

# Quaderni Leif

---

Semestrale del  
Centro Interdipartimentale  
di Studi su Pascal e il Seicento  
(CESPES)



23/2024

CESPES  
Università degli Studi di Catania

---

**Direttore**

MARIA VITA ROMEO

---

**Coordinatore della redazione**

MASSIMO VITTORIO

---

**Redazione**

CRISTIANO CALÌ, FRANCESCO P. LEONARDI,  
MARIA ELENA A. LOMBARDO, SALVATORE O. TOMASELLI,  
FRANCESCO TRAVAGLIANTE

---

**Comitato Scientifico**

PAOLO AMODIO (Università «Federico II», Napoli)  
MASSIMO BORGHESI (Università di Perugia)  
HÉLÈNE BOUCHILLOUX (Université de Lorraine, Nancy)  
RICCARDO CAPORALI (Università di Bologna)  
VINCENT CARRAUD (Université Paris-Sorbonne)  
DOMINIQUE DESCOTES (Université de Clermont Ferrand)  
GÉRARD FERREYROLLES (Université Paris Sorbonne-Paris IV)  
GIULIANO GASPARRI (Università di Urbino)  
DENIS KAMBOUCHNER (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)  
GORDON MARINO (St. Olaf College, Minnesota USA)  
DENIS MOREAU (Université de Nantes)  
MICHAEL MORIARTY (University of Cambridge)  
ADRIANO PESSINA (Università Cattolica di Milano)  
GIUSEPPE PEZZINO (Università di Catania)

---

**Direttore responsabile**

GIOVANNI GIAMMONA

---

**Direzione, redazione e amministrazione**

Dipartimento di Scienze Umanistiche, Università di Catania.  
Piazza Dante, 32 - 95124 Catania.

Tel. 095 7102343 - Fax 095 7102566 - Email: [cr.cespes@unict.it](mailto:cr.cespes@unict.it)

---

La rivista si avvale della procedura di valutazione e accettazione degli articoli *double blind peer review*

---

ISSN 1970-7401

---

Registrazione presso il Tribunale di Catania, n. 25/06, del 29 settembre 2006

---

## AGORÀ

---

Giuseppe Pezzino	Tutta la verità, nient'altro che la verità	5
Maurizio Consoli e Alessandro Pluchino	La Radiazione Cosmica di Fondo: una moderna riproposizione dell'Etere?	41
Maria Vita Romeo	Sostenibilità chiama etica	51

---

## COFFEE BREAK

---

Teresa Caporale	Umanesimo ateo ed esperienza religiosa: sulle radici feuerbachiane dell'ontologia di Ernest Bloch	61
Salvatore Diodato	Il profetismo di Gioacchino da Fiore attraverso occhiali contemporanei	79
Francesco Pio Leonardi	In ricerca dell'autentico. Filosofia e Cristianesimo in dialogo	91

---

## SPIGOLATURE

---

Steven Umbrello	Etica e carne coltivata	107
Carmelo Bisucci	Uomo, cura te stesso!	117
Graziano Arena	Libero arbitrio e intelligenza artificiale	121



Salvatore Rosa, *Allegoria della menzogna* (1640-1649), Palazzo Pitti, Firenze.

GIUSEPPE PEZZINO\*

## Tutta la verità, nient’altro che la verità

### *Abstract*

The condemnation of lies is a very ancient fact. From the Bible to Greek culture and beyond, the topic of lying has always been discussed, highlighting its constitutive ambiguities and immoral consequences. From literature to history, through philosophy and politics, Western thought has continued its journey in the constant dialectic of truth and lies; an endless movement that has designed the world we live in today. We often see the hypocrisy of a society that intends to save individual freedoms by sending their presuppositions to the stake, with subjection to “strong powers” and utilitarian logic, far from a clear vision of humanity and a peaceful ethics.

Keywords: Lie; Truth; To appear; To be; Relativism.

### *Riassunto*

La condanna della bugia è un fatto antichissimo. Dalla Bibbia alla cultura greca e oltre, il tema della menzogna è stato sempre discusso, mettendone in luce le ambiguità costitutive e le conseguenze immorali. Dalla letteratura alla storia, passando per la filosofia e la politica, il pensiero occidentale ha proseguito il proprio itinerario nella dialettica costante di verità e menzogna; un moto senza posa che ha disegnato il mondo nel quale viviamo oggi. Spesso si assiste all’ipocrisia malcelata di una società che intende salvare le libertà individuali mandandone al rogo i presupposti, con l’assoggettamento a “poteri forti” e a logiche utilitaristiche, ben lontani da una chiara visione dell’uomo e di un’etica che possa darsi foriera di pace.

Parole chiave: Bugia; Verità; Apparire; Essere; Relativismo.

**L**A VITA È UN PARADISO DI BUGIE, si cantava a Sanremo nel lontano 1956. E poi, in un impeto di onestà, il brano musicale continuava: *Quelle tue, quelle mie*. E sì, perché in questo indecoroso paradiso di maschere e di mascheroni non ci stanno solamente le menzogne degli altri, ci stanno anche le nostre. Tuttavia, a fronte dei processi sommari inten-

---

\* Università di Catania.

tati contro la bugia, mi pare necessario riflettere su questo tipo di azione più o meno grave che afferma il falso, spacciandolo per vero.

Antichissima – lo sappiamo – è la condanna della bugia. Basti pensare al biblico Decalogo, dove Yahweh – in quanto *vero* Dio e in quanto Dio della *verità* – ingiunge al popolo di Israele di «non testimoniare il falso contro nessuno»<sup>1</sup>.

Questo fondamentale principio del Decalogo brilla di luce più intensa, se paragonato al mondo pagano, dove gli dèi dell'Olimpo offrono uno spettacolo rutilante di menzogne, inganni, tranelli e sotterfugi, a discapito dei mortali e degli immortali. Addirittura nell'Olimpo troviamo Dólos, dea dell'inganno, in eterno contrasto con Alétheia, dea della verità. Ma, per quel che ci preme, basta citare Zeus-Giove, re degli dèi, marito mille volte infedele di Era-Giunone e amante bugiardo e mutevole di uno stuolo di personaggi femminili, divini, semidivini e mortali, per non parlare dell'amore per un bel giovane come Ganimede.

Ma la bugia è sempre da condannare? Non sempre, specialmente quando ci si trova di fronte a delle condanne sciocche. Cos'è infatti, se non una sciocchezza, la riduzione della fiaba a bugia, con la conseguente condanna dell'innocente racconto? Senza dubbio la fiaba non dice il vero storico, né il vero filosofico, né il vero scientifico; ma essa ha la sua “verità” nella creazione fantastica, nella trasfigurazione poetica del sentimento.

E quindi, in questo caso, non di bugia si tratta, bensì di fantasia, di poesia. Di quella fantasia che il grandissimo Giambattista Vico innalzò a categoria spirituale come capacità di “dare senso alle cose insensate”, ossia come peculiarità dei fanciulli e dei popoli giovani che si manifesta quando il raziocinio è ancora debole:

Il più sublime lavoro della poesia è alle cose insensate dare senso e passione, ed è proprietà de' fanciulli di prender cose inanimate tra mani e, trastullandosi, favellarvi come se fussero, quelle, persone vive<sup>2</sup>.

La fantasia è quindi un momento autonomo e ineliminabile di quella triade vichiana (senso, fantasia, ragione), che costituisce la dinamica dello

<sup>1</sup> Es 20,16; e Dt 5,20.

<sup>2</sup> G.B. VICO, *La Scienza Nuova*, Degli elementi, XXXVII.

sviluppo sia dell'individuo sia del corso storico: «Gli uomini prima sentono senza avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura»<sup>3</sup>.

La poesia, per restare a Vico, è dunque l'espressione di una facoltà autonoma rispetto alla ragione, ossia di una facoltà creativa e fantastica grazie alla quale gli uomini, «con animo perturbato e commosso», esprimono il trascendente per mezzo del linguaggio. Pertanto, stiano sereni i razionalisti d'accatto, che muovono guerra contro «Cappuccetto rosso» o contro «Il gatto con gli stivali»; stiano tranquille, inoltre, le moderne «maestrine dalla penna rossa», che si sottopongono a sforzi prometeici per effondere la luce della verità scientifica tra i bambini dell'asilo, rivelando loro il messaggio rivoluzionario che Babbo Natale e la Befana non esistono o che mamma e papà non aspettano la cicogna, giacché si accoppiano gioiosamente finché papà non lancia una spruzzatina di omini o semini nel pancino della mamma. Stiano sereni tutti; e lascino vivere, crescere e sognare in pace i fanciulli (anche il pascoliano fanciullino che dormicchia in ogni adulto), perché la narrazione fantastica, come la poesia, non è bugia.

Ma dalle insulsaggini pseudo-razionalistiche o para-scientiste passiamo ora all'orrida sciocchezza, che considera un incitamento alla bugia quella massima evangelica che recita così: «Non sappia la tua sinistra ciò che fa la tua destra». Incitamento alla bugia? Esortazione alla doppiezza? Niente affatto! E tuttavia non è raro che una simile scempiaggine affiori sulle labbra dello stolto, che vuol darsi delle arie di anticonformismo laicistico. Accostiamoci allora con più attenzione e meno pregiudizi a quel che scrive l'Evangelista Matteo:

State attenti a non praticare la vostra giustizia davanti agli uomini per essere ammirati da loro, altrimenti non c'è ricompensa per voi presso il Padre vostro che è nei cieli. Dunque, quando fai l'elemosina, non suonare la tromba davanti a te, come fanno gli ipocriti nelle sinagoghe e nelle strade, per essere lodati dalla gente. In verità io vi dico: hanno già ricevuto la loro ricompensa. Invece, mentre tu fai l'elemosina, non sappia la tua sinistra ciò che fa la tua destra, perché la tua elemosina resti nel segreto; e il Padre tuo, che vede nel segreto, ti ricompenserà<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> IDEM, *La Scienza Nuova*, Degli elementi, LIII.

<sup>4</sup> Mt 6,1-4.

Per prima cosa, questo possente brano di Matteo è da collocare nella più ampia critica che Gesù esercita su quelle che erano le tre colonne della pietà dei farisei: l'elemosina, la preghiera e il digiuno. In questi tre casi fondamentali si coglie il divino ammonimento di Gesù a compiere atti di pietà non per piacere agli uomini, ma per piacere a Dio, ossia a non lasciarsi sedurre dall'*apparire*, ma a badare all'*essere* nella sua intimità e semplicità.

Ebbene, nel caso particolare dell'elemosina, la beneficenza che si fa alle persone bisognose non dev'essere preceduta da squilli di tromba o da proclami sui *social*, perché invece dev'essere un atto d'amore semplice, puro, autentico, che non fa sfoggio di grandezza e non cerca l'applauso degli uomini. Perciò il nascondere alla mano sinistra quel che fa la mano destra significa non già occultare la verità, bensì mantenere e difendere quella discrezione, quella riservatezza che, nel fare del bene, ci deve certamente allontanare dall'approvazione della folla e dal clamore della piazza, per trovare rifugio nella nostra coscienza e nel Dio «che vede nel segreto» e che conosce il cuore umano.

In questo caso, l'ammonimento evangelico va bensì a sottolineare e raccomandare la sostanza, la verità, l'autenticità di un gesto d'amore, e non già la sua forma vuota, più o meno teatrale, di certi gesti artefatti e fasulli. E sia ben chiaro che la teatralità di certe ceremonie, la maschera indossata per il teatro degli omuncoli, la maestosità delle toghe o dei paramenti, la falsa umiltà, la posa narcisistica, studiata per far godere l'amor proprio, per fare *effetto* a prescindere dagli *effetti*, per destare ammirazione e stupore, non è un male che riguarda esclusivamente l'ipocrisia farisaica. Tutt'altro!

Il Vangelo, infatti, parla al cuore di ogni uomo, anche e soprattutto a quello del cristiano, al cuore e alla coscienza di chi sa che una croce pettorale di legno o una croce pettorale di oro possono entrambe nascondere un cuore puro o un cuore di falsità, giacché si può essere falsi e mendaci, superbi e perversi, sia mostrando il legno sia mostrando l'oro.

A questo punto, chiariamo quel che dovrebbe essere chiaro per tanti di noi: Che cos'è una menzogna? Quando si può parlare di menzogna? Diciamo subito che, come abbiamo già visto nel caso della fiaba, non sempre un'affermazione non vera è una menzogna. Esistono, infatti, due

condizioni fondamentali e necessarie perché una falsa affermazione possa essere considerata una menzogna, e precisamente: a) la *consapevolezza* di mentire; b) l'*intenzione* di mentire. A tal proposito, significativa è la frase: Tu menti *sapendo* di mentire, dove si pone in evidenza il momento della consapevolezza. Ovviamente la menzogna si caratterizza per la sua finalità: infatti, si agisce contro la verità o per ingannare qualcuno, o per nascondere una propria colpa, oppure per difendere o per esaltare qualcuno o se stesso.

Senza dubbio, non tutti quelli che dicono delle falsità mentono: tale è il caso di colui che crede o suppone che sia vero ciò che afferma. Ad esempio, il sistema solare teorizzato nell'antichità da Tolomeo è un sistema geocentrico ritenuto valido per secoli, sino alla formulazione del sistema copernicano eliocentrico. Ebbene, Tolomeo non disse una bugia, ma una cosa che poi si rivelerà non vera. Dice, invece, una menzogna colui che nell'animo ritiene una cosa, mentre a parole ne dice un'altra. Per questo si suol dire che il bugiardo è *duplex cor*, doppio di cuore, perché ha nel contempo due opposti pensieri: uno, quello che il bugiardo sa o ritiene come vero ma non ne parla; l'altro, quello che egli malignamente proferisce con le labbra, sapendo o ipotizzando che sia falso.

In altri termini, una cosa non vera può essere un errore o una bugia. Ne segue che un individuo, senza avere intenzione di mentire, può affermare una cosa falsa, giacché crede che le cose stiano proprio come egli dice, sebbene di fatto non stiano così. D'altronde può accadere che uno, pur mentendo, dica la verità: come quando crede falsa una cosa che egli afferma essere vera, sebbene effettivamente le cose stiano com'egli asserisce.

Insomma una persona è sincera o bugiarda in base al giudizio della sua mente, e non in base alla verità o falsità della cosa in sé. Pertanto, di uno che dice il falso invece del vero, in quanto lo ritiene effettivamente vero, possiamo dire che sia nell'errore o magari che sia un illuso, ma non che sia un bugiardo. Nel suo parlare, infatti, egli non ha in cuore la doppiezza e non ha intenzione di imbrogliare, ma è vittima dell'inganno. C'è inoltre differenza fra il mentitore e l'impostore. È infatti mentitore anche chi mente contro voglia; impostore è invece colui che ama mentire, e in modo abituale si diletta della menzogna.

