzione che si instaura non è […] A : B = C : D, bensì A : B = x : y, dove x e y sono proprietà ignote. Così sarebbe infatti la proporzionalità secondo la quale si dicesse che la conoscenza umana sta all'anima umana come la conoscenza divina sta alla mente divina. Al massimo si suggerirebbe che tra conoscenza e mente divina (ignote) si stabilisce una relazione in qualche modo simile a quella che si stabilisce tra conoscenza e anima umana. [... Ma conoscenza e mente divina restano sconosciute,] a meno che già non si sappia cosa è Dio e quali siano le sue proprietà, e in tal caso l'analogia ci direbbe qualcosa di interessante sulla cosa che viene paragonata a Dio, non su Dio, su cui si sa già tutto. Si potrebbe dire che a questa critica sfuggono i casi in cui davvero si parla metaforicamente di Dio. [...] Ma queste metafore [Padre, Sposo] non vogliono spiegare una natura a noi ignota di Dio, bensì la qualità degli effetti della sua azione, che ci sono già noti. Non presuppongono un Dio inconoscibile ma un Dio già antropomorfizzato, come lo erano gli dei pagani. Andando dal noto al noto, queste metafore ci pongono qualcosa sotto gli occhi, ma appunto a modo di similitudine. Siamo prima di, o comunque fuori da, un discorso analogico *in divinis*" (Eco, 2004, pp. 107-108).

tuttavia imposta obbligatoriamente come verità rivelata, come dogma di fede immutabile e definitivo, a tutta la cristianità".

In realtà,

> il vero termine di riferimento che corrisponde a "Dio" non ci è mai accessibile, come non è offerto alla nostra osservazione o alla nostra esperienza. Esso deve restare sempre un X sconosciuto, una semplice idea-limite senza contenuto. Ciò consegue dal fatto che Dio trascende la nostra conoscenza secondo modi e forme che non conosceremo mai e di cui non abbiamo neanche alcun sospetto (Kaufman, 1975, p. 114).

Ed è ciò che, nonostante l'edificio teologico da lui costruito sulla base di una ormai superata idea di rivelazione, sosteneva anche Tommaso. Bisogna, infatti, dare tutto il loro peso alle sue ripetute affermazioni sulla inconoscibilità di Dio: "L'ultimo passo della nostra conoscenza di Dio è nel conoscere che non lo conosciamo" (Tommaso, *De Potentia* q. 7, a. 5 ad 14m);[44] "giunti al termine della nostra conoscenza, noi conosciamo Dio come inconosciuto" (Tommaso, *In Boëtium de Trinitate* q. 1, a. 2 ad lm).[45]

Questa rinnovata consapevolezza dei limiti della nostra conoscenza ha ovviamente conseguenze non irrilevanti. Ecco la prima che vorrei segnalare. Come scrive Raimon Panikkar (2006, pp. 186-187), non è Dio che ha creato l'uomo a sua immagine ma è l'uomo che "ha raffigurato Dio a propria immagine. Uno dei tratti fondamentali del Dio delle religioni è infatti quello di essere una persona". È quanto mai urgente, perciò, la "necessità di una purificazione e *riforma dell'idea stessa di Dio*. Forse la parola stessa deve essere sostituita" (Panikkar, 2006, p. 248). E che abuso è stato fatto di questa parola per secoli! La nostra epoca, è vero, non possiede ancora gli strumenti intellettuali necessari per una nuova formulazione, ma è certo che "non è sufficiente il Dio delle religioni così come esse ce lo rappresentano, non è sufficiente l'assoluto dei filosofi, né il limite indefinito degli scienziati o l'orizzonte indescrivibile dei poeti" (Panikkar, 2006, p. 249).

Oggi con la parola "Dio" si può forse solo significare l'Amore a cui aspiriamo o, come scrive Carlo Molari, "la Verità che cerchiamo in ogni nostra conoscenza, il Bene che vogliamo in ogni atto di amore, la Giustizia che perseguiamo in ogni nostra decisione, tutti quei valori, cioè, che sono la ragione costante delle nostre tensioni e che cogliamo presenti nelle situazioni storiche, anche se mai perfettamente realizzati in esse" (Molari, 1972, p. 47).

Da qui, una seconda conseguenza. Se si rivede l'idea di Dio, occorre chiedersi: ha ancora senso, per esempio, la preghiera di domanda, la richiesta di protezione a un Signore onnipotente, o c'è

[44] Tommaso, del resto, riecheggia una lunga tradizione. Scoto Eriugena, per esempio, afferma che Dio "si conosce meglio non conoscendolo; l'ignoranza di lui è vera sapienza" (*De divisione naturae* I, 510b).

[45] E ciò che sanno bene i grandi discepoli di Tommaso: il Sertillanges, per esempio, metteva in guardia contro il pericolo di scambiare Dio con l'idea che ci facciamo di lui, perché, "divenuto verità in noi, non è più allora il vero Dio, e il pensiero non si indirizza che a un idolo" (Sertillanges, 1928, p. 68).

spazio solo per una venerazione silenziosa del Mistero? Probabilmente è necessario, come scrive Gilberto Squizzato, un profondo cambiamento nel modo di relazionarsi al mistero che per convenzione chiamiamo "Dio":

> Preferisco attenermi all'insegnamento radicale di Eckhart che già settecento anni fa ci segnalava che con qualunque immagine o nome pretendiamo di definire e chiamare Dio lo rendiamo "cosa fra le cose", e con ciò stesso non solo lo oggettivizziamo, ma anche lo immiseriamo, per così dire, a presuntuoso possesso delle nostre parole. Ecco perché oggi non sento più il bisogno, o meglio non ho più la pretesa, di fare dell'Ineffabile una persona. Preferisco dunque […] fermarmi nel silenzio e contemplare il Silenzio dell'Indicibile (Squizzato, 2021a).[46]

Infine, una terza conseguenza. Riconosciuti i limiti delle argomentazioni filosofiche, la giustificazione più efficace della ragionevolezza della scelta religiosa, della sua capacità di fondare, con una speranza che resiste a tutte le smentite della storia, l'impegno volto alla costruzione di un mondo più umano, potrebbe essere costituita dalla vita stessa dei credenti.

Infatti, pur divise quanto alla dottrina, le grandi tradizioni religiose – dall'induismo al buddismo e al confucianesimo, dall'ebraismo al cristianesimo e all'islamismo – non pongono tutte l'accento su una prassi che renda degna la vita umana? Non concordano su un principio che, pur con numerose varianti, si può sintetizzare così: non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te? Sarebbe perciò auspicabile, al di là delle contrapposizioni teoriche, porre l'accento sugli elementi che accomunano.

E, ancor di più, questo impegno per un mondo in cui ci sia più solidarietà tra gli uomini non può unire teisti e panteisti, agnostici e atei in uno sforzo comune per costruire un mondo migliore, o almeno per lenire quelle sofferenze che restano inevitabili? Fatte salve le diverse motivazioni teoriche che portano all'azione, ritengo che possano impegnarsi assieme sia coloro che si riconoscono nelle semplici e antiche parole del Vangelo di Matteo: "Ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere, ero straniero e mi avete accolto, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, ero in carcere e siete venuti a trovarmi" (25, 35-36), sia coloro che si riconoscono in una pagina, letterariamente efficace, come questa di Bertrand Russell:

> La vita dell'uomo è una lunga marcia attraverso la notte; nemici invisibili lo circondano, la stanchezza e il dolore lo torturano, ed egli avanza verso una meta [la vecchiaia] che pochi possono sperare di raggiungere

[46] Certo, non è facile, per il credente per cui pregare significa dialogare con Dio, rinunciare alla sicurezza, alla pace e alla gioia che derivano da questo incontro intimo col Padre celeste, ma "può essere il mio desiderio il fondamento dell'esistenza del Dio-Tu, del Dio-Persona?" (Squizzato, 2021b).

e dove nessuno potrà sostare a lungo. Uno per uno, mentre procedono, i nostri compagni scompaiono alla vista, colpiti dagli ordini silenziosi della morte onnipotente. […] Non stabiliamo dunque, in base ad avare valutazioni, i loro meriti e demeriti, ma pensiamo soltanto ai loro bisogni: alle tristezze, alle difficoltà, forse alla cecità che rendono misere le loro vite; ricordiamo che sono tutti nostri compagni di sofferenza nella medesima oscurità, attori come noi nella medesima tragedia; [… siamo] pronti all'incoraggiamento, alla solidarietà, alla parola generosa. […] L'uomo, condannato oggi a perdere ciò che gli è più caro, domani ad attraversare lui stesso la porta dell'oscurità, può soltanto nutrire, prima che giunga il colpo, i pensieri elevati che nobilitano la sua corta giornata: […] difendere, imperterrito dinanzi all'imperio del caso, una mente libera dalla tirannide arbitraria che dirige la sua vita esteriore e […] reggere da solo, stanco ma ostinato Atlante, il mondo che i suoi ideali hanno edificato (Russell, 1980, p. 55).

Bibliografia

Berti, E. (1993, aprile-dicembre). La Metafisica di Aristotele: «ONTO-TEOLOGIA» «FILOSOFIA PRIMA»?. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 85, 2/4, 256-282.

Berti, E. (2005). Platone, Aristotele e l'Esodo. *Rivista di storia della filosofia*, 60, 1.

Berti, E. (2007). Ancora sulla causalità del motore immobile. *Méthexis*, 20, 7-28.

Berti, E. (2012). La critica dei filosofi analitici alla concezione tomistica dell'essere. *Rivista di estetica*, 49, 7-21.

Buzzetti, C. (1973) *La parola tradotta*. Morcelliana.

Eco, U. (2004) L'analogia entis. *Doctor Virtualis*, 3. https://riviste.unimi.it/index.php-/DoctorVirtualis/article/view/55/87

Ghisalberti, A. (1993, aprile-dicembre). Percorsi significativi della 'Metafisica' di Aristotele nel Medioevo. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 85, 2/4, 585-604.

Gilson, É. (1922). *Le Thomisme*. Vrin.

Gilson, É. (1960). *Introduction à la philosophie chrétienne*. Vrin

Gilson, É. (1962). *La philosophie au Moyen Age*. Payot.

Gilson, É. (1964). *Lo spirito della filosofia medievale*. Morcelliana.

Gilson, É. (1973). Éléments d'une métaphyque thomiste de l'être. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 40, 7-36.

Gilson, É. (1983). *Constantes philosophiques de l'être*. Vrin.

Giovanni Paolo II. (1990, 29 settembre). *Discorso ai partecipanti al IX Congresso Tomistico Internazionale*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1990/september/documents/hf_jp-ii_spe_19900929_congresso-tomistico.html

Kant, I. (1965). *Critica della ragion pura*. UTET.

Kaufman, G.D. (1975). *La question de Dieu aujourd'hui*. Les éditions du cerf.

Kenny, A. (1969). *The Five Ways: St Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*. Routledge.

Küng, H. (2011). *Essere cristiani*. Rizzoli.

Küng, H. (2012). *Dio esiste?*. Fazi.

Maguire, D. (1998). *Il cuore etico della tradizione ebraico-cristiana*. Cittadella Editrice.

Maritain, J. (1932). De la notion de philosophie chrétienne. *Revue néoscolastique de philosophie*, Deuxième série, vol. 34, 153-186.

Maritain, J. (1957). Tommaso d'Aquino. *Enciclopedia dei Santi. 7-8 marzo*. Cantagalli.

Maritain, J. & Maritain, R. (1998). *Oeuvres complètes* (vol. 1). Editions Saint Paul-Fribourg.

Molari, C. (1972). *La fede e il suo linguaggio*. Cittadella Editrice.

Mori, B. (2021, 23 ottobre). Tra miti e nuove narrazioni. *Adista. Documenti*, 37, 5-11.

Panikkar, R. (2006). *Il silenzio del Buddha*. Mondadori.

Pievani, T. (2011). *La vita inaspettata. Il fascino di un'evoluzione che non ci aveva previsto*. Raffaello Cortina.

Porro, P. (2012). *Tommaso d'Aquino, un profilo storico-filosofico*. Carocci.

Reale, G. (1988). *Storia della filosofia antica* (vol. II). Vita e Pensiero.

Rindone, E. (1982). *L'ispirazione della S. Scrittura dal Vaticano I al Vaticano II*. Centro di formazione cristiana.

Russell, B. (1980). *Misticismo e logica*. Longanesi.

Schelkle, K. (1980). *Teologia del Nuovo Testamento* (vol. II). EDB.

Schillebeeckx, E. (1992). *L'histoire des hommes, récit de Dieu*. Les éditions du cerf.

Sertillanges, A. (1928). *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*. Librairie Bloud & Gay.

Sertillanges, A. (1988). *La vita intellettuale*. Studium.

Squizzato, G. (2021a, 31 luglio). Credere rinunciando a ogni immagine del divino. *Adista. Documenti*.

Squizzato, G. (2021b, 4 dicembre). Credere rinunciando a ogni immagine del divino. *Adista. Documenti*.

Vanni Rovighi, S. (1964). *Elementi di filosofia* (vol. II). La Scuola.

Ventimiglia, G. (2017). Dio non "esiste" ma "avviene". Un punto d'incontro (medievale) fra filosofia analitica e teologia continentale. ***Teoria*** *Rivista di filosofia*, 37, 1, 121-138

Ventimiglia, G. (2021). Il neotomismo e il dibattito sulla metafisica classica nel Novecento. In E. Berti, *Storia della metafisica* (pp. 331-353). Carocci.

Weisheipl, J.A. (2016). *Tommaso d'Aquino*. Jaca Book.

Wittgenstein, L. (1954). *Tractatus logico-philosophicus*. Bocca.

Tendenze e dibattiti

La tradizione tradita: dalla varietà all'uniformità culturale

di *Luca Sciortino**

ABSTRACT (ITA)
Nell'ultimo decennio è cresciuta la consapevolezza che il riscaldamento globale, la sovrappopolazione e la distruzione degli habitat naturali stanno distruggendo la biodiversità. Sono state anche ampiamente discusse in letteratura le conseguenze di questo fenomeno, dalla vulnerabilità ai disastri naturali, sino alla disponibilità e alla qualità delle risorse alimentari e idriche. Minore attenzione è stata riservata a un altro fenomeno di portata non meno sconvolgente per le nostre vite: la perdita di diversità culturale che riguarda la sfera umana, comprendendo i modi di vivere e di pensare, i linguaggi e le visioni del mondo, ma anche le conoscenze e le tradizioni, nonché le specificità locali. In questo articolo si documenta questo fenomeno e se ne indicano i riflessi negativi sulla conservazione del patrimonio delle tradizioni e sull'ampiamento delle opportunità di innovazione.

Parole chiave: tradizione, globalizzazione, biodiversità, luoghi, conservazione

Betrayed tradition: from variety to cultural uniformity

by *Luca Sciortino*

ABSTRACT (ENG)
In the last decade, awareness has grown that global warming, overpopulation and the destruction of natural habitats are destroying biodiversity. The consequences of this phenomenon have also been extensively discussed in the literature, from vulnerability to natural disasters to the availability and quality of food and water resources. Less attention has been paid to another phenomenon of no less shocking significance for our lives: the loss of cultural diversity which is affecting the human sphere, including the ways of living and thinking, the languages and visions of the world, the knowledge and the traditions. This essay documents this phenomenon and considers its negative effects on the preservation of the heritage of traditions and on the expansion of opportunities for innovation.

Keywords: tradition, globalization, biodiversity, places, conservation

* Università eCampus

Tutti i modi di interferire nella vita degli esseri umani, entrare nelle loro esistenze, plasmarli contro la loro volontà sul modello di qualcun altro, tutti i sistemi di controllo e condizionamento del loro pensiero, sono la negazione di ciò che negli uomini fa di loro uomini e di ciò che rende ultimi i loro valori

(Isaiah Berlin, *Due concetti di libertà*)

1. Introduzione

C'è un fatto che s'impone come uno dei più importanti nella vita dell'uomo attuale. È la perdita di diversità, di varietà, di differenza in tutti i settori delle cose umane. Se, da una parte, a questo formidabile fenomeno non viene dato il giusto rilievo, al suo corrispettivo nella sfera delle scienze della vita, la perdita di biodiversità, viene invece dato un grande risalto, che certamente merita. Così, i *mass media* ci aggiornano quotidianamente in merito alle estinzioni di specie di organismi viventi o alle varietà agro-alimentari minacciate dagli organismi geneticamente modificati, ma non si soffermano sulla perdita di diversità che riguarda la sfera umana, quella delle culture e dei luoghi, dei modi di vivere e di pensare, dei linguaggi e delle visioni del mondo, delle conoscenze e delle tradizioni. Eppure, come l'estinzione delle specie viventi minaccia la nostra stessa vita biologica, sottraendole quelle risorse che servono per sopravvivere, così la perdita della diversità culturale e sociale impoverisce la nostra vita spirituale, privandola di quegli stimoli che sono essenziali per sfuggire alla omologazione e arricchire le nostre esistenze.

