Ragione e fede nel terzo millennio

a cura di
Caterina Genna

Introduzione di
Giovanni Puglisi

Postfazione di
Piero Di Giovanni

FILOSOFIA ITALIANA

FrancoAngeli

Collana di Filosofia Italiana

diretta da
Piero Di Giovanni** e **Caterina Genna
redazione
Maria Antonia Rancadore

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati
possono consultare il nostro sito Internet: *www.francoangeli.it* e iscriversi nella home page
al servizio “Informatemi” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

Ragione e fede nel terzo millennio

a cura di
Caterina Genna

Introduzione di
Giovanni Puglisi

Postfazione di
Piero Di Giovanni

FILOSOFIA ITALIANA

FrancoAngeli

Il volume è stato pubblicato con un contributo del Dipartimento di Scienze Psicologiche, Pedagogiche, dell'Esercizio Fisico e della Formazione dell'Università degli Studi di Palermo.

Isbn: 9788835166429

Copyright © 2024 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Introduzione. Ragione e fede: una coabitazione debole, di *Giovanni Puglisi* pag. 7

Prefazione. Ragione e fede, deismo e teismo, di *Caterina Genna* » 13

1. Nuovo umanesimo e sfida ecologica. Filosofia e religione al cospetto della fine del mondo, di *Gianluca Cuozzo* » 19

2. Limiter le savoir pour faire place à la foi, di *Sophie Grapotte* » 55

3. Las huellas de la escolástica en el pensamiento de J.L.L. Aranguren, di *Cristina Hermida del Llano* » 71

4. Scepticisme et espérance au début de l'ère chrétienne ; les signes de la foi, di *Petru Bejan* » 93

5. The philosophy of revisionism as an ideological instrument of economics focused on profit maximization, di *Bronisław Sitek* e *Magdalena Sitek* » 105

6. Religion zwischen Ethik und Ästhetik Zwei Antworten Hölderlins auf Kant, di *Jakob Helmut Deibl* » 117

7. Animisme et technologie dans la culture japonaise, di *Makoto Sekimura* » 129

8. Le processus de la sécularisation, di *Manoubi Ghabbach* » 139

9. Gli equivoci del bello, di *Paolo De Lucia* » 157

10. Ragionevolezza della fede in John Henry Newman, di *Ferdinando Luigi Marcolungo* pag. 169

11. Le ragioni del diritto e la risposta della fede nell'attuale contesto storico, di *Gaetano Dammacco* » 183

12. Umanità, ragione e fede in Wilhelm von Humboldt, di *Giancarlo Magnano San Lio* » 203

13. Il tatto tra il sacro e il profano, di *Germana Pareti* » 225

14. Rivisitazioni gödeliane dell'argomento ontologico, di *Francesco Orilia* e *Michele Bisceglia* » 245

15. Faith and the Reasons for Its Pervertibility Between Philosophy and Cognitive Science, di *Lorenzo Magnani* » 271

16. Dalla parte della controriforma. Architettura e simboli delle *Sonate del Rosario* HIB 14 (1674 ca.) di Heinrich Ignaz Franz von Biber, di *Dario Oliveri* » 283

17. La raison extatique, di *Jad Hatem* » 307

18. Fede, moralità e il cervello morale: il contributo delle neuroscienze allo studio della moralità, di *Vincenzo Russo* » 315

19. Ateismo marxista o critica storico-materialistica della coscienza religiosa? Dalla *Vorrede* del 1841 al culto del capitale, di *Stefano G. Azzarà* » 333

20. La argumentación original galileana ante el tribunal de Inquisición. Argumentación de la ficcionalidad perspectivista del saber humano, di *Lucía Armida Rossi* » 371

21. Ragione e fede nella quarta Critica kantiana, di *Fabio Minazzi* » 379

22. Bertrand Russell laico e non credente, di *Maria Antonia Rancadore* » 421

Postfazione, di *Piero Di Giovanni* » 431

Introduzione
Ragione e fede: una coabitazione debole

di *Giovanni Puglisi**

Ragione e fede: è una diade niente affatto neutra. Non è neutra, infatti, ma chiaramente connotata e, se si vuole, storicizzata, la scelta della congiunzione 'e', non essendo certamente lontani tempi e movimenti del pensiero nei quali, in maniera pressoché automatica, si sarebbe preferita la disgiuntiva 'o': almeno a partire dall'umanesimo rinascimentale, infatti, e con forza crescente dalla nascita della scienza sperimentale moderna: [*giuro che sempre* ***ho creduto, credo*** *adesso, e con l'aiuto di Dio* ***crederò*** *per l'avvenire*, recita, come grottesco atto di fede, la violenta e tragica abiura galileiana].

Fino al laicismo illuminista e al vero e proprio scientismo positivista, ragione e fede, pensiero scientifico-filosofico e religioso, per quasi quattro secoli si sono posti – almeno entro il pensiero occidentale – come ferocemente alternativi l'uno all'altro, "nemica mortale" la fede della filosofia in un noto passo di Heidegger[1].

Contrariamente, l'uso della *e* copulativa si inserisce in una tradizione di coesistenza dei due termini che – se anche non giunge alla loro unità sostanziale come nella teologia aquinate o alla loro perfetta reciprocità come nell'agostiniano *credo ut intelligam*, *intelligo ut credam* – certamente li inquadra come elementi distinti, compresenti, irriducibili l'uno all'altro, ma pur sempre in relazione: *le due ali con le quali lo spirito umano si innalza verso la contemplazione della verità*, dichiarava *urbi et orbi* papa Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et ratio*, con la quale il titolo del nostro convegno si pone in relazione antinomica e, se non nelle intenzioni, di fatto gerarchicamente schierata.

* Presidente Università IULM - Milano.

1. M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia (1928),* in *Segnavia*, trad. it. a cura di Franco Volpi, Collana Biblioteca Filosofica n. 3, Adelphi, Milano 1987, p. 22: «Questo particolare rapporto non esclude, ma implica, che la *fede*, nel suo nucleo più intimo, ossia come specifica possibilità d'esistenza, resti il nemico mortale di quella *forma d'esistenza*, di fatto estremamente variabile, che è propria essenzialmente della *filosofia*».

Da ultimo, non neutra, ma carica di significato, è la scelta di richiamarsi più o meno esplicitamente all'opera *Ragione e fede* di Piero Martinetti, iscritta dal Sant'Uffizio nel 1937 nell'*Indice dei libri proibiti*: e tanto basterebbe per suscitare curiosità nei confronti di un ritorno al pensiero del filosofo torinese, un pensiero complesso e originale, almeno quanto complesse, originali e profondamente integre furono la sua personalità e la sua vicenda biografica.

Piero Martinetti fu tra i dodici docenti universitari italiani e, tra essi, uno dei due filosofi – l'altro fu il suo amico Giuseppe Antonio Borgese – a rifiutare nel 1931 di giurare fedeltà al regime fascista, che aveva precocemente denunciato rifiutando la nomina a "Socio corrispondente" dell'Accademia dei Lincei in seguito alla Marcia su Roma; poi fu arrestato insieme a Giulio Einaudi, Vittorio Foa, Carlo Levi, Massimo Mila, Cesare Pavese, e agli altri intellettuali del gruppo torinese di Giustizia e Libertà, sebbene fosse alla loro azione politica del tutto estraneo; la sua intera vita fu dedicata alla difesa radicale della libertà di pensiero [e di fede] contro ogni ideologia e ogni dogmatismo – raccogliendo così la condanna congiunta tanto dello Stato fascista quanto della Chiesa, ad esso affiliata e connivente, nella poca o nulla solidarietà dei suoi colleghi.

Staccandosi dalla tradizione occidentale e poggiando in parte sulla propria conoscenza delle filosofie orientali, e di quella indiana in particolare, secondo Martinetti la fede non è un ente separato e diverso dalla ragione, e nemmeno una forma specifica della conoscenza, una «conoscenza imperfettamente giustificata come tale ed accolta solo col sussidio di motivi sentimentali o volitivi; […] la fede non è dunque un altro modo di conoscere derivante da certezze soprannaturali o da intuizioni sentimentali e mistiche, che sussista accanto alla ragione: la fede è essa stessa un'opera della ragione, un grado, un risultato provvisorio della ragione»[2].

Gli stessi caratteri abitualmente utilizzati per separare la conoscenza per fede dalla conoscenza razionale – *in primis* la soggettività, ma anche la stabilità – sono da Martinetti rintracciati, se pure in gradi e con declinazioni differenti, in ogni altra attività conoscitiva razionale: non si può certo sostenere infatti che la trasmissione tradizionale della conoscenza non abbia un ruolo fondativo nel progresso scientifico e filosofico – non siamo tutti nani sulle spalle dei giganti? –; né si può negare come l'individualità, la soggettività dello scienziato, il suo essere in un tempo e in un luogo specifici, influenzi profondamente la qualità e la direzione di quell'atto della volontà che è il far discendere da una o più premesse un nuovo risultato.