Per sua natura, la menzogna è sempre condannabile sia sul piano legale, sia su quello morale, sia su quello religioso. In quest'ultimo caso, ad esempio, nella Sacra Scrittura si trova chiaramente la dichiarazione che la menzogna è una malvagità punita da Dio:

Tu non sei un Dio che gode del male, non è tuo ospite il malvagio; gli stolti non resistono al tuo sguardo. Tu hai in odio tutti i malfattori, tu distruggi chi dice menzogne<sup>5</sup>.

Per il cristiano, la menzogna si oppone alla verità come Satana si oppone a Cristo; ragion per cui Satana viene chiamato “principe di questo mondo” e “padre della menzogna”. Infatti, nel Vangelo di Giovanni, così Gesù si rivolge agli scribi e ai farisei:

Voi avete per padre il diavolo e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli era omicida fin da principio e non stava saldo nella verità, perché in lui non c'è verità. Quando dice il falso, dice ciò che è suo, perché è menzognero e padre della menzogna<sup>6</sup>.

D'altra parte, si può forse dire che la bugia sia sempre l'opposto della verità? Non sempre. Infatti, sul piano categoriale e assiologico l'opposto del valore *vero* è il disvalore *falso*, e non già la bugia, la quale non è un valore universale, ma un ben preciso atto, storicamente determinato e concreto, che a volte può essere una particolare convinzione di verità oppure una verità fantastica.

In ogni caso, l'obbligo di non mentire equivale all'obbligo della sincerità. Sicché l'individuo sincero è colui che *non vuole* ingannare, che *non ha intenzione* di ingannare. E se il mentire è il frutto della doppiezza, del *duplex cor* di colui che dice una “verità” per gli altri, mentre nasconde in cuor suo una opposta “verità”; allora la sincerità comporta la sostanziale unità della persona, che non solo dice quel che pensa, ma agisce secondo quel che custodisce nel suo cuore, *in interiore homine*.

---

<sup>5</sup> Sal 5,5-7.

<sup>6</sup> Gv 8,44.

### I. Ulisse o della frode

Questo contrasto morale fra unità e doppiezza ci viene magnificamente offerto nel libro IX dell'*Iliade*, mediante la contrapposizione fra Achille – eroe a volte brutale della sincerità e della franchezza – e Agamennone campione di mendace doppiezza.

Accostiamoci ai versi omerici: un gravissimo sconforto regna nel campo greco. Si allontana la prospettiva della vittoria e sugli Achei incombe il trionfo di Ettore e dei Troiani. Agamennone, riunita l'assemblea dei capi greci, riconosce il suo torto verso Achille, ammette di avere esercitato ingiustizia e si impegna a riparare abbondantemente i danni inflitti ad Achille, purché quest'ultimo torni a combattere.

All'istante una delegazione dei capi greci – formata da Ulisse, Aiace Telamonio e Fenice – si presenta alla tenda di Achille, per riferire sulla volontà riparatoria di Agamennone e per supplicarlo di tornare a combattere. Ma ecco la risposta di Achille:

Divino senno, Laerzíade Ulisse,  
 Rispose Achille, senza velo, e quali  
 Il cor li detta e proveralli il fatto,  
 M'è d'uopo palesar dell'alma i sensi,  
 Onde cessiate di garrisimi intorno.  
 Odio al par delle porte atre di Pluto  
 Colui ch'altro ha sul labbro, altro nel core:  
 Ma ben io dirò netto il mio pensiero<sup>7</sup>.

Come si vede, Achille risponde con cristallina sincerità, «senza velo», per respingere ogni possibilità di riappacificazione con il menzognero Agamennone, «ch'altro ha sul labbro, altro nel core». E il suo aperto diniego, espresso «a tutti in faccia», è anche un avvertimento a diffidare dell'Atride Agamennone, «di quel franco impudente» che, da vile bugiardo, non osa guardare il Pelide Achille «in fronte»:

Tutto che dico, e a tutti in faccia, ond'anco  
 Negli altri Achei si svegli una giust'ira  
 E un avvisato diffidar dell'arti

---

<sup>7</sup> *Iliade*, libro IX, 395-402.

Di quel franco impudente, che pur tale  
Non ardirebbe di mirarmi in fronte<sup>8</sup>.

Ebbene, dichiarando la sua netta avversione per la doppiezza di Agamennone e per tutto ciò che è ipocrisia e menzogna, Achille rappresenta plasticamente l'ideale omerico della sincerità: manifestare immediatamente e direttamente ciò che si ha nel cuore.

E che dire di Odisseo-Ulisse? Con lui siamo ben al di sopra della rossa doppiezza di un Agamennone. Con Odisseo l'inganno si fa arte sottile e raffinata, si fa seduzione, si fa polifonia di vero e di falso, si fa rischiosa e attraente avventura di menzogne e di beffe, che investono persino gli dèi.

Quando Polifemo chiede a Odisseo il suo nome, l'eroe aceo risponde che il suo nome è “Nessuno”. E questa menzogna, lungi dall'essere una bugia grossolana, è una bugia ai confini della verità, perché in greco antico la parola *oudeis* significa bensì *nessuno*, ma ha anche assonanza con il nome *Odysseus*, Odisseo.

In altri termini, l'astuta parola di Odisseo abita volutamente fra apparenza e realtà; ed è un parlare obliquo, che sembra mirare a un obiettivo ravvicinato (la risposta da dare a Polifemo), mentre ha come vero scopo il raggiungimento di un obiettivo lontano. A sua volta, questo secondo obiettivo si trasforma e si moltiplica in una fantasmagoria di illusioni, allusioni, falsità e verità.

Il Laerziade Odisseo offre generosamente e subdolamente del vino a Polifemo, per farlo ubriacare e ingannarlo, e poi accecarlo. E quando Polifemo urla di dolore e di rabbia, gli altri ciclopi accorrono, ma poi ritornano indietro perché Polifemo dice: «*Nessuno*, amici, mi uccide con l'inganno e non con la forza». Dove *Nessuno* significa, per Polifemo, il nome del prigioniero straniero; mentre, per gli altri ciclopi, *Nessuno* significa l'esclusione dell'esistenza o della presenza di un qualsiasi essere vivente. E l'inganno genera altro inganno, proprio quando Odisseo e i suoi compagni riescono a fuggire aggrappandosi sotto le pecore. E sarà il trionfo della menzogna e del mentitore, quando il beffardo Odisseo, finalmente li-

---

<sup>8</sup> Ivi, libro IX, 476-480.

bero dalla paura e dalla morte, può rivelare il suo inganno al bestiale ci-clope accecato e infuriato.

Da sottolineare che il mito di Odisseo-Ulisso ingannatore supera i confini della Grecia preclassica, per mantenersi vivo nei secoli in cui l'Ellade raggiunge l'acme della civiltà. A tal proposito, basti pensare a come Sofocle, nella sua tragedia *Filottete*, presenta Odisseo in una cupa luce di cinismo, di menzogna e di meschinità.

La guerra di Troia si prolunga per troppi anni; e un oracolo svela ai Greci che senza l'arco di Filottete la città di Priamo non potrà mai essere conquistata. Odisseo e Neottolemo, figlio di Achille, vanno nell'isola di Lemno a trovare Filottete per ottenere l'arco e le frecce che erano appartenute a Ercole. A questo punto Odisseo elabora un piano che prevede di "usare" Neottolemo, per ingannare Filottete. Insomma, su suggerimento di Odisseo, il giovane Neottolemo dovrebbe fingere d'aver litigato con i capi greci, conquistando in tal modo la fiducia di Filottete, e quindi farsi cedere l'arco e le frecce, per poi scappare via con il malfatto. In breve, un trionfo dell'inganno e del tradimento.

Se ci accostiamo al Prologo della tragedia sofoclea, balza evidente ai nostri occhi il confronto conflittuale fra l'indole malvagia e falsa di Odisseo e il carattere sincero e leale di Neottolemo:

ODISSEO:

Con tue parole  
devi ingannar di Filottete l'animo. [...]  
Con l'astuzia ottener dunque bisogna  
questo: che tu delle invincibili armi  
possa far preda. O figlio, io so che l'indole  
tua non è tal da macchinare simili  
tristizie, o da parlarne. Eppure, cogliere  
della vittoria il frutto è dolce. Ardisci.  
Opreremo da giusti un'altra volta:  
del giorno un breve tratto ora concedi  
a me: scorda il pudore; e poi ti chiamino  
tutta la vita il più giusto degli uomini.

NEOTTOLEMO:

I discorsi che a udirli mi addolorano  
porre ad effetto, o figlio di Laerte,

odioso è per me. Nato io non sono  
a compier nulla con male arti; né  
io, né chi mi die' vita, a ciò che dicono.  
né con la frode a trascinar quell'uomo,  
ma con la forza io sono pronto. [...]  
Teco alleato io fui mandato. Aborro  
esser chiamato traditore. E meglio  
fallir lo scopo onestamente, io principe,  
bramo, che conseguir turpe vittoria.

ODISSEO:

Devi con frode Filottete prendere.

NEOTTOLEMO:

Perché con frode, e non persuadendolo?

ODISSEO:

Non lo potrai, non ti varrà la forza.

NEOTTOLEMO:

Dunque il coraggio contro lui non giova?

ODISSEO:

No, ma l'inganno sol, come io ti dico.

NEOTTOLEMO:

E turpe non ti par ch'io dica il falso?

ODISSEO:

Quando salvezza vuol menzogna, no.

In verità, non solo Ulisse ma tutti i Greci venivano percepiti come un popolo incline alla menzogna. Basti pensare che Erodoto e Senofonte contrappongono la sincerità dei Persiani alla malizia menzogniera dei Greci. E tale giudizio si rinnova in Polibio nel confronto tra Romani e Greci, con una fondamentale onestà romana che spicca di fronte a una certa dishonestà greca:

Coloro che amministrano in Grecia i pubblici interessi, se viene loro affidato un talento, nonostante il controllo di dieci sorveglianti, di altrettanti suggelli e del doppio di testimoni, non sanno conservarsi onesti; i Romani invece, pur maneggiando nelle pubbliche cariche e nelle ambascerie quantità di danaro di molto maggiori, si conservano onesti solo per rispetto al vincolo del giuramento; mentre presso gli altri popoli raramente si trova chi non tocchi il pubblico denaro, presso i Romani è raro trovare che qualcuno si macchi di tale colpa<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> POLIBIO, *Storie*, libro VI, 56.

D'altronde, basterebbe la famosa frase «timeo Danaos et dona ferentes»<sup>10</sup>, che Virgilio fa pronunciare a Laocoonte di fronte al cavallo di Troia, per capire come l'idea dell'inganno sia passata dall'individuo Odisseo a tutto il popolo greco.

Ma accostiamoci al magnifico episodio cantato da Virgilio nel libro II dell'*Eneide*. Scampato alla distruzione di Troia, dopo un pericoloso peregrinare in acque infide e fra gente ostile, Enea viene ospitato benevolmente dalla regina Didone, che gli chiede di narrare come cadde la potente città di Priamo e come egli riuscì a salvarsi.

Bella e famosa è la risposta di Enea: «Infandum, regina, iubes renovare dolorem»<sup>11</sup>. E l'eroe troiano, sebbene il suo animo inorridisca al ricordo, con dolorosa e sincera commozione racconta. Nello svolgimento della narrazione, si stagliano le ombre delle ultime ore di Troia, in un turbino di inganni e di auto-inganni, di illusioni e di timori; e si assiste ad un cozzare di opposte vedute: da un canto, l'ottimistica eccitazione per la fine della guerra, per la vittoria e la pace ottenute; e, dall'altra, il timoroso pessimismo per la troppo facile e inaspettata ritirata dei Greci fabbricatori instancabili di menzogne e d'inganni; e poi le fiamme della città di Troia sepolta nel sonno e nel vino; e il sangue degli inermi Troiani che, illusi e ingannati, tutta la notte avevano festeggiato la vittoria, la pace e la riacquistata libertà.

Sul far della sera, una folla di Troiani festanti corre felice per le vie della città vittoriosa e liberata. Nel cuore della notte, i bagliori delle fiamme lasciano intravedere le vie della città popolate da Troiani atterriti, che corrono alla cieca nella cieca notte, che tentano invano di sfuggire alle armi dei Greci, che li scannano e li sventrano senza pietà e senza onore. Per i vinti, non c'è misericordia né salvezza: «una salus victimis nullam sperare salutem»<sup>12</sup>; per i vincitori, non c'è limite alla mattanza, né rispetto per vecchi, donne e fanciulli.

Ma come si è arrivati a tanto? Andiamo un po' a ritroso: dopo dieci anni di guerra e di lutti, dopo la morte di Ettore e di Achille, la città di

<sup>10</sup> «Temo i Greci anche quando portano doni» (VIRGILIO, *Eneide*, libro II, 49).

<sup>11</sup> «Mi chiedi, o regina, di rinnovare un indicibile dolore» (ivi, libro II, 3).

<sup>12</sup> «Unica salvezza ai vinti, non sperare nessuna salvezza» (ivi, libro II, 354).

Troia ancora resiste e mette a dura prova lo stanco esercito greco. Non c'è sangue di uomini e di eroi che possa far cadere la potente città di Priamo! Eppure, la città deve cadere, perché il Fato ha così stabilito. E dove non arriva la forza, il coraggio e la lealtà in combattimento, può arrivare l'astuzia, l'inganno, il tranello.

Pertanto, uomini, dèi ed eroi convergono e concordano nel tessere una fitta trama di falsità, intrighi e inganni. E questa trama mostra una cifra inconfondibile: Odisseo-Ulisse. Sicché, la finta ritirata della flotta greca e il cavallo di legno sono solo alcune delle pedine di un gioco ideato e condotto da Ulisse. E a nulla vale l'irrompere del sacerdote troiano Laocoonte, che ammonisce i suoi a diffidare dei Greci:

Allora, accompagnato da gran gente, adirato, Laocoonte discende dall'alto della rocca e grida da lontano: «Sciagurati cittadini, quale follia è la vostra? Credete che i nemici sian partiti davvero e che i doni dei Greci non celino un inganno? Così conoscete Ulisse? O gli Achivi si celano in questo cavo legno, o la macchina è fabbricata per spiare oltre i muri e le difese fin dentro le nostre case e piombare dall'alto sulla città, o c'è sotto qualche altra diavoleria: diffidate del cavallo, o Troiani, sia quel che sia! Temo i Greci, anche se portano doni»<sup>13</sup>.