A intuire il pericoloso avanzare di questa omogeneità universale furono per primi diversi pensatori nel solco della tradizione liberale. Il loro pessimismo a fronte del dilagare dell'uniformità riguardava, però, soprattutto l'uomo in quanto tale, con i suoi bisogni, valori, aspirazioni e modi di essere. Quello che questi pensatori temevano era il potere che la società o i governi potevano "legittimamente" esercitare sopra l'individuo in un'epoca, la metà del diciannovesimo secolo, in cui il movimento socialista stava soppiantando quello liberale in gran parte dell'Europa. Alexis de Tocqueville, in *La democrazia in America* (1835), ad esempio scriveva: "Nelle antiche società tutto era diverso: l'unità e l'uniformità non si incontravano in nessun luogo; invece nelle nostre tutto minaccia di diventare tanto simile che presto anche l'aspetto particolare di ogni individuo si perderà interamente nella fisionomia comune" (Tocqueville, 2006, p. 751). Preoccupato non tanto dei pericoli di una dittatura, quanto dalla minaccia di vedere l'individuo schiacciato dagli interessi dei molti, Tocqueville notava amaramente che "l'uniformità regna negli studi come in tutto il resto: la diversità come la libertà scompaiono ogni giorno" (2006, p. 730).

Dalla sua, il filosofo inglese John Stuart Mill gli faceva eco con queste parole: "L'Europa sta decisamente avanzando verso l'ideale cinese di rendere tutti gli uomini uguali. Il signor de Tocqueville, nella sua ultima importante opera, osserva che i francesi di oggi si rassomigliano molto di più di quelli anche solo della generazione precedente" (Mill, 1992, p. 70).

Circa un secolo dopo, in una lucida analisi dell'uomo moderno intitolata *La ribellione delle masse* (1930), il filosofo liberale spagnolo José Ortega y Gasset profetizzò il trionfo dell'uomo-massa, un tipo d'uomo che "non valuta se stesso – né in bene né in male – mediante ragioni speciali, ma che si sente 'come tutto il mondo', e tuttavia non se ne angustia, anzi si sente a suo agio nel riconoscersi identico agli altri" (Ortega y Gasset, 1988 [1930], p. 38). A malincuore osservava che "trionfa oggi sopra tutta l'aria continentale una forma di omogeneità che minaccia di consumare completamente quel tesoro", cioè quella "magnifica pluralità europea che è feconda e desiderabile e che faceva dire a Montesquieu: *l'Europe n'est qu'une nation composée de plusieurs*"(Ortega y Gasset, 1988 [1930], pp. 11-12).

Questa tradizione intellettuale, pronta a difendere la ricchezza e la diversità del pensiero, delle opinioni e degli ideali umani, conferendo loro un valore intrinseco, indispensabile per ogni società, ha visto più recentemente in Karl Popper uno dei suoi più illustri rappresentanti. Ne *La società aperta e i suoi nemici* il filosofo austriaco sembra ravvisare un nesso tra la libertà individuale e la diversità *tout court* quando, accusando Platone di totalitarismo, scrive che quest'ultimo "odiava l'individuo e la sua libertà proprio come odiava la varietà delle esperienze particolari e del mondo cangiante delle esperienze sensibili" (Popper, 1993 [1945], p. 103).

La preoccupazione dei liberali classici riguardava la perdita di diversità di pensiero e sviluppo umani e il conseguente impoverimento della varietà delle forze spontanee della società. Il loro nemico era prevalentemente politico: tutte quelle forme di governo che sopprimevano la diversità di pensiero e di azione tra gli uomini e la competizione pacifica di tradizioni diverse. Da allora il mondo è profondamente cambiato per l'affermarsi della interconnessione e della globalizzazione. Internet conta quasi quattro miliardi di utenti che hanno così la possibilità di proiettare un'immagine di sé online, comunicare potenzialmente con la metà dell'umanità e accedere a una quantità di informazioni e conoscenze senza eguali nella storia del pensiero. Da Karl Marx in poi molti pensatori di diverse tradizioni intellettuali ci hanno rivelato come nuove tecnologie possono determinare importanti cambiamenti sociali e perfino plasmare il pensiero umano e le sue strutture politiche e sociali. Questo è tanto più vero in un'epoca come quella attuale, in cui il cambiamento della tecnologia è rapidissimo (dal 1999 a oggi gli utenti di Internet sono aumentati di tre miliardi) e la riflessione sulle sue conseguenze ancora agli albori.

Se a partire dagli anni Trenta si affermò in Occidente un'identità di valori di consumo, oggi è la stessa possibilità di vivere la propria vita in circostanze diverse e di avere di fronte a sé diverse

alternative che sta venendo a mancare. Dunque, se Tocqueville e Mill erano preoccupati del potere che la società poteva esercitare sull'individuo, privandolo della libertà di scegliere, oggi a questa preoccupazione si aggiunge la stessa mancanza di opzioni sulle quali esercitare la propria scelta. Questo articolo vuole mettere in luce il valore e la perdita della diversità in molteplici ambiti, rivelando che, se riattualizzato alla situazione corrente, l'insegnamento dei pensatori liberali resta più che mai attuale.

Come non si può addurre una valida ragione a difesa della sua ricchezza nella sfera biologica senza mostrarne la funzione nei diversi ecosistemi (da quelli marini a quelli terrestri), allo stesso modo non si può difendere la diversità nella sfera umana senza concentrarsi sui diversi aspetti che la riguardano. Nel seguito della ricerca mostrerò come la diversità e la varietà sono a rischio in numerosi campi della sfera umana: dalle lingue ai luoghi, dalle culture ai modi di pensare – e non solo. In questo senso, si potrà affermare che è la tradizione a essere soppressa, intendendo per tradizione la trasmissione di generazione in generazione di valori, consuetudini e modi di conoscere con le loro norme di verità e i loro metodi d'indagine. Negare la varietà significa negare la tradizione, perché quest'ultima implica sempre, costitutivamente, l'esistenza di una differenza. Non c'è nulla da tramandare nell'uniformità se non ciò che è uniforme. Attraverso una paronomasia si potrebbe parlare di "tradimento della tradizione". Entrambi i termini derivano infatti dal verbo latino *tradere*, letteralmente "dare oltre", cioè consegnare, passare, trasmettere. La frase di Gesù "*Dico vobis: unus vestrum me traditurus est*", che significa "uno di voi mi consegnerà", avrebbe accreditato l'uso odierno del termine "tradizione".

2. Lingue e parole

Una decina di anni fa la BBC annunciava la morte di Boa Sr, l'ultima persona capace di parlare l'aka-bo, un idioma delle Isole Andamane, un arcipelago nel Golfo di Bengala appartenente all'India. Con quella donna moriva, nei fatti, una lingua. Casi simili sono divenuti sempre più frequenti in tutti i continenti: negli ultimi venti anni, con frequenza annuale, i giornali hanno dato notizia della morte di un linguaggio. Il tasso di estinzione delle lingue del mondo eccede la perdita di diversità biologica (Sutherland, 2003). Secondo uno studio dell'Unesco (2003), il 90 per cento dei linguaggi umani spariranno entro il 2050 e nello scenario peggiore fra duecento anni potrebbero restarne in vita solo poche centinaia (Janson, 2002, p. 269). Il 50 per cento delle circa seimila lingue esistenti al mondo vengono ormai parlate da sempre meno persone (Hale et al., 1992) e il 97 per cento della popolazione mondiale conosce meno del 4 per cento di tutte le lingue, come dire che tutta la diversità linguistica può contare per la sua esistenza solo sul tre per cento di tutta l'umanità. Alla perdita di questa diversità concorrono soprattutto varie forme di

controllo e marginalizzazione delle minoranze, frutto di specifiche scelte politiche, economiche e culturali. Così, la decisione di uno Stato di escludere lo studio di una lingua dai programmi scolastici o la necessità di migrare lontano dalla propria patria di origine, come pure la difficoltà a pubblicare opere letterarie in un linguaggio minoritario possono contribuire all'estinzione di un idioma. Se durante la storia umana la perdita di diversità linguistica si doveva al lento mescolarsi delle grammatiche in situazioni di multilinguismo (Hale et al., 1992, p. 1), oggi si deve alla perdita di diversità intellettuale causata da forme di controllo di culture dominanti a scapito di minoranze linguistiche, soprattutto in situazioni di rapida crescita economica (Amano et al., 2014).

I *mass media*, Internet e le nuove forme di comunicazione non solo favoriscono queste forme di marginalizzazione, ma impoveriscono il lessico e la sintassi degli stessi linguaggi dominanti. Uno studio pubblicato su *Scientific Reports* mostra che all'interno della lingua inglese, spagnola ed ebraica le parole si stanno estinguendo a ritmi più rapidi di qualunque altro periodo storico negli ultimi trecento anni. D'altra parte, il ritmo di nascita di nuovi termini in queste lingue è il più lento mai registrato in un analogo periodo. Colpisce che la perdita di parole in questi tre linguaggi sia avvenuta più velocemente negli ultimi venti anni che in qualunque altro periodo negli ultimi tre secoli (Petersen et al., 2012). La tendenza a gravitare verso un vocabolario ristretto nelle email e nei messaggi tra cellulari, come pure l'uso di sistemi elettronici per la cura redazionale di un testo, non sono i soli responsabili di questo fenomeno. Lo è anche il fatto che si legge meno e a scuola si sono abbandonati metodi di insegnamento che comprendevano il riassunto e l'apprendimento delle poesie a memoria (Beccaria, 2016).

Quando scompare una lingua viene perduto per sempre un serbatoio di idee, esperienze, tradizioni, competenze, prospettive. Con le sue parole, espressioni peculiari, suoni, strutture sintattiche e grammaticali, una lingua è una costruzione umana collettiva che richiede centinaia di anni per la sua formazione e che pertanto incarna la ricchezza intellettuale di un popolo. Alcune tradizioni intellettuali sono parte integrante di un linguaggio e perfino certe tecniche di composizione dei versi e dei canti dipendono in maniera cruciale dalle sue proprietà fonetiche e sintattiche (Hale, 1992). Quando una lingua muore, questo patrimonio si perde.

Accanto al problema dell'impoverimento di parole, che fa sì che un linguaggio sia uno strumento meno efficace per descrivere la realtà ed esprimere i pensieri, vi è quello dell'uso recente di alcuni termini tecnici privi di capacità di denotare, ma dotati di così tante connotazioni da adattarsi a tutti i contesti. Il linguista Uwe Pörksen, ha definito "di plastica" parole come "energia, management, funzione, struttura, sistema, relazione, comunicazione, sviluppo, informazione, sessualità, progresso" intendendo che divengono facilmente malleabili e prone a degenerazioni, sono parole "tuttofare", riduttive, povere di contenuto perché senza precisa denotazione (Pörksen, 2014). Se da un parte l'impoverimento e il degrado del vocabolario rendono più

difficile l'argomentazione e la difesa delle proprie tesi, dall'altra l'uso di "parole di plastica" favorisce i gruppi di potere, che possono contare su termini dalla veste apparentemente autorevole e "scientifica" per imporre i propri slogan.
In *1984* (1949) George Orwell immaginò una "neolingua", cioè una lingua imposta da una potenza totalitaria costruita in modo da impedire ogni forma di pensiero eretico contrario al regime. Tra le varie caratteristiche di questa neolingua vi era quella di attribuire a una parola significati differenti così che qualunque critica potesse sempre essere interpretata positivamente. Con l'impoverimento della sintassi e del vocabolario il Partito mirava a rendere il linguaggio inadatto a esprimere la complessità di un pensiero articolato e più simile alla gamma dei versi di una specie animale. Insomma, mirava a trasformare l'uomo in una sorta di scimmia zelante priva di capacità critica e prona a soddisfare i suoi interessi.

3. I luoghi

La perdita di diversità dei luoghi è quel fenomeno che li priva di una loro identità trasformandoli o svilendone il loro carattere peculiare. Sono diversi i fattori che vi concorrono. Quando sono ricchi di storia e di cultura, o conosciuti per le loro bellezze naturali, i luoghi divengono musei a cielo aperto, frequentati da ondate di turisti che si susseguono senza sosta. Non si può comprendere questa mutazione senza tenere presente la crescita vertiginosa del turismo di massa, divenuto globale con i voli *low cost* a partire dal 1990. Secondo i dati della World Tourism Organization, i viaggiatori sono passati dai 25,3 milioni all'anno del 1950, ai 425 milioni del 1990, ai 753 milioni del 2000, fino al miliardo e 186 milioni del 2015. Se prendiamo come esempio di luoghi le città d'arte, con il loro tessuto umano, culturale ed economico, con la loro vita peculiare, con la loro atmosfera e le loro funzioni, allora è innegabile che il turismo le abbia ridotte a un simulacro di se stesse. Nel solo 2018 sono stati diciotto milioni i turisti che si sono concentrati nei cinque chilometri quadrati del centro storico di Firenze, che l'Unesco ha dichiarato "patrimonio dell'umanità". Questa affluenza, che si ripete di anno in anno, ha finito per cancellare da quel luogo ogni manifestazione di vita locale. Nelle città d'arte le botteghe degli artigiani hanno ceduto il posto ai bazar di souvenir; ristoranti e bar hanno preferito cibi in serie ai prodotti locali; i residenti hanno affittato le loro case ai turisti con agenzie per affitti brevi e sono andati a vivere nelle periferie. Le città estere hanno subito la stessa metamorfosi: Londra, Parigi e Barcellona e tante altre città hanno un numero di turisti che supera quello degli abitanti. Lungo i canali di Amsterdam le presenze annuali sono cresciute in dieci anni da 11 a 18 milioni e nel 2030 se ne prevedono 23 milioni. Se le città erano costituite essenzialmente da tradizioni, relazioni umane, attività economiche diversificate, evoluzione, ora sono divenute meno autentiche, meri

strumenti dell'industria del turismo che le ha mummificate e rese non dissimili l'una dall'altra. Un'intera economia locale fatta di botteghe di artigiani e artisti è stata cancellata, con la conseguente perdita delle loro lunghe tradizioni e delle opportunità di apprendistato che offrivano. E quando dalle città andiamo nelle rinomate località di mare o quelle di montagna, ci accorgiamo che queste hanno perso perfino i suoni e gli odori di un tempo ora che le une sono state abbandonate dai pescatori e le altre dai pastori. Come ha scritto Marco D'Eramo in *Il selfie del mondo* (2017, p. 87), facendo esplicito riferimento sia al saggio *Nonluoghi* di Marc Augé (2018 [1992]) sia alla *World Heritage List* dell'Unesco, "è paradossale che l'*unintended consequence* del voler mantenere l'unicità, l'irripetibilità di un sito, produce in realtà un 'non luogo' sempre uguale a sé stesso in tutti i siti heritage della terra". Come in un circolo vizioso, il ridursi progressivo dell'eterogeneità delle attività economiche, delle tradizioni, delle professioni, del tessuto umano determina la perdita dell'individualità dei luoghi frequentati dai turisti; che a sua volta si riflette nella distruzione di quella variegata umanità che forma il loro tessuto sociale e nella mancanza di innovazione.

Non è stato solo l'aumento vertiginoso del turismo a causare la perdita di diversità dei luoghi ma anche il cambiamento del nostro stesso modo di "pensarli". Come ho argomentato altrove (Sciortino, 2020), nella storia del pensiero umano si può identificare una dicotomia, da non intendersi in senso troppo rigido, che divide soprattutto le culture umane, per esempio quelle arcaiche, quelle del mondo classico, quelle rappresentate dalle mitologie e teologie orientali, da altre più moderne che a partire dal diciassettesimo secolo hanno desacralizzato il Cosmo adottando una concezione meccanicistica della Natura. Nella storia umana si sono succeduti due modi di pensare i luoghi: l'uno accetta l'idea che alcuni di essi abbiano una dimensione trascendente, che potremmo definire nei termini di *Genius loci* – uno spirito, un' anima; l'altro tende a svuotarli di significati che vanno al di là dell'esperienza sensibile. Il sostantivo *locus* (da cui "luogo") compare in una frase di un retore latino di nome Servio vissuto tra il quarto e il quinto secolo dopo Cristo: "*Nullus locus sine genio*". La si può tradurre come "Nessun luogo è senza genio", ovvero senza un nume tutelare. Nella cultura latina e greca certi luoghi erano abitati da entità quali dèi, *daimones* o ninfe. Chi passava per un dato luogo doveva conoscere quale spirito lo abitava perché, come scrive James Hillman, "bisognava rendersi conto di cosa i luoghi 'contenevano', tenevano dentro, da cosa fossero abitati. Ogni luogo aveva un'intima, peculiare qualità. Questo *in*, l'interiorità del luogo, è l'anima del luogo" (Hillman, 2004, pp. 90-91). Attribuirvi un *Genius loci* significa selezionarlo, renderlo speciale, investirlo di significato. Significa rompere l'omogeneità dello spazio e fare emergere una diversità.