«Il carattere subbiettivo, pratico, stabile della fede non contrasta quindi affatto con il suo carattere razionale». In realtà, prosegue Martinetti, «"Fede" in questo senso sono perciò non solo le singole credenze morali e religiose […], ma anche i sistemi filosofici. Anch'essi, infatti, partecipano di quel carattere di subiettività che è proprio di tutte le grandi costruzioni unitarie dello spirito, le quali sono sempre sotto questo rispetto "credenze"»[3]. «Anzi – conclude il filo-

2. P. Martinetti, *Ragione e fede*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 81 e 97.
3. Ivi, pp. 94-95.

sofo – l'opera capitale della ragione sta precisamente nella costituzione di quei sistemi spirituali che noi abbiamo caratterizzato come "fede"»[4].

«Vi è, è vero, – ribadisce il filosofo torinese – tutta una sfera in cui la ragione si applica alla conoscenza delle realtà esteriori (la scienza): conoscenza che ad un primo sguardo sembra realizzare per precisione, per obbiettività e per importanza pratica, l'ideale della conoscenza razionale; ma – subito aggiunge – che in realtà, isolata dalla compenetrazione profonda delle realtà spirituali non ha alcun valore. […] Secondo l'antica filosofia indiana – quasi sentenzia – la conoscenza dell'essere assoluto risulta dalla compenetrazione di due fattori: della conoscenza del Brahman, dell'energia spirituale diffusa nel mondo, e della conoscenza dell'Atman, dell'unità che vive nell'intimo dell'essere nostro»[5].

In longitudini più vicine, qualcuno ha detto: «Il cielo stellato sopra di me, la legge morale dentro di me»[6]. Dal prevalere dell'uno o dell'altro momento – conclude perentoriamente – hanno origine i due tipi spirituali che con una distinzione sommaria vengono abitualmente classificati sotto le categorie di "ragione" e di "fede".

Ho voluto esporre brevemente – e mi scuserete se mi sono concesso alcune semplificazioni – la posizione di Martinetti sulla fede come parte sostanziale della ragione umana, come consustanziale alla ***gnosis*** **da cui sviluppano tanto il rigore che il salto logico** *[attenzione: un salto logico che secondo qualcuno potrebbe accomunare i miracoli e alcune fasi inspiegate della teoria dell'evoluzione!]*, perché essa porta con sé una distinzione che non può essere taciuta, quella tra fede appunto razionale – come attività teoretica fondamentale della ragione umana – e fede irrazionale la quale, ancora con Martinetti, diventa tale «quando il criterio, secondo il quale si costituisce, è derivato da un'autorità esteriore, che è esplicitamente accolta come imperativa per il giudizio individuale»[7].

Quando la fede è eterodiretta, infatti, la credenza diventa dogma, e le necessità delle corporazioni politiche prendono il sopravvento su quelle del corpo sociale: **l'urbs si impone sulla civitas**, e la ricerca della verità è sacrificata in nome della strenua difesa delle proprie sicurezze.

Tale concezione della fede come espressione tra le più alte della ragione, nonché tale convinzione della sua sostanziale inconciliabilità con ogni manifestazione dogmatica e "fideistica", si ritrovano, nei loro nuclei essenziali, in un'altra delle più originali posizioni filosofiche – e al tempo stesso esistenziali – del pensiero contemporaneo.

Mi riferisco alla riflessione teorica e alla parabola umana di Gianni Vattimo, che ho voluto richiamare nel titolo di questa introduzione accostando al martinettiano 'ragione e fede' l'espansione 'una coabitazione debole', quale mio

4. Ivi, p. 99.
5. *Ibidem*.
6. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 290.
7. P. Martinetti, *Ragione e fede*, cit., pp. 95-96.

commosso omaggio a poche settimane dalla scomparsa all'Amico di una vita, al Collega prestigioso e al Filosofo acuto.

Anch'egli torinese, inizialmente cattolico ma in seguito approdato a un cristianesimo filosofico svincolato dalla Chiesa, la sua esistenza fu caratterizzata da una straordinaria capacità di militanza, anche politica, ma soprattutto civile e sociale, seppure intimamente aliena da rigidità ideologiche. La sua opera per lo più gira intorno ad una specifica forma di ontologia ermeneutica legata alla contemporaneità, il cosiddetto 'pensiero debole': con questa espressione, Vattimo indica «non tanto, o non principalmente, un'idea del pensiero più consapevole dei suoi limiti, che abbandona le pretese delle grandi visioni metafisiche globali, eccetera; ma soprattutto una teoria dell'indebolimento come carattere costitutivo dell'essere nell'epoca della fine della metafisica»[8], che egli stesso identifica con la post-modernità.

Vale la pena sottolineare, oggi, come Vattimo sia giunto a una simile formulazione – dalle profondissime implicazioni non solo teoretiche, ma anche etiche e politiche, e per questo spesso avversata come relativista e nichilista in senso spregiativo – proprio a partire da quello che potremmo definire **un cortocircuito ermeneutico di ragione e fede**.

In effetti, la teoria del 'pensiero debole' nasce in Vattimo dalla confluenza, nella propria intima storia intellettuale e spirituale, del nichilismo nietzschiano del "Dio è morto", mediato dalla "fine della metafisica" preconizzata da Heidegger, e dell'insegnamento evangelico; da questa confluenza prende appunto avvio nel filosofo, anch'egli torinese, un'interpretazione della storia dell'essere attraverso il filo conduttore dell'«indebolimento delle strutture forti, della stessa perentorietà del reale»[9] quale *trascrizione* della dottrina cristiana dell'incarnazione.

Attraverso l'incarnazione nel proprio figlio Gesù, infatti, il Dio forte – e violento e vendicativo e onnipotente ed eterno delle religioni naturali, tra cui l'ebraica – si fa portatore di pace, e caritatevole, e limitato e mortale, opera il proprio indebolimento, la propria *kénosis*, allo stesso modo in cui la società occidentale opera lo svincolamento dal sacro violento della religiosità primitiva e dalle relative forme di gestione del potere (monarchia, diritto divino) verso la progressiva democratizzazione delle istituzioni e la rottura con le diverse forme del pensiero forte, che tutto intendono spiegare in nome di un reale oggettivo e assoluto.

In questo senso, un pensiero debole, un pensiero che assuma in sé il rischio della propria fallacia – anche logico-razionale – per abbracciare il carattere caduco, effimero, fallibile, plurale di ciò che è storico e umano, appare come il più adatto all'interpretazione di una società in cui l'idea stessa di verità è progressivamente venuta meno *[e basti pensare qui al* concetto di post-verità*, post-truth, post-verità, che magnificamente rappresenta la condizione della conoscenza almeno a partire dai primi anni Duemila].*

8. G. Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996, pp. 25-26.
9. Ivi, p. 27.

Non solo però: parlavo prima di un 'cortocircuito ermeneutico di fede e ragione' in Vattimo, perché non solo il pensiero del filosofo è intriso e foggiato sulla sua fede cristiana – cosa che si è data in passato per molti altri pensatori – ma è stata proprio questa intuizione teoretica a riportare l'individuo Gianni Vattimo ad una fede abbandonata da tempo; il ritorno del filosofo alla religiosità è infatti così mediato dalla ragione e dal pensiero, che non contempla nemmeno la possibilità della fede senza l'impulso di questa mediazione, giungendo al paradossale enunciato 'credere di credere', divenuto poi il titolo di uno dei suoi testi più fortunati ed emblematici.

E se anche la vicenda biografica, umana e intellettuale di un singolo uomo – con tutte le sue oscillazioni e, se si vuole, contraddizioni personali – non vuole essere qui assolutizzata, essa è del resto in qualche modo esemplare del percorso compiuto da tutti coloro che non riescono o, pur riuscendo, non vogliono separare e tanto meno contrapporre ragione e fede nella faticosa ricerca individuale delle proprie verità.

A tutti costoro appare – ancora con Piero Martinetti nel meno noto "*Del conflitto tra religione e filosofia*" – «quanto sia superficiale e vana la speranza di un accordo, d'una conciliazione qualsiasi tra la religione e la filosofia per mezzo d'una subordinazione o d'una delimitazione reciproca. Come in ogni altro campo, anche qui, la vita non è possibile se non alla condizione di essere divenire progresso, conquista dolorosa"»[10].

10. P. Martinetti, *Del conflitto tra religione e filosofia*, in *Saggi e discorsi*, Paravia, Torino 1926, p. 59.

Prefazione
Ragione e fede, deismo e teismo

di *Caterina Genna**

Il tema "Ragione e fede" del convegno svoltosi a Palermo nei giorni 9 e 10 del mese di novembre del 2023 ci proietta sul piano di un pensiero tanto problematico quanto contraddittorio. Così come si può riscontrare nelle relazioni dei vari relatori provenienti da diverse aree geografiche e culturali del territorio nazionale ed internazionale, il convegno è stato incentrato sulle dinamiche della filosofia contemporanea, che inevitabilmente suggerisce di richiamarci alle tematiche generate dalle parole chiave, oltre che di ragione e fede, di deismo e teismo.