Il grande cavallo di legno è forse un loro dono? Ebbene, bisogna temere i Greci anche quando recano doni! Sembra a questo punto che Laocoonte stia per dare scacco a Ulisse; ma i numi avversi e l'inesorabile fato hanno la meglio e mandano sulla spiaggia troiana due mostri marini che stritolano Laocoonte e i suoi figli. Ed ecco allora la mossa vincente di Ulisse, il suo capolavoro di falsità e di inganno: ecco irrompere sulla scena lo spergiuro Sinone, un oscuro e immondo personaggio greco manovrato e imbeccato da Ulisse. Egli dice, mentendo, di essere fuggito dai suoi compagni, che volevano sacrificarlo agli dèi per garantirsi un ritorno sicuro. Racconta poi, mentendo, che i Greci sono ormai salpati per fare ritorno in patria e che il cavallo è stato costruito per placare la collera di Minerva: se sarà portato dentro le mura di Troia, quel cavallo renderà grande e potente la città.

È la fine di Troia. È il trionfo dell'astuzia cinica di Ulisse. Ormai, sul valore guerriero, sulla lealtà e sul principio dell'onore, sulla linea retta del

---

<sup>13</sup> Ivi, libro II, 40-50.

pensiero e dell'azione, ha il sopravvento la linea tortuosa, ambigua e sotterranea. Il modello nobile degli eroi omerici – incarnato dal troiano Ettore e dal greco Aiace Telamonio, due nemici che si fronteggiano lealmente in un duello titanico e che, dovendo cessare il combattimento per il calare della sera, si lasciano da amici, scambiandosi doni in reciproca stima<sup>14</sup> – è oscurato dal modello ignobile dell'eroe ingannatore, bugiardo e spergiuro. E, in fondo, è giusto assegnare le armi di Achille ad Ulisse e non al Telamonio Aiace. È giusto, perché Troia cade non per la forza e il valore di Aiace, ma per l'inganno di Ulisse.

Ma torniamo, adesso, alla dolorosa narrazione di Enea al cospetto di Didone, la fondatrice di Cartagine: «Fuimus Troes, fuit Ilium et ingens gloria Teucrorum»<sup>15</sup>. Con queste scultoree parole, Enea redige l'atto di morte della città di Troia, dei suoi cittadini, della sua potenza e della sua gloria. Non esiste più l'illustre città di Priamo, di Ettore e di Enea.

E tuttavia Enea non è un errabondo apolide, senza città e senza cittadinanza. E non è neppure un raffinato cosmopolita, che si sente cittadino del mondo sol perché i nemici hanno distrutto la sua città. Non lo è, perché Enea porta la sua città nel cuore, nell'anima, nello spirito; perché le mura della patria di Enea non sono fatte di pietre, ma di sempiterni valori che brillano «ove fia santo e lagrimato il sangue per la patria versato, e finché il Sole risplenderà su le sciagure umane»<sup>16</sup>.

Oltre ad essere predestinato dagli dèi a gettare le fondamenta di una nuova e più gloriosa Troia nel Lazio, Enea riceve una più bella e più nobile investitura da Ettore, che gli appare in sogno proprio nell'ultima notte di Troia, affidandogli la religiosa missione di rendere immortale Troia:

Ah fuggi, figlio della dea, e scampa alle fiamme. Il nemico si è impadronito delle mura; Troia precipita dall'alto della rocca. Abbiamo dato abbastanza alla pa-

<sup>14</sup> Ecco, in sintesi la cavalleresca proposta di Ettore:

«Ma pria  
Di dipartirci, un mutuo dono attestì  
La nostra stima: e gli Achei poscia e i Teucri  
Diran: Costoro duellâr coll'ira  
Di fier nemici, e separârsi amici» (*Iliade*, libro VII, 370-374).

<sup>15</sup> «Fummo Troiani, fu Ilio e la grande gloria dei Teucri» (*Eneide*, libro II, 325-326).

<sup>16</sup> U. FOSCOLO, *Dei Sepolcri*, 293-295.

tria e a Priamo: se un braccio potesse difendere Pergamo, l'avrebbe difesa già il mio. Troia ti affida i sacri arredi e i Penati: prendili compagni dei fatti e cerca con essi grandi mura, che infine fonderai, dopo avere attraversato il mare<sup>17</sup>.

E alla fine, Enea dà ascolto all'esortazione di Ettore, sottraendo alla furia greca le cose più care e più importanti: la famiglia (il vecchio padre Anchise, la moglie Creusa e il figlioletto Ascanio), i Penati protettori della famiglia e i Penati protettori della *res publica*. In altri termini, la patria troiana continua a vivere nel cuore e nella memoria di Enea, il quale, pur fra mille peripezie, mantiene saldi i suoi legami spirituali con i suoi dèi, con i suoi antenati, con i suoi discendenti. Alla luce di questi valori, sorgerà e prospererà Roma. Al tramonto di questi valori, Roma cadrà preda di se stessa e della sua raffinata decadenza, più che delle orde barbariche. Alla luce di questi valori, Roma avrà Romolo e poi Augusto. Al tramonto di questi valori, Roma morirà con un piccolo insignificante imperatore: Romolo Augustolo.

## 2. *Il machiavellismo senza Machiavelli*

Con il trionfo del Cristianesimo sembra che lo «Spirito della verità»<sup>18</sup> debba dominare il mondo dei credenti; e che ai quattro angoli della Terra debba risuonare la parola divina del Vangelo:

Avete anche inteso che fu detto agli antichi: «Non giurerai il falso, ma adempirai verso il Signore i tuoi giuramenti». Ma io vi dico: non giurate affatto, né per il cielo, perché è il trono di Dio, né per la terra, perché è lo sgabello dei suoi piedi, né per Gerusalemme, perché è la città del grande Re. Non giurare neppure per la tua testa, perché non hai il potere di rendere bianco o nero un solo capello. Sia invece il vostro parlare: «Sì, sì», «No, no»; il di più viene dal Maligno<sup>19</sup>.

Portando a pienezza e maturazione la Legge, e delineando altresì la religione dell'interiorità e della verità, Gesù condanna e vieta la menzogna. Infatti, il parlare autentico del cristiano dev'essere un donarsi, anzi un *di-*

<sup>17</sup> *Eneide*, libro II, 289-295.

<sup>18</sup> Gv 14, 17.

<sup>19</sup> Mt 5, 33-37.

re e un *darsi* nella semplicità e nella sincerità. Beninteso, il cristiano deve saper dire «Est, est», «Non, non», «Sì, sì», «No, no»; e quindi deve saper dire «No» al peccato e alle tentazioni, perché questa nostra esistenza nella carne è, secondo san Paolo, una lotta costante contro il male e le tenebre:

Io so infatti che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene: in me c'è il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. Dunque io trovo in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me. Infatti nel mio intimo acconsento alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che combatte contro la legge della mia ragione e mi rende schiavo della legge del peccato, che è nelle mie membra<sup>20</sup>.

Più precisamente, nella severa e rigorosa visione di san Paolo, il cristiano dev'essere un soldato di Cristo, un *miles christianus*, che spiritualmente si arma contro il Maligno:

Prendete dunque l'armatura di Dio, perché possiate resistere nel giorno cattivo e restare saldi dopo aver superato tutte le prove. State saldi, dunque: attorno ai fianchi, la verità; indosso, la corazza della giustizia; i piedi, calzati e pronti a propagare il vangelo della pace. Afferrate sempre lo scudo della fede, con il quale potrete spegnere tutte le frecce infuocate del Maligno; prendete anche l'elmo della salvezza e la spada dello Spirito, che è la parola di Dio. In ogni occasione, pregate con ogni sorta di preghiere e di suppliche nello Spirito, e a questo scopo vegliate con ogni perseveranza e supplica per tutti i santi<sup>21</sup>.

In verità, bisogna tener presente che anche il Cristianesimo presenta una grande differenza fra l'ideale e il reale, fra il divino e l'umano. E parafrasando Giambattista Vico, che ammoniva a saper distinguere l'ideale della «Repubblica di Platone» rispetto al reale della «feccia di Romolo», dobbiamo purtroppo riconoscere che accanto e di contro alla divina *Ecclesia Christi* si oppone la fin troppo umana *Fæx Petri*, ossia la «Feccia di Pietro», che inizia con la menzogna, quando Pietro rinnega per ben tre volte Gesù. Beninteso, il divino della «Chiesa di Cristo» e l'umano della «Feccia di Pietro» vivono e convivono su questa terra, sul terreno della

<sup>20</sup> Rm 7, 18-23.

<sup>21</sup> Ef 6, 13-18.

storia, in ciascuno di noi; e si fronteggiano, e si guardano in cagnesco, e si abbracciano non come amici, ma come due lottatori in perenne tenzone.

Purtroppo, la rozza umanità della «Feccia di Pietro» può precipitare molto in basso e suscitare scandalo con papa Bonifacio VIII, che merita l’invettiva lanciatagli da Jacopone da Todi, con l’accusa non solo di nepotismo e di corruzione, ma anche di eresia e di simonia:

O papa Bonifazio molt’ài iocato al mondo  
pensome che iocondo non te ’n porrai partire!  
Lo mondo non n’à usato lassar li sui serventi,  
ched a la scivirita se ’n partano gaudenti.  
Non farà lege nova de farnete essente,  
che non te dìa presente, che dona al suo servire<sup>22</sup>

Quella di Jacopone da Todi è una ballata di doppi settenari strutturata come un’epistola, in cui papa Bonifacio viene apostrofato come «Lucifero novello», «lengua de blasfemia» e «lengua macellara». Nella sua prospettiva morale e religiosa, Jacopone rifiuta ogni coinvolgimento materiale o istituzionale della chiesa e attacca papa Bonifacio per la sua brama di ricchezze: «il vizio prolungato, diventa una seconda natura: ti sei preoccupato di procurarti ricchezze, ma non ti bastò soddisfare la tua fame in modo lecito, ti sei messo anche a rubare, rapinando come uno sgherro»<sup>23</sup>.

L’altro illustre contemporaneo di Bonifacio VIII, il sommo Dante Alighieri, non risparmia critiche e strali contro questo papa «principe dei nuovi Farisei», aduso a muovere guerra contro i cristiani e non già contro gli ebrei o i musulmani:

Lo principe d’i novi Farisei,  
avendo guerra presso a Laterano,  
e non con Saracin né con Giudei,  
ché ciascun suo nimico era cristiano<sup>24</sup>

<sup>22</sup> JACOPONE DA TODI, *Laude*, 83, 1-6.

<sup>23</sup> «Vizio enveterato convertes’en natura;  
de congregar le cose granne n’à’ auta cura;  
or non ce basta el lictio a la tua fame dura,  
messo t’èi a ‘rrobutura, como asscaran rapire» (ivi, 11-14)

<sup>24</sup> *Inferno*, canto XXVII, 85-88.

D'altronde, Dante non aveva affatto in simpatia papa Bonifacio. Il sommo poeta lo riteneva personalmente responsabile delle sue sventure. Infatti, negli scontri tra guelfi bianchi e guelfi neri a Firenze, Bonifacio aveva favorito la vittoria dei guelfi neri, avversari di Dante. Da qui l'esilio del poeta e il suo allontanamento a vita da Firenze. E per dimostrare che Sua Santità (si fa per dire) Bonifacio VIII era atteso all'inferno ancor prima di morire, l'Alighieri era perfino disposto a farsi passare per lui.

Dante colloca nella terza bolgia dell'Inferno gli uomini di chiesa corrutti, i simoniaci, che fanno commercio delle cose sacre:

O Simon mago, o miseri seguaci  
che le cose di Dio, che di bontate  
deon essere spose, e voi rapaci  
per oro e per argento avolterate,  
or convien che per voi suoni la tromba,  
però che ne la terza bolgia state<sup>25</sup>

L'ultimo arrivato tra i dannati per simonia è un papa: Niccolò III della casa degli Orsini. Pure lui, secondo Dante, ha sottomesso il sacro al profano, ha brigato per accumulare benefici e ricchezze. Niccolò III scambia Dante per Bonifacio VIII, quel Benedetto Caetani che era stato al suo servizio come notaio papale, negli anni del suo pontificato. Tra l'altro, era anche per merito delle oscure trame del Caetani (il futuro Bonifacio VIII) che papa Niccolò III aveva concluso uno dei colpi più sostanziosi della sua "carriera" pontificia: la presa di possesso del Castello di Soriano, vicino a Viterbo, a spese dei Guastapane che erano i legittimi proprietari.

Papa Niccolò III aggiunge che sotto di lui, nella bolgia infernale, stanno altri papi simoniaci ed egli stesso sprofonderà all'arrivo di Bonifacio VIII, che a sua volta verrà spinto in basso da Clemente V, «un pastor senza legge», eletto su pressione del re di Francia e quindi ancora più colpevole:

ché dopo lui verrà di più laida opra,  
di ver' ponente, un pastor senza legge,

---

<sup>25</sup> *Inferno*, canto XIX, 1-6.

tal che convien che lui e me ricuopra.  
 Nuovo Iasón sarà, di cui si legge  
 ne' Maccabei; e come a quel fu molle  
 suo re, così fia lui chi Francia regge<sup>26</sup>

Con lo stratagema dantesco dello scambio di persona, papa Niccolò III, già tra i dannati, ci preannuncia come anche i papi Bonifacio VIII e poi Clemente V siano destinati alle pene infernali. Sembra a questo punto che non ci sia limite allo sprofondare della Chiesa, come «Feccia di Pietro», nell'abisso della simonia, della corruzione e della menzogna. E proprio a questo punto s'innalza la tremenda invettiva dantesca contro la Roma papale e contro il suo «puttaneggiare» senza ritegno, ammiccando ai potenti del tempo «calcando i buoni e sollevando i pravi»:

Io non so s'i' mi fui qui troppo folle,  
 ch'i' pur rispuosi lui a questo metro:  
 "Deh, or mi di: quanto tesoro volle  
 Nostro Segnore in prima da san Pietro  
 ch'ei ponesse le chiavi in sua balia?  
 Certo non chiese se non "Viemmi retro".  
 [...]  
 E se non fosse ch'ancor lo mi vieta  
 la reverenza de le somme chiavi  
 che tu tenesti ne la vita lieta,  
 io userei parole ancor più gravi;  
 ché la vostra avarizia il mondo attrista,  
 calcando i buoni e sollevando i pravi.  
 Di voi pastor s'accorse il Vangelista,  
 quando colei che siede sopra l'acque  
 puttaneggiar coi regi a lui fu vista;  
 [...]  
 Fatto v'avete dio d'oro e d'argento;  
 e che altro è da voi a l'idolatre,  
 se non ch'elli uno, e voi ne orate cento?<sup>27</sup>

<sup>26</sup> *Inferno*, canto XIX, 82-87.

<sup>27</sup> *Inferno*, canto XIX, 88-114.