A partire dal diciassettesimo secolo apparve un nuovo modo di pensare i luoghi, quando filosofi come Cartesio portarono alle estreme conseguenze la visione meccanicistica: si aprì la possibilità,

nel quadro di una concezione che spiegava la realtà in termini di materia e movimento, di vedere un luogo esclusivamente come una porzione di spazio più gli oggetti e gli esseri viventi che lo occupavano. Conoscere un luogo allora significò identificarne i confini geometrici e stabilire i nessi causali tra tutti gli elementi che lo componevano concentrandosi sulle loro relazioni reciproche e rifiutando ogni trascendenza. Prima della Rivoluzione Scientifica la geografia si limitava a rappresentare le coordinate sferiche dei luoghi e le caratteristiche del territorio, con l'emergere del metodo galileiano e di quello statistico si trasformò in quella scienza che studia i nessi tra i fatti e i fenomeni fisici, climatici e sociali di determinate unità spaziali. D'altra parte, il concetto di ecosistema è venuto a definire l'insieme degli organismi, delle sostanze inorganiche e dei materiali presenti in un luogo, cose delle quali l'ecologia studia l'interdipendenza.
Con l'emergere di questo modo di pensare, l'individualità, l'identità e la storia che formavano lo spirito di un luogo sono stati confinati a uno spazio più intimo, privato, tale per cui esso non genera domande e problemi che aprono spazi di discussione, non porta in essere pratiche di culto o personificazioni dei luoghi, non suggerisce metodi di ricerca di significato socialmente condivisi. L'identità di un luogo, quando esiste, è solo intima, funzione della personale esperienza e sensibilità di ognuno di noi.

4. Le circostanze, le culture e le visioni del mondo

Negli anni '30 Ortega y Gasset (1988 [1930], p. 6) scriveva:

> La paurosa omogeneità di situazioni in cui sta cadendo l'occidente […] è cresciuta in forma angosciosa. Dico angosciosa perché in effetti, ciò che in ogni paese è sentito come circostanza dolorosa, moltiplica all'infinito il suo effetto deprimente quando colui che lo soffre avverte che quasi non v'è luogo nel continente ove non accada esattamente lo stesso. Prima si poteva dare aria all'atmosfera chiusa di un Paese aprendo le finestre che danno su un altro Paese. Ma ora non serve a niente questo espediente perché nell'altro Paese l'atmosfera è irrespirabile come nel proprio. Di qui la sensazione di asfissia.

L'identità di circostanze lamentata da Ortega y Gasset è solo un particolare stadio di un lungo processo che ha portato l'uomo da un mondo di spazi comunicativi isolati e indipendenti fino alla globalizzazione attuale. I primi villaggi apparvero in varie aree del mondo all'incirca nell'11mila a.C. con la domesticazione di animali e piante. Da allora, gli scambi tra l'uomo e il suo ambiente sono aumentati a dismisura fino all'attuale epoca in cui la comunicazione fra esseri umani si estende potenzialmente a tutta la Terra. In questo lungo processo sono nati luoghi di scambio comunicativo sempre più vasti, dalle città agli imperi e alle nazioni fino a quella connessione globale tra protesi cerebrali digitali che oggi chiamiamo *infosfera*. Quest'ultima è una realtà fatta di

cavi, sistemi operativi, applicazioni, *database*, intelligenza artificiale e interfacce che mette in comunicazione gli esseri umani fra loro (e con le macchine) in maniera sempre più estesa e rapida.

Più si va indietro nel tempo più le differenze tra le società umane sono marcate, a partire dai tempi e i modi del passaggio alla vita agricola delle prime popolazioni di cacciatori-raccoglitori fino alle innovazioni culturali delle civiltà antiche, da quelle dei Sumeri, degli Egizi, degli Indiani e dei Cinesi a quelle dei Medi e Persiani e dei Micenei e dei Greci. Le differenze di territorio, di popolazione, di barriere naturali, come pure di valori e di contesti politici e sociali, formavano una varietà di circostanze ciascuna delle quali ha costituito l'humus per la nascita e lo sviluppo di nuove idee, tecnologie e modi di pensare ancora oggi parte della nostra ricchezza intellettuale. Se è vero che vi sono elementi di universalità nella creatività umana, tanto che, per esempio, la scrittura sorse in maniera indipendente nella Mezzaluna Fertile, in Messico e forse in Cina, e la domesticazione delle piante in almeno nove origini distinte (Diamond, 2000 [1997], cap. VI-VII), è anche vero che alcuni stili di pensiero, come li ha definiti il filosofo della scienza Ian Hacking (1982; 1992), modi di conoscere ancora in uso oggi nella ricerca scientifica, come quello della dimostrazione o quello statistico, hanno precisi luoghi di nascita (Sciortino, 2016; 2017; 2021b). A favorire il loro emergere sono state le condizioni uniche e peculiari di alcune società umane in determinate localizzazioni geografiche e periodi temporali: caratteristiche territoriali, sociali, culturali e politiche.

Per esempio, storici della scienza come Reviel Netz e Jens Høyrup hanno sostenuto che la dimostrazione, di cui gli *Elementi* di Euclide sono tra le più importanti testimonianze, è sorta nella Grecia del V e IV secolo avanti Cristo. Prima dei Greci, altri popoli come i Babilonesi e gli Egiziani acquisivano e trasmettevano soltanto conoscenza "sub-scientifica", cioè conoscenza che veniva perseguita unicamente in vista della sua applicabilità (Høyrup, 1990). Avevano sì metodi per risolvere i problemi che si presentavano nella vita quotidiana, ma non basavano i loro ragionamenti su enti astratti come punti e rette e, soprattutto, non usavano il metodo ipotetico-deduttivo applicato a questi stessi enti (Netz, 1999; Sciortino, 2017; 2021a). I Greci, al contrario, perseguirono la conoscenza scientifica sistematicamente, attribuendole un valore fine a se stesso, e i loro testi matematici si basavano su figure (diagrammi), lettere e parole. Nelle loro dimostrazioni, i matematici ragionavano attraverso un processo a due stadi: 1) ricerca delle più semplici premesse; 2) deduzione di una tesi. Ragionare in questo modo, nello stile della dimostrazione, significava combinare in modo necessario postulati e deduzioni, così da formare catene di "atomi di necessità", come li chiama Netz. Perché la dimostrazione emerse proprio in Grecia? Fu la competizione all'interno della *polis* e fra le *polis* a creare l'esigenza di trovare forme di persuasione sempre più rigorose che andassero al di là della mera persuasione: la dimostrazione

in uso tra i matematici greci rappresenterebbe il culmine di questo processo di ricerca di un metodo incontrovertibile per avere ragioni sugli avversari (Netz, 1999; Vernant, 1982 [1962]).
Se, come ha fatto notare lo storico della scienza inglese G.E.R. Lloyd, in Mesopotamia o in Cina l'investigazione dei cieli era un'attività voluta e sostenuta dai sovrani, in Grecia mancavano istituzioni di tipo intellettuale come quelle Babilonesi o Cinesi, capaci di dare impieghi stabili (Lloyd, 2000; 2004). Così, i cittadini erano in aperto e continuo conflitto l'uno con l'altro: come dice Jean-Pierre Vernant, "la parola e l'argomento erano lo strumento della vita politica della polis" (Vernant, 1982 [1962], p. 51) . Inoltre, la forma montuosa del territorio favorì lo sviluppo delle *polis*, centri urbani circondati da mura e autogovernati in maniera spesso differente, che erano in conflitto fra loro. Fu in questa società polemica e spesso in conflitto al suo interno, bisognosa di metodi rigorosi e incontrovertibili per sopraffare l'avversario, unica nella sua epoca, che nacque l'idea di dimostrazione, il paradigma di ciò che significa risolvere una questione controversa.
L'emergere dello stile della dimostrazione fu quindi favorito da particolari circostanze geografiche, politiche e sociali, quelle della Grecia di Socrate, di Platone e della generazione successiva. Da allora, dapprima la scrittura, e più ancora l'invenzione della stampa a caratteri mobili, e le più recenti tecnologie dell'informazione, hanno esteso lo spazio comunicativo degli esseri umani mettendoli in grado di raggiungere i propri simili lontano nello spazio e nel futuro. L'apparire di contesti unici nel tempo e nello spazio, capaci di nutrire nel loro seno avvenimenti intellettuali dal profondo impatto nella storia del pensiero, si è ripetuto ancora nella storia, basti pensare al Rinascimento o la Rivoluzione Scientifica, ma è divenuto sempre più raro.
Con l'integrazione tra Internet e la telefonia mobile i luoghi di scambio comunicativo si sono fusi in un unico spazio virtuale. E non è solo l'uomo a essere posto in connessione con i suoi simili: sono anche le cose intorno a lui. "Internet delle Cose" è un neologismo coniato per indicare il fatto che gli oggetti hanno sempre più una loro controparte sulla rete: acquisiscono una loro identità o "intelligenza" per il fatto di poter comunicare dati su se stesse o sugli altri accessibili su Internet. Si pensi per esempio alla tuta AnDy ideata a inizio 2020 presso l'Istituto Italiano di Tecnologia. Dotata di sensori che registrano ogni impercettibile sforzo muscolo-scheletrico e movimento del corpo, è in grado di comunicare con un robot o con un computer attraverso onde radio. Un aspetto interessante di questa tecnologia è quella di porsi come un tramite tra uomo e macchina. AnDy è capace di "dire" a un robot se una persona (un anziano, per esempio) ha un problema fisico o se ha bisogno di aiuto, anche semplicemente per effettuare un movimento. Non saranno solo le tute a comunicare con robot o con Internet: l'armadietto della cucina ci dirà se un alimento sta per finire, la sveglia suonerà prima in caso di traffico, i bidoni della spazzatura quando stanno per diventare pieni, le auto andranno da sole guidate con il GPS. Come ha

osservato il filosofo della tecnologia Luciano Floridi (2014, p. IX), "il mondo digitale *online* sempre più traboccherà nel mondo analogico *offline*". E il confine tra l'*online* e l'*offline* sarà piuttosto sfumato. Basterà indossare la tuta AnDy per essere *online*; quella come la conosciamo oggi per essere *offline*.

Oggi l'uomo e le cose non vivono più tanto in un contesto naturale ma in un'infosfera, connessi a tutto il mondo. Come gli stravolgimenti climatici conseguenza del riscaldamento globale stanno cancellando interi ecosistemi, così questo cambiamento tecnologico sta cancellando i contesti culturali e omogeneizzando l'essere umano. Grandi piattaforme che vivono di pubblicità come Google, Facebook, Instagram, Linkedin, monitorano i comportamenti degli utenti per massimizzare il valore degli investimenti degli inserzionisti pubblicitari. Sono i nuovi contesti dell'uomo, quelli che sostituiscono quelli culturali, storici e sociali di un tempo e che inglobano altri sotto-contesti, come i gruppi su Facebook o l'insieme dei *followers* di un *tag* su Instagram. Contesti che sono tutti uguali fra loro in quanto piattaforme che volutamente non tengono conto della complessità dell'essere umano come essere sociale e lo riducono a una sorta di robot capace di compiere solo un numero ristretto di azioni. Sono costruite esclusivamente per attrarre utenti disposti, di fatto, a rivelare propensioni, legami personali, amicizie, amori agli algoritmi che useranno questi dati a favore degli inserzionisti. Addirittura, gli algoritmi di Facebook sono in grado di selezionare post soltanto di un solo argomento così da condizionare lo stato d'animo e le opinioni di milioni di persone in determinati periodi. Da parte sua progetti come quelli di Wikipedia mettono a disposizione di tutti la conoscenza raccolta dagli utenti ma così facendo creano un identico recipiente di memoria e conoscenze al quale gran parte del mondo attinge e al quale si riferisce. L'infosfera è povera di quella diversità e unicità dei contesti storici a cui ho fatto cenno sopra con esempi. Se è cresciuta la sensibilità verso gli ecosistemi della biosfera, non si assiste a un analogo fenomeno per l'infosfera.

Come ha scritto Giuseppe O. Longo, "*Homo technologicus*, munito di un piccolo e potente terminale di comunicazione ed elaborazione, che un giorno non lontano sarà impiantato nel corpo, si avvia a diventare una cellula di un organismo gigantesco, l'umanità connessa" (Longo, 2004, p. 41). Questo organismo planetario si avvia a raggiungere il suo pieno sviluppo a spese della libertà di scelta, della volontà e della cognizione delle cellule componenti. Longo immagina "uno stadio evolutivo dell'umanità caratterizzato da una discontinuità forte rispetto al presente: essendo unica, la Creatura planetaria non avrebbe né compagni né concorrenti con cui dialogare e confrontarsi". In altri termini, assorbite tutte le differenze, resterebbero i soli obiettivi comuni a tutte le cellule, come la lotta a un'epidemia planetaria, e nessun altra spinta la cambiamento.

5. La cultura, i valori gli individui

Sviluppandosi su un mercato mondiale, la cultura tende ad appiattire le differenze locali, etniche, sociali, nazionali favorendo l'omogeneizzazione. Con il termine "pubblico", un regista o un autore *best-seller* si riferisce ormai a un uomo medio le cui caratteristiche sono descritte da statistiche e cifre di vendita. Dal dopoguerra, la tendenza a omogeneizzare i contenuti è stata impressionante e ha raggiunto il suo apice con l'avvento di Internet. Se da una parte le "fiction" in tv o i film popolari sono costruiti giustapponendo scene di amore, di violenza, di suspense e di sentimentalismo secondo canoni fissati, gli articoli giornalistici si ripetono di sito in sito più o meno identici, frutto di copia-incolla e piccole aggiunte. Perfino le recensioni di libri e film sono oggi spesso difficilmente distinguibili da una pubblicità come se gli stessi recensori avessero rinunciato al loro senso critico. Sintomo, questo, del grado di manipolazione commerciale della cultura al quale siamo giunti e che ha fatto dei libri prodotti commerciali alla stregua di un soprammobile. Non è un caso che, grazie all'intelligenza artificiale, aziende come *Narrative Science*, senza usare giornalisti umani, pubblicano articoli di finanza per differenti siti on line, tra l'altro con la velocità e l'accuratezza di un *software* capace di analizzare i dati e accoppiarli a frasi standard.

Da quando, a partire dai primi del '900 ha fatto la sua comparsa l'uomo specializzato, l'*idiot savant*, quello che ha sostituito il *polymath*, l'uomo dalla mente larga e la conoscenza integrale, sostituire umani con algoritmi informatici è divenuto sempre più semplice. Un burocrate o un tassista o un chirurgo sono molto più facilmente rimpiazzabili da un robot, come di fatto sta accadendo, di quanto lo sia un individuo *Homo Sapiens* di 200 mila anni fa costretto ad assolvere i compiti più disparati. L'individuo viene così spogliato delle sue peculiari capacità di eseguire determinate mansioni che divengono universali e uguali ovunque. Gli algoritmi, poi, si potenziano a scapito degli individui anche perché questi ultimi affidano sempre di più ai primi decisioni per loro di vitale importanza, come la scelta di un partner o di un viaggio.

L'eccessiva specializzazione dei ricercatori non favorisce l'innovazione. Nuove scoperte richiedono capacità di vedere analogie fra fenomeni diversi. Da un fenomeno conosciuto, sulla base delle analogie con quello ancora non ben conosciuto si possono ricavare indizi cruciali per il progresso della conoscenza. Nel Rinascimento gli interscambi tra arte e scienza hanno favorito l'innovazione. Subito dopo la pubblicazione del *De pictura* di Leon Battista Alberti (1404-1472), la prima trattazione sulla prospettiva lineare, e i successivi contributi di Piero della Francesca (1415-1492), Albrecht Dürer (1471-1528) e Leonardo Da Vinci (1452-1519), questa tecnica permise di spiegare e comunicare più facilmente il funzionamento interno delle armi da fuoco e dell'anatomia umana producendo rilevanti cambiamenti in campo militare e medico. Non solo. I

disegni delle piante, come quelli di Leonardo, condussero a una classificazione delle specie vegetali stabile nel tempo. Galileo Galilei (1564-1642) poté affermare con certezza che le strane macchie sulla superficie della Luna erano proprio montagne e crateri, confutando le teorie dell'astronomo Thomas Harriot (1560-1621), anch'esse basate su osservazioni con il cannocchiale: "L'arte dell'interpretazione della prospettiva in chiaroscuro era uno strumento e un'attitudine che Galileo maturò da giovane; ne fece buon uso quando i vecchi problemi di proiezione delle ombre si ripresentarono ai suoi occhi in un contesto totalmente diverso, il campo visivo del cannocchiale" (Holton, 1996, pp. 91-98). Non è esagerato affermare che fu la vastità degli interessi di questi studiosi in discipline diverse, una qualità sconosciuta ai nostri giorni, a favorire queste incredibili scoperte.