L'attualità di un problema non ci esime dal ricordare, seppure succintamente, le dinamiche temporali e tematiche determinatesi nel tempo. Se ci si rapporta alla elaborazione della dottrina cristiana nel corso del cosiddetto Medioevo, riscontriamo una serie di spunti su cui soffermarsi. Dall'Apologetica, dalla Patristica e dalla Scolastica ci sono state tramandate opere e testi, che suggestionano l'inevitabile riferimento, oltre che alla fede, alla stessa ragione. Per esemplificare potremmo ricordare che da Agostino Aurelio a Tommaso D'Aquino il percorso della storia della cultura occidentale (ma anche di quella orientale) testimonia una ricchezza di contenuti, che nulla ha da invidiare a quelli che erano stati concepiti nel corso dell'età classica. Il *De civitate Dei* di Agostino Aurelio e la *Somma teologica* di Tommaso d'Aquino sono due opere di inestimabile valore sia per la dottrina cristiana che per la stessa filosofia.

Sulla scia dell'opera di Agostino Aurelio, Anselmo d'Aosta, nel suo *Proslogion*, poté coniare l'espressione "credo ut intelligam", con l'obiettivo di giungere al riconoscimento della verità da parte dell'uomo posto a confronto con Dio. Perciò anche Giovanni Scoto Eriugena, nel *De divisione naturae*, poté riprendere l'assunto "fides quaerit, intellectus invenit", che Agostino Aurelio aveva concepito nel *De Trinitate*. All'espressione "credo ut intelligam" è stata corrisposta l'espressione "intelligo ut credam", onde sostenere che in effetti non sussiste un primato della fede sulla ragione, così come non sussiste un primato della ragione sulla fede. La fede è assunta dal credente che non intende

* Università di Palermo.

rinunciare alla funzione della ragione; per cui anche la ragione dovrebbe essere assunta con l'intento di non negare i valori della fede.

La controversia sulla dualità ragione-fede, ovvero sulla dualità fede-ragione, ha trovato in Abelardo un forte difensore del primato della ragione sulla fede, così come è possibile leggere nel testo autobiografico (*Storia delle mie disgrazie*), per sottolineare appunto che la fede non è in grado di giungere alla verità senza il supporto fondamentale della ragione. Il capovolgimento della posizione così radicale, assunta da Abelardo, si deve ad Alberto Magno e a Tommaso d'Aquino, con i quali nel corso del secolo XIII si è giunti all'apice del problema.

Tra alterne vicende, teologia e filosofia hanno trovato un ostacolo nella nascita e nello sviluppo della scienza moderna, che da Niccolò Copernico (autore nel 1543 del *De revolutionibus orbium coelestium*) conduce a Isaac Newton (autore nel 1687 dei *Philosophiae naturalis principia mathematica*). In questo caso dovremmo ripercorrere le tappe salienti di una storia delle idee, che dall'umanesimo e dal rinascimento conducono al secolo dei Lumi. L'obiettivo sarebbe quello di non trascurare l'incidenza della scienza moderna nel contesto della storia del pensiero che si estrinseca soprattutto nel Seicento. Perciò dovremmo definire il Seicento non tanto il secolo di ferro quanto il secolo d'oro per l'evoluzione delle scienze fisico-matematiche con a capo il concetto di infinito. La storia del pensiero si è consolidata sulla base dello stretto confronto esistente tra ragione e fede, così come si deduce dai contributi provenienti dall'ambito della teologia cristiano-cattolica.

Sul versante della storia della cultura, che dell'età moderna conduce all'età contemporanea, giungiamo al 1998, anno in cui papa Giovanni Paolo II pubblica l'Enciclica *Fides et ratio*. In tale Enciclica il capo della Chiesa romana sottolinea che: «Il monito Conosci te stesso era scolpito sull'architrave del tempio di Delfi, a testimonianza di una verità basilare che deve essere assunta come regola minima da ogni uomo desideroso di distinguersi, in mezzo a tutto il creato, qualificandosi come "uomo" appunto in quanto "conoscitore di se stesso"»[1]. All'Enciclica emanata nel 1998 da papa Giovanni Paolo II può essere relazionata l'Enciclica emanata nel 2015 da papa Francesco. Il testo *Laudato si'* non risulta meno rilevante di quello su *Fides et ratio*, se ci si sofferma sul principio della teologia creazionistica. Sulla scia del *Cantico delle creature* di Francesco d'Assisi, papa Francesco, a distanza di otto secoli, ha riproposto il tema di fondo del rapporto fede e ragione per ciò che attiene all'esistenza e alla salvaguardia della realtà. Perciò ha scritto: «La natura viene spesso intesa come un sistema che si analizza, si comprende e si gestisce, ma la creazione può essere compresa solo come un dono che scaturisce dalla mano aperta del Padre di tutti, come una realtà illuminata dall'amore che ci convoca ad una comunione universale»[2].

1. Papa Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, Editrice L'Osservatore Romano, Città del Vaticano 1998, p. 4.

2. Papa Francesco, *Laudato si'*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, III 76.

Nell'ambito nella cultura contemporanea la dottrina della Chiesa cristiana ha trovato consensi e dissensi, se solo si rileva la posizione assunta da Bertrand Russell, nel corso della prima metà del Novecento, con la pubblicazione dei saggi rivolti all'affermazione della sua laicità radicale, sino al punto di dichiarare il suo credo nei seguenti termini: «Dio e immortalità, dogmi basilari della religione cristiana, non hanno alcun fondamento scientifico. Queste dottrine non sono essenziali alla religione; il buddismo infatti non le contempla»[3]. Alla posizione di Russell potremmo contrapporre quella di Benedetto Croce, per avere dato alle stampe nel 1942, all'interno dei *Taccuini di lavoro*, il pamphlet *Perché non possiamo non dirci "cristiani"*, allo scopo di riconoscere quanto meno la valenza culturale e storica del cristianesimo. Non a caso vi si legge: «Il cristianesimo è stato la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuta: così grande, così comprensiva e profonda, così feconda di conseguenze, così inaspettata e irresistibile nel suo attuarsi, che non maraviglia che sia apparso o possa apparire un miracolo (…)»[4].

Il tema, proposto nel convegno palermitano del novembre del 2023, implica un ulteriore riferimento ai filosofi britannici dei secoli XVII e XVIII, per la elaborazione delle parole chiave di "deismo" e "teismo", da porre a confronto con le parole chiave di "ragione" e "fede". L'esame della dualità deismo-teismo suggerisce di dedurre che il secolo dei Lumi nel continente europeo si è realizzato nella sua interezza con l'apparizione nel 1784 del testo dal titolo *Che cos'è l'illuminismo?* In risposta a tale quesito, Kant asserisce: «L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro»[5]. E quindi conclude: «*Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della *tua propria* intelligenza!»[6]. Lo stesso Kant risulterebbe un pensatore isolato, se staccato dalla produzione realizzata in Gran Bretagna a partire dal secolo XVII. Perciò il Seicento va considerato, sia sul piano cronologico che sul piano tematico, in una posizione centrale per l'evoluzione della filosofia e della scienza, poste a confronto con la teologia creazionistica.

Se ci si pone da questo angolo visuale, occorre tenere nella dovuta considerazione l'opera (*De veritate*) di Edward Herbert of Cherbury (1583-1648), apparsa a Parigi nel 1624. Al suddetto opuscolo va correlato il *De religione laici* apparso nel 1645; per cui Edward Herbert of Cherbury fu detto "il padre del deismo inglese". La distinzione tra teismo e deismo, ossia tra religione storica e religione naturale, si deve a Edward Herbert of Cherbury, con il contributo del quale in Gran Bretagna si diede corpo alla distinzione tra ragione e fede. Con ciò la ragione non nega la fede, così come la fede non nega la ragione. Anzi,

3. B. Russell, *Perché non sono cristiano*, Longanesi, Milano 1959, p. 55.

4. B. Croce, *Perché non possiamo non dirci "cristiani"*, Centro Pannunzio, Torino 2008, p. 15.

5. I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1965, p. 141.

6. *Ibidem*.

così come si legge nella *Critica della ragion pratica*, i tre postulati della libertà dell'io, dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio rappresentano il compimento della filosofia critica. Non a caso, secondo Kant, «è necessario a priori (moralmente) produrre il sommo bene mediante la liberta della volontà; dunque anche la condizione della possibilità di esso deve fondarsi soltanto su principi della conoscenza a priori»[7].