A questo punto – ed è il punto più basso dell’ipogeo morale – sorge spontanea la domanda: Forse che Ulisse, ingannando e intrallazzando, ha conquistato anche la Chiesa? A mio avviso, occorre una modesta chiosa filosofica alla risposta. Insomma, sul piano assiologico-categoriale, Ulisse è un’eterna categoria dello Spirito, è la forma vitalistica, utilitaria e politica, che accompagna ogni azione umana in senso amorale e che allunga la sua ombra su qualunque *ἐκκλησία* o *societas* di qualunque tempo. Purtroppo, se Ulisse si chiude nel suo aggressivo utilitarismo, escludendo i valori della moralità e della verità; se Ulisse rimane *totus politicus*, cinico e spregiudicato, falso e bugiardo, ipocrita e spietato, beffardo conculcatore dei principi morali; allora Ulisse tiranneggerà, soffocherà e annienterà ogni libero ed equilibrato svolgimento dell’attività umana, avvelenando se stesso prima ancora di corrompere la verità e il bene.

Restiamo in questo ambito categoriale del *totus politicus* cinico e spregiudicato, e accostiamoci a papa Alessandro VI Borgia. Costui è un uomo dissoluto e un libertino incallito sia da cardinale sia da papa, senza la minima preoccupazione di nascondere la sua scandalosa condotta che lo vide riconoscere apertamente una folta schiera di figli avuti da diverse amanti. Appesantendo il nepotismo che già da secoli affliggeva la chiesa, egli realizza una politica di dominio politico nello Stato pontificio per i figli e la famiglia. Infatti, al figlio Cesare conferirà la porpora cardinalizia e poi il titolo di duca di Romagna; al figlio Giovanni, di appena due anni, il titolo di duca di Nepi; al nipote Rodrigo, il piccolissimo figlio di Lucrezia, il titolo di duca di Sermoneta. Ma non basta. Alessandro VI opera, per mano del figlio Cesare Borgia, atroci azioni di eliminazione fisica di cardinali nemici.

Signori, questa è la politica! – dirà qualcuno. Ma bisogna rispondere che è la politica cinica, spregiudicata, sfrenata, la politica che calpesta ogni principio di civiltà, di moralità e di cristiana pietà, riducendo gli avversari a nemici da eliminare con ferocia e con freddezza.

E l’acuto Niccolò Machiavelli, ci indica papa Alessandro VI Borgia come esempio di separazione della politica dalla morale cristiana e di distinzione fra l’ideale astratto e il reale concreto, fra l’essere e l’apparire:

Ma è necessario questa natura saperla bene colorire, ed essere gran simulatore e dissimulatore; e sono tanto semplici gli uomini, e tanto ubbidiscono alle neces-

sità presenti, che colui che inganna, troverà sempre chi si lascerà ingannare. Io non voglio degli esempi freschi tacerne uno. Alessandro VI non fece mai altro che ingannare uomini, né mai pensò ad altro, e trovò soggetto di poterlo fare; e non fu mai uomo che avesse maggiore efficacia in asseverare, e che con maggiori giuramenti affermasse una cosa, e che l'osservasse meno; nondimanco gli succederono sempre gl'inganni, perché cognosceva bene questa parte del mondo. Ad un Principe adunque non è necessario avere in fatto tutte le soprascritte qualità, ma è ben necessario parere d'averle. Anzi ardirò di dire questo, che avendole, ed osservandole sempre, sono dannose; e parendo d'averle, sono utili; come parere pietoso, fedele, umano, religioso, intero, ed essere; ma stare in modo edificato con l'animo, che bisognando, tu possa e sappi mutare il contrario<sup>28</sup>.

Papa Alessandro e suo figlio Cesare Borgia sono due cattivi esempi di cattiva politica, di una cinica e fredda politica machiavellica senza Machiavelli. C'è una frase – *il fine giustifica i mezzi* – che molti hanno attribuito a Niccolò Machiavelli, anche se il Fiorentino esprime il concetto in forma alquanto differente. Perciò leggiamo nel *Principe*:

nelle azioni di tutti gli uomini, e massime de' Principi, dove non è giudizio a chi reclamare, si guarda al fine. Facci adunque un Principe conto di vivere e mantenere lo Stato; i mezzi saranno sempre giudicati onorevoli, e da ciascuno lodati<sup>29</sup>.

Pertanto, nella prospettiva di Machiavelli, se il fine dell'azione politica di un principe consiste nel fondare o mantenere uno Stato, allora tutti i mezzi usati per raggiungere tale fine, anche i più ignobili e ripugnanti, saranno sempre giudicati onorevoli e saranno sempre lodati.

Ma resta intatto il problema della giustificazione del fine politico. Insomma, il fine giustifica i mezzi; ma, chi o che cosa giustifica il fine? E qui si rivela l'insufficienza e la mostruosità della categoria politica scissa dalla categoria morale. Se il giudizio pratico è dominato esclusivamente dalla categoria politica, e se la prassi politica è dominata esclusivamente dall'ideale utilitario e amorale, allora siamo pericolosamente a un passo non solo dal disvalore immorale ma, peggio ancora, dalla negazione della civiltà. Per assurdo, in omaggio a questo tipo di machiavellismo, i crimini

<sup>28</sup> N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, cap. XVIII.

<sup>29</sup> Ivi.

di Stalin o di Hitler sarebbero dei *mezzi* giustificati dal *fine* politico del comunismo o del nazismo.

In seguito, nel campo religioso, il machiavellismo assumerà i connotati del gesuitismo. E qui bisogna saper distinguere (i gesuiti direbbero “discernere”) e possedere finezza logica. Qui, insomma, non si vuol negare né trascurare i meriti storici che ebbe la Compagnia di Gesù nel difendere e diffondere il cattolicesimo nel mondo. E neppure si vuol fare riferimento esclusivo alle critiche di matrice giansenista verso un certo lassismo di alcuni pensatori gesuiti, propugnatori di rischiose teorie come il probabilismo o la direzione dell’intenzione. Nel caso specifico del gesuitismo come forma di machiavellismo, bisogna invece attenersi al primato della categoria politica sia nella *forma mentis* sia nel *modus operandi* dei membri della Compagnia di Gesù.

Da questo punto di vista, in riferimento alla polemica secentesca fra giansenisti e gesuiti, Blaise Pascal supera palesemente le strettoie della violenta controversia teologica e morale in cui si era cacciato l’anti-gesuitismo di Antoine Arnauld. Infatti, nelle sue *Lettere provinciali*, Pascal coglie nel segno quando indica la natura squisitamente e sostanzialmente politica della Compagnia:

Sappiate dunque che il loro obiettivo non è di corrompere i costumi; non è questo il loro disegno. Però non hanno nemmeno come loro unico fine quello di riformarli. Sarebbe una cattiva politica. Ecco il loro pensiero. Hanno di se stessi un’opinione abbastanza buona per credere che sia utile, e quasi necessario per il bene della religione, che la loro reputazione si estenda dappertutto e che essi governino tutte le coscienze. E poiché le massime evangeliche e severe sono adatte per governare alcuni tipi di persone, se ne servono nei casi in cui esse sono loro favorevoli. Ma poiché queste stesse massime non si accordano con i propositi della maggior parte delle persone, essi le tralasciano nei rapporti con queste persone, per poter soddisfare tutti. Ecco perché, avendo a che fare con persone di ogni genere di condizione e di nazioni tanto differenti, debbono necessariamente avere dei casisti ben assortiti per tutta questa diversità [...] Mediante questa conduzione *affabile* e *accomodante*, come la definisce il padre Petau, essi tendono le braccia a tutti. Infatti, se si presenta loro qualcuno che sia assolutamente deciso a restituire dei beni mal acquistati, non temete che lo dissuadano. Anzi lo loderanno e confermeranno una così santa decisione. Ma se venisse un altro a chiedere l’assoluzione senza restituire il malfatto, la cosa sarebbe molto difficile, se essi non gli fornissero qualche mezzo di cui si renderan-

no garanti. Con questo sistema, essi conservano tutti i loro amici, e si difendono contro tutti i loro nemici [...] Così ne hanno per ogni genere di persone e rispondono così bene in base alle richieste, che quando si trovano in paesi dove un Dio crocifisso passa per follia, sopprimono lo scandalo della Croce, e predicano soltanto Gesù Cristo glorioso, e non già Gesù Cristo sofferente: come hanno fatto nelle Indie e nella Cina, dove hanno permesso ai Cristiani addirittura l'idolatria, con il sottile stratagemma di far loro nascondere sotto gli abiti un'immagine di Gesù Cristo, e insegnando loro di riferire mentalmente a essa le adorazioni pubbliche che rendono all'idolo Chacimchoan e al loro Keum-fucum, come glielo rimprovera il Gravina, domenicano, e come attesta l'esposto in spagnolo presentato al re di Spagna, Filippo IV, dai cordiglieri delle isole Filippine<sup>30</sup>.

Nata dal nobile e santo disegno di Ignazio di Loyola, con i voti di povertà, di obbedienza ai superiori, di castità e soprattutto di assoluta obbedienza al papa, la Compagnia diventa una disciplinatissima ed efficiente falange al servizio del pontefice romano. In un tempo relativamente breve, i gesuiti conquisteranno la direzione delle coscienze nell'Europa cattolica e diventeranno una sorta di milizia pretoriana del papa, per poi diventare pretoriani in difesa di re e di principi cattolici. In altri termini, stando accanto e a difesa del potere politico dei papi e dei re, la Compagnia diventerà man mano una temibile potenza politica al punto di fare ombra e dare fastidio sia alla tiara sia alla corona nel mondo cattolico.

Se adesso riprendiamo la frase «il fine giustifica i mezzi», dobbiamo chiederci: qual è il fine politico gesuitico, che giustifica l'ipocrisia, la simulazione, la dissimulazione, la mistificazione e la falsità? La maggior gloria di Dio! – ci risponderebbero. E noi risponderemmo così: troppo e troppo poco! In realtà, come per ogni potenza politica, il fine della Compagnia coincide con il mantenimento e l'accrescimento del proprio potere. E per questo fine, qualunque mezzo è buono e lodevole: sia quello di sostenere apertamente il papa, sia quello di ostacolarlo velatamente; sia quello di allearsi con i potenti, sia quello di emancipare i derelitti; sia quello di porgere l'altra guancia, sia quello di pugnalare nel silenzio e nell'ombra.

---

<sup>30</sup> B. PASCAL, *Quinta lettera provinciale*, 20 marzo 1656, in *Opere Complete*, testi francesi e latini a fronte, a cura di M. V. Romeo, Bompiani, Milano 2022, pp. 1049-1051.

### 3. Gli estremi opposti

Questo tema del vero e del falso assume un particolare profilo, nel XVIII secolo, col ginevrino Jean-Jacques Rousseau. Questi, per suffragare le sue tesi, ricorre alla dialettica dicotomica, al rapporto oppositivo dell'*aut aut* fra Natura e Società, fra l'uomo della natura e l'uomo della società. In siffatto schema oppositivo, l'idea di natura accoglie l'essere, il vero, l'autentico; mentre l'idea di società accoglie l'apparire, la maschera, l'ipocrisia, l'artificio, il falso. E fra le tante occasioni in cui il Ginevrino evidenzia questa polarità fra natura e società, ci piace ricordare una pagina del romanzo filosofico roussoiano, *Giulia o la Nuova Eloisa*, in cui spicca una bellissima lettera di Saint-Preux a Giulia.

Al suo arrivo a Parigi, in quel «vasto deserto del mondo»<sup>31</sup>, il giovane Saint-Preux contrappone la capitale francese, simbolo di vita alienata e corrotta, alla piccola comunità di Clarens, sede di valori morali e di autenticità:

Entro con segreto orrore in questo vasto deserto del mondo. È un caos che non mi offre che un'orrenda solitudine, dove regna un cupo silenzio. [...] Non capisco la lingua del paese, e qui nessuno capisce la mia. Non già che non mi si facciano festose accoglienze, e carezze, e cortesie, e che mille premure non paiano corrermi incontro. Ma di questo appunto mi lagno. Come mai si può essere subito amico di qualcuno che non s'è mai visto? [...] Temo molto che quel tale che al primo incontro mi tratta come un amico di vent'anni, non mi tratti in capo a vent'anni come uno sconosciuto, dovessi chiedergli un servizio di qualche importanza<sup>32</sup>.

Ovunque, a Parigi, regna la bella conversazione e la vuota cortesia. Tutto si riduce a un ballo in maschera. E su questo scenario di ipocrisia, di falsità e di vanità, cala la scure di Saint-Preux:

Ma in fondo che cosa credi si possa imparare in queste così piacevoli conversazioni? Forse a rettamente giudicare delle cose del mondo? [...] Niente affatto,

<sup>31</sup> Circa un secolo dopo, nella *Traviata* di Giuseppe Verdi, la protagonista Violetta Valéry, riecheggiando le parole roussoiane su Parigi «vasto deserto del mondo», canterà: «Povera donna, sola, abbandonata, in questo popoloso deserto che appellano Parigi».

<sup>32</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Giulia o la Nuova Eloisa. Lettere di due amanti di una cittadina ai piedi delle Alpi*, parte seconda, lettera XIV, a cura di E. Pulcini, Rizzoli, Milano 1996, p. 246.

cara Giulia. Ci si impara a difendere con arte la causa della menzogna, a scuotere a furia di filosofia tutti i principi della virtù, a colorare di sottili sofismi le proprie passioni e i propri pregiudizi, e a conferire all'errore un certo aspetto alla moda, secondo le massime correnti. [...] Quando un uomo parla, non è lui ma per così dire è il suo abito che esprime un parere [...] Dategli successivamente una lunga parrucca, un'uniforme d'ordinanza o una croce pettorale: lo sentirete successivamente predicare con pari zelo le leggi, il dispotismo e l'Inquisizione. [...] In questo modo nessuno mai dice cosa pensa, ma che cosa è opportuno che faccia pensare agli altri, e in loro l'apparente zelo per la verità non è mai altro che la maschera dell'interesse. [...] Frattanto vedi se non ho ragione di chiamar deserto quella folla, e di spaventarmi d'una solitudine nella quale altro non trovo che una vana apparenza di sentimenti e di verità, un'apparenza che muta a ogni istante e si distrugge da sé, nella quale non vedo altro che larve e fantasmi che colpiscono la vista e dileguano non appena si cerca di afferrarli. Finora non ho visto altro che maschere; quando mai potrò vedere volti umani?<sup>33</sup>

Un secolo dopo rispetto a Rousseau, troviamo un grande tedesco di origine ebraica, Karl Marx, pronto a reinterpretare lo schema dell'opposizione dicotomica in riferimento alla borghesia e al proletariato. Sicché assistiamo alla concezione della borghesia capitalistica che, dopo i suoi meriti rivoluzionari antifeudali, si rivela come la sede di tutti i disvalori, di tutti i mali e di tutte le nefandezze. Il proletariato, invece, è immacolato, è la sede di tutti i valori, viene esaltato e mitizzato come un novello Bariardo, «cavaliere senza macchia e senza paura».