Come ha notato Floridi riferendosi alla volatilità della nostra memoria digitale, "il rischio è che le differenze siano cancellate, le alternative amalgamate, il passato costantemente riscritto e la storia ridotta a un perenne qui e ora" (Floridi, 2014, p. 18). Infatti, se siti e file si aggiornano continuamente si perde memoria del passato e l'uomo è condannato a un eterno presente che non può essere collocato in contrasto con un "ciò che era prima". Non si tratta solo delle differenze diacroniche che si perdono. Dal momento che gli oggetti perdono la loro fisicità e vengono concepiti nella infosfera, come gli *ebook* o i file musicali, diventano distinguibili solo per tipo, non hanno cioè un'individualità ma sono tipizzati. Questa tendenza alla smaterializzazione e, dunque, alla tipizzazione si osserva negli stessi utenti di Internet che si distinguono per una manciata di gusti, per il lavoro che fanno e la posizione lavorativa, i criteri per i quali l'algoritmo di Linkedin favorisce i contatti. La stessa identità degli esseri umani, che non è mai coesa in ciascuno di noi, ma sempre frammentata, diversificata e a volte contraddittoria, diviene integrata e stabile: secondo Wallace, una ricerca sulle *home page* pubblicamente accessibili ha mostrato che la maggior parte dei loro creatori non cerca di costruirsi un'identità alternativa particolarmente diversa da quella reale, semmai una unitaria e fissa nel tempo (Wallace, 2001). Uno studio sulla natura dei gruppi *online* ha poi mostrato che, dal momento che le differenze individuali sono scarsamente discernibili, i singoli utenti credono maggiormente di condividere una comune identità sociale (Spears, 2011). Ciò li porta a sviluppare più attaccamento e a conformarsi alle sue norme rinunciando alla propria individualità.

A metà dell'800 John Stuart Mill scriveva che "non è stemperando nell'uniformità tutte le caratteristiche individuali, ma coltivandole e facendo appello a esse entro i limiti imposti dai diritti e dagli interessi altrui, che gli uomini diventano nobili e magnifici esempi di vita" (Mill, 1991 [1859], p. 72). Oggi, come ho tentato di mostrare in questo saggio, i nemici della varietà e della diversità non sono solo le forme di repressione discusse dai liberali classici. Esistono molti più

modi in cui gli uomini vengono resi conformisti, obbedienti, docili, privi della facoltà di scegliere e perseguire scopi individuali e le loro culture e tradizioni soppresse.

Bibliografia

Amano, T., Sandel, B., Eager, H., Bulteau, E., Svenning, J.-C., Dalsgaard, B., Rahbek, C., Davies, R.G., Sutherland, W.J. (2014). Global distribution and drivers of language extinction risk. *Proceedings. Biological sciences*, 281(1793), 20141574. doi:10.1098/rspb.2014.1574

Augé, M. (2018 [1992]). *Nonluoghi*. Elèuthera.

Beccaria, G.L. (2016). *L'italiano che resta. Le parole e le storie*. Einaudi.

D'Eramo, M. (2017). *Il selfie del mondo*. Feltrinelli.

Diamond, J. (2000 [1997]). *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*. Einaudi.

Floridi, L. (2014). *The Fourth Revolution*. Oxford University Press.

Hacking, I. (1982). Language, Truth and Reason. In M. Hollis & L.S (a cura di), *Rationality and Relativism* (pp. 48-66). Blackwell.

Hacking, I. (1992). 'Style' for Historians and Philosophers. *Studies in History and Philosophy of Science*, 23 (1), 1-20.

Hale, K. (1992). Language endangerment and the human value of linguistic diversity. *Language*, 681 (1).

Hale, K., Krauss, M., Watahomigie, L.J., Yamamoto, A.Y., Craig, C., Jeanne, L.M., & England, N.C. (1992). Endangered Languages. *Language*, 68 (1), 1-42. doi: 10.2307/416368

Hillman, J. (2004). *L'anima dei luoghi. Conversazione con Carlo Truppi*. Rizzoli.

Holton, G. (1996). *La lezione di Einstein* (vol. 1). Feltrinelli.

Høyrup, J. (1990). Sub-scientific Mathematics: Observations on a Pre-modern Phenomenon. *History of Science*, 28, 63-86.

Janson, T. (2002). *Speak, a short history of languages*. Oxford University Press.

Lloyd, G. (2000). Watching for the eclipse. *The Times Literary Supplement*.

Lloyd, G. (2004). *Ancient Worlds, Modern Reflections: Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture*. Clarendon Press.

Longo, G.O. (2004). La creatura planetaria. *Prometeo*, 108.

Mill, J.S. (1991 [1859]). *Saggio sulla libertà*. Il Saggiatore.

Mill, J.S. (1992). *On Liberty*. Everyman's Library.

Netz, R. (1999). *The Shaping of deduction in Greek mathematics: A study in cognitive history*. Cambridge University Press.

Ortega y Gasset, J. (1988 [1930]). *La ribellione delle masse*. Tea.

Petersen, A.M., Tenenbaum, J., Havlin, S. & Stanley, H.E. (2012). Statistical Laws Governing Fluctuations in Word Use from Word Birth to Word Death. *Scientific Reports*, 2 (1), 313. doi: 10.1038/srep00313

Popper, K. (1993 [1945]). *The Open Society and its Enemies*. Routledge.

Pörksen, U. (2014). *Parole di plastica*. Textus Edizioni.

Sciortino, L. (2016). Styles of Reasoning, Human Forms of Life, and Relativism. *International Studies in the Philosophy of Science*, 30 (2), 165-184. doi: 10.1080/02698595.2016.1265868

Sciortino, L. (2017). On Ian Hacking's Notion of Style of Reasoning. *Erkenntnis*, 1-22. doi: 10.1007/s10670-016-9815-9

Sciortino, L. (2020). Difesa del Genius loci. In S. Bolognini (a cura di), *Prospettiva ponte e Genius loci. Materiali per una ricerca* (pp. 765-776). Mimesis.

Sciortino, L. (2021a). Caos e ordine: genesi e sviluppo dello stile deduttivo nell'Antica Grecia. *Informazione filosofica*, 3 (2), 6-24.

Sciortino, L. (2021b). The emergence of objectivity: Fleck, Foucault, Kuhn and Hacking. *Studies In History and Philosophy of Science Part A*, 88, 128-137. doi: https://doi.org/10.1016/-j.shpsa.2021.06.005

Spears, R.M., Lea, M., Postmes, M. & Wolbert, A. (2011). A side look at computer-mediated interaction: Power and the gender divide. In Z. Birchmeier, B. Dietz-Uhler & G. Stasser (a cura di), *Strategic Uses of Social Technology: an Interactive Perspective of Social Psichology* (pp. 16-39). Cambridge University Press.

Sutherland, W. J. (2003). Parallel extinction risk and global distribution of languages and species. *Nature*, 423 (6937), 276-279. doi: 10.1038/nature01607

Tocqueville, A. d. (2006). *La democrazia in America*. Einaudi.

Vernant, J.-P. (1982 [1962]). *The Origins of Greek Thought*. Cornell University Press.

Wallace, P. (2001). *The Psychology of the Internet*. Cambridge University Press.

Filosofia pubblica e questione valutativa. L'analisi delle ricadute formative attraverso l'autovalutazione e la percezione di apprendimento

di *Lucia Ziglioli**

ABSTRACT (ITA)
La filosofia pubblica (*Public Philosophy*) è quella pratica filosofica, oggi sempre più diffusa, volta a promuovere nei cittadini, di ogni età e *background* culturale, l'esercizio di un pensiero e di un dialogo d'impianto razionale. Poiché lo statuto della pratica è definito da queste sue finalità formative, più che dalle metodologie o dai materiali impiegati, diventa imprescindibile per chiunque si occupi seriamente di filosofia pubblica la questione della valutazione: è possibile, e se sì come, misurare le ricadute formative di un intervento di filosofia pubblica? In questo lavoro, si offrirà una possibile risposta a questa difficile domanda. Nello specifico, si esaminerà come l'autovalutazione – opportunamente letta alla luce delle sue potenzialità, ma anche dei rischi epistemici che essa comporta – e la percezione di apprendimento dichiarata dagli stessi partecipanti al termine di un'esperienza di filosofia pubblica possano apportare un contributo prezioso a una valutazione qualitativa, attenta alle varie dimensioni formative agite da questa pratica.

Parole chiave: filosofia pubblica, valutazione, autovalutazione, percezione di apprendimento

Public philosophy and evaluative question. The analysis of the educational effects through self-evaluation and learning perception

by *Lucia Ziglioli*

ABSTRACT (ENG)
Public philosophy is a philosophical practice, increasingly widespread today, aimed at promoting the exercise of rational thought and dialogue among citizens of all ages and cultural backgrounds. Since the nature of the practice is defined by its purposes, the question of evaluation becomes essential for anyone seriously involved in public philosophy. It is possible, and if so how, to measure the effects of a public philosophy initiative? In this paper, a possible answer to this difficult question will be offered. Specifically, it will be examined how self-evaluation – appropriately read in the light of its potential, but also of the epistemic risks it entails – can make a valuable contribution to a qualitative evaluation of this practice.

Keywords: public philosophy, evaluation, self-evaluation, learning perception

* PhD – Università Clemont Auvergne

1. La filosofia pubblica come pratica filosofica e i suoi obiettivi formativi

Negli ultimi anni, la *filosofia pubblica* (*Public Philosophy*) ha assunto sempre maggior rilevanza all'interno della pratica filosofica: festival di filosofia, riviste specializzate, podcast (sempre più popolari), gruppi di discussione, seminari o laboratori filosofici, sino ad arrivare ai social, dove anche la filosofia trova nuovi spazi e, inevitabilmente, nuove forme di espressione. Sono tutte iniziative esercitate dalla comunità filosofica per rispondere dalla crescente domanda di filosofia da parte della società e che potremmo descrivere come esempi di *filosofia per tutti*, trattandosi di realtà rivolte ad un pubblico di non addetti ai lavori, eterogeneo per formazione culturale, esperienze di vita e fascia d'età.

Ma la filosofia pubblica sta assumendo sempre maggior rilievo anche come oggetto stesso di indagine dell'investigazione filosofica, interessata a portare a comprensione i fondamenti epistemici e pedagogici di legittimità di questo fenomeno. La filosofia è, infatti, quella la disciplina che per statuto scientifico interroga il proprio stesso operare e riflette sui propri fondamenti; è inevitabile che parte della ricerca filosofica in questi ultimi anni si sia chiesta che cosa fosse la "filosofia pubblica", cosa la caratterizzi nel suo operare, e cosa eventualmente la distingua dalla filosofia accademica. Ne è nata una vivace disputa metafilosofica, di "filosofia della filosofia", volta a interrogare il senso della pratica e farne emergere presupposti e implicazioni.[1]

In un mio recente intervento in questo dibattito (Ziglioli, 2022a), ho sostenuto che l'elemento caratterizzante la filosofia pubblica non sia tanto il fatto che essa si rivolga ad un pubblico di non specialisti – come spesso un po' troppo sbrigativamente viene definita –, e non sono nemmeno necessariamente un linguaggio o una metodologia specifici a caratterizzarla. A definire la pratica della filosofia pubblica è piuttosto il suo scopo, il fine formativo che con essa ci si propone. Nel proporre un'iniziativa di filosofia pubblica ad un pubblico di non addetti ai lavori il filosofo mira a produrre alcuni cambiamenti nei partecipanti. Suo scopo è promuovere ed esercitare la pratica del pensiero razionale in chiunque sia disposto a farne esperienza, a prescindere dall'età, dal *background* culturale, dalla condizione di vita. In quanto tale, un'iniziativa di filosofia pubblica si distingue dal seminario o lezione di filosofia che hanno come proprio fine quello di presentare o divulgare il pensiero di un autore o una teoria filosofica. Obiettivo di un'iniziativa di filosofia pubblica è invece quello di introdurre il pubblico all'esercizio del pensiero filosofico.

In tutto il mondo sono ormai moltissime le esperienze e le sperimentazioni di didattica della filosofia come momento formativo di una pratica di pensiero, a partire dalla ben nota *Philosophy*

[1] Si veda ad esempio il numero monografico della rivista *Essays in Philosophy* dedicato alla filosofia pubblica (2014), o il più recente il volume collettaneo a cura di McIntyre, McHugh e Olasov (2022).

for Children, alla forse più recente e ancora in via di definizione *Philosophy for Adults*.[2] Sono proposte di filosofia come *laboratorio*, con un insieme di attività ben precise volte a ricreare l'esercizio della filosofia come *pratica di dialogo*, riflessione e analisi concettuale da svolgersi insieme.[3] Lo stesso termine "pubblico", se riferito ad un laboratorio filosofico, è fuorviante: non si deve pensare a semplici *spettatori* di un'iniziativa culturale, bensì a partecipanti attivi. Il gruppo che partecipa al laboratorio viene guidato a costituire una "comunità di ricerca", secondo il modello formalizzato dalla *Philosophy for Children*:

> la 'community' – per Peirce come per Lipman – è essenzialmente il tessuto generativo di un processo di continua costruzione/ricostruzione/validazione di significati condivisi e condivisibili attraverso l'uso di un pensiero teso al superamento di ogni apparente certezza intesa come riferimento statico, esercitando una sistematica coltivazione del dubbio inteso come principale strumento di indagine (Striano, 2013, p. 50).

Anche in quelle iniziative in cui non vi è una possibile interazione tra filosofo e pubblico o tra gli stessi fruitori dell'esperienza – come può essere il caso per un articolo di rivista, un podcast o un prodotto video –, a caratterizzare l'intervento di filosofia pubblica, distinguendolo da altre proposte culturali, dovrebbe essere l'intento di *provocare* il pubblico a ragionare insieme all'autore, sollecitare il lui o lei un esercizio di pensiero. Il fine non è divulgare gli esiti di una ricerca filosofica fatta da altri, ma mostrare al pubblico la ricerca filosofica nel suo concreto operare, formare il pubblico a riconoscere, per poi possibilmente esercitare autonomamente, alcune delle principali azioni del pensiero filosofico (problematizzazione del dato, critica, esame concettuale, astrazione, argomentazione, valutazione, ecc.).

Con "pensiero filosofico" intendo un pensiero indagatore, che non si arresta alla ricezione del dato (sia esso un'informazione, un'opinione propria o altrui, una percezione sensibile, ecc.), ma lo interroga, lo sottopone all'esame critico della ragione. È un pensiero che fa anche esperienza dei propri limiti, delle proprie inevitabili debolezze e condizionamenti, e proprio per questo è costantemente alla ricerca del vero, spinto ad approfondire per saperne di più e per comprendere meglio, e educato alla costante verifica del sapere via via guadagnato. L'atteggiamento epistemico dell'individuo introdotto ad un pensare di questo tipo dovrebbe farsi più accorto e *responsabile*: divenuto maggiormente consapevole della fallibilità del ragionamento umano, dei tanti pregiudizi e condizionamenti che minano la nostra autonomia di giudizio, delle limitate esperienze e informazioni che possiamo aver raccolto su una questione, o degli errori logici che si possono

[2] In un recente intervento (Ziglioli, 2022b) ho sostenuto la necessità di approfondire caratteristiche e peculiarità di una pratica filosofica rivolta ad un pubblico di persone mature (over 65). Capire se, ed eventualmente come, l'età e l'esperienza di vita dei partecipanti influisce sul tipo di dialogo che il gruppo instaura e sul lavoro di ricerca da svolgersi insieme è fondamentale per poter avanzare proposte avvertite di filosofia pubblica.

[3] Per un resoconto dettagliato di un'esperienza di laboratorio filosofico rimando a Ziglioli (2020).

commettere nel giungere ad una certa conclusione, il soggetto comprende l'importanza del *prendersi cura del proprio giudizio* e se ne assume la responsabilità.[4] Oltre a ciò, e non di minor conto, l'esercizio del pensiero filosofico vuole promuovere la capacità di ascolto dell'altro – un ascolto attento, significativo e caritatevole –, l'esame e l'attenta valutazione delle sue ragioni, la capacità di accettare e gestire il disaccordo in una cornice di rispetto reciproco.