Il percorso a ritroso dal 1788 (anno di pubblicazione della *Critica della ragion pratica*) al 1624 (anno di pubblicazione del *De veritate*) risulta alquanto complesso e ricco di avvenimenti. Per avere un quadro più ampio dei contributi dati al secolo dei Lumi dalla Gran Bretagna, dobbiamo non trascurare le *Lectures on the Philosophy of the human Mind* di Thomas Brown; apparse nel 1822, segnano due secoli di intenso dibattito sul ruolo della ragione umana nell'ambito della cultura europea, prima di transitare nel pieno dell'età contemporanea con l'idealismo. Dalla lettura del *De veritate* a quella delle *Lectures on the Philosophy of the human Mind*, traiamo spunti interessanti e originali, su cui riflettere attentamente. Al titolo *Sulla verità* è da relazionare il sottotitolo *Distinta dalla rivelazione, dalla probabilità, dalla possibilità e dall'errore*. Dalla lettura dell'opera *Sulla verità* si evince che non si può fare a meno di credere in Dio, rispettando ogni forma di religione. Deismo e teismo sono posti in relazione, laddove si assume il rispetto reciproco di ragione e fede. Secondo Edward Herbert of Cherbury, «La verità, implicita nella fede dominante che vi siano argomenti che oltrepassano la ragione, deve essere esposta così da permettere il dovuto riconoscimento alle nozioni comuni o agli assiomi di prova, anche se non sono anticipati dalle nostre facoltà»[8].

L'opera di Edward Herbert of Cherbury va inserita nell'ambito dei cosiddetti platonici di Cambridge. In successione cronologica e tematica vanno ricordati i filosofi del senso morale, i liberi pensatori e i rappresentanti della Scuola scozzese del senso comune. Se teniamo nella dovuta considerazione anche i rappresentanti dell'empirismo, John Locke, George Berkeley e Davide Hume suggeriscono di rilevare il primato della ragione sulla fede nel contesto storico dell'età moderna e contemporanea. Tra i filosofi del senso morale vanno ricordati quanto meno Anthony Ashley Cooper e Francis Hutcheson; tra i liberi pensatori John Toland ed Anthony Collins; tra i filosofi del senso comune Thomas Reid, James Oswald, Dugald Stewart e Thomas Brown.

I contributi di questi rappresentanti della cultura britannica rappresentano le premesse dell'intenso dibattito sviluppatosi nel corso del secolo dei Lumi con filosofi di rilievo come Rousseau e Voltaire. Nel corso dell'età contemporanea, dobbiamo menzionare i saggi stesi da Piero Martinetti sulle pagine della «Rivista di Filosofia», poi raccolti in volume nell'anno 1942. Al nostro filosofo, che nel 1928 si era cimentato sul tema scottante de *La libertà*, siamo debitori per avere posto l'accento sul fatto che, alla fine del loro specifico percorso storico

7. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1995 p. 114.
8. Edward Herbert of Cherbury, *Sulla verità*, Tiziano Cornegliani, Milano 2006, p. 5.

e teorico, ragione e fede non risultano affatto contrapposte. «Alla prima [parola chiave ragione] corrisponde la mentalità scientifica e filosofica, caratterizzata dall'estensione dell'aggregazione esteriore, alla quale manca, il più delle volte, il possesso vitale; alla seconda [parola chiave fede] corrisponde la mentalità religiosa, caratterizzata dall'approfondimento nella propria realtà spirituale e quindi dalla trasformazione del mondo in realtà personale vivente»[9]. Sulla base di questa asserzione non si avrebbe una contrapposizione tra ragione e fede, ma una corrispondenza che si estrinseca sul piano dell'integrazione reciproca tra ragione e fede o, se si preferisce, tra fede e ragione. In buona sostanza, filosofia, scienza e religione hanno, come obiettivo finale, la comprensione della realtà sul versante del condizionato e dell'incondizionato.

Pur trattandosi di tre direttive di marcia, ciascuna autonoma rispetto alle altre, la storia della cultura consente di riconoscere la legittimità della teoria pura posta a confronto, oltre che con la fede religiosa, con la ricerca epistemica. Il suggerimento di Martinetti non proviene solo dalla raccolta degli scritti su *Ragione e fede*, ma anche da altri saggi e opere che hanno caratterizzato la sua produzione soprattutto negli anni successivi al VI Congresso della Società Filosofica Italiana sospeso a Milano nel 1926 per ragioni di "ordine pubblico". In tal senso sono da ricordare: l'*Antologia kantiana* del 1926, *La libertà* del 1928, *Gesù Cristo e il Cristianesimo* del 1934, *La religione di Spinoza* (saggi scritti tra il 1916 ed il 1939 e pubblicati sulle pagine della «Rivista di Filosofia»).

Gli Atti del convegno palermitano del 2023 di certo non pretendono di avere trovato una soluzione definitiva al confronto tra ragione e fede, ma quanto meno di avere offerto diversi modi di leggere e di interpretare un tema così accattivante e problematico. Il tema affonda le proprie radici nel contesto della storia del pensiero, così come si è articolato nel corso della storia; meritava e merita un'attenzione particolare alle soglie del secolo XXI, da relazionare alle diverse posizioni rappresentate ai singoli relatori.

9. P. Martinetti, *Ragione e fede*, Mimesis, Milano - Udine 2017, p. 100.

1. *Nuovo umanesimo e sfida ecologica. Filosofia e religione al cospetto della fine del mondo*

di *Gianluca Cuozzo**

1. Dilemma (*sub specie imaginis*)

Inizio la mia considerazione partendo dall'immagine *Melencolia* § *I* di Albrecht Dürer (opera del 1514)[1], ponendomi al cospetto del sole nero che si staglia nell'alto del cielo plumbeo, mentre tinge l'intera raffigurazione di funesti presagi: un orizzonte solcato da un arcobaleno di pietra, che cinge il cielo come una morsa, e a fianco del cartiglio recato dal fantastico pipistrello dalla coda serpentina, su cui è dato leggere il titolo dell'incisione. Questa immagine mi pare possa recare con sé un significato profondo e ineluttabile per ogni presente; quasi fosse una profezia filosofica, da declinarsi secondo la costellazione del pericolo – l'*extremus necessitatis casus* – a cui l'umanità si trova a dover far fronte di volta in volta, schiacciata da un'immane responsabilità. D'altronde, una delle possibili fonti della raffigurazione è ravvisata nella caduta di un aerolite nei pressi della cittadina alsaziana di Ensisheim (Anze, in francese), tra Basilea e Colmar, avvenuta il 7 novembre 1492; questo presagio miracoloso inviato dal cielo farebbe la sua comparsa nell'incisione ben due volte: «in alto, al momento della caduta, una seconda volta, in basso, nella forma di un poliedro»[2]. L'interpretazione offerta dal film di Lars von Trier *Melancholia* (2011) è forse figlia di questa reminiscenza astrologica:

> Il fatto di non aver saputo sino a oggi collegare la caduta del meteorite di Ensisheim […] con le sue due rappresentazioni, tra loro connesse, presenti nella *Melencolia I* del 1514, ha sbarrato la strada a tutte le possibili analisi iconografiche di questa incisione unica e sublime, incisione che solo ora noi possiamo comprendere e analizzare in modo dettagliato e coerente[3].

* Università di Torino.

1. A. Dürer, *Melencolia I* (1514), incisione a bulino, Staatliche Kunsthalle, Karlsruhe: *https://www.kunsthalle-karlsruhe.de/kunstwerke/Albrecht-Dürer/Melencolia-I-Die Melancholie/6ABE53364495E90C2D7B0E8D99C2B03B/.*

2. C. Makowski, *Albrecht Durers Lucas Cranach mélancolie(s),* Somogy Édition d'Art, Paris 2012, p. 49A.

3. Ivi, p. 49B.

L'atteggiamento pensoso della dama alata è dunque una figura dello spirito, che parla della condizione umana dai tempi di Marsilio Ficino a oggi: lacerata com'è tra propensione accidiosa (quel senso di rinuncia a porre rimedio alle conseguenze non preventivabili delle nostre azioni nell'ordine della natura) e indomita progettualità nella incessante costruzione di forme (in fondo, la Dama alata e pensosa, accompagnata dal putto operoso, come ha evidenziato Panofsky, è un singolare autoritratto dell'artista, teso alla ricerca di un ideale di bellezza metamondano, irrealizzabile negli artefatti artistici con i soli strumenti umani).