Da un canto, la borghesia è la classe dominante e sfruttatrice nella sfera della struttura economica, ed è la classe egemone nella sfera della sovrastruttura ideologica, dove esercita una vera e propria impostura, spacciando per universali ed eterni i valori della morale, dell'arte, della scienza. Dall'altro, il proletariato è la classe dominata e sfruttata, la classe che deve acquistare “coscienza di classe”, e che porta in sé i germi della “classe non-classe”, germi che daranno frutto quando, con la dittatura del proletariato, sarà abbattuto il dominio di classe della borghesia e si porrà fine alla proprietà privata, al dominio di una classe sull'altra, e si avrà l'instaurazione di una società comunista.

---

<sup>33</sup> Ivi, pp. 248-251 *passim*.

In questa visione marxiana, che ha del profetico, la traiettoria della storia avrà un *terminus ad quem*, un traguardo definitivo, nella fine della lotta di classe e nella fine dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo, insomma nell'instaurazione del paradiso in terra. E poi? E poi il cammino umano si concluderebbe in uno sbadiglio universale.

Ma, per quel che riguarda l'aspetto della falsità, dell'inganno e dell'impostura, bisogna prestare attenzione al concetto marxiano di sovrastruttura ideologica, dove la morale, l'arte, la religione, la scienza, il diritto e lo Stato si presentano come sovrastrutture egemoniche della classe dominante (la morale è morale di classe, lo Stato è Stato di classe, ecc.), ossia come escrescenze ideologiche false e fallaci, che nascono sul terreno della struttura economica e del dominio di classe.

Stando alla critica della sovrastruttura ideologica, non dev'essere trascurata la critica netta che Marx elabora contro la religione ridotta ad oppio dei popoli: *Die Religion ist das Opium des Volkes*. Nelle pagine introduttive all'opera *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, Marx stila in modo lapidario l'atto di morte della religione:

La miseria religiosa è insieme l'espressione della miseria reale e la protesta contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, così come è lo spirito di una condizione senza spirito. Essa è l'oppio del popolo. Eliminare la religione in quanto illusoria felicità del popolo vuol dire esigerne la felicità reale. L'esigenza di abbandonare le illusioni sulla sua condizione è l'esigenza di abbandonare una condizione che ha bisogno di illusioni. La critica della religione, dunque, è in germe, la critica della valle di lacrime, di cui la religione è l'aureola.

Questo è proprio un parlar chiaro e sicuro sulla religione come oppio dei popoli. E se oggi qualcuno degli "spacciatori di oppio religioso", malgrado questa pagina di Marx, volesse sottovalutare o sottacere la questione, liquidando benevolmente la teoria di Marx come una perdonabile quisquilia filosofica, una scivolata insomma, farebbe bene a leggere cosa scriverà in seguito un monumento della politica come Lenin, che avrebbe meritato a pieni voti una libera docenza universitaria in prassi rivoluzionaria e dittoriale:

A coloro che faticano e vivono nel bisogno, per tutta la vita, viene insegnato dalla religione a essere sottomessi e pazienti mentre sono sulla terra, e a trarre

conforto nella speranza di una ricompensa celeste. Ma a coloro che vivono del lavoro degli altri viene insegnato dalla religione a praticare la carità mentre sono sulla terra, offrendo così loro un modo molto economico per giustificare la loro intera esistenza di sfruttatori e vendendogli a un prezzo moderato biglietti per il benessere in paradiso. *La religione è l'oppio dei popoli.* La religione è una sorta di alcool spirituale, in cui gli schiavi del capitale annegano la loro immagine umana, la loro richiesta di una vita più o meno degna dell'uomo<sup>34</sup>.

#### 4. Eclissi o tramonto dell'Occidente?

Per concludere, andiamo al problema più urgente dei nostri tempi: la perdita della verità. L'abbiamo persa di vista, e ci siamo ritrovati con un simulacro di verità in balia del soggettivismo e del relativismo, con una maschera di verità subordinata al potere, alla volontà di dominio, alla necessità del fatturato, al primato del piacere, alla vittoria del partito, dell'apparato o dell'azienda.

Oggi l'Occidente sta annegando in una brodaglia scipita e nauseabonda di scetticismo, di nichilismo, di relativismo. Altro che dialettica fra verità e falsità! Ormai, nelle contrade occidentali, si celebra la mistica confusione di vero e di falso, sulla base del dogma relativistico per cui tutto è riducibile al contrario di tutto. La verità? Ma è soltanto la *tua* verità, perché la *mia* verità è diversa dalla tua.

In questo baccanale della confusione relativistica, passa di tutto e ti contrabbandano tutto; e se t'azzardi a formulare una qualche timida critica, trovi puntuali le baccanti inferocite delle redazioni, delle cattedre e dei *social*, che ti sbranano appassionatamente. E tu soggiaci confuso e intimorito: ti comunicano che ti devi accontentare del pensiero debole, però ti consigliano di rassegnarti ai poteri forti. Tutti a celebrare un dialogo *finto*, mentre ciascuno accende in sé e negli altri un odio *vero*, inestinguibile e feroce, sino a teorizzare e propugnare l'eliminazione fisica dell'interlocutore-nemico.

Avevamo avuto la certezza e l'orgoglio che alcuni valori dell'Occidente – ad esempio, la libertà, la dignità della persona umana, la democrazia

---

<sup>34</sup> LENIN, *Socializm i religija*, articolo per la *Novaja Žizn*, 1905.

– fossero valori universali, ideali validi per tutti gli esseri umani, e invece i becchini dell'Occidente ci comunicano perentoriamente che siamo degli illusi o degli imbroglioni, perché «la fede occidentale nella validità universale della propria cultura ha tre difetti: è falsa; è immorale; è pericolosa»<sup>35</sup>.

Abbiamo capito l'antifona? I predicatori del vangelo scettico e relativistico ti dicono che nulla è vero, che tutto è fluido e incerto ... tranne la loro assoluta certezza sulla nostra falsità, immoralità e pericolosità. Usano tutti i più potenti mezzi della comunicazione, per indottrinarci, per condizionarci, per indurci ad abbracciare la nuova religione della verità relativistica. E la nostra reazione si fa sempre più debole, perché abbiamo paura di essere emarginati, ghettizzati. E in noi prende sempre più piede la timidezza, l'opportunismo, il tradimento di natura intellettuale, morale e politica. E non abbiamo bisogno di censura, perché si diffonde l'autocensura.

Aggiungiamo, inoltre, che da tempo la stessa cultura cristiana è stata sottoposta a trattamento speciale da parte del relativismo. Tutte le religioni e i loro fondatori – si dice – possono essere posti su un piano di pari dignità. Sicché Gesù potrebbe essere considerato “uno dei tanti” fondatori di religioni.

E il cristiano potrebbe mai riconoscere una cosa di questo tipo? Lo può, lo può – risponde il teologo Paul Knitter<sup>36</sup>. Ma com'è possibile? Noi sprovvveduti pensavamo che, per il cristiano, Gesù è l'alfa e l'omega<sup>37</sup>; Gesù è la via, la verità e la vita<sup>38</sup>; Gesù Cristo è lo stesso ieri e oggi e per sempre<sup>39</sup>. Sì però, secondo Knitter ed altri teologi relativisti, si può concepire cristianamente Gesù come uno dei tanti umani fondatori di religioni. Basta contestualizzare, decostruire, relativizzare ... *et voilà les jeux sont faits!*

Se il cristiano non relativizza, non contestualizza, non decostruisce, se crede fermamente che Gesù Cristo sia l'unico vero Dio nell'unità delle tre Persone, allora incorre immediatamente nell'accusa di fondamentalisti

<sup>35</sup> S. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà*, Garzanti, Milano 1997, p. 462.

<sup>36</sup> P. KNITTER, *Nessun altro nome?*, Queriniana, Brescia 1991, p. 44.

<sup>37</sup> «Dice il Signore Dio: Io sono l'Alfa e l'Omèga, Colui che è, che era e che viene, l'Onnipotente!» (Ap 1, 8).

<sup>38</sup> Gv 14, 6.

<sup>39</sup> Eb 13, 8.

smo, di integralismo, di intolleranza verso le altre religioni “parimenti vere”. E, parliamoci chiaro, poiché il fondamentalismo è considerato un nuovo peccato capitale, è prudente votarsi al relativismo religioso. È più comodo, molto più comodo, sia per l’opportunista ambizioso che vuol far carriera, sia per il timido e pauroso che vuol tenersi alla larga dagli scontri. E così si propone una posizione tremendamente contraddittoria, ma buona per il quieto vivere: il credente in Cristo non può dire che Cristo sia *la Verità*, perché sarebbe dogmatico, intollerante e antistorico; né può dire che Cristo sia *l’unica Verità*, perché ciò significherebbe ottuso fondamentalismo.

A noi comuni mortali, non teologi; a noi appartenenti all’incerto popolo dei semplici credenti, sorge qualche dubbio. In breve, se relativisticamente una qualsiasi religione equivale a un’altra, se una qualsiasi verità equivale a un’altra, perché tanto baccano in giro e tanta energia sprecata per il dialogo? E se nella fede cristiana non esiste la Verità, chi ci salverà? Come ci potremo salvare?

In realtà, per noi sempliciotti, parlare di un cristiano relativista è un ossimoro, oltre che una bestemmia e una bestialità. E poi, fermo restando che il dialogo è cosa buona e giusta, ci chiediamo sommessamente: il dialogo *per* che cosa? e ancora: il dialogo *su* che cosa? Se non rispondiamo a queste domande, rischiamo di fare astratto ed immobile equilibrismo, come quello del ciclista che fa *surplace*.

Prendiamo le mosse dalla prima domanda: il dialogo *per* che cosa? La comune risposta è che un dialogo si svolge *per* scoprire insieme la verità o *per* avanzare insieme nella scoperta della verità. Ma, per un cristiano, il dialogo religioso non può essere inteso come strumento di scoperta della verità o come un processo storico di avvicinamento alla verità, perché la Verità si conquista cristianamente nella Rivelazione. In altri termini, per il cristiano la Verità non è un *processo* di acquisizione, perché è un *fatto*.

Forse la finalità del dialogo religioso potrebbe risiedere nella predicazione, nella diffusione, nella penetrazione del messaggio evangelico fra i non-cristiani («Andate in tutto il mondo e proclamate il Vangelo a ogni creatura»<sup>40</sup>). Ma il momento della predicazione, che potrebbe limitarsi ad

---

<sup>40</sup> Mc 16, 15.

una innocua *esposizione*, diventa rischioso e malsicuro, quando richiede il momento della *persuasione*. A questo punto critico, il dialogo come strumento di evangelizzazione rischia essere inteso come una forma mascherata di imperialismo cristiano. E allora, *pro bono pacis*, per evitare scontri e conflitti religiosi, è meglio glissare sull'evangelizzazione, limitandosi ad esercitare il dialogo come esercizio ginnico fine in sé.

Eppure, in una enciclica non molto lontana, Giovanni Paolo II afferma che il dialogo interreligioso fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa, e che anzi tale dialogo non dispensa dall'evangelizzazione:

Il dialogo inter-religioso fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa. Inteso come metodo e mezzo per una conoscenza e un arricchimento reciproco, esso non è in contrapposizione con la missione *ad gentes* anzi ha speciali legami con essa e ne è un'espressione. Tale missione, infatti, ha per destinatari gli uomini che non conoscono Cristo e il suo Vangelo, e in gran maggioranza appartengono ad altre religioni. Dio chiama a sé tutte le genti in Cristo, volendo loro comunicare la pienezza della sua rivelazione e del suo amore; né manca di rendersi presente in tanti modi non solo ai singoli individui, ma anche ai popoli mediante le loro ricchezze spirituali, di cui le religioni sono precipua ed essenziale espressione, pur contenendo «lacune, insufficienze ed errori». Tutto ciò il Concilio e il successivo Magistero hanno ampiamente sottolineato, mantenendo sempre fermo che la salvezza viene da Cristo e il dialogo non dispensa dell'evangelizzazione<sup>41</sup>.

E per maggiore chiarezza, questa enciclica *Redemptoris Missio* sottolinea con vigore e con precisione:

Che dire allora delle obiezioni, già ricordate, in merito alla missione *ad gentes*? Nel rispetto di tutte le credenze e di tutte le sensibilità, dobbiamo anzitutto affermare con semplicità la nostra fede in Cristo, unico salvatore dell'uomo, fede che abbiamo ricevuto come dono dall'alto senza nostro merito. Noi diciamo con Paolo: «Io non mi vergogno del Vangelo, poiché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede». (Rm 1,16) I martiri cristiani di tutti i tempi anche del nostro hanno dato e continuano a dare la vita per testimoniare agli uomini questa fede, convinti che ogni uomo ha bisogno di Gesù Cristo, il quale ha sconfitto il peccato e la morte e ha riconciliato gli uomini con Dio. Cristo si è proclamato Figlio di Dio, intimamente unito al Padre e, come tale, è stato rico-

---

<sup>41</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Missio*, 7 dicembre 1990, n. 55.

nosciuto dai discepoli, confermando le sue parole con i miracoli e la risurrezione da morte. La chiesa offre agli uomini il Vangelo, documento profetico, rispondente alle esigenze e aspirazioni del cuore umano: esso è sempre «buona novella». La chiesa non può fare a meno di proclamare che Gesù è venuto a rivelare il volto di Dio e a meritare con la croce e la risurrezione, la salvezza per tutti gli uomini. All'interrogativo: perché la missione? noi rispondiamo con la fede e con l'esperienza della chiesa che aprirsi all'amore di Cristo è la vera liberazione. In lui, soltanto in lui siamo liberati da ogni alienazione e smarrimento, dalla schiavitù al potere del peccato e della morte<sup>42</sup>.

E quindi il profetico appello a combattere la graduale secolarizzazione della salvezza, che riguarda un *homo dimidiatus*, un uomo dimezzato, appiattito e comodamente disteso sul piano orizzontale e materiale, nella dimenticanza dell'asse verticale che dalla terra porta il cristiano al Cielo:

La tentazione oggi è di ridurre il cristianesimo a una sapienza meramente umana, quasi scienza del buon vivere. In un mondo fortemente secolarizzato è avvenuta una «graduale secolarizzazione della salvezza», per cui ci si batte, sì, per l'uomo, ma per un uomo dimezzato, ridotto alla sola dimensione orizzontale. Noi invece, sappiamo che Gesù è venuto a portare la salvezza integrale, che investe tutto l'uomo e tutti gli uomini, aprendoli ai mirabili orizzonti della filiazione divina. Perché la missione? Perché a noi, come a san Paolo, «è stata concessa la grazia di annunziare ai pagani le imperscrutabili ricchezze di Cristo». (Ef 3,8) La novità di vita in lui è la «buona novella» per l'uomo di tutti i tempi: a essa tutti gli uomini sono chiamati e destinati<sup>43</sup>.