L'aspirazione a perseguire tutti o parte di questi obiettivi formativi attraverso la pratica del pensiero e del dialogo filosofico è, ritengo, il fine di un'iniziativa di filosofia pubblica, ciò che definisce la sua essenza e che fa sì che proposte anche molto diverse tra loro, come un podcast, un prodotto video, o un laboratorio, possano tutte rientrare sotto l'appellativo di filosofia pubblica.

Chi si occupa di filosofia pubblica non può allora non chiedersi come si forma un pensiero che sia epistemicamente avvertito, aperto al confronto e all'esame delle posizioni proprie e altrui, e che si assuma la responsabilità delle proprie tesi. La letteratura di riferimento (Dordoni, 2009; Santi, 2006; Volpone, 2013; Cosentino & Lupia, 2021) ragiona da tempo sulle strategie operative e didattiche migliori da attuare, e ha prodotto una grande varietà di materiale-stimolo per provocare la discussione, anche in un pubblico molto giovane (I ludosofici, 2014; Mori, 2018; Weinstein, 2013; Worley, 2011; Birch, 2014). È evidente, tuttavia, che una riflessione sulle metodologie da adottare si accompagni necessariamente a quella sulla possibile valutazione di queste pratiche. Si è detto che la filosofia pubblica mira a produrre un qualche cambiamento nel suo pubblico: la domanda ineludibile per chi fa filosofia pubblica in modo serio e scientificamente avvertito è quella di come misurare questo cambiamento. Come possiamo verificare gli esiti e l'efficacia di un intervento formativo volto a promuovere la capacità di *pensare filosoficamente*? Come possiamo osservare, ed eventualmente misurare, l'impatto formativo di un intervento di questo tipo? La questione della valutazione delle ricadute formative di tali iniziative diventa imprescindibile, anche al fine di discriminare *buone* pratiche di filosofia pubblica tra le molte oggi proposte.

2. Il problema della valutazione delle pratiche filosofiche

Il problema della valutazione delle ricadute formative è centrale per qualsiasi attività di formazione, che, in quanto tale, non può non riconoscere nei propri obiettivi formativi la ragione

[4] L'ambizione a formare un pensiero responsabile, oltre che epistemicamente avvertito, è espressa anche da Paolo Dordoni: "Nel campo dell'educazione degli adulti, per esempio, un moderatore può aiutare un gruppo di persone ad affrontare socraticamente determinate problematiche di interesse della collettività, stimolando la capacità di ciascuno di farsi problema di temi apparentemente dati per scontati, e contribuendo in tal modo alla formazione di un *atteggiamento critico, tollerante e responsabile*" (Dordoni, 2009, p. 425, corsivo mio).

del proprio essere e ciò che orienta e determina il proprio operare. La questione della valutazione va al cuore della pratica stessa: esplicitare gli obiettivi formativi da rilevare e il metro di giudizio con il quale misurarli obbliga a chiarire gli assunti epistemici e pedagogici adottati, a riconoscere limiti e criticità dell'azione didattica, e anche ad accettare eventuali punti ciechi all'osservazione dell'impatto prodotto. Nello specifico, valutare in didattica della filosofia significa rispondere a domande del tipo: è possibile misurare i progressi nelle capacità dialogiche e di ragionamento? Cosa significa "misurare" abilità cognitive come l'ascolto, la parola significante, la capacità di riflettere su se stessi, di comprendersi, ecc.? O, ancora, possiamo registrare un cambiamento nella dimensione etica del soggetto? Come? Rispetto a quali riferimenti misuriamo l'impatto formativo, ed entro quale orizzonte temporale? E così via.

La questione, se possibile, si complica ulteriormente nel caso di iniziative di formazione che non rientrano in un percorso ben strutturato o codificato, com'è il caso della maggior parte delle iniziative di filosofia pubblica. Un intervento di filosofia pubblica è per sua natura *aperto* al pubblico, gli si rivolge, lo invita a partecipare, ma il pubblico resta libero di accettare la provocazione offertagli o meno. Spesso non è nemmeno previsto un momento di verifica e valutazione dell'intervento formativo. Come misurare gli effetti della pratica, come valutare il raggiungimento o meno degli obiettivi prefissati? La sfida appare per molti versi insormontabile, si potrebbe essere tentati dal lasciarla cadere. Eppure, se accettiamo, come io ritengo si debba, di definire e proporre un'iniziativa di filosofia pubblica sulla base degli obiettivi formativi che con essa ci si propone, non ci si può poi esimere dall'affrontare l'importante questione della valutazione e monitoraggio dell'impatto formativo della stessa.

Un aiuto rispetto alla complessa questione della valutazione ci viene dalla letteratura sulla *Philosopy for Children*, che sin dalle origini della sua formalizzazione si è interrogata su come testare l'efficacia del proprio programma. Diverse proposte sono state avanzate nel tempo, a partire anche dalla progettazione di appositi test standardizzati.[5] Il problema, tuttavia, di questo tipo di misurazioni è a monte, e riguarda la loro stessa natura di test sommativi, volti a registrare alcune performance specifiche agite individualmente e indipendentemente da qualsiasi considerazione di contesto. La questione, posta già da tempo, è "può un test *quantitativo* valutare adeguatamente il progresso *qualitativo* del pensiero nella sua globalità, nelle sue componenti motivazionali, di stile, di atteggiamento, di disposizione e così via? Può un test valutare la componente metacognitiva, quella sociale, e quella assiologica che più ci interessa nell'attività del filosofare?" (Santi, 1995, p. 151). O, ancora, "può un test su base docimologica somministrato ad un soggetto isolato su abilità decontestualizzate valutare ciò che è l'esito di una 'comunità di ricerca'?" (Santi, 2006, pp.

[5] Il *New Jersey Test of Reasoning Skills*, ad esempio, è stato appositamente progettato da V. Shipman con il contributo di Lipman nel 1982 per misurare gli effetti della *Philosophy for Children*.

23-34). Non si rischia, con questo tipo di valutazione, di applicare alla didattica della filosofia così intesa criteri ad essa estrinseci, facendo così perdere di senso alla valutazione stessa?

Per rispondere a questi problemi, la *Philosophy for Children* e la *Philosophy for Community* hanno nel tempo elaborato strategie per una valutazione *qualitativa* della pratica filosofica, una valutazione che sia sensibile al contesto e in grado di rilevare le tante componenti che agiscono in un dialogo filosofico, e le varie dimensioni del suo operare (logico-argomentativa, critica, etica, ecc.) (Santi, 1995, pp. 153-182). Questo tipo di valutazione è ad opera del filosofo, o di chi conduce il laboratorio, che deve, pertanto, non solo guidare il lavoro, ma farsi anche attento osservatore delle tante dinamiche in gioco, nei singoli e nel gruppo. È un compito molto complesso e oneroso, che richiede una chiara consapevolezza di cosa voler andare a registrare e grandi capacità di osservazione e di ascolto.[6] Rispetto a test standardizzati e sommativi, somministrati a fine percorso, la valutazione-osservazione presenta indubbi vantaggi e potenzialità informative. È una valutazione *sensibile al contesto* e alle diverse sfide di volta in volta poste ai singoli (sfide concettuali e filosofiche, naturalmente, ma anche sfide emotive dettate dalle dinamiche interne al gruppo, dalla relazione tra le diverse personalità). È una valutazione *flessibile*, che consente a chi osserva di registrare tutti gli elementi ritenuti significativi, anche se inizialmente non previsti. È una valutazione che può essere *diacronica e sincronica*, in grado di tener traccia dei comportamenti dei singoli e del gruppo nell'istante presente e nella loro evoluzione nel tempo. Fatta in questo modo: "*Evaluating is, then, a meaningful reconstruction of the plot when the play has come to an end; it is to build a qualitative judgment on what has happened, recognizing what was of value and what wasn't, mapping out the lines of relations and interactions between parts of the process on the light of the final result*" (Cosentino, 2012, p. 4).

Oltre a test sommativi, e alla continua osservazione del docente, vi è però un'ulteriore, importante, risorsa di informazioni sulle ricadute formative di un intervento didattico di filosofia: l'autovalutazione da parte degli stessi partecipanti. È una prospettiva, quella offerta dall'autovalutazione, che ritengo meriti di venir seriamente discussa nei suoi presupposti, nelle sue potenzialità, così come anche nei suoi rischi epistemici. Lo scopo di questo esame non è quello di proporre l'autovalutazione come un'alternativa all'osservazione attenta e mirata di chi è competente, ma suggerirla come un suo prezioso supporto e completamento.

[6] Un esempio di griglia osservativa che possa fungere da linea guida per la valutazione lo si trova in Heesen (2012).

3. La valutazione come autovalutazione: fondamenti epistemici tra potenzialità e rischi

Con autovalutazione (*self-evaluation*) intendo un esercizio complesso e composto, che, semplificando, dobbiamo distinguere in almeno due momenti: la riflessione da parte del soggetto sugli effetti che a suo dire l'esperienza di dialogo e pratica filosofica ha avuto su di sé, e la successiva esplicitazione di quanto trovato nella ricerca interiore. Distinguo almeno questi due momenti, riflessione e condivisione, perché i due non coincidono nel tempo, e nemmeno necessariamente nei contenuti (non possiamo dare per scontato che la persona accetti di condividere o sappia trovare le parole adatte a descrivere tutto ciò che ha riconosciuto esaminando se stesso).

A differenza della valutazione operata da un osservatore esterno competente, che ha chiaro a quali elementi prestare attenzione in riferimento agli obiettivi formativi da verificare, l'autovalutazione non può presupporre questa competenza, con tutti i limiti che ciò comporta. Il soggetto può non sapere cosa dover cercare o come doverlo riconoscere, può non riuscire a "vedere" aspetti di sé o può non riuscire a inserirli in una cornice di senso. Emerge, così, immediatamente il limite principale dell'autovalutazione: l'impossibilità di poterla considerare esaustiva e del tutto affidabile.

Eppure, vi è nella percezione che il soggetto matura rispetto al proprio apprendimento e alle strategie da lui/lei messe in azione un importante risvolto informativo sull'impatto dell'azione didattica. Un'iniziativa di filosofia pubblica, lo si è detto, mira a produrre dei cambiamenti di tipo cognitivo e attitudinale nei partecipanti, vuole promuovere capacità e competenze logiche, analitiche e critiche (pensiero ipotetico, problematizzazione, ragionamento e argomentazione razionale, ecc.), abilità di relazione (ascolto attento e rispetto dell'altro, gestione disaccordo e conflitto), consapevolezza di sé e della realtà che ci circonda (promozione dell'autoriflessione, critica di sé, ma anche partecipazione e cittadinanza attiva), e forse tanto altro ancora. Rispetto a tutti questi obiettivi formativi, la percezione del soggetto aggiunge elementi importanti di verifica; in alcuni casi, addirittura, è l'unico possibile accesso per una valutazione. Chi altri, se non l'individuo stesso, può dire se l'esperienza fatta gli è servita a raggiungere una diversa consapevolezza di sé o delle proprie opinioni in merito ad una data questione? O se l'ha aiutato, ad esempio, nell'esercizio di mettersi nei panni dell'altro? O, ancora, se si ritiene maggiormente in grado di gestire il disaccordo con il gruppo? Sono tutte informazioni, quelle fornite dai diretti interessati, preziose per qualunque docente o educatore sinceramente interessato a monitorare le ricadute del proprio intervento.

Si tratta, allora, per il docente di riuscire a comprendere come interpretare l'autovalutazione fatta da uno studente, come usare questi dati come *evidenze di apprendimento*, al netto di possibili distorsioni, autoinganni, omissioni.[7]

È riconosciuto che il modo in cui una persona si racconta e si valuta, se letto opportunamente, possa essere usato come *evidenza*:[8] "*By listening to people's stories, we learn about their values and appreciate what they care about and what motivates them*" (Murphy-Hollies & Bortolotti, 2021, p. 9).

Questo vale per come le persone raccontano di sé e della propria storia autobiografica, ma anche per quanto esse riportano a proposito di un'esperienza di apprendimento. Non sono solo le risposte a precise domande mirate ad essere rilevanti, ma anche il libero racconto delle persone sull'esperienza compiuta. Nel ricostruire, ad esempio, il filo del proprio ragionamento durante una discussione filosofica, la persona può esprimere tanto sulle dinamiche cognitive che ha messo in azione: ci può far capire, ad esempio, se si è aperta alle ragioni altrui, prendendole seriamente in considerazione, o se invece si è sottratta al confronto, facendosi scudo con meccanismi di conferma della propria opinione pregressa.

Murphy-Hollies e Bortolotti (2021, p. 10) ci ricordano, inoltre, che "*Experiences are often remembered in such a way as to fit into the wider scheme of the person's goals and sense of purpose*". Ecco allora che l'autovalutazione, se promossa anche attraverso il libero racconto della propria percezione di apprendimento, ci svela molto degli assunti impliciti del soggetto, di come questo si giudica capace o meno. Nel ricostruire il loro vissuto durante l'esperienza didattica e nell'individuare quegli elementi o episodi da loro ritenuti particolarmente significativi (difficoltà e successi, sfide e conquiste) le persone ci dicono molto della loro concezione di sé e della loro idea di apprendimento, ci dicono cosa esse ritengono importante per la loro crescita personale, e cosa riconoscono essere di valore in un'esperienza di questo tipo. Se la valutazione è definibile come il processo del "riconoscere e *discriminare ciò che è di valore da ciò che non lo è*" (Cosentino, 2012, p. 4), l'autovalutazione è lo stesso procedimento rivolto a se stessi: è un esame riflessivo che obbliga a rivedere e riscrivere continuamente la propria storia e percezione di sé rispetto al mutamento prodotto dall'esperienza filosofica appena vissuta.

Emerge, quindi, una caratteristica particolare del processo autovalutativo in filosofia: esso richiede e impiega quelle stesse strategie cognitive che l'intervento didattico vuole andare a formare. L'autovalutazione obbliga le persone a impegnarsi in processi cognitivi anche molto complessi, quali la riflessione su se stessi, il giudizio sulle proprie capacità e competenze,

[7] Comprendere potenzialità e limiti dell'autovalutazione è rilevante anche al di fuori della stretta considerazione didattica: lo è ovviamente nella letteratura psicologica in generale (clinica o dello sviluppo), o per tutte quelle pratiche che implicano un momento di riflessione e narrativa del sé da parte del soggetto (Di Fabio, 1998, pp. 149-199).

[8] Riprendo il concetto di "storia come evidenza" da Murphy-Hollies & Bortolotti (2021).

l'individuazione di cambiamenti, la narrativa di sé, ma anche la capacità del soggetto di mettersi in discussione, di interrogare la propria esperienza e connetterla con quella degli altri. Non è un caso che proprio la richiesta di autovalutare il proprio apprendimento si possa dimostrare per alcuni molto difficile da assolvere, forse anche a causa della scarsissima abitudine alla metacognizione.[9] Sono tutti processi, comunque, che rientrano in quanto la pratica filosofica si propone di promuovere ed esercitare. Quanto sto cercando di suggerire è che nel caso specifico della pratica filosofica vi è un'evidente *continuità e circolarità tra gli obiettivi promossi dall'intervento formativo e l'autovalutazione degli stessi*. Circolarità che, lungi dall'essere viziosa, è in questo caso particolarmente rivelatrice. Si pensi, ad esempio, a quanto la libera ricostruzione del lavoro svolto in un laboratorio filosofico da parte dei partecipanti ci possa dire sulla loro capacità di riconoscere e accogliere buone ragioni, anche se altrui, o di portare a consapevolezza e poi esaminare eventuali assunti impliciti o irriflessi nelle proprie posizioni, o, ancora, di saper ricostruire lo svolgersi di un ragionamento. Chiedere alle persone di autovalutare il proprio apprendimento è esso stesso un vero e proprio esercizio di analisi filosofica: il percorso svolto viene esaminato e riflesso, le connessioni di senso vengono riconosciute, e le proprie difficoltà e conquiste vengono testate "a mente fredda", al di fuori delle dinamiche emotive della prestazione e del confronto con il gruppo. Operando in tutte queste direzioni, la stessa autovalutazione assume valore di esercizio formativo.[10]

Anche quanto svolta con cognizione di causa, l'autovalutazione presenta, tuttavia, alcuni aspetti problematici, dei quali è necessario prendere consapevolezza. Si è già accennato al problema dell'attendibilità: quanto le persone *vogliono* essere oneste nel riportare il proprio auto-giudizio? Ancora più ostica è la questione: quanto le persone *possono* essere oneste nel giudicare se stesse? Gli studi cognitivi hanno dimostrato da tempo come la percezione di sé, e quindi l'autovalutazione, siano inevitabilmente soggette ad autoinganno (*deception*) e illusione (*delusion*), perché influenzate da fattori psicologici o attitudinali relativi alla storia e alle esperienze del soggetto, ed estranei allo specifico processo di apprendimento in esame.[11] Elementi come

[9] Non tutti riescono immediatamente a comprendere la richiesta metacognitiva in domande del tipo "cosa ritieni di aver imparato da questa esperienza di laboratorio filosofico?". In alcuni casi, le persone tendono a soffermarsi sui contenuti condivisi nella discussione, piuttosto che provare a individuare le strategie cognitive, dialogiche, analitiche impiegate. Anche quando è così, questo tipo di risposta è solo apparentemente elusiva della domanda: ci sta dicendo quanto il soggetto sia in grado o meno di porre ad esame il proprio apprendimento. Sull'importanza della metacognizione per sviluppare capacità di autovalutazione ha insistito anche Di Fabio (1998, p. 176): "Sviluppare la conoscenza metacognitiva ha sicuramente delle ricadute positive sull'uso delle proprie risorse cognitive ed è un requisito importante anche per adeguati processi di autovalutazione. Non a caso l'area della capacità di autovalutazione costituisce uno dei temi classici delle indagini metacognitive".