Rilevo solo tre elementi, spiegati magistralmente da Klibansky, Panofsky e Saxl nel loro testo fondamentale *Saturno e la melancolia*, interpretazione che individua come una delle possibili fonti dell'incisione il *De triplici vita* di Ficino (1480-1489): gli strumenti adagiati al suolo (simbolo del sapere matematico applicato), il capo mollemente reclinato della Dama alata (rassegnata al fatto di non poter vedere compiuti i propri sforzi d'indagine razionale nella realizzazione della bellezza), il putto operoso, adagiato a una mola di pietra in disuso (forse simbolo di un tempo che ritorna su se stesso, quasi fosse in attesa dell'inserimento di un nuovo specifico *wozu*, o «in-vista-di», nella compagine degli strumenti abbandonati alla propria inoperosità). La visione storica del mondo della cultura offerta da Ficino è contenuta esattamente in questo cerchio allegorico, in cui l'opera (insoddisfatto il proprio *artifex* del risultato raggiunto) si fa strumento per nuove acquisizioni e progetti (altrettanto inconclusi) – *circulus* da cui si esce soltanto con la fede nell'aldilà (dimensione cui rimanda non a caso l'immagine düreriana, poco più tarda, del *San Girolamo nello studio*, simbolo della visione quieta e appagata del Santo). La Dama melancolica, scrive a tal proposito Panofsky, «non è fissa su un oggetto che non esiste, ma su un problema che non può essere risolto» con gli strumenti razionali dati[4]; questa impossibilità, quindi, si fa nuovo slancio d'indagine nella pratica e nella teoria, come dimostra l'operosità indomita del putto, il quale, probabilmente, incide assorto la matrice di una xilografia – operazione nella quale soggetto e oggetto dell'opera si riflettono l'uno nell'altro. Come se un artista volesse raffigurare, in atto, la propria facoltà di raffigurare: o, così scrive Cusano (la cui opera è una delle possibili fonti dell'incisione), come se un pittore «potesse ritrarre l'immagine intellettuale e invisibile della sua capacità spirituale di dipingere (*pingendi intellectualem et invisibilem imaginem facere posset*)»[5].

D'altronde, la caratteristica saliente della *Melencolia I* di Dürer, straordinaria sintesi del *typus Acediae* (esempio popolare dell'inattività melancolica) e del *typus Geometriae* (la personificazione scolastica di una delle arti liberali),

è che non sta facendo nulla con tutti questi strumenti intellettuali o manuali, e che le cose su cui il suo occhio potrebbe posarsi semplicemente non sussistono per lei. La sega posa inutilizzata ai suoi piedi; la mola col bordo scheggiato sta appoggiata inutile al muro; il libro

4. E. Panofsky, *La vita e l'opera di Albrecht Dürer* (1955), trad. it. di C. Basso, Abscondita, Milano 2006, p. 211.

5. Cusano, *Epistula ad Nicolaum Bononiensem*, n. 7-8, lin. 14-23.

le sta in grembo con i fermagli chiusi; il romboide e i fenomeni astrali sono ignorati; la sfera è rotolata a terra e il compasso sta «rovinandosi perché inutilizzato»[6].

Di contro a questo stato di afflizione sta appunto, alla sua destra, il putto alato, il quale incide con il bulino – in uno spasmo di creatività – la tavoletta appoggiata sulle sue gambe, reimmettendo entusiasmo e operosità nel ciclo della produzione tecnico-pratica, fondamentale veicolo di trasmissione della cultura umana; *circuitus* in cui ogni artefatto/prodotto diviene pretesto per nuove acquisizioni dello spirito, cercando così di porre rimedio a quell'imperfezione creaturale secondo cui – scrive Giovanni Santinello – l'atto stesso della creazione artistica «non riesce ad adeguare sé medesimo nei risultati della sua produzione»[7]. In fondo, l'incisione di Dürer, quale immagine dello stesso processo della formatività artistica, possiede un carattere riflessivo e inconcluso, aperto ad altre possibilità dell'umano *posse facere*. Forse, come nel racconto ben congegnato di Georges Perec *Storia di un quadro* – in cui si narra di un artista, Heinrich Kürz, che raffigura un quadro in cui è rappresentato il collezionista committente, Rafke, nel momento esatto in cui contempla la propria collezione, incluso «il quadro che lo raffigura mentre sta guardando la propria collezione»[8] – si tratta di una meta-raffigurazione, che rimanda a se stessa come processo indefinito della produzione della forma; fra insensatezza del risultato raggiunto, pentimenti, variazioni di strategia e improvvise riformulazioni del processo artistico, sempre sullo sfondo di una trascendenza religiosa che, in Dürer, ha un po' lo stigma di una "coscienza infelice" (non possiamo qui ignorare la conversione dell'artista alla dottrina luterana, circostanza che lascò una traccia evidente nell'incisione *Il cavaliere, la morte e il diavolo*, del 1513).

Stando così le cose, l'atteggiamento disperato della Dama assurge a emblema dell'impotenza di ogni applicazione matematico-strumentale: essa, nella sua pensosità, è richiamata a riflettere sulla struttura greve e intransitiva dei propri strumenti, che stanno adagiati al suolo come magnifiche allegorie dell'inutilizzabilità. Tutto si blocca, sotto un cielo plumbeo in cui l'azione non diviene; oceano denso e vischioso in cui l'agire umano non sembra contemplato nel novero delle possibilità creaturali. Il mondo, tradotto dall'*homo artifex* per lo più in calcoli matematici, misure esatte e figure geometriche, per la prima volta appare alla Dama pesante e statico come un macigno: inamovibile, in esso ogni struttura di rimandatività che caratterizza gli strumenti raffigurati (compasso, sega, pialla…) sta come sospesa, invischiata nella corporeità materiale di un massiccio romboide su cui si riflette – stilizzato ma ben visibile – il teschio. Quest'ultimo è quasi l'alter ego della dama alata, come se essa fosse colta di

6. R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturno e la melancolia, Studi su storia della filosofia naturale, medicina, religione e arte* (1964), nuova ed. ampliata, trad. it. di R. Federici e U. Colla, Einaudi, Torino 2002, pp. 296-297.

7. G. Santinello, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Liviana, Padova 1958, p. 248.

8. G. Perec, *Storia di un quadro* (1979), trad. it. di S. Pautasso, Skira, Milano 2011, pp. 26-29.

trequarti da uno specchio anamorfico che richiama il mondo degli utilizzabili al proprio destino materiale, fatto di *vanitas* e *inutilitas*. Il *rigor mortis* della rimandatività strumentale, in fondo, visto dal punto di vista delle odierne tecnologie, è il controcanto luttuoso di una transitività funzionale che attraversa velocemente il mondo senza porsi mai il problema della consistenza materiale dello strumento e del debito contratto con la natura, buco-mondo su cui si fonda entropicamente ogni struttura del rimando strumentale volto al binomio produzione di forme – loro repentino utilizzo, consumo e smaltimento.

L'immagine, lo si diceva, con qualche inevitabile forzatura potrebbe parlare ancora di noi e della condizione odierna: impotenti di fronte ai nostri scarti immondi, tara materiale della produzione di forme che non sappiamo come rifunzionalizzare – resti che improvvisamente, perduta ogni possibilità di utilizzo, divengono la concrezione greve e funesta della sospensione di ogni rimandatività. Mentre, sullo sfondo, l'apocalisse avanza: un cielo tetro che va incontro alla catastrofe, a cui reagiamo semplicemente con mestizia e rassegnazione.

Al posto dell'estasi della rimandatività, ben descritta da Heidegger nei paragrafi 15 e 16 di *Sein und Zeit* attraverso la struttura dell'«a-(far sì)-che di una utilità (*Wozu einer Dienglichkeit*)» determinata[9], sempre festosa e spensierata, subentra qui – a causa di questa «alterazione del rimando (*Störung der Verweisung*)» –, la sindrome melancolica. La melancolia, ordinariamente confusa con l'acedia *tout court* o con la depressione[10], è spesso associata al temperamento religioso, al gioco d'azzardo[11], all'autunno, a Saturno, alla vecchiaia e al rancore dell'*homo inviduus et tristis*. Ma in essa (in senso ficiniano, *illa heroica*, tipica delle persone votate agli studi, a cui l'incisione farebbe riferimento tramite il dettaglio della corona di alloro) è pure presente un richiamo all'immaginazione, agli eccessi della creazione di fantasia (di frequente, non a caso, la melancolia è definita un disordine dell'immaginazione, da cui può nascere il colpo di genio), al gusto per l'introspezione e alla riflessione accanita che si spinge al centro del mondo (secondo un metafisico «ritirarsi da una certa circonferenza al centro», che, secondo Ficino, porta il pensiero al cuore della realtà[12]). Per altro verso il melancolico, osservava Sigmund Freud, si concentra sulle immagini (da lui stesso prodotte) di un oggetto assente e inappropriabile, per possederlo nell'unico modo possibile: *nella forma del lutto*, ossia della sua irrimediabile indisponibilità. Si tratterebbe, dunque, della fissazione regressiva, da parte del soggetto, a un valore oggettivo che brilla soltanto della lucentezza crudele del

9. M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), a cura di A. Marini, Mondadori, Milano 2006, § 17, p. 233.

10. Per la tematizzazione della melanconia come esperienza psicopatologica, si veda E. Borgna, *Malinconia*, Feltrinelli, Milano 2001.