Senza dubbio il problema del relativismo religioso era affrontato nel Concilio Vaticano II. Sicché, con la costituzione *Nostra aetate* (1965), i padri conciliari fissarono la tesi “conciliante” secondo cui le diverse religioni «non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini»:

La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini. Tuttavia essa annuncia, ed è tenuta ad annuncia-

<sup>42</sup> Ivi, n. 11.

<sup>43</sup> Ivi.

re, il Cristo che è «via, verità e vita» (Gv 14,6), in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato con se stesso tutte le cose. Essa perciò esorta i suoi figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e della collaborazione con i seguaci delle altre religioni, sempre rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi<sup>44</sup>.

In breve, l'orientamento “conciliante” dei padri conciliari era quello di una «fraternità universale» rispetto a vie parallele che conducono alla salvezza<sup>45</sup>. Ma venticinque anni dopo, il relativismo religioso era diventato una realtà ingombrante e inquietante. Non a caso nell'enciclica *Redemptoris Missio* si mette in guardia il cristiano contro il relativismo religioso:

Grandi ostacoli alla missionarietà della chiesa sono anche le divisioni passate e presenti tra i cristiani, la scristianizzazione in paesi cristiani, la diminuzione delle vocazioni all'apostolato, le contro-testimonianze di fedeli e di comunità cristiane che non seguono nella loro vita il modello di Cristo. Ma una delle ragioni più gravi dello scarso interesse per l'impegno missionario è la mentalità indifferenzista, largamente diffusa, purtroppo, anche tra cristiani, spesso radicata in visioni teologiche non corrette e improntata a un relativismo religioso che porta a ritenere che «una religione vale l'altra»<sup>46</sup>.

Nell'agosto 2000, la dichiarazione *Dominus Iesus* apporta correzioni ancora più esplicite:

È quindi contraria alla fede della Chiesa la tesi circa il carattere limitato, incompleto e imperfetto della rivelazione di Gesù Cristo, che sarebbe complementare a quella presente nelle altre religioni. La ragione di fondo di questa asserzione pretenderebbe di fondarsi sul fatto che la verità su Dio non potrebbe essere colta e manifestata nella sua globalità e completezza da nessuna religione storica, quindi neppure dal cristianesimo e nemmeno da Gesù Cristo. Questa posizione contraddice radicalmente le precedenti affermazioni di fede, secondo le quali in Gesù Cristo si dà la piena e completa rivelazione del mistero salvifico di Dio. Pertanto, le parole, le opere e l'intero evento storico di Gesù, pur essendo limitati in quanto realtà umane, tuttavia, hanno come soggetto la Persona divina del Verbo incarnato, «vero Dio e vero uomo», e perciò portano in sé la definiti-

<sup>44</sup> *Nostra aetate*, n. 2.

<sup>45</sup> Ivi, n. 5.

<sup>46</sup> *Redemptoris Missio*, cit., n. 36.

vità e la completezza della rivelazione delle vie salvifiche di Dio, anche se la profondità del mistero divino in se stesso rimane trascendente e inesauribile<sup>47</sup>.

E quindi si precisa ancor più nettamente:

Nella riflessione teologica contemporanea spesso emerge un approccio a Gesù di Nazaret, considerato come una figura storica particolare, finita, rivelatrice del divino in misura non esclusiva, ma complementare ad altre presenze rivelatrici e salvifiche. L'Infinito, l'Assoluto, il Mistero ultimo di Dio si manifesterebbe così all'umanità in tanti modi e in tante figure storiche: Gesù di Nazaret sarebbe una di esse. Più concretamente, egli sarebbe per alcuni uno dei tanti volti che il Logos avrebbe assunto nel corso del tempo per comunicare salvificamente con l'umanità. [...] Queste tesi contrastano profondamente con la fede cristiana. Deve essere, infatti, *fermamente creduta* la dottrina di fede che proclama che Gesù di Nazaret, figlio di Maria, e solamente lui, è il Figlio e il Verbo del Padre. Il Verbo, che «era in principio presso Dio» (Gv 1,2), è lo stesso «che si è fatto carne» (Gv 1,14)<sup>48</sup>.

Poi, in un clima di relativismo trionfante, giunse il tempo della sconfitta cristiana in un'Europa preda dell'indifferentismo, del materialismo e del nichilismo, in un'Europa che decise di tagliare le sue radici cristiane facendo prevalere un'antropologia senza Dio e senza Cristo. E Giovanni Paolo II non aveva torto nell'affermare che «la cultura europea dà l'impressione di una "apostasia silenziosa" da parte dell'uomo sazio che vive come se Dio non esistesse»<sup>49</sup>.

Scomparso il baluardo cristiano rappresentato da Giovanni Paolo II, il relativismo religioso e l'apostasia silenziosa della cultura europea presentarono il conto. E in poco tempo fecero tabula rasa in Europa e in tutto l'Occidente. Ora la Chiesa e tutto l'Occidente debbono umiliarsi e chiedere scusa per tutta la loro storia, che invece non è fatta solo di ombre, di errori e di crimini.

La Chiesa ha chiesto scusa per certe evangelizzazioni macchiate da violenze. La Chiesa ha chiesto scusa agli Ebrei. Ha chiesto scusa a Galileo. Ha chiesto scusa per mille altri motivi. Amen. Ma se la Chiesa non

<sup>47</sup> *Dominus Iesus*, n. 6.

<sup>48</sup> Ivi, nn. 9-10.

<sup>49</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia in Europa*, Esortazione apostolica, 28 giugno 2003, n. 9.

distingue con più chiarezza e fermezza la Verità infallibile ed eterna del suo messaggio e del suo magistero dalla sua concreta e imperfetta applicazione nella storia degli uomini; se essa non distingue meglio la Chiesa come *Civitas Dei*, come eterna custode dell'eterna Verità, dalla Chiesa come *civitas hominum* (talora come *civitas diaboli*), come governo e guida *pro tempore* dei cristiani su questa terra, allora rischia di essere percepita e di percepirci come una qualunque altra istituzione secolare.

Per la Chiesa, purtroppo, il rischio di percepirci e di farsi percepire solo come un'istituzione secolare è sempre più imminente. Infatti, se la chiesa è solo un'istituzione storicamente determinata e definita, se si offuscano o spariscono i caratteri metastorici, trascendenti, divini, del credo cristiano custodito dalla Chiesa come *Ecclesia Christi*, allora è giusto contestualizzare, storizzare, razionalizzare, relativizzare tutto, sino al punto di ricordare a certi cristiani che al tempo di Gesù “nessuno aveva il registratore”!

Può apparire strano il ricorso al registratore, ma è proprio quello che ci ha ricordato qualche anno fa il gesuita venezuelano padre Arturo Sosa, Generale della Compagnia di Gesù, in un'intervista rilasciata, il 18 febbraio 2017, al sito Rossoporpora:

Intanto – afferma l'autorevolissimo gesuita – bisognerebbe incominciare una bella riflessione su che cosa ha detto veramente Gesù... a quel tempo nessuno aveva un registratore per inciderne le parole. Quello che si sa è che le parole di Gesù vanno contestualizzate, sono espresse con un linguaggio, in un ambiente preciso, sono indirizzate a qualcuno di definito<sup>50</sup>.

Questo sì che è un parlar chiaro! Una volta fondato su questa base storicistico-relativistica, una volta scoperto che ai tempi di Gesù non esistevano i registratori, è logica conseguenza, *per la contraddizion che nol consente*, che il cristianesimo perda, per i cristiani credenti, ogni valore assoluto, scivolando nel relativismo. E qui il buon gesuita ci fa coraggio e ci assicura che non si tratta di relativismo:

Nell'ultimo secolo nella Chiesa c'è stato un grande fiorire di studi che cercano di capire esattamente che cosa volesse dire Gesù... capire una parola, capire una

---

<sup>50</sup> A. Sosa, Intervista rilasciata il 18 febbraio 2017 al sito <[www.rossoporpora.org](http://www.rossoporpora.org)>.

frase... le traduzioni della Bibbia cambiano, si arricchiscono di verità storica... Ciò non è relativismo, ma certifica che la parola è relativa, il Vangelo è scritto da esseri umani, è accettato dalla Chiesa che è fatta di persone umane. [...] Però è vero che nessuno può cambiare la parola di Gesù... ma bisogna sapere quale è stata!<sup>51</sup>

«Bisogna sapere quale è stata» la parola di Gesù? Ma non avevamo detto che a quei tempi non avevano i registratori? *Rebus sic stantibus*, vien da chiedersi: a che santo devono votarsi i cristiani? Resta ancora una stella polare per orientare il cammino del cristiano su questa terra? A questo punto, padre Sosa ci dà un buffetto sulla guancia e ci rimprovera paternamente, perché siamo colpevoli di aver perso la fede in Gesù. La stella polare? Ma la stella polare, per il buon padre gesuita, è Gesù! «La stella c'è e si chiama Gesù di Nazareth, Gesù Cristo che ha dato la vita per tutti noi, i chiari, i confusi, i non credenti, i tradizionalisti e i progressisti»<sup>52</sup>.

Benissimo! Allora resettiamo tutto e torniamo alla parola di Gesù, al Verbo che si fece carne, al Verbo su cui l'*Ecclesia Christi* si orienta e orienta i cristiani. Orientare? Orientarsi? Padre Sosa torna subito a bacchettarci dolcemente, perché la Chiesa, secondo lui, non deve orientare: «La Chiesa non deve orientare, deve ispirare gli ambienti più diversi»<sup>53</sup>.

“Orientare” sa di fondamentalismo e di imperialismo religioso; meglio usare la parola “ispirare”. Sta di fatto, però, che ci siamo confusi abbastanza e siamo scivolati nel dubbio. Ma esiste il farmaco ideale per combattere il dubbio? Esiste, eccome! Si tratta del discernimento! Questa parola magica, il “discernimento”, risolve tutti problemi e tutti i dubbi. «Non si mette in dubbio, si mette a discernimento»<sup>54</sup>. Oggi è di obbligo e di moda ricorrere al “discernimento”:

Il discernimento non sceglie tra diverse ipotesi ma si pone in ascolto dello Spirito Santo, che – come Gesù ha promesso – ci aiuta a capire i segni della presenza di Dio nella storia umana<sup>55</sup>.

---

<sup>51</sup> Ivi.

<sup>52</sup> Ivi.

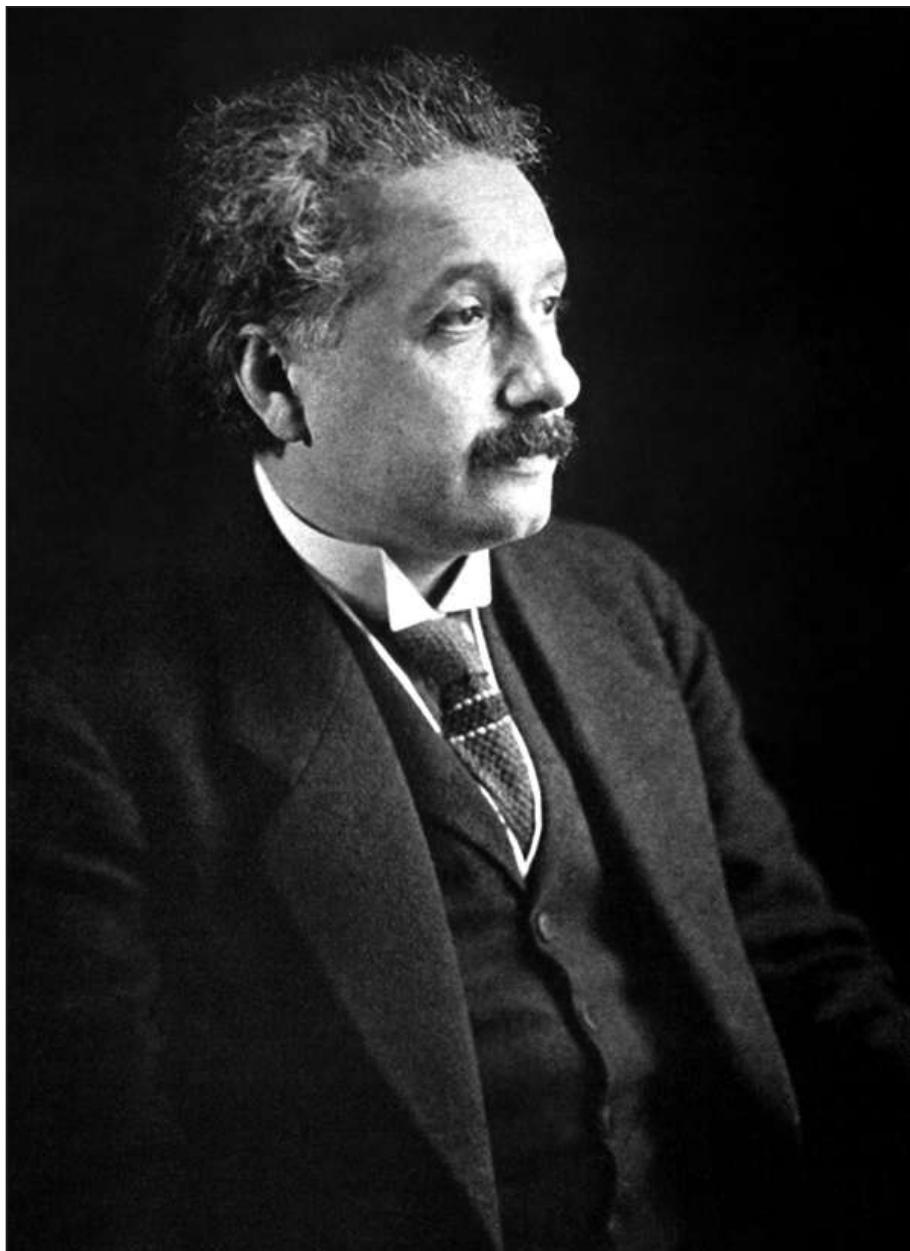
<sup>53</sup> Ivi.

<sup>54</sup> Ivi.

<sup>55</sup> Ivi.

Ci siamo confusi ulteriormente: se stiamo alla logica del registratore che non esisteva ai tempi di Gesù, perché mai credere allo Spirito Santo? perché mai credere fideisticamente a chi ci dice di possedere il “discernimento”, giacché ha ascoltato lo Spirito Santo? In questa incertezza, il comodo ma astratto “discernimento” assomiglia, ahimè, all’araba fenice: *Che vi sia, ciascun lo dice; Dove sia, nessun lo sa.*

Grande e grave è il rischio di ridurre l’*Ecclesia Christi* a un’istituzione esclusivamente umana, troppo umana. A tal proposito – duole dirlo – qualcuno non ne può più delle tante prediche ormai quotidiane sulle questioni sociali. Quelle si trovano ovunque. Qualcuno non ne può più di vedere tanti pastori che, davanti al mare, al minimo soffio di una brezza impregnata di salsedine, vengono rapiti dalla passione per un’accolgienza alla Luca Casarini o alla Carola Rackete. Qualcuno chiede ai pastori della Chiesa di tornare un po’ più alle cose ultime. Qualcuno vuole che gli parlino della salvezza dell’anima. Vuole che lo confermino nella fede, che è pure il loro dovere principale. Qualcuno non ha bisogno di sindacalisti, di sociologi, di economisti, di influencer, di tuttologi. Nel mondo, di queste categorie ne trovi una legione. Qualcuno pensa molto modestamente che si tratti bensì di convertire e magari di riconvertirsi, ma non già di riconvertire la Chiesa in una Croce Rossa pauperista. Perché? Perché a qualcuno interessa di più la Croce di Cristo, e un po’ meno la Croce Rossa.