[10] Per questo motivo si insiste ormai da tempo sulla necessità che la didattica di qualsiasi grado e disciplina presti attenzione al momento metacognitivo, incentivandolo e promuovendolo negli studenti di ogni età (Cornoldi, 1995; Cornoldi, De Beni & Gruppo MT, 1993).

[11] Una ricognizione della questione da un punto di vista interdisciplinare (psicologico, filosofico, e cognitivo) è stata offerta da Bortolotti (2009).

l'autostima, il giudizio esterno, l'aspettativa di auto-efficacia o la convinzione di impotenza, bias cognitivi, oltre che, naturalmente, stereotipi e condizionamenti socio-culturali (si pensi ai pregiudizi di genere), influiscono fortemente sull'autovalutazione di ciascuno, e, cosa ancora più grave, lo fanno all'insaputa dell'individuo.

Se ciò non bastasse, sembra che l'autovalutazione sia soggetta a meccanismi paradossali, che potremmo riassumere sotto il titolo di *paradosso dell'ignoranza*. Formalizzato nel 1999 da Dunning e Kruger, e da allora noto anche come *Dunning-Kruger Effect*, il paradosso descrive la tendenza in persone con basse competenze a sovrastimare le loro abilità (Kruger & Dunning, 1999). Spesso viene esteso anche alla tendenza opposta, propria di persone molto qualificate a sottostimare le proprie competenze (sindrome dell'impostore). Il paradosso dell'ignoranza ci ricorda quanto possa essere fuorviante chiedere agli studenti di valutare il proprio apprendimento e come la percezione di apprendimento degli studenti possa non corrispondere ai risultati prodotti da test standardizzati di valutazione.[12] Può, chi è ignorante rispetto a qualcosa, valutare la propria ignoranza? O, come suggerivano Kruger e Dunning, le stesse abilità richieste nel produrre giudizi corretti sono quelle richieste nel *riconoscimento* di un giudizio corretto?[13] Riferito all'esigenza di valutare le ricadute formative di un dialogo filosofico, ci si può legittimamente chiedere se chi non è in grado di ascoltare attivamente l'altro possa rendersene conto, o se chi adotta un pensiero di tipo *egocentrico* sia consapevole di farlo. Questa cecità, che noi tutti mostriamo di avere rispetto ai nostri limiti,[14] non è forse un ostacolo insormontabile per l'attendibilità dell'autovalutazione?

Certamente lo è, e certamente è un fattore che ci invita alla cautela quando accogliamo gli esiti dei questionari di autovalutazione. E, tuttavia, non è forse un elemento sufficiente per rinunciare del tutto a un simile materiale. Non possiamo chiedere a uno studente di misurare il proprio apprendimento rispetto ad obiettivi dei quali non ha piena consapevolezza, ma possiamo chiedere di individuare conquiste e difficoltà riscontrate nel percorso, cambiamenti nel proprio atteggiamento epistemico e dialogico, acquisizione di nuove strategie cognitive e tanto altro ancora. Intesa come individuazione di connessioni di senso, di ciò che è di valore per la persona, questi resoconti personali sull'attività svolta sono importantissimi per chi conduce un laboratorio

[12] Recentemente, uno studio sulla didattica attiva ha dimostrato lo scarto che vi sarebbe tra apprendimento e percezione di apprendimento negli studenti. Gli studenti che hanno frequentato corsi che adottano metodologie di didattica attiva (*active learning*) ottengono risultati migliori ai test di apprendimento, dimostrando di aver appreso meglio rispetto a chi ha frequentato corsi con didattica frontale, eppure dichiarano una percezione di apprendimento inferiori: "*We find that students in the active classroom learn more, but they feel like they learn less*" (Deslauriers et al., 2019). Secondo gli autori dello studio, sarebbero fattori come pregiudizi, sensazione di fatica nell'esercizio didattico e scarsa abitudine alla metacognizione a influire sulla percezione dell'apprendimento di ciascuno, sfalsando almeno in parte l'attendibilità del nostro giudizio.

[13] "*The same knowledge that underlies the ability to produce correct judgment, is also the knowledge that underlies the ability to recognize correct judgment. To lack the former is to be deficient in the latter*" (Kruger & Dunning, 1999).

[14] Nella psicologia cognitiva questa tendenza viene definita "bias del punto ceco" (*Blind-spot bias*): l'incapacità, ossia, di riconoscere le mancanze del proprio giudizio (Banaji & Greenwald, 2016).

filosofico. Forse non potranno restituirci una fotografia oggettiva dell'effettivo apprendimento raggiunto – del resto quale valutazione può farlo? – epperò ci dicono su quali leve motivazionali il percorso è riuscito ad agire o quali meccanismi interiori ha generato. Consentendo, così, a chi si impegna nella formazione di pratiche di pensiero di raccogliere un importante riscontro sull'impatto formativo ottenuto.

4. Percezione di apprendimento in un laboratorio filosofico: cosa dichiarano le persone

Nel corso delle mie esperienze di filosofia pubblica ho raccolto molti pareri e commenti da parte di chi ha frequentato le varie iniziative. L'ho fatto invitando il pubblico all'autovalutazione in almeno due momenti distinti: un momento di riflessione metacognitiva al termine di ogni incontro o laboratorio filosofico e in forma di questionario conclusivo da restituire in modalità anonima alla fine di un percorso formativo. La metacognizione proposta al termine di ogni incontro è il momento in cui, ricostruito il "filo rosso" del ragionamento e della ricerca condotta insieme, chiedo al gruppo di riflettere su quanto fatto. Le persone vengono invitate ad esaminare l'attività, a riconoscere punti di avanzamento o di arresto nel ragionamento comune, idee emerse, momenti di conflitto e le eventuali soluzioni. Viene soprattutto chiesto loro di riflettere sulle strategie messe in atto (dialogiche, di ascolto, di ragionamento) e sulle difficoltà incontrate. Così condotta, la metacognizione è un ulteriore momento di dialogo nel gruppo, non c'è anonimato, si svolge nel confronto aperto con me e con gli altri partecipanti. L'autovalutazione proposta come questionario anonimo alla fine del corso è, invece, molto diversa, anche negli esiti che produce: qui il singolo può prendersi tempo per riflettere sul percorso fatto e sulle ricadute che ritiene abbia avuto su di sé, e ha modo di esprimere ancor più liberamente, coperto dall'anonimato, il proprio parere su diversi aspetti dell'esperienza.[15]

Pur nella specificità di ogni singolo laboratorio e gruppo di lavoro – diverso per tematiche affrontate, contesto, numero di incontri, e formazione del pubblico – emergono delle costanti in quanto di volta in volta dichiarato dai partecipanti, costanti che ritengo meritino di venir individuare e poste all'attenzione della comunità scientifica. Non si tratta, così facendo, di aggiungere altre prove alle già innumerevoli disponibili sul potenziale pedagogico e formativo della pratica filosofica, quanto di accogliere il punto di vista di chi la pratica l'ha provata e registrare i rilievi che chi prende parte a un laboratorio filosofico ritiene essere più significativi sull'esperienza fatta.

[15] Sarebbe interessante, in un prosieguo della ricerca, registrare eventuali differenze tra quanto emerge nell'autovalutazione anonima e in quella esplicita, per testare quanto, ed eventualmente in che modo, la protezione dell'anonimato incida sulle dichiarazioni dei partecipanti.

Quanto qui riporto sono alcune delle considerazioni che ricorrono più spesso nei partecipanti ad iniziative di filosofia pubblica, raccolte in entrambi i momenti di autovalutazione da me proposti e al termine di iniziative svolte in contesti fra loro molto diversi (dalla scuola, al carcere, dalle librerie, a università popolari). Proprio il fatto che alcune tipologie di riscontro vengono date da diversi tipi di pubblico e in vari contesti, le rende, ritengo, particolarmente significative.

- **L'ebrezza della sollecitazione cognitiva**: questo è un rilievo che mi è stato espresso in modi anche molto diversi dalle persone, ma che ho costantemente ritrovato nelle valutazioni delle esperienze di laboratori filosofici, a prescindere dal tema trattato o dall'età dei partecipanti. Consiste nella chiara percezione dello sforzo cognitivo che l'esperienza propone loro, nella consapevolezza del lavoro del pensiero che viene agito. Questi alcuni commenti da parte di adulti di diversa età e professione: "Quando vengo al laboratorio filosofico provo sempre delle 'vertigini' nella testa per le tante sollecitazioni"; "ho la testa che frulla per ore dopo gli incontri"; "quando faccio filosofia sento il cervello che si attiva". L'attività filosofica è un esercizio che provoca il pensiero, mette in moto l'attitudine alla riflessione e la stimola anche ben oltre il momento dell'incontro. Un detenuto che frequentava un laboratorio filosofico in carcere mi ha raccontato un giorno: "Per me la lezione non finisce in classe, poi per due o tre giorni rimango come bloccato a pensare e ripensare a quello che ci siamo detti". È un'esperienza, quella della stimolazione a pensare, che anche i bambini molto piccoli registrano e riportano come significativa del fare filosofia rispetto ad altre attività. Si guardi ad esempio ai commenti raccolti da un'insegnante della scuola dell'infanzia da bambini di quattro o cinque anni dopo un laboratorio filosofico: "Ho fatto tanto lavoro"; "ci avete fatto lavorare tanto"; "abbiamo pensato cose nuove"; "pensare fa star bene il cervello" (Ziglioli, 2021, p. 87).
- **Aprire/vedere mondi:** quella visiva è una metafora che ricorre spesso nei commenti delle persone, probabilmente perché vi è un'idea piuttosto diffusa della filosofia come sguardo sul mondo. In un laboratorio filosofico, dove le persone vengono chiamate a confrontarsi e ragionare insieme su una data questione, ecco che questo sguardo si amplia e si apre – spesso per la prima volta – al mondo dell'altro: "Ritengo che il laboratorio filosofico mi sia servito a guardare le cose da una prospettiva diversa da quella a cui sono abituato"; "l'esperienza mi ha aperto un mondo"; "voi mi avete aperto gli occhi"; "ognuno ha terminato il laboratorio con 'qualcosa in più', uno scambio di vedute insolite e nuove che ci permette di vedere il mondo con occhi diversi".
- **Comprensione di sé:** è uno dei principali obiettivi formativi dichiarati dalla pratica filosofica, è però anche uno degli obiettivi di più difficile misurazione, sempre che abbia senso misurare la comprensione di sé (con quali parametri? Rispetto a quali criteri o riferimenti?). È però un aspetto che le persone riconoscono e attribuiscono al percorso fatto insieme in

un'iniziativa di pratica filosofica: "Ho imparato a vedermi dentro meglio"; "ho scoperto valori che non sapevo neanche di avere"; "[mi è servito ad] aprire la mia mente, discutere le opinioni altrui e scavare nel profondo di me stesso, conoscendo meglio le mie tendenze e i miei valori/princìpi".

Una migliore comprensione di sé può contribuire anche all'accettazione di sé, delle proprie caratteristiche, desideri o idiosincrasie. Riporto ad esempio il commento anonimo di una persona che alla mia domanda se avesse avuto difficoltà ad aprirsi nel confronto con gli altri, mi ha risposto così: "È per me sempre stato difficile. Non del giudizio degli altri mi preoccupo, il gruppo non mi ha creato alcun problema. Mi preoccupo molto del mio. Il laboratorio ha in questo caso una valenza anche terapeutica. […] Sbattere la testa contro i propri limiti fa male ma è utile".

- **Ascolto, comprensione e accoglienza dell'altro:** anche questo è uno degli obiettivi formativi della filosofia pubblica come pratica e conforta constatare che i questionari di autovalutazione confermino l'efficacia del dialogo guidato per la promozione di questa importante abilità. Un miglioramento della propria capacità di ascolto – ma anche una maggior consapevolezza della sua importanza – viene spesso proprio indicato in risposta alla domanda "cosa ti sembra di aver imparato da questa esperienza?". Questo quanto riportano alcuni ragazzi e ragazze dopo un'esperienza laboratoriale a scuola: "Mi ha insegnato ad ascoltare coloro che hanno un'opinione diversa dalla mia e ad argomentare meglio la mia posizione"; "ho appreso ad ascoltare le opinioni altrui, anche se differenti dalle mie". In un commento anonimo di un laboratorio di filosofia per adulti si legge: "Quello che ho imparato è stata la consapevolezza di quanta ricchezza ci sia nell'ascoltare gli altri. Già sapevo che era una ricchezza, ma questo laboratorio è stato un'ottima conferma di ciò che io già sapevo: ogni persona può darti cose interessanti, soprattutto quando si hanno *background* diversi. Quindi sicuramente farò ancora più attenzione nella vita di tutti i giorni ad ascoltare e comprendere il punto di vista altrui".
- **L'importanza di argomentare la propria posizione:** il tipo di dialogo che si incentiva in un laboratorio filosofico segue alcune regole precise, che lo distinguono dalla semplice chiacchiera e lo rendono ricerca insieme di nuova comprensione. È essenziale per le persone chiarire i termini usati, esplicitare presupposti, dare sempre ragione o cercarla insieme di quanto dicono. Sono semplici indicazioni che però raramente seguiamo nella conversazione quotidiana. L'esperienza di questa inconsueta modalità di dialogo rimane impressa nella maggior parte dei partecipanti che per la prima volta ne colgono l'importanza e il beneficio epistemico. "Il laboratorio filosofico mi ha aiutato a capire come argomentare meglio la mia tesi"; "[ho imparato] soprattutto l'abilità di trovare una risposta. Non fermarmi solo al 'sì, sono d'accordo' o 'no, non sono d'accordo', perché per ogni risposta c'è un motivo, pensiero. A volte ho imparato a

ragionare di più e a guardare entrambi i lati della moneta"; "[ho imparato a] dar sempre ragione a quel che dico. Spero che questa esperienza possa servirmi per fare scelte migliori in futuro, nonostante riconosco la fragilità umana".

- Propensione al porsi domande, a riflettere: forse tra le ricadute che più caratterizzano l'esercizio filosofico rispetto ad altri interventi didattici è la promozione dell'abitudine all'interrogazione del dato, al suo esame; l'invito a non arrestarsi a quanto immediatamente colto, ma approfondirlo, problematizzarlo, ricercare oltre per giungere ad una migliore comprensione. Così un commento anonimo: "[L'esperienza] mi ha confermato che non bisogna smettere di farsi (giuste) domande per avere una minima speranza di trovare qualche, se pur parziale, risposta". A questo riguardo, colpisce molto quanto mi scrive un detenuto, al termine di un percorso di filosofia in carcere: "La settimana scorsa ho incontrato gli avvocati che mi hanno fatto una proposta […]. La mia risposta non è stata subito dire di sì, ma ho deciso di riflettere attentamente valutando prima tutti i rischi. Questa riflessione l'ho avuta frequentando il corso di filosofia, al quale non davo tanta importanza, ora vorrei che non finisse più, io vorrei che questi pensieri continuassero anche fuori".