11. Per questi aspetti rimando al mio *Gioco d'azzardo. La società dello spreco e i suoi miti*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

12. M. Ficino, *De triplici vita* (1489), in Idem, *Opera, et quae hactenus extitere, et quae in lucem nunc primum prodiere omnia,* 2 voll., Ex officina Henricpetrina*,* Basileae 1576, vol. I, Libro I, cap. 4.

suo costitutivo sottrarsi alla presa del desiderio – ma in questo indietreggiare, il costitutivo non darsi dell'oggetto libidico, viene detto precisamente il suo incommensurabile valore per chi dispera di possederlo. Sicché *l'ombra dell'oggetto assente o non più utilizzabile (in disuso) cade sull'io*, portando il soggetto – nella sua identificazione con *il vuoto coso indisponibile*, che non c'è in quanto è totalmente inservibile – al fondo disperante di una mancanza interiorizzata, *deficit* posto ora all'interno di un io avvertito conseguentemente come lacunoso e inadeguato. Solo l'autocritica e l'inibizione, «accompagnata da un profondo e doloroso scoramento, da un venir meno dell'interesse per il mondo esterno», sono la soluzione intrapsichica di questo paradosso del desiderio struggente di qualcosa d'impossibile[13].

Di fronte all'oggetto defunzionalizzato, il mero *Zeugding* (il «coso»), cessato l'entusiasmo per la promessa di felicità di cui è stato latore un certo gadget in se stesso *cool* e *trendy*, non ci sentiamo esattamente così? L'imbarazzo per l'assenza di rimandatività si traduce in autoaccusa, senso di inadeguatezza, tali da spingere il soggetto colpevole a saturare lo spazio vuoto del fantasma oggettuale con una nuova versione dello strumento, aggiornatissima e in grado di ristabilire la transitività garantita dal tessuto connettivo all'interno della struttura simbolico-operazionale della «mondità del mondo». Se così non fosse, di fronte al soggetto si staglierebbe – inemendabile nella sua costituzione concavo-deficitaria – l'immagine costitutivamente in debito della natura, sulla cui erosione (e trasformazione in mera *Naturprodukte*) si erge l'intera officina del mondo-ambiente.

Tutto ciò, come si accennava, è stato colto magistralmente da Heidegger in *Essere e tempo*, in cui si descrive l'atteggiamento del Dasein al cospetto di uno strumento rotto, non più impiegabile per alcunché. In questo svelarsi della non-impiegabilità, ciò che si usa-per (in quanto inibito nella meta) dà inevitabilmente nell'occhio. Questa *vistosità* offre l'uso-per alla mano di un certo dispositivo in una specie di «non-essere-allamano (*Unzuhandenheit*)». Ma ciò implica che «l'inutilizzabile sta lì e basta – appare come un "coso", che ha questo o quell'aspetto e che sotto tale aspetto era sempre stato sottomano, anche nel suo essere-alla-mano»[14]. In questo punto preciso, in cui ciò di cui abbiamo bisogno-per ci appare come del tutto inutilizzabile (o in riparazione), «ciò che è allamano emerge come non-allamano nel modo del *fare urgenza* (*Aufdringlichkeit*)»[15]. Fissandolo interdetti, scopriamo – nel non essere utilizzabile della cosa – che esso «im Wege liegt»: esso, cioè, sta tra i piedi, ci ostacola nella nostra motilità tra i vari riferimenti pronti all'uso, un po' come Odradek (e non è un caso che lo strano oggetto descritto da Kafka ne *Gli affanni del padre di famiglia*, del 1917, oggetto di cui nessuno capisce la funzione, sia forse nato per far incespicare la

13. S. Freud, *Lutto e melanconia* (1917), in Idem, *La teoria psicoanalitica*, raccolta di scritti 1911-1938, trad. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 198.

14. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 16, p. 219.

15. *Ibidem.*

gente sulle scale)[16]. Nel suo carattere di impertinenza, il coso non-impiegabile – introducendo un salto semantico nella grammatica dell'utilizzabilità – «turba l'ordine» complessivo del mondo amministrato dalla tecnica[17].

2. Il nostro presente (e lo sguardo dell'Angelo)

La Terra, al nostro sguardo, ha assunto una curiosa forma concavo-convessa: scavata per estrarne risorse non-rinnovabili, gibbosa perché le sue viscere vengono usate per nascondere, per così dire, la «spazzatura sotto il tappeto»[18]; come se essa potesse essere «infinitamente ricettiva delle imbecillità umane»[19]. L'immonda residualità, di fatto, diviene oggetto di una nuova meraviglia, all'origine di una forma inedita di considerazione filosofica: dal senso di *thaumazein*, la sorpresa inebriante del pensiero «per alcuna miracolosa cosa»[20] di natura ben descritto da Leonardo da Vinci, a una sorta di estasi (negativa) nei confronti di oggetti degradati, che intaccano la bellezza del cosmo, tale da generare uno choc nella nostra percezione del mondo.

Una versione aggiornata della *Melencolia* düreriana potrebbe essere, a tal proposito, l'Angelo della storia di cui scrive Walter Benjamin nella nona delle sue celebri *Tesi sulla storia*[21]: figura del sapere storico, ma anche soteriologica (sebbene fallimentare), posta di fronte alle macerie che cadono ai suoi piedi, accumulandosi in una spirale che sale fino al cielo (immane bufera catastrofica che noi, per fallacia prospettica, chiamiamo progresso). Solo che questo Angelo, per quanto colmo di pietas, è impotente, non riesce a ridestare i morti e ricomporre i frantumi. Un forte vento rimane impigliato nelle sue ali e lo sospinge, a scatti, a ritroso, senza poter vedere il *télos* del suo procedere a scatti. La teologia, in Benjamin, «che oggi è piccola e brutta (*klein und häßlich*), e tra l'altro non deve lasciarsi vedere[22]», lascia un vuoto abissale, da cui urla tuttavia un'esigenza forte di redenzione sul piano storico-politico, che fa dire a Benjamin: «esiste un appuntamento misterioso tra le generazioni che sono state e la nostra. Allora noi siamo stati attesi sulla terra. Allora a noi, come ad ogni generazione che fu prima di noi, è stata consegnata una *debole* forza messianica, a cui il passato ha diritto»[23].

16. F. Kafka, *Gli affanni del padre di famiglia* (1917), in Idem, *Racconti*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano 1970.

17. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 16, p. 221.

18. A. Faeti, in *Sguardi. Disegni, sculture e maschere di Valter Baruzzi*, a cura di D. Montanari, La Mandragora, Imola 2001.

19. L. Sertorio, *Vivere in nicchia, pensare globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 124.

20. Leonardo da Vinci, Cod. Ar. II, fol. 155r. Cfr. anche G. Cuozzo, *Dentro l'immagine. Natura, arte e prospettiva in Leonardo da Vinci*, il Mulino, Bologna 2013, p. 136.

21. P. Klee, *Angelus Novus* (1920), acquerello, Israel Museum, Gerusalemme: *https://it.wikipedia.org/wiki/Angelus_Novus_(Klee)#/media/File:Klee-angelus-novus.jpg.*

22. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 21.

23. Ivi, p. 22.

Questa alterazione degli equilibri naturali avviene a tutti i livelli, coinvolgendo anche le forme più avanzate di tecnologia, come il Web e la cosiddetta «infosfera», il regno apparentemente disincarnato delle odierne *digital humanities*. Il pensiero, per formarsi, oggigiorno ha bisogno di biblioteche, trasporti, viaggi all'estero, scuole, università, energia elettrica, database e archivi informatici, computer, data mining – esponendoci a ciò che Floridi chiama rischio di «sovraccarico cognitivo, distrazione e amnesia (che corrisponde all'oblio del nostro presente)»[24]. Persino i grossi data center, che custodiscono nella memoria hardware l'enorme mole di informazioni (anche bibliografiche) di cui abbiamo bisogno per il nostro lavoro intellettuale, hanno come effetto una poderosa emissione di calore e di CO_2 nell'ambiente. Si calcola che i data center attualmente in funzione a livello globale producano tanta CO_2 quanto l'intero trasporto aereo planetario: processi che sembrano dematerializzati, e che sorreggono la struttura reticolare del mondo dell'informazione (la rimandatività di Heidegger), hanno dunque bisogno di enormi quantità di energia elettrica e, quindi, contribuiscono al riscaldamento globale: «sebbene le fabbriche dell'informazione non emettano fumo nero o macinino ingranaggi ben ingrassati, non sono prive di impatto ambientale. Poiché la domanda di traffico internet e di telefoni cellulari è alle stelle, l'industria dell'informazione potrebbe portare a un'esplosione del consumo di energia»[25]. Non è un caso allora che, per evitare i problemi di surriscaldamento dei server, Google, Amazon, Microsoft e Apple abbiano collocato le proprie enormi banche dati (costituite da milioni di server) sui ghiacci dell'Europa del Nord, o addirittura sotto gli Oceani, a circa 35 metri di profondità.

Qualcosa di puramente virtuale, in effetti, non esiste; i dati, apparentemente senza peso e sostanza, «vengono registrati, archiviati, calcolati e restituiti in ogni sorta di macchina, applicazione e dispositivo in modo nuovo, creando infinite opportunità per ambienti adattivi e personalizzati»[26]; nel suo insieme, dunque, «lo sviluppo dell'infosfera sta attualmente mettendo a repentaglio il benessere della biosfera»[27].