Albert Einstein nel 1921.

MAURIZIO CONSOLI e ALESSANDRO PLUCHINO\*

## La Radiazione Cosmica di Fondo: una moderna riproposizione dell’Etere?

### *Abstract*

The first experiments of the Michelson-Morley type, with which between the end of the 19<sup>th</sup> century and the beginning of the 20<sup>th</sup> century scientists tried to highlight the existence of the Ether, always showed small residues, usually considered spurious effects of thermal origin. Recent analyzes suggest, however, that they may have represented the first experimental indication for the Earth’s motion in the Cosmic Microwave Background Radiation. Due to its multiple implications, this alternative interpretation should be verified with a new generation of laser interferometry experiments.

Keywords: “Ether-drift” experiments; Cosmic Background Radiation; Interpretations of Theory of Relativity.

### *Riassunto*

I primi esperimenti del tipo Michelson-Morley, con i quali tra la fine dell’Ottocento e gli inizi del Novecento si cercava di mettere in evidenza l’esistenza dell’Etere, hanno sempre mostrato piccoli residui, di solito considerati effetti spuri di origine termica. Analisi recenti suggeriscono, invece, che essi potrebbero aver rappresentato la prima indicazione sperimentale per il moto della Terra nella radiazione cosmica di fondo. Per le sue molteplici implicazioni, questa interpretazione alternativa andrebbe verificata con una nuova generazione di esperimenti di interferometria laser.

Parole chiave: Esperimenti di “ether-drift”; Radiazione Cosmica di Fondo; Interpretazioni della Teoria della Relatività.

**L’OSSERVAZIONE DELLA RADIAZIONE COSMICA DI FONDO** (in inglese Cosmic Background Radiation = CBR) da parte di Penzias e Wilson nel 1965 ha rappresentato, forse, la scoperta più importante per la nostra attuale comprensione del cosmo. Infatti, dalla stragrande maggioranza degli astrofisici, essa viene interpretata come la prova fondamentale, il residuo “fossile”, di quell’esplosione primordiale nella quale l’Universo

---

\* Dipartimento di Fisica e Astronomia “E. Majorana” - Università di Catania, Sezione INFN di Catania.

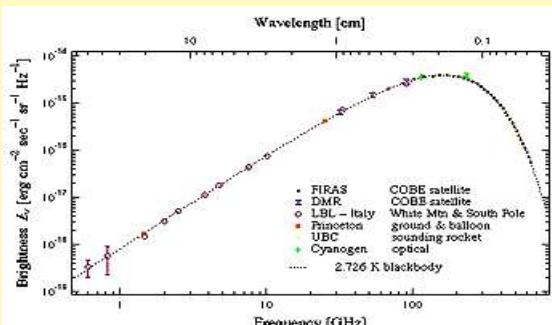
ebbe origine circa 13 miliardi di anni fa. Il motivo principale di questo sta nella sua forma che, nel modello del Big Bang, dovrebbe corrispondere al caratteristico “spettro di corpo nero”, una curva a campana il cui picco dipende dalla temperatura (vedi Box).

Nel modello del Big Bang, l’origine ultima di questa radiazione va fatta risalire ad un’epoca in cui l’Universo era molto più caldo e denso, quando la materia passò dallo stato di plasma allo stato neutro con la formazione degli atomi. Solo allora, la radiazione si disaccoppiò dalla materia e poté cominciare a propagarsi liberamente su grandi distanze. In questo stadio primordiale estremamente caldo, il picco nella distribuzione di corpo nero era nella regione del visibile, a lunghezze d’onda molto piccole, inferiori ad un micron. Il picco che osserviamo oggi si trova invece spostato verso lunghezze d’onda maggiori di un fattore mille, nella regione delle microonde, a causa del processo di espansione che ha prodotto un fortissimo raffreddamento, portando la temperatura della radiazione cosmica di fondo a circa 2.7 gradi Kelvin.

Quasi subito dopo la scoperta di Penzias e Wilson, diversi autori osservarono che ci doveva essere una piccola dipendenza dello spettro di corpo nero dall’angolo di osservazione, cioè doveva esserci quella che viene chiamata una “anisotropia di dipolo” nella temperatura della radiazione di fondo (vedi Box). La prima misura completa dell’anisotropia di di-

### SPETTRO DELLA RADIAZIONE COSMICA DI FONDO

Come anni di osservazioni, e svariati esperimenti, hanno mostrato, l’accordo tra le intensità della radiazione cosmica di fondo e la curva teorica di corpo nero è eccellente e si ottiene in corrispondenza di una temperatura di circa 2.7 gradi Kelvin. Per questo valore di temperatura, la distribuzione dell’intensità della radiazione di fondo sulle varie lunghezze d’onda che la compongono mostra il picco per lunghezze d’onda di circa un millimetro e, dunque, corrisponde alla zona delle microonde.

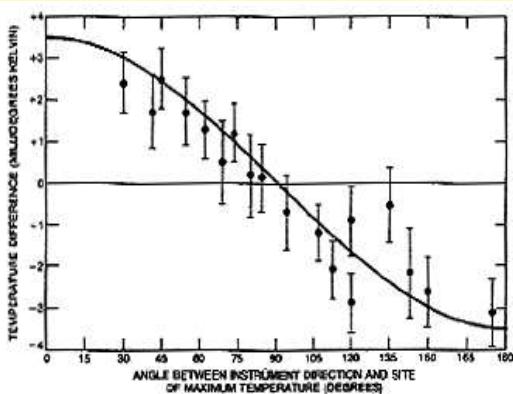


polo fu eseguita con un apparato a bordo di un velivolo U2 a 20 km di altezza. All'inizio degli anni '90 le misure furono migliorate facendo ricorso a satelliti, in particolare al satellite COBE (COsmic Background Explorer). Le misure di COBE, per le quali Mather e Smoot hanno poi ricevuto il premio Nobel nel 2006, completarono l'analisi dello spettro confermando sia la sua forma di corpo nero che l'anisotropia di dipolo a livelli di accuratezza mai raggiunti in precedenza.

Oggi questa anisotropia viene interpretata in termini di un moto del sistema solare con velocità di circa 370 km/s verso un punto del cielo corrispondente circa alla costellazione del Leone. A sua volta, questo moto corrisponde approssimativamente ad una combinazione del moto del

#### ANISOTROPIA DI DIPOLO DELLA RADIAZIONE COSMICA DI FONDO

Il motivo della anisotropia della radiazione cosmica di fondo dipende dalla relatività. Infatti, per un osservatore in moto con una certa velocità  $v$ , uno spettro di corpo nero a temperatura  $T_0$  si trasforma in un altro ad una temperatura diversa secondo la familiare formula dell'effetto Doppler. Al primo ordine di approssimazione nel rapporto  $\beta = v/c$  ( $c \approx 300.000$  km/s è la velocità della luce nel vuoto), questo produce un gradiente termico, cioè una variazione con l'angolo di osservazione  $\theta$ , pari a  $\Delta T(\beta, \theta) \approx T_0 \beta \cos\theta$ . Per questo motivo, poiché la temperatura varia tra un polo "caldo", per  $\cos\theta = 1$ , ed un polo "freddo", per  $\cos\theta = -1$ , questa non uniformità della temperatura viene anche detta anisotropia "di dipolo". Ponendo  $T_0 \approx 2.7$  K, e  $v \approx 300$  km/s (come per la maggior parte dei moti cosmici della Terra) ci si aspettavano, dunque, differenze angolari di temperatura di pochi millesimi di grado Kelvin che, in linea di principio, si potevano rivelare misurando l'intensità della radiazione con antenne puntate in differenti direzioni. In questo modo, si potevano avere informazioni sulla velocità della Terra rispetto ad un sistema di riferimento universale, quello rispetto al quale la radiazione di fondo ha una forma esattamente isotropa. Nella figura qui sotto, presa dall'articolo di Muller, è visibile l'anisotropia della temperatura della radiazione di fondo (in millesimi di grado Kelvin) misurata con apparato a bordo di velivoli U2 a 20 km di altezza. L'asse delle ascisse indica l'angolo tra l'asse di simmetria dell'apparato di rivelazione e la direzione della costellazione del Leone.



sistema solare nella nostra galassia con quello della galassia stessa (e del Gruppo Locale di galassie) verso il Grande Attrattore, un enorme ammasso di materia distante più di 100 milioni di anni luce da noi. Negli ultimi quindici anni lo studio della radiazione di fondo è stato ulteriormente raffinato con i satelliti WMAP e PLANCK e rappresenta oggi uno dei settori fondamentali della cosmologia.

Leggendo il discorso tenuto da Smoot in occasione del suo premio Nobel, si scopre come all'inizio della loro ricerca, negli anni '70 del secolo scorso, per lui e Muller era diventato naturale usare il termine "esperimenti di *ether-drift*" per indicare i tentativi di osservare una anisotropia di dipolo nella radiazione di fondo. Secondo loro, infatti, questa anisotropia avrebbe potuto essere interpretata come l'effetto di un moto di deriva (*drift*) della Terra rispetto ad un sistema di riferimento privilegiato: quello in cui la radiazione di fondo risulta essere esattamente isotropa ed in cui la materia originaria che l'ha emessa era globalmente in quiete. In questo senso, la radiazione di fondo poteva essere paragonata ad una qualche forma di "etere", quell'ipotetico mezzo invisibile che alla fine dell'Ottocento si pensava permeasse tutto lo spazio.

Il problema era che gli esperimenti di interferometria ottica effettuati per identificare in laboratorio il moto della Terra nell'etere, dei quali il primo e più famoso è quello di Michelson e Morley del 1887, non erano riusciti a mettere in evidenza questo moto. Quindi il concetto stesso di etere era stato messo in discussione. Tanto più che, nella formulazione assiomatica della sua teoria della relatività ristretta del 1905, Einstein aveva dedotto gli effetti relativistici senza introdurre alcuna forma di etere, presente invece nell'originale formulazione di Lorentz, ma postulando l'equivalenza di tutti i sistemi di riferimento in moto traslatorio uniforme. Questo lo aveva portato, in un primo momento, a considerare l'etere come un concetto "superfluo", e poi, dopo varie vicissitudini, a concludere, nel suo libro con Infeld del 1938, che «...sembra giunto il momento di dimenticare l'etere e di non pronunciarne più il nome». Di fronte a tale autorevolezza, si possono quindi comprendere i motivi per cui il concetto di etere fosse stato bandito dalla letteratura scientifica dei decenni successivi. E' per questo che lo stesso Smoot, nel suo discorso del 2006, aggiunge che era stato necessario utilizzare il termine di "nuovo" esperimento di

*ether-drift a causa del «forte pregiudizio di quei buoni scienziati che avevano imparato la lezione di Michelson e Morley e della relatività per cui non esiste alcun sistema di riferimento privilegiato».* Solo cambiando nome, ed aggiungendo tutta una serie di precisazioni e “distinguo”, la loro ricerca era stata alla fine finanziata.

Tuttavia Smoot non aveva torto a considerare la radiazione cosmica di fondo come un qualche tipo di etere. Infatti l'anisotropia in temperatura, misurata con gli apparati a bordo degli aerei e dei satelliti, rappresenta effettivamente una forma di ether-drift legata al moto della Terra. Questa sostanziale equivalenza ci ha portati a rianalizzare l'esperimento originale di Michelson-Morley ed alcune delle sue prime e più accurate ripetizioni, come quelle di Miller, Illingworth e Joos negli anni Venti e Trenta del secolo scorso, in cui la luce si propagava in mezzi gassosi. Il motivo iniziale di questo nostro interesse stava nel fatto che, in passato, alcuni esperti (come Hicks e Miller) avevano posto l'accento su alcune minuscole irregolarità riscontrate in questi esperimenti e non del tutto comprese. Secondo loro si trattava di piccoli effetti residui che, pur essendo di molto inferiori al valore classicamente atteso, non avrebbero dovuto essere ignorati. Nella maggior parte della letteratura scientifica, invece, queste piccole anomalie sono sempre state interpretate come tipici effetti strumentali, superabili quindi con il progredire della moderna tecnologia. Proprio per questo, nelle versioni più recenti degli esperimenti classici di ether-drift, la luce viene fatta propagare nel vuoto più spinto oggi disponibile o in dielettrici solidi. Paradossalmente, però, potrebbe essere proprio questa differenza dei dispositivi sperimentali ad ostacolare la rivelazione del drift.

Per chiarire meglio questo aspetto, immaginiamo un gas all'interno di una cavità ottica posta nel laboratorio terrestre. Noi pensiamo sempre ad un gas come ad un mezzo isotropo, nel quale cioè le molecole si muovono disordinatamente in tutte le direzioni senza mostrare alcuna particolare preferenza. Però, consideriamo le piccole variazioni di temperatura associate al moto della Terra rispetto al sistema in cui la radiazione cosmica di fondo risulta esattamente isotropa. Questo è equivalente ad un flusso di energia che potrebbe indurre deboli correnti convettive nel gas. In questo caso, il processo di assorbimento e successiva rimissione della luce da parte delle molecole del gas in moto convettivo, serberebbe una

traccia di questo moto producendo piccole differenze della velocità della luce nelle varie direzioni che potrebbero essere rivelate con precise misure di interferometria ottica. Si noti come la possibilità di tale effetto dipenda in modo essenziale dalle proprietà di coesione della materia, cioè dal fatto che il gas è un sistema molto debolmente legato. Se nella cavità ottica ponesse invece un mezzo fortemente legato, come un dielettrico solido, tali piccole variazioni di temperatura dissiperebbero mediante conduzione termica senza quindi generare alcun moto di particelle o anisotropia della velocità della luce. Considerazioni analoghe si potrebbero fare nel caso opposto in cui nella cavità si facesse il vuoto, per cui una differenza di temperatura non avrebbe alcun mezzo materiale su cui poter agire e la velocità della luce coinciderebbe con il suo valore di vuoto, cioè il parametro “c” che entra nelle trasformazioni di Lorentz. In presenza di gas, invece, la velocità della luce, tramite l’indice di rifrazione del mezzo, potrebbe dipendere dalla direzione. Diventa dunque fondamentale distinguere tra i vari mezzi dielettrici e, proprio per questo, i piccoli residui degli esperimenti classici in mezzi gassosi diventano cruciali.