Queste sono alcune delle ricadute formative che le persone più frequentemente riconoscono e apprezzano in un'esperienza di laboratorio filosofico. Ve ne sono naturalmente molte altre: i questionari anonimi, in particolare, sono sempre fonte ricchissima di commenti e rilievi significativi. Sono rilievi a volte sorprendenti per chi conduce l'esperienza, che non sempre riesce ad anticipare tutte le possibili ricadute del suo intervento. Raccoglierli in uno spazio maggiore di quello qui a disposizione, catalogarli, esaminarli per far emergere quanto esplicitamente e implicitamente ci dicono e si lasciano sfuggire, ritengo possa dirci molto degli effetti della pratica filosofica. Significa, soprattutto, per chi in questa pratica si impegna, accogliere e dare ascolto alla voce di chi l'esperienza del pensare filosofico la sta facendo per la prima volta, in contesti anche molto diversi da quelli delle aule scolastiche o universitarie, e per le motivazioni più svariate. Significa arricchire la valutazione qualitativa della pratica del punto di vista del gruppo, lasciandosi certamente anche mettere in discussione da esso, e però dandosi modo, così facendo, di migliorare il proprio intervento formativo e la propria professione di filosofo pubblico.

5. Fattori determinanti l'esito del percorso formativo: il punto di vista di chi conduce

Vorrei chiudere questa riflessione sulla questione valutativa nella filosofia pubblica prendendo in considerazione anche il punto di vista di chi conduce un'iniziativa di pratica filosofica e ha modo di osservare il gruppo e il suo lavoro. Sulla base dell'esperienza maturata sino ad ora, posso dire che vi sono alcuni fattori che sembrano influire in maniera determinante sull'impatto della

pratica. Esplicitarli e discuterne le possibili ragioni è importante non solo per progettare un intervento formativo che sia il più efficace possibile, ma anche per comprendere le dinamiche profonde che si innescano in una comunità di ricerca filosofica e ne orientano il lavoro. Ne propongo qui all'attenzione del lettore tre, con l'auspicio che su queste impressioni possa aprirsi un confronto tra filosofi pubblici.

- **Continuità dell'intervento:** come è ovvio per qualsiasi intervento formativo, la continuità del percorso è un prerequisito indispensabile e direttamente proporzionale al suo impatto. È forse, quello della continuità didattica, un fattore scontato, ma che per la particolare natura degli interventi di filosofia pubblica va qui ricordato. Le iniziative di filosofia pubblica sono molto eterogenee nell'impostazione, nello stile e nel tipo di rapporto che creano con il proprio pubblico: possono essere fruite in misura più o meno libera dal pubblico, che può decidere di partecipare a più o meno incontri, con regolarità o in maniera sporadica. Questo è purtroppo uno dei grandi limiti della filosofia pubblica: non può dare per scontata una continuità nel proprio intervento formativo con il singolo. Diventa difficile la programmazione e la progettazione sul lungo periodo, diventa complesso rispondere all'esigenza di una didattica individualizzata. Eppure, laddove si ha spazio di intervento sufficiente, le ricadute sono notevoli e toccano le diverse dimensioni del pensare.

- Clima di fiducia: conquistarsi la fiducia delle persone coinvolte e creare un clima disteso, sfidante intellettualmente, ma non emotivamente, è un prerequisito imprescindibile per la buona riuscita dell'esperienza: senza fiducia non vi è libertà nel dialogo, e il lavoro del gruppo come comunità di ricerca rischia di venir compromesso da dinamiche emotive. Creare un clima di fiducia, non giudicante, all'interno del gruppo è un obiettivo prioritario per chi conduce l'attività e una sfida costante. A differenza di una classe scolastica, i partecipanti ad un'iniziativa di filosofia pubblica solitamente non si conoscono tra loro, provengono da percorsi anche molto diversi, per formazione, professione e storia di vita. È inevitabile che all'inizio ci possano essere resistenze, timori, disequilibri, tra l'ego di qualcuno e le insicurezze di altri. Come in un'orchestra, può servire qualche tempo affinché il gruppo trovi una propria armonia e ciascuno si senta libero di apportare il proprio contributo nei modi che più gli pertengono. Se vi si riesce, però, le persone trovano in quest'attività un'occasione per aprirsi, uno spazio di ascolto-confronto non giudicante in cui sentirsi finalmente libere di esprimersi: "L'ambiente era molto sereno, anche quando c'erano momenti in cui io o altri avevano idee ben precise su determinate cose. Non mi sono mai sentita giudicata perché tutte le persone erano disposte all'ascolto attivo ed empatico"; "credo che il gruppo sia cresciuto nel corso delle lezioni. Alla fine ognuno esprimeva il proprio pensiero. Non ho avuto particolari difficoltà nell'esprimermi e non mi sono sentita giudicata".

La relazione che si crea in un gruppo di persone impegnate dell'esercizio di un pensiero filosofico è molto intensa. In poco tempo ci si conosce in un modo in cui difficilmente ci si sarebbe potuti conoscere altrimenti. Un adolescente, al termine di un laboratorio filosofico con la scuola, mi disse: "Io e i miei compagni stiamo insieme tutto il giorno, tutti i giorni, sempre a parlare del più e del meno. Eppure, non parliamo mai *così*, qui ci stiamo conoscendo tutti per la prima volta".
L'intimità inaspettata che si crea è un aspetto delicato, al quale prestare attenzione. Capita che persone molto riservate e restie al dialogo qui si espongano più di quanto non siano solite fare. Se per la maggior parte questo ha un effetto liberatorio e gratificante, può accadere che qualcuno si spaventi da tanto improvviso ardire e abbia la tentazione di ritrarsi. Ricordo, ad esempio, al termine di un laboratorio in carcere, che un detenuto mi disse che non avrebbe dovuto parlare così tanto, che si era fatto travolgere dal momento, e che forse non sarebbe più venuto. Quel detenuto si era sorpreso di essersi aperto e se ne era spaventato, forse pentito; segno, purtroppo, della discrasia tra il clima di fiducia che si era creato nella classe di filosofia e il contesto, giudicante, nel quale ci trovavamo.
- Aggirare la polarizzazione: La polarizzazione è un fenomeno di radicalizzazione dell'opinione pubblica attorno a posizioni contrastanti, che risultano estreme nella loro contrapposizione. È un meccanismo oggi purtroppo esacerbato da alcune dinamiche dell'informazione online e dai social, e che ha documentati costi epistemici, politici, economici e addirittura di salute.[16] Come filosofi pubblici, si potrebbe essere tentati, pertanto, a lavorare proprio su quei temi sui quali l'opinione pubblica si sta pericolosamente polarizzando, così da contribuire alla neutralizzazione del fenomeno. Purtroppo, è più complesso di quanto possa sembrare. Proprio perché *la polarizzazione è una deriva del conflitto argomentativo*, una tribalizzazione dello scambio di opinione, il tentativo di un confronto razionale su questi temi può essere inizialmente vano, se non addirittura controproducente. È stato dimostrato che, rispetto ad opinioni alle quali le persone tengono molto, perché su di esse costruiscono la loro identità e la loro immagine di sé (questioni politiche o ideologiche, ad esempio), sentire le *buone* ragioni dell'altra parte non basta per indurre a riflettere criticamente sulla questione ed eventualmente rivedere la propria posizione. Purtroppo, più teniamo a una nostra opinione, più forti sono i meccanismi di difesa che a nostra stessa insaputa agiscono, impedendoci un onesto esame critico della questione.[17]

[16] Il tema è oggi oggetto di studio e grande attenzione, la letteratura scientifica è molto vasta al riguardo. Sull'influenza dei social si veda: Cinelli et al. (2021). Per quanto riguarda gli effetti e i costi del fenomeno segnalo due indagini a titolo di esempio: Zhiwei et al. (2022); Allcott et al. (2020).
[17] Questo studio, ad esempio, ha mostrato come l'esposizione di utenti polarizzati a opinioni opposte alle proprie non solo non risultasse efficacie a smussare la polarizzazione ma fosse addirittura controproducente, generando meccanismi di difesa che finivano col radicalizzare ulteriormente l'opinione (Bail et al., 2018). Si veda anche Nyhan & Reifler (2010).

Anche nella mia esperienza personale, ho riscontrato che proporre l'analisi e la discussione di tematiche troppo divisive per quel pubblico o gruppo di persone sia controproducente al raggiungimento degli obbiettivi che ci si ripropone con il dialogo filosofico. Questo potrebbe sembrare un paradosso: l'educazione al dialogo razionale, alla gestione del conflitto argomentativo e all'ascolto delle ragioni altrui non dovrebbe intervenire proprio laddove ce n'è più bisogno? In realtà queste esperienze di insuccesso del confronto razionale su temi fortemente identitari sono coerenti con i prerequisiti richiesti dal dialogo filosofico: affinché vi sia un vero e proprio lavoro di indagine filosofica su una data questione, è necessario che i partecipanti al dialogo siano mossi dalla sincera ricerca di una migliore comprensione del tema e non dall'avere ragione sull'altro. I benefici epistemici dell'esperienza proposta da un laboratorio filosofico sono maggiori quando la discussione è meno influenzata da fattori emotivi e bias cognitivi che agiscono a protezione della propria posizione.

Ciò non significa che non si dovrebbero affrontare questioni spinose o polarizzanti nelle comunità di ricerca, quanto suggerisco è che, al fine di massimizzare la ricaduta formativa della pratica, è bene prima creare i prerequisiti affinché vi sia una *buona* comunità di ricerca (fiducia, rispetto reciproco, abitudine all'ascolto e all'esame critico di ragioni, ecc.), per poi avvicinare anche quei temi che mettono in gioco la nostra identità. A questo punto lo si potrà fare "a carte scoperte": rendendo il pubblico consapevole degli insidiosi meccanismi (bias cognitivi) che agiscono a difesa di opinioni per noi identitarie e facendo riconoscere le difficoltà a ragionare di questi temi come si è imparato a fare su altri. Fosse anche che non si riuscisse, nel breve spazio di un laboratorio, a portare il pubblico ad "accettare un punto di vista che inizialmente ritenevano non plausibile o sgradevole" attraverso la discussione e la valutazione di argomenti altrui (Mercier et al., 2017) – come si propone di raggiungere una teoria argomentativa del ragionamento –, ma che lo si portasse quantomeno a riconoscere i meccanismi della polarizzazione e la difficoltà, propria e altrui, a mettere in discussione alcune opinioni profondamente radicate, si sarebbe comunque già raggiunto un obbiettivo metacognitivo importantissimo.

Tenere conto dei fattori, come questi qui da me riportati, può certamente favorire il buon esito di un intervento di filosofia pubblica. Comprendere le ragioni per le quali questi fattori più di altri influiscono sulle ricadute didattiche di un intervento filosofico getta luce sulla natura della pratica stessa, e chiarisce i meccanismi cognitivi agiti dall'esercizio filosofico.

6. Conclusione

Intento di questo lavoro è di fornire un contributo al dibattito scientifico, metafilosofico, sulla natura, metodologie e scopi della filosofia pubblica. In particolare, in questo intervento ho voluto

avvicinare una delle questioni più difficili per chi si impegna in questa pratica: quella della valutazione. Ho sostenuto che è una questione ineludibile per una pratica, quella della filosofia pubblica, che si definisce e caratterizza proprio per lo scopo formativo che si propone: introdurre il pubblico all'esercizio di un pensiero filosofico.

Ora, come valutare la formazione di un pensiero filosofico è da sempre una questione aperta e dibattuta nella ricerca filosofica. La *Philosophy for Children* e la *Philosophy for Community*, in particolare, hanno prodotto diverse strategie di valutazione qualitativa, che superassero i test standardizzati (poco sensibili ai meccanismi della pratica e al contesto). Io ho qui voluto mostrare come un contributo importante, da aggiungere all'osservazione qualitativa di chi conduce la pratica, possa venire dall'autovalutazione dei partecipanti. Ho sostenuto che proporre e promuovere l'autovalutazione nei propri studenti sia importante per almeno due considerazioni distinte: 1) ottenere un riscontro di quegli aspetti difficilmente osservabili dall'esterno; 2) rafforzare ed esercitare i meccanismi cognitivi messi in opera nell'esercizio di autovalutazione (che è a sua volta, quindi, un importante esercizio formativo). Si vuole così suggerire un'osservazione valutativa multiforme, il più possibile inclusiva e ricettiva dei tanti elementi e delle diverse prospettive implicate. È in questa chiave di lettura che ritengo sia importante, laddove possibile, raccogliere la voce di chi partecipa a un'iniziativa di filosofia pubblica – non limitarci a provocare, ma chiedere conto alle persone degli effetti di questa provocazione – e rivendicare l'importanza, per chi si impegna nella pratica della filosofia pubblica, di accogliere tutti i possibili elementi utili a restituire la complessità e la qualità del proprio intervento. Allo stesso fine sarebbe utile un confronto interno alla comunità filosofica su quei fattori che chi si impegna nella pratica della filosofia pubblica ritiene determinanti per una buona riuscita della stessa.

Bibliografia

Essays in Philosophy. (2014). *Public Philosophy*, vol. 15, 1. https://commons.pacificu.edu/-collection/e5886f19-9ed2-4925-8b8b-44fd8d6e8cda?volume=15&issue=1.

Allcott, H., Boxell, L., Conway, J., Gentzkow, M., Thaler, M. & Yang, D. (2020, 6 Agosto). Polarization and public health: partisan differences in social distancing during the coronavirus pandemic. *Journal of Public Economy*, 191.

Bail, CA., Argyle, LP., Brown, TW., Bumpus, JP., Chen, H., Hunzaker, MF., Lee, J., Mann, M., Merhout, F. & Volfovsky, A. (2018). Exposure to opposing views on social media can increase political polarization. *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, 115 (37), 9216-9221.

Banaji, M.R. & Greenwald, A.G. (2016). *Blindspot: Hidden Biases of Good People.* Random House USA Inc.

Birch, D. (2014). *Provocations: Philosophy for secondary school.* Crown House Publishing.

Bortolotti, L. (2009). *Delusions and other irrational Beliefs.* OUP.

Cinelli, M., Morales, G.D.F., Galeazzi, A., Quattrociocchi, W. & Starnini, M. (2021, 2 marzo). The echo chamber effect on social media. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 118(9).

Cornoldi, C. (1995). *Metacognizione e apprendimento.* Il Mulino.

Cornoldi, C., De Beni, R. & Gruppo MT. (1993). *Imparare a studiare. Strategie, stili cognitivi, metacognizione e atteggiamenti nello studio.* Erikson.

Cosentino, A. (2012). Evaluation in and on P4C: An epistemological Point of View. In M. Santi & S. Oliverio (a cura di), *Educating for Complex Thinking through Philosophical Inquiry.* Liguori. https://filosofodistrada.files.wordpress.com/2012/10/icpic_paper_ingl_pubblicaz.pdf

Cosentino, A. & Lupia, M.R. (2021). *Didattica della comunità di ricerca. Per un'educazione democratica.* Anicia (Roma).

Deslauriers, L., McCarty, L.S., Miller, K., Callaghan, K. & Kestin, G. (2019). Measuring actual learning versus feeling of learning in response to being actively engaged in the classroom. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 116 (39), 19251-19257.

Di Fabio, A. (1998). *Psicologia dell'orientamento. Problemi, metodi e strumenti.* Giunti.

Dordoni, P. (2009), *Il dialogo socratico. Una sfida per un pluralismo sostenibile. Con scritti di Leonard Nelson, Gustav Heckmann e Minna Specht.* Apogeo.

Giolo, R. (2009). *Valutare la comunità di ricerca filosofica della Philosophy for Children.* Tesi di dottorato, Università degli Studi di Padova.

Heesen, B. (2009). *La valutazione in "P4C". Alcune annotazioni sulla esperienza olandese.* http://www.filosofare.org/crif/wp-content/uploads/2012/09/Berrie-Heesen-La-valutazione-in-p4c.pdf

Kruger, J. & Dunning, D. (1999). Unskilled and Unaware of It: How Difficulties in Recognizing One's Own Incompetence Lead to Inflated Self-Assessments. *Journal of Personality and Social Psychology*, 77 (6), 1121-1134.

I ludosofici. (2014). *Tu chi sei.* Corraini Edizioni.

McIntyre, L., McHugh, N. & Olasov I. (a cura di). (2022). *A Companion to Public Philosophy.* Wiley Library.

Mercier, H., Maarten, B., Paglieri, F. & Trouche, E. (2017). Natural-Born Arguers: Teaching How to Make the Best of Our Reasoning Abilities. *Educational Psychologist*, 52, 1, 1-16.

Mori, L. (2018). *Giochi filosofici. Sfide all'ultimo pensiero per bambini coraggiosi*. Erickson.

Murphy-Hollies, K. & Bortolotti, L. (2021). Stories as evidence. *Memory Mind & Media*, vol. 1, e3. https://doi.org/10.1017/mem.2021.5.

Nyhan, B. & Reifler, J. (2010). When corrections fail: The persistence of political misperceptions. *Political Behavior*, 32, 303-330.

Santi, M. (1995). *Ragionare con il discorso. Il pensiero argomentativo nelle discussioni in classe*. La Nuova Italia.