Questa falsa credenza nell'informazione disincarnata, a conti fatti, è l'ultimo esito (inconsapevole e ingenuo) della teoria gentiliana dell'atto puro, immune da ogni considerazione della tara materiale insita in ogni apparato tecnologico; un suo avatar (ideologico e privo di senso critico) che si è impossessato della retorica che accompagna le odierne ICTs sotto forma di una fiducia indistruttibile nel potere delle attuali tecnologie quale panacea universale di ogni problema e criticità, presente e avvenire:

24. L. Floridi, *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era* (2009), Springer, Oxford 2015, ebook, pos. 245.

25. N. Jones, *The Information Factories. Data Centres are Chewing up Vast Amounts of Energy*, in «Nature» (2018), n. 561, p. 163.

26. L. Floridi, *The Onlife Manifesto*, cit., pos. 356.

27. Idem, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo* (2014), trad. it. di M. Durante, Raffaello Cortina, Milano 2017, p. 237.

L'impressione è che lo scopo finale di questo progetto fosse quello di edificare una strana sala di transito al di fuori della storia nella quale i personaggi, le tecnologie, le idee di tutte le epoche potessero girovagare in uno stato di beata semi-incoscienza[28].

Pensiamo, inoltre, alle meraviglie della IA. Cito da un articolo de Il Sole24ore (del 17 febbraio 2023), di Carlo Terzano ("ChatGpt, il traffico dati e l'impatto sull'ambiente") e alcuni dati di una ricerca del CNR: «ChatGpt può scrivere senza problemi un articolo di giornale sulle sfide che il governo Meloni dovrà affrontare col Pnrr, una tesi sulla fisica quantistica o un romanzo fantasy che voglia provare ad adombrare *Il Signore degli Anelli*, ma quanto costa mantenere quotidianamente tutto quell'insieme di macchine e server che ne compongono l'immenso cervello? La risposta potrebbe sorprendere: 700 mila dollari al giorno». Per il semplice fatto che un tale sistema richiede un'immissione costante ed accelerata di dati e informazioni, i cui addetti – persone in carne e ossa – costituiscono un'umanità sottopagata, la cui voce non fora la coltre consolatoria di questo nuovo e piuttosto aleatorio *Nous* plotiniano (una sorta di pensiero che pensa se stesso, del tutto autonomo, apparentemente, dai processi neuronali umani e da quelli biotici del complesso del vivente).

Tuttavia, sulla base dei dati rilevati, si pone un ulteriore tema oltre a quello dei costi economici di ChatGpt; «perché anche Internet, sebbene in pochi ci facciano caso, inquina. Secondo uno studio dell'Agenzia Internazionale per l'Energia (IEA), i soli data center richiedono l'1% della domanda globale di elettricità». Si tratta di una

percentuale destinata a esplodere con la migrazione di tutte le banche dati, pubbliche e private, nel cloud. Secondo una ricerca finanziata dalla Direzione generale delle reti di comunicazione, dei contenuti e della tecnologia della Commissione Europea, già nel 2018 i data center presenti nei paesi dell'Unione contavano per il 2,7% dei consumi di energia elettrica, con una previsione di aumento sostanziale negli anni successivi.
Secondo uno studio della Royal Society di fine 2020, in un anno un utente medio che utilizza la posta elettronica per lavoro può arrivare a emettere 135 chili di CO_2. Il semplice invio di un'email può comportare infatti la produzione di anidride carbonica da 4 fino a 50 grammi se gli allegati sono di grandi dimensioni. Per quello studio le tecnologie digitali contribuiscono tra l'1,4% e il 5,9% alle emissioni globali di CO_2.
E dato che ogni ricerca su Internet è responsabile dell'immissione nell'atmosfera di 1,7/2 grammi di CO_2 e un solo server può arrivare a produrre in un anno da 1 a 5 tonnellate di anidride carbonica, si può immaginare quanto rischi di inquinare ogni interrogazione posta all'IA[29].

Noi, nelle nostre valutazioni sui vantaggi della tecnologia, ci concentriamo solo sul momento (abbastanza effimero, in termini hardware) del nostro effet-

28. T. Morton, *Iperoggetti. Filosofia ed ecologia dopo la fine del mondo* (2013), trad. it. di V. Santarcangelo, Nero, Roma 2018, pos. 101.

29. C. Terzano, *Caro Chat GPT, ma quanto mi costi*, in «Start Magazine», 9 maggio 2023: *https://www.startmag.it/innovazione/caro-chatgpt-ma-quanto-mi-costi/.*

tivo utilizzo: dimentichiamo la tara materiale dei nostri artefatti, che stanno a monte (produzione, procedure estrattive alquanto inquinanti) e a valle del loro impiego virtuale (rottamazione, smaltimento dei dispositivi divenuti inutilizzabili o non più alla moda). Ipostatizziamo il nostro paradiso virtuale, apparentemente immateriale, dimenticandoci di due dimensioni infere, che hanno a che vedere con l'estrazione/lavorazione di alcune materie prime (spesso rare e strategiche) e il rilascio nell'ambiente di immonda spazzatura, difficilmente smaltibile. Se da un lato la miniera è un'immagine del nuovo inferno dantesco (penso al reportage di Sebastião Salgado *Genesis*, del 2013), la discarica a cielo aperto è la versione aggiornata della *hyle* di Plotino: l'indeterminato puro e semplice, l'instabile per se stesso, elemento di per sé deprecabile e contagioso, che reca lo stigma del male. Quale «negazione del pensiero e della forma», essa è principio d'insofferenza per l'anima che le si approssima, «non tollerando questa di soffermarsi troppo nel non-essere»[30], vero principio di ogni male metafisico e morale. La spazzatura, in altre parole, assurge a *malum per contactum*: chi le si accosta diviene un essere del sottosuolo, creatura infera e potenzialmente pericolosa: lo *scavenger* e persino la figura romantica dello *chiffonier*, da questo punto di vista, non rappresentano il bisognoso o il disperato, bensì colui che compromette la compagine ordinata e monda della civiltà della *politesse*, ossia il rivoltoso; e ciò per il solo fatto di riportare alla luce un segreto scabroso che riguarda il nostro comune *modus vivendi*, infrangendo ogni allegoria consolatoria in formato digitale. Tirar fuori scarti e spazzatura da un bidone, in fondo, è un po' come voler farci confessare, controvoglia e di riflesso, i nostri peccati: noi stessi, che avevamo rimosso gli effetti scabrosi della nostra brama di consumi, vedremmo – come in uno specchio deformante della nostra società – il difetto metabolico della civiltà della crescita continua, rendendoci per la prima volta consapevoli della natura materica dei progetti di forma, inquinanti ed entropici, inseguiti a ogni costo. Si tratta di un tarlo che s'insinua nelle costruzioni labili del senso e della forma, mettendo a nudo l'effetto-tara delle costruzioni materiali del valore.

Pensate a cosa accadrebbe se, nel Giorno del giudizio, a ognuno di noi si presentassero all'improvviso tutti i rifiuti prodotti dalle nostre attività di consumo: lattine, involucri di plastica, carcasse di animali e pesci, montagne di rifiuti organici, CO_2, emissioni di metano, animali e insetti travolti e uccisi in auto, ecc. – una sorta di *expositio in apocalypsim* dal punto di vista del contrappasso sistemico recato da ogni nostra azione, da cui si evince l'effetto tara di una vita protesa alla formazione di noi stessi, anche in senso spirituale, e del nostro mondo-ambiente. Dall'escatologia alla scatologia il passo è breve, e non può che mettere in discussione quanto facciamo e realizziamo.

Ciò che ho trovato di più vicino a questo controcanto negativo del Giorno del giudizio è contenuto nell'*Intercenale* IV di Leon Battista Alberti, dal titolo *Somnium*. Un'immagine potente e fantasiosa, che sembra uscita dalle visioni

30. Plotino, *Enneadi*, trad. it. di G. Faggin, Rusconi, Milano 1992, II 4, 10.

di Hieronymus Bosch[31]: la *discarica del dimenticato*, il ricettacolo delle umane follie, è quel luogo in cui le anime giungono nel sogno (la faccia in ombra della Luna), in cui «ognuno è libero di delirare a proprio piacimento», riappropriandosi del proprio passato. Si tratta di una valle lunare in cui «sono conservate le cose perdute», dove giacciono tutti gli oggetti dimenticati, obsoleti, rimossi e perduti, da cui s'irraggia ancora la promessa di una felicità mai data, e che eppure ancora ci concerne nel suo valore di remota utopia (l'inadempiuto). In quella valle, scrive Alberti, «troverai tutto ciò che è stato abbandonato»: «in mezzo a quei campi ci sono gli antichi stati di quelle nazioni di cui abbiamo letto, come pure gli onori, i benefici, gli amori, le ricchezze e cose simili che, una volta che sono state perse, non torneranno mai». Ma non solo: nei pressi della valle in cui si raccoglie ciò che è trascorso, tramontato, si trova un'alta montagna «dentro la quale bollono, in un calderone, tutte le cose desiderate e sperate ed essa è circondata dai voti e dalle preghiere offerte dagli uomini agli dei», a cui fa da contraltare una fonte «alimentata dalle lacrime degli infelici e degli sfortunati». Ora, conclude Lepido ribadendo a Libripeta (il bibliofilo, l'erudito del dialogo), in questo solo viaggio tra i cascami e il mai-stato della nostra vita, «ho imparato più filosofia […] che in tutti gli anni passati nella tua immensa biblioteca chiusa»[32]. Noi, a ben vedere, potremmo far lo stesso studiando a fondo le nostre discariche: luoghi insospettabili del senso da cui estrarre, con pietas e volontà di pentimento, i simboli smozzicati delle umane aspirazioni di forma e di felicità, perennemente tradite dall'oscenità dei nostri consumi a perdere.