Santi, M. (a cura di). (2006). *Philosophy for children: un curricolo per imparare a pensare*. Liguori.

Santi, M. (2006). *Philosophy for Children: un curriculum, un movimento, un percorso educativo possibile*. In M. Santi (a cura di), *Philosophy for Children* (pp. 7-27). Liguori.

Striano, M. (2013). *La comunità di ricerca filosofica come matrice sociale e cognitiva*. In A. Volpone (a cura di), *Pratica filosofica di comunità* (pp. 48-68). Liguori Editore.

Weinstein, B. (2013). *E se nessuno mi becca? Breve trattato di etica per ragazzi*. Il Castoro.

Worley, P. (2011). *The If Machine: 30 Lesson Plans for Teaching Philosophy*. Bloomsbury.

Zhiwei, C., Zhaoyuan, L. & Sibo, L. (2002). The price of political polarization: Evidence from municipal issuers during the coronavirus pandemic. *Finance Research Letters*.

Ziglioli, L. (2022a, 18 gennaio). What Public Philosophy is, and why we need it more than ever. *Psyche.co. Aeon*. https://psyche.co/ideas/what-public-philosophy-is-and-why-we-need-it-more-than-ever.

Ziglioli, L. (2022b). Fare filosofia nella terza età. Per un progetto di ricerca sulla pratica filosofica con adulti. *InCircolo. Rivista di filosofia e culture*, n. 12, 323-330.

Ziglioli, L. (2021). Riflessioni a margine di un percorso di filosofia nell'infanzia. *Education & Learning. Rivista di psicopedagogia e organizzazione scolastica*, n. 3, 71-90.

Ziglioli, L. (2020). Filosofia del presente: l'esperienza di un laboratorio filosofico su Fake news e Post-verità. *Education & Learning. Rivista di psicopedagogia e organizzazione scolastica*, n. 1, 70-87.

Recensioni
(a cura di Luca Siniscalco)

Il talismano di Fedro.
Desiderare, vedere, essere
di Davide Susanetti
Carocci, Roma 2021, pp. 150, € 15,00

La dottrina platonica incontra da oltre due millenni l'interesse dei più disparati commentatori, a conferma della sua matrice di *origo prima* della tradizione di pensiero europea. Non sbagliava, forse, il filosofo britannico Alfred North Whitehead, asserendo che "tutta la storia della filosofia occidentale altro non è che una serie di note a margine su Platone".

Se è giusto valutare la teoresi di un autore, seconda la lezione di H.-G. Gadamer, non solo dalla sua opera ma anche dalla *Wirkungsgeschichte* (la "storia degli effetti") della medesima, e se gli autori "epocali" della filosofia occidentale hanno lasciato, heideggerianamente, un "da pensare" inscritto nella trama sottile della propria speculazione, risulta evidente come il paradigma platonico sia uno snodo imprescindibile per il pensiero: esso continua, inesausto, a invocare nuove letture. Al di là delle precisazioni filologiche e storico-filosofiche, infatti, la costruzione teoretica platonica risponde sintonicamente all'itinerario storico della nostra civiltà: le trasformazioni culturali, sociali, religiose e politiche che attraversiamo offrono nuovi indizi per un avvicinamento ulteriore al pensiero platonico, e simultaneamente vengono a guadagnare una più nitida conformazione di senso nella misura in cui da esso vengono lumeggiate.

Questa intuizione attraversa come un fiume carsico la recente pubblicazione di Davide Susanetti, Professore di Letteratura greca all'Università degli Studi di Padova. Rileggendo il *Fedro* platonico, l'autore mostra come l'attualità del pensatore non dipenda da una sua forzata decontestualizzazione, né da un utilizzo ideologico e arbitrario delle sue idee, bensì dalla vivificazione dello sguardo prospettico mediante cui la sua opera viene frequentata e trasmessa ai lettori.

Ripensare il *Fedro* oggi, nel nuovo millennio, richiede pertanto un abbandono di quelle prospettive storiciste, museali e astratte che intendono Platone come pensatore dell'"ideale" razionalisticamente inteso, e un recupero della sua concezione di filosofia di natura pragmatico-dialettica: la ricerca della sapienza coinvolge l'uomo nella sua vita (che non è mera nuda biologia, ma organicità, desiderio, intersoggettività, in senso orizzontale e verticale), è un impegno di "cura" verso di sé e verso il mondo.

Nemmeno questo maestro del dubbio e del dialogo – qualificato come terapia sapienziale – sarebbe tuttavia sufficiente a fornirci uno sguardo esaustivo sulla complessa figura del filosofo ateniese se Susanetti non tenesse parimenti in gran conto, nella sua dissertazione, della dimensione più radicalmente mitico-simbolica della sensibilità platonica. Si tratta di quella attitudine che attraversa come un *fil rouge* il neoplatonismo sotteso alla grande tradizione

metafisica europea, sino all'età moderna (si pensi, fra gli altri, alla costruzione teoretica di Schelling), e l'esoterismo occidentale, che senza Platone si troverebbe fatalmente dimidiato. Socrate e Fedro soggiornano infatti in un mondo in cui "natura è cosa sacra, tramata di energie sottili. Il visibile affonda nell'invisibile che lo genera e lo sostiene, dettando immagini e discorsi, visioni e pensieri, conducendo la mente oltre sé stessa" (pp. 22-23).

L'approccio alla proteiforme figura di Platone e, soprattutto, al Socrate del *Fedro*, viene così svolto mediante un tipo di scrittura per nulla accademica e concettosa, volta piuttosto a favorire l'immedesimazione del lettore nella cornice del dialogo "vivente" in atto fra i personaggi, nel clima emotivo ivi creatosi, dello spazio, con la potenza del *Genius loci* che vi si esprime, della percezione mitico-simbolica del mondo, vissuto come epifania del numinoso, secondo categorie di apprensione che nella modernità, al culmine del nichilistico processo di secolarizzazione, sono venute a estinguersi. Ma che possono sempre – questo ci sembra, in ultima istanza, il cuore profondo dell'operazione culturale di Susanetti – essere riattivate mediante la potenza demiurgica del Logos. Il quale, quando è in equilibrio con la dimensione auratica della scaturigine numinosa da cui tutto promana, è *hieros Logos*, Logos sacro, parola che connette terra e cielo.

Con il mito, *oltre* il mito, dunque. Verso una conciliazione delle scissioni che, principiando da Platone, non ignori anti-storicamente le ultime conquiste delle discipline contemporanee. Queste ultime, sebbene non citate didascalicamente, sono evidenti riferimenti delle intuizioni di Susanetti, che mostra una ammirevole capacità nel sintetizzare spunti antropologici, storico-religiosi e filosofico-teoretici. L'adozione di un punto di vista emico anziché etico (per citare il lessico delle scienze sociali), si unisce a talune intuizioni della psicologia storica (alla Jean-Pierre Vernant), della morfologia del sacro (secondo la lezione di Eliade), della psicologia archetipica (con James Hillman) e dell'ermeneutica filosofica.

La disquisizione sui temi dell'eros, del desiderio, dell'anima (*psuchê*), della bellezza e sulla teoria delle idee si svolgono così nel solco di una narrazione dai tratti semplici, che tuttavia sottende un abisso metafisico – Pan e Dioniso sono sempre presenti sul prato in cui "a piedi nudi" Socrate e Fedro dialogano.

Il *Fedro* platonico non è, peraltro, l'unico soggetto della tematizzazione di Susanetti: due altri capitoli sono rispettivamente dedicati all'opera *Il verbo degli uccelli*, del poeta persiano Farîd ad-Dîn 'Attâr (XII-XIII sec. d.C.) e a *La morte a Venezia* di Thomas Mann. La ragione di questa scelta la troviamo ancora una volta riposta nel mito: "L'anima ha bisogno di quelle storie per riflettersi e vedersi in esse, per vivere la vita che le appartiene, sempre oscillante tra essere e divenire, tra corporeo e incorporeo, tra leggerezza e gravità, tra luce e ombra. L'anima ha fame di miti perché la sua vita non appartiene alla stasi perenne di ciò che è uguale a sé stesso, ma è vicenda continua e

trasformazione che tocca ogni differenza, facendola diversa da sé stessa" (p. 25).

Il mito arcaico platonico trasmigra nella cultura iraniana, divenendo percorso iniziatico in sette tappe imaginali verso il divino (simbolizzato dal Sîmurgh, il sovrano degli uccelli), per approdare infine alle sorti di Gustav von Aschenbach, protagonista, ne *La morte a Venezia*, di una storia in cui la tragedia del nichilismo travolge nella malattia il suo pathos estetico all'interno di una "involontaria iniziazione, subita come un trauma" (p. 133).

Un percorso, quello che viene a delinearsi, che conferma l'intenzione programmatica dell'autore, volta ad esprimere, nella potenza ermeneutica della sua lirica prosa, le "modalità di utilizzare il desiderio, l'immaginazione mitica e la visione come chiavi tra loro intrecciate per accedere a un oltre che è qui, se solo si fosse capaci di abbracciare la vita nella sua interezza e non ci si limitasse a un solo aspetto o piano della sua manifestazione" (p. 10).

Per re-incantare il mondo, partiamo (anche) dal talismano di Fedro.

"Un atomo di fuoco". Forme e dinamiche culturali d'Occidente: storia delle religioni, ermeneutica, tradizione

di Marco Toti

Il Cerchio, Rimini 2019, pp. 297, € 32,00

Sulle modalità d'intendere il rapporto fecondo fra tradizione e innovazione di grande pregio è la raccolta di saggi che Marco Toti ha riunito nella sua recente corposa pubblicazione. L'intento principale che traspare, a nostro avviso, è quello di delineare, sulla base degli studi accademici dell'autore, una metodologia storico-religiosa in cui la "strategia" ermeneutica possa entrare in fruttuoso dialogo con il polo della Tradizione – considerando quest'ultima, in un'ottica filosofica avvertita, non tanto come un "contenuto" determinato quanto come uno "sguardo" profondo sulla realtà.

"Un atomo di fuoco" prende in considerazione svariate tematiche di ambito storico-religioso: questioni disciplinari e metodologiche, con particolare attenzione al contributo di Raffaele Pettazzoni; figure del cristianesimo, lette attraverso il magistero, fra gli altri, di Andrei Scrima, Cristina Campo e John Lindsay Opie; traiettorie di una ermeneutica del "primordialismo", alla luce del Pensiero di Tradizione ma anche in riferimento ad alcuni "insospettabili", quale Cesare Pavese. L'obiettivo preminente della ricerca, tuttavia, come già indicato, non è riposto tanto nelle singole tematiche affrontate – peraltro trattate con grande rigore e di estremo interesse per gli studiosi della materia – quanto nella proposta culturale e metodologica di fondo. Toti riesce, infatti, a fuoriuscire efficacemente da due opposti ma sintonici rischi che si presentano a quanti si confrontano con tematiche di ordine spirituale: il fideismo ideologico e irrazionalista,

da un lato, la pretesa dell'imparzialità obiettiva e "non partecipe" dall'altro lato. Se il primo pericolo è generalmente scongiurato in ambito scientifico, vista la necessità ampiamente condivisa di anteporre strumenti interpretativi razionali e dialogici alle preferenze individuali (i ben noti "*bias* cognitivi"), il secondo scoglio potrebbe destare scandalo in quanti, dimentichi di un dibattito epistemologico e metodologico nei riguardi del problema gnoseologico iniziato già con il criticismo kantiano ed esploso nel Novecento, evitano qualsivoglia problematizzazione radicale del rapporto soggetto-oggetto all'interno dell'impresa conoscitiva. In questo dibattito, un contributo illuminante proviene dallo storico delle religioni Mircea Eliade, il quale, nella definizione della propria "ermeneutica creativa e totale", ha ripetutamente sottolineato la necessità, da parte dello studioso rigoroso, di non limitarsi a osservare i fenomeni religiosi studiati come se questi fossero semplicemente "cose" esterne a sé – quindi, lettera morta – bensì a entrarvi in sintonia "empatica" al fine di comprendere "internamente" il senso che tali fenomeni rappresentano nell'esperienza dell'individuo – e delle comunità – che tali ierofanie sperimentano. È l'*Erlebnis* del sacro che, in una ricerca storico-religiosa non può essere omesso né taciuto. È qui che prende piede l'ermeneutica: lo storico delle religioni non si può infatti limitare ad un'analisi descrittiva e asettica dei dati religiosi per come possono essere riferiti sul modello di discipline dal differente statuto, come le scienze naturali; egli, questo sembra trasparire dalle osservazioni di Marco Toti, deve piuttosto ergersi a promotore di una disciplina pluralistica ma universale che, a partire da una conoscenza adeguata delle ricerche specialistiche dei singoli settori (storia, filologia, antropologia, *et alia*), sia capace di integrarle nella propria peculiare prospettiva. Già Eliade notava come la storia delle religioni dovrebbe superare gli angusti limiti delle ricerche analitiche e parcellizzanti, mirando tramite un approccio creativo alla configurazione di "sintesi culturali interpretative" che tutelino e illustrino il significato intrinseco ai fenomeni religiosi, che sono sempre auto-implicativi e rimangono coerenti soltanto laddove mantengono tale natura. Non si tratta, a nostro avviso, di una prospettiva soggettivista, ascientifica e parziale, come talvolta la critica ha rimproverato a Eliade, bensì di un ampliamento degli orizzonti di comprensione dell'essere umano e del pluralismo connaturato alla sua essenza, un pluriverso, cioè, che non può essere ridotto "a una dimensione", sia essa un paradigma storico, scientifico o sociologico, né può essere ristretto a una rappresentazione parziale frutto della fallacia positivista connessa all'ingenuo miraggio, filosoficamente infondato, del naturalismo e del realismo gnoseologico.

Su questa linea, la spiritualità è intesa da Toti, come ben espresso da Pietro De Marco nella prefazione al volume, non come arbitraria e informe somma di *spiritualities*, bensì quale concretizzazione degli istituti e delle forme simboliche nelle quali il sacro si condensa,

storicizza, comprende e rapporta. Il comparativismo deve così mettere in luce, ad un tempo, identità e differenze fra le diverse forme in cui la spiritualità, *ex necessitate*, si oggettivizza. Ecco l'"ecumenismo al vertice" – o "ecumenismo dei contemplativi" – tematizzato da Toti: proponendo, ad esempio, come *case study* un "raffronto tra monachesimo cristiano e ascesi islamica delle origini" (p. 66), egli intende la possibilità della comparazione dialogante fra religioni come "una (la?) via praticabile […] anche in ragione di complessi e provvidenziali meccanismi di 'supplenza' e, in ultima analisi, di 'compensazione'" (p. 89) rispetto alla perdita della vigenza delle tradizioni religiose nell'epoca della secolarizzazione e del "politeismo dei valori" (Max Weber).

Così il mistero, figura tipica del discorso religioso, dev'essere indagato con tutta la forza problematizzante che la modernità ha risvegliato, trattandone analiticamente le declinazioni storiche concrete, eppure, al contempo, va tutelato nella sua inattingibilità, ovvero nella sua indeterminazione sostanziale, che rende la sua qualificazione totale un im-possibile. Il mistero non è incomprensibile ma sempre esige rinnovata comprensione. "Qui entra in gioco l'interpretazione di un "oggetto" che è costitutivamente inattingibile, un 'pozzo senza fondo' che va scandagliato *ad infinitum* attraverso un'attività che, pur disvelando alcuni significati, non può esaurirlo (e che neppure le stesse formulazioni dogmatiche – proprio in quanto 'definizioni' – possono). L'ermeneutica ha quindi un carattere eminentemente operativo, intellettuale *e* spirituale, dato che *trasforma* esistenzialmente chi ne fa un uso meditato" (p. 88).

Particolarmente interessante è la fre-quentazione, da parte della prosa di Toti, di autori cristiani "eccentrici": il monaco e teologo romeno ortodosso Andrei Scrima (1925-2000), voce eminente del "rinnovamento filocalico" e teorico del Cristo cosmico-*Logos*; lo studioso John Lindsay Opie (1928-2021), bizantinista, iconologo e storico dell'arte, indagatore del *mundus imaginalis* e dell'"immaginazione attiva" nel cosmo cristiano; la scrittrice Cristina Campo (1923-1977), convertita alla "bellezza come armonia delle forme" in una prospettiva con "radici ben salde nel dominio metafisico" (p. 151).

Un percorso, quello tracciato da Toti, che apre nuove traiettorie di approfondimento nel dominio degli studi storico-religiosi e tradizionali, mostrando il carattere complesso e pluralistico dei rapporti inter-religiosi nell'alveo delle prospettive ermeneutico-religiose e perennialiste. *Oltre* gli steccati ideologici, *al di qua* del "pensiero debole", indifferenzialista e relativista.