3. Fine dei tempi (o il tempo della fine)

Vi è forse un punto di contatto tra escatologia (il discorso sulle cose ultime) e crisi ecologica (la mesta realtà del venir meno delle condizioni materiali di esistenza per la vita in genere)?

Prendo spunto da una sensazione, che si accompagna alle "splendide" giornate autunnali cui abbiamo da poco assistito; in cui sembra che il tempo si sia rivoltato come un calzino per offrirci una rinnovata primavera. La scienza, per chi ha orecchi per intendere, parla chiaro: il *countdown* è iniziato, stiamo entrando nella fine degli equilibri sistemici del pianeta. Tale fine non è davanti a noi, in un più o meno lontano futuro; se «il regno di Dio è in mezzo a noi» (Lc 17,20-21), vale lo stesso – nella nostra specifica *Jetztzeit* – per la *finis mundi*: è presente nel cibo che ingeriamo, nell'aria che respiriamo, nell'acqua che beviamo… insieme alle montagne di plastica, allo svuotamento dei mari, al cambiamento della flora e delle migrazioni degli uccelli, alle api impazzite i cui alveari

31. Cfr. E. Garin, *Il pensiero di Leon Battista Alberti e la cultura del Quattrocento italiano*, in «Belfagor», 27 (1972), p. 508.

32. L.B. Alberti, *Le intercenali*, IV 1 (*Somnium*), a cura di I. Garchella, Esi, Napoli 1998, pp. 78-79.

pullulano di vita in pieno autunno, il mondo urla lo sconquasso che abbiamo creato, erodendo le «fondamenta della terra» (Gb 28,4).

Vi è un dettaglio, sul quale riflettere. Noi, in questo frangente storico, stiamo sperimentando un'immane concentrazione del tempo, proprio a causa degli effetti della crisi ecologica, come se il nostro destino dell'umano si stesse giocando nel qui ed ora (in cui, dunque, la storia del mondo sembra trovare il suo compendio/epilogo). Anche papa Francesco, nella sua esortazione apostolica, scrive che noi «assistiamo un'insolita accelerazione del riscaldamento, con una velocità tale che basta una sola generazione – non secoli o millenni – per accorgersene. L'innalzamento del livello del mare e lo scioglimento dei ghiacciai – eventi che in natura avvengono nel corso di ere geologiche – possono essere facilmente percepiti da una persona nell'arco della sua vita, e probabilmente tra pochi anni molte popolazioni dovranno spostare le loro case a causa di questi eventi»[33].

Consumiamo enormi quantità di tempo in singoli istanti – apparentemente banali – della nostra vita storica. Quando accendiamo un motore a combustione interna stiamo bruciando il prodotto della trasformazione di piante e dinosauri vissuti milioni di anni fa. Il petrolio è frutto di sedimentazioni di materia organica che ha impiegato ere geologiche per formarsi: e noi lo bruciamo, con spensieratezza e velocità, in brevi momenti di vita storica, immettendo nell'atmosfera residui di materia – sotto forma di CO_2 – generata non prima del Mesozoico (vale a dire, circa 65 milioni di anni fa). Non sappiamo ancora, sia dal punto di vista fisico sia da quello psicologico, cosa tutto ciò possa significare; ma è certo che sono due dimensioni o scale del tempo a entrare qui in conflitto: una a misura umana, l'altra che ha a che fare con processi naturali di grandezza incomparabile rispetto alle nostre vite e alla nostra utilità. Perché, come scrive il biologo Guido Chelazzi, «se comprimessimo l'intera storia della Terra in un giorno, la presenza umana – per quanto il suo impatto sia devastante – risalirebbe all'ultimo minuto»[34].

Il bello è che queste nostre azioni puntuali, il cui effetto è di ordine planetario, ossia di grandezza storica ineguagliabile dal punto di vista della vita di una generazione, manifestano nelle conseguenze un carattere inerziale i cui effetti potrebbero essere irreversibili: volendo porvi rimedio, «si arriva sempre troppo tardi, perché nessun intervento può fermare il processo già iniziato» di tal fatta[35]. Il pericolo, infatti, è quello di «raggiungere un punto critico. Anche se questo punto di non ritorno non venisse raggiunto, gli effetti sarebbero disastrosi e bisognerebbe prendere misure in maniera precipitosa, con costi enormi e con conseguenze economiche e sociali estremamente gravi e intollerabili»[36].

33. J.M. Bergoglio, Esortazione apostolica *Laudate Deum*, 4 ottobre 2023, 6.

34. G. Chelazzi, *L'impronta originale. Storia naturale della colpa ecologica*, Einaudi, Torino 2013, p. 215.

35. J.M. Bergoglio, Esortazione apostolica *Laudate Deum*, cit., 1.7.

36. Ivi, n. 56.

Questa sensazione, anziché farci indugiare sereni in un presente pago di se stesso, a un livello subliminale, crea ansia e perturba. Detto con Timothy Morton, il rapporto della nostra specie con la «magnitudine terrestre» è profondamente intaccato da quel carattere oscuro e perturbante che oggi noi avvertiamo come un profondo e diffuso disagio, soggetti come siamo a una grave forma di "fobia ecologica". L'orso polare, in bilico sull'ultimo frammento di iceberg alla deriva nel mare artico[37], è la proiezione psicologica più fedele di questo disagio interiorizzato detto «eco-ansia» o «ansia ecologica», una «sensazione generalizzata che le basi ecologiche dell'esistenza siano in procinto di crollare»[38]. Questo sentore, radicale e subdolo, si manifesta in improvvisi (e apparentemente immotivati) attacchi di panico: come se il mondo si svuotasse, diventasse sempre più piccolo, mancasse l'aria respirabile e ci fosse sottratto il terreno (le basi biotiche) di sotto ai piedi, in una riduzione complessiva delle nostre aspettative di vita. Una simile sindrome, dicono gli specialisti, si manifesta anche in sentimenti di melanconia, stress, alienazione, depressione, senso di perdita, disturbi del sonno, pulsioni suicide e aumento incontrollato dell'aggressività. Penso che ognuno di noi, in determinate momenti della sua vita, si sia trovato in queste condizioni, senza capire bene quale ne fosse la causa… Siamo tenuti in sospeso, come sul vuoto, tra guerre, pandemie e il possibile collasso del sistema-mondo; come se la nostra fine incombesse, fosse imminente, anche se è difficile fare un computo esatto del tempo che resta.

Lo scrittore statunitense Paul Auster, con il romanzo *Nel paese delle cose ultime* (1987), ove si descrive un mondo distopico in cui la realtà è al collasso (le cose, «a una a una scompaiono e non tornano più»), fa dire alla protagonista Anna: «quanto tempo è un po' di tempo?»; difficile a dirsi, noi esistiamo giustappunto in questo precario spazio interstiziale del ciò che resta di un mondo che a stento persiste, prorogando di continuo la propria fine. Gli abitanti della città di distruzione descritta da Auster, a ben vedere, non fanno che riproporre, sempre di nuovo, la fatidica domanda; restano cioè inchiodati sulla soglia della fine, appesi al loro dubbioso domandare. Questa soglia, che nessuno potrà mai attraversare, è proprio di *quel che resta* dalla fine, la cui distensione ci è ignota in termini di grandezza.

Il teologo svizzero Franz Overbeck, rispetto all'attesa imminente della fine delle prime comunità cristiane (*Urchristentum*), aveva coniato un'espressione efficace e drammatica: «sich in die Luft stellen»[39]; un librarsi nel vuoto rispetto a un evento – quello del compimento dei tempi (*Vollendung*) – che è l'in-annunciabile tout court, vuoto spaventoso in cui la speranza, perduta ogni certezza, è sempre pronta a ribaltarsi in profonda disperazione. Noi siamo in una situazio-

37. Orsi polari alla deriva su di un lastrone di ghiaccio: *https://www.lifegate.it/droni-orsi-islanda.*

38. G. Albrecht, *Earth Emotions: New Words for a New World*, Cornell University Press, Ithaca, New York 2019, p. 47.

39. F. Overbeck, *Christentum und Kultur. Gefanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, p. 77.