Ebbene, effettuando una nuova analisi di questi esperimenti nelle condizioni originali in mezzi gassosi, ci siamo resi conto che, come osservato da Joos, Kennedy e Shankland, i piccoli residui riscontrati potevano avere un’origine “termica”, legata cioè a differenze periodiche di temperatura di pochi millesimi di grado nell’aria lungo i cammini ottici. Poiché questo è proprio l’ordine di grandezza che ci si aspetta considerando il moto della Terra rispetto alla radiazione di fondo, si tratta di valutare, secondo la relatività, quale dovrebbe essere l’effetto sugli esperimenti di interferenza provocato dalla variazione della velocità della luce in presenza di vari mezzi gassosi. Secondo i nostri calcoli (vedi Box), occorre considerare una velocità “osservabile”  $v_{\text{obs}}$  per il moto terrestre che dipende dall’indice di rifrazione del gas  $n_{\text{gas}} = 1 + \epsilon$  e che si annulla se la luce si propaga nel vuoto, dove  $\epsilon = 0$ . Se si identifica questa velocità con quella fornita dalle vecchie analisi classiche, ecco che i valori ottenuti negli esperimenti (cioè  $v_{\text{obs}} = 7 \div 10 \text{ km/s}$  per l’aria a pressione atmosferica, dove  $n_{\text{aria}} \sim 1.00029$ , e  $v_{\text{obs}} = 2 \div 3 \text{ km/s}$  per l’elio a pressione atmosferica, dove  $n_{\text{elio}} \sim 1.000035$ ) diventano ben consistenti con le proiezioni tipiche della velocità cinematica  $v \sim 370 \text{ km/s}$  ottenuta dalla radiazione di fondo.

### L'ESPERIMENTO DI MICHELSON E MORLEY

I primi esperimenti di interferometria ottica furono quelli realizzati da Michelson, prima da solo a Potsdam nel 1881 e poi con Morley nel 1887 a Cleveland. Lo schema di base di questo tipo di esperimenti è quello mostrato in figura. Con tale apparato si studiava la figura di interferenza tra due raggi luminosi perpendicolari. Tale figura di interferenza dipende dalla differenza tra i tempi impiegati dalla luce a percorrere i due diversi cammini ottici e, ruotando tutto l'apparato, si dovrebbe spostare di una piccola frazione di lunghezza d'onda se la luce si propagasse con velocità leggermente diverse nelle varie direzioni. All'inizio, l'analisi degli esperimenti di tipo Michelson-Morley veniva eseguita utilizzando la formula classica per le frange d'interferenza:

$$\left[ \frac{\Delta\lambda(\theta)}{\lambda} \right]_{\text{class}} \approx \frac{D}{\lambda} \frac{v^2}{c^2} \cos 2\theta \quad (1)$$

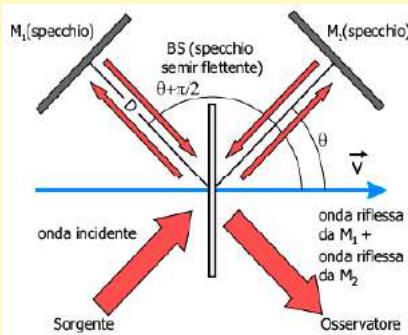
dove  $v$  indica la proiezione della velocità della Terra nel piano dell'interferometro (aspettata essere di circa 30 km/s come per il moto medio orbitale),  $\theta$  l'angolo rispetto alla direzione del drift,  $D$  il cammino ottico e  $\lambda$  la lunghezza d'onda della luce. In un formalismo relativistico, assumendo correnti convettive nel gas associate al moto della Terra, ed utilizzando semplici argomenti di simmetria, si trova invece che, quando la luce si propaga in un gas, le frange di interferenza possono essere convenientemente poste nella forma seguente:

$$\left[ \frac{\Delta\lambda(\theta)}{\lambda} \right]_{\text{rel}} \approx \frac{D}{\lambda} \frac{v_{\text{obs}}^2}{c^2} \cos 2\theta \quad (2)$$

cioè espresse in termini di una velocità "osservabile" che è legata alla velocità cinematica  $v$  dalla relazione:

$$v_{\text{obs}}^2 \approx 2(n_{\text{gas}} - 1)v^2 \quad (3)$$

dove  $n_{\text{gas}} = 1 + \epsilon$  è l'indice di rifrazione del gas.



Resterebbe da giustificare il carattere irregolare dei piccoli effetti osservati. Questo ulteriore aspetto può essere chiarito tenendo in considerazione come gli effetti fisici potenzialmente rivelabili potrebbero dipendere dal moto della Terra. Di solito si assume che essi dovrebbero seguire puntualmente le lente modulazioni temporali associate con la rotazione e la

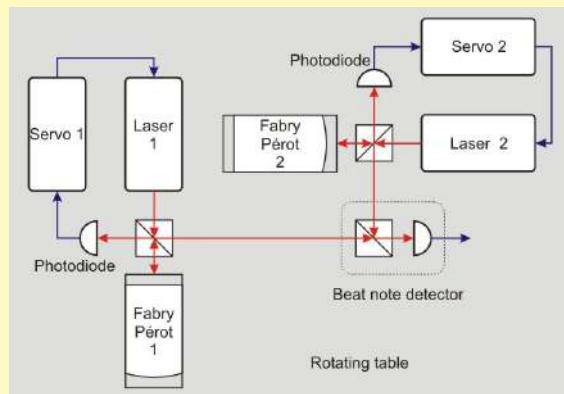
rivoluzione terrestre. Tuttavia, nel nostro caso, ci si rende conto che questa assunzione non è poi così ovvia. Infatti, la relazione tra il moto macroscopico della Terra e la propagazione “microscopica” della luce in laboratorio verrebbe a dipendere da un meccanismo complesso: variazioni angolari di temperatura, dovute al moto della Terra, che inducono correnti convettive in un gas che, a loro volta, producono differenze nella velocità della luce che si propaga al suo interno. Dunque, rispetto ad una misura diretta della radiazione di fondo nello spazio, ci sono alcuni passaggi intermedi in più. Paragonando questa situazione a quella del moto di un corpo in un fluido, potremmo dire che il punto di vista tradizionale equivale ad assumere un modello di etere regolare (regime “laminare”) in cui le proprietà globali e quelle locali del moto, cioè quelle rivelabili in laboratorio, coincidono. Invece, la situazione reale potrebbe essere più simile a quella di un etere “turbolento” dove un moto che, su grande scala, ha direzione ben definita può apparire caotico a piccole scale. In questo caso, il moto cosmico della Terra fisserebbe solo i limiti tipici per un campo di velocità microscopico che fluttua in modo irregolare. Nonostante le sue variazioni non possano essere calcolate esattamente, le proprietà statistiche si potrebbero comunque stimare con simulazioni numeriche.

Ora, mettendo insieme questi due ingredienti, cioè (a) la specificità dei mezzi gassosi e (b) la possibilità di un genuino segnale fisico irregolare, gli esperimenti del passato mostrano un’ottima consistenza con quella velocità della Terra di 370 km/s dedotta dall’anisotropia del fondo di radiazione cosmica. Questa sorprendente coincidenza, tra misure ottiche di laboratorio ed osservazioni della radiazione cosmica nello spazio, richiederebbe dunque una conferma definitiva tramite le versioni moderne dell’esperimento di Michelson-Morley, che fanno uso della interferenza tra laser stabilizzati con cavità ottiche risonanti (vedi il Box). Quest’ultima rappresenta uno strumento potente per rivelare minime alterazioni nella struttura della materia misurando piccole differenze della velocità della luce che si propaga al suo interno. Ovviamente, per quanto detto in precedenza, non si dovrebbe operare nel vuoto (come si fa oggi di solito) ma si dovrebbe inserire nelle cavità ottiche un gas leggermente rarefatto, per esempio elio a pressione un po’ inferiore a quella atmosferica. In questo modo la luce si propagherebbe ancora in presenza di materia, ma si po-

trebbe comunque mantenere una buona stabilità in temperatura tra le due cavità in modo da ridurre gli effetti spuri. Miglioramenti ulteriori si potrebbero ancora ottenere ricavando le due cavità dallo stesso blocco di materiale. Da una stima preliminare, questi esperimenti avrebbero un costo relativamente modesto (circa 400 mila euro) se confrontato con le loro implicazioni storiche e metodologiche per l'interpretazione della teoria della relatività. Infatti, se i futuri esperimenti che abbiamo suggerito confermassero con grande accuratezza la predizione in Eq.(4) (vedi il box), diventerebbe naturale considerare gli effetti relativistici come conseguenza del moto dell'osservatore rispetto a un sistema di riferimento privilegiato,

#### MODERNA INTERFEROMETRIA LASER

Lo schema di un moderno esperimento di interferometria laser. Le frequenze dei laser vengono prima stabilizzate mediante accoppiamento a risuonatori ottici di Fabry-Perot. Successivamente i segnali in uscita dalle due cavità risonanti ortogonali vengono confrontati per mettere in evidenza un'eventuale differenza tra le velocità della luce nelle due direzioni. Negli esperimenti moderni, un vuoto molto spinto viene praticato nelle cavità. Per riprodurre le condizioni fisiche degli esperimenti classici, vi si dovrebbe invece inserire del gas.



Nello stesso schema adottato per gli esperimenti classici, lo shift di frequenza  $\Delta\nu$  tra le due cavità ottiche è allora previsto essere

$$\left[ \frac{\Delta\nu(\theta)}{\nu_0} \right]_{\text{gas}} \approx (n_{\text{gas}} - 1) \frac{v^2}{c^2} \cos 2\theta \quad (4)$$

dove  $v_0$  è la frequenza di riferimento delle due cavità.

individuato dalla isotropia della radiazione cosmica di fondo, come nell'originale interpretazione Lorentziana. Senza considerare che, come sottolineato da Bell, un tale cambiamento di prospettiva avrebbe anche ripercussioni sull'interpretazione degli effetti non locali della fisica quantistica.

Un'ulteriore possibile conseguenza della nostra analisi sarebbe che tutti i sistemi fisici sulla Terra, e su ogni altro corpo celeste che si muove nella radiazione di fondo, risulterebbero esposti ad un flusso misurabile di energia. Oggi, questo flusso è estremamente debole ma in passato era sostanzialmente più intenso quando la temperatura della radiazione di fondo era maggiore. Dunque questo flusso ha costituito (e costituirebbe tuttora) una forma di "rumore" indipendente da ogni sorgente localizzata. Una tale situazione di non-equilibrio potrebbe aver giocato un ruolo fondamentale nell'indurre forme di auto-organizzazione nella materia. In questo senso, una conferma della nostra interpretazione potrebbe anche rivestire interesse nell'ambito delle ricerche sull'origine della complessità in natura.

### *Bibliografia*

- R. A. MULLER, *Scient. Am.* 238 64 1978.
- G. F. SMOOT, *Rev. Mod. Phys.* 79 1349 2007.
- J. S. BELL, *Dicibile e indicibile in meccanica quantistica*, Adelphi 2010.
- M. CONSOLI, C. MATHESON, A. PLUCHINO, *The classical ether-drift experiments: a modern re-interpretation*, *Eur. Phys. J. Plus* 128 71 2013.
- M. CONSOLI, *Found. of Phys.* 45 22 2015.
- M. CONSOLI, A. PLUCHINO, *Il Vuoto: un enigma tra fisica e metafisica*, Edizioni Aracne, Roma 2015.
- M. CONSOLI, A. PLUCHINO, A. RAPISARDA, *Cosmic Background Radiation and ether-drift experiments*, *Europhys. Lett.* 113 19001 2016.
- M. CONSOLI, A. PLUCHINO, *Michelson-Morley experiments: an enigma for physics and history of science*, World Scientific 2019.
- M. CONSOLI, A. PLUCHINO, *The CMB, preferred reference system and dragging of light in the earth frame*, *Universe* 7, 311 2021.
- M. CONSOLI, A. PLUCHINO, P. ZIZZI, *Quantum Non-Locality and CMB: what Experiments say*, *Universe* 8(9), 481 2022.
- M. CONSOLI, A. PLUCHINO, *Michelson-Morley Experiments: at the crossroads of Relativity, Cosmology and Quantum Physics*, *Int. Journal of Modern Physics A* 2024.

MARIA VITA ROMEO\*

## Sostenibilità chiama etica

### *Abstract*

Sustainable development challenges man with his ideas, his culture and his actions. He, aware of his potential, must become the disinterested protagonist of the transformations of the world, capable of finding a true balance between faith in progress and responsibility. Therefore, a global plan to avoid new conflicts and disharmonies is needed, to avoid the point of no return, and to initiate a series of choices that make the entire planet sustainable and governable. More than ever, a response is needed from ethics, whose reflection must involve not only the sphere of nature, but also all man in his entirety and, from here, re-educate duty, starting from the tasks towards ourselves to finally reach others; as Kant states, «whoever transgresses duties towards himself strips himself of his nature as a man and is therefore no longer able to fulfill duties towards others».

Keywords: Sustainability; Responsibility; Ethics; Environment.

### *Riassunto*

Lo sviluppo sostenibile interella l'uomo con le sue idee, la sua cultura e le sue azioni, affinché questi, consapevole delle sue potenzialità, diventi il protagonista disinteressato delle trasformazioni del mondo, capace di trovare un equilibrio duraturo tra la fede nel progresso e la responsabilità delle sue azioni. Urge quindi un piano globale per evitare nuovi conflitti e disarmonie, che inevitabilmente porterebbero ad un punto di non ritorno, e per avviare una serie di scelte che rendano sostenibile e governabile l'intero pianeta. Occorre più che mai una risposta da parte dell'etica, la cui riflessione deve investire non solo l'ambito della natura, ma anche e soprattutto l'uomo nella sua interezza e, da qui, rieducare al dovere, cominciando dai compiti verso sé stessi per arrivare infine agli altri; come afferma Kant, «chi trasgredisce i doveri verso sé stesso si spoglia della sua natura di uomo e perciò non è più in grado di adempiere ai doveri verso gli altri».

Parole chiave: Sostenibilità; Responsabilità; Etica; Ambiente.

**L CAMBIAMENTO CLIMATICO**, da anni sotto i riflettori dei *media*, ha certamente il merito di aver suscitato nell'opinione pubblica una sensibilità ecologica e con essa una maggiore responsabilità ambientale, promuo-

---

\* Università di Catania.

vendo una serie di iniziative volte al confronto e alla partecipazione delle comunità, quali soggetti attivi di un cambiamento culturale che diventa sempre più urgente.

A ciò si aggiungono iniziative e proposte concrete da parte dei governi ma anche dei singoli comuni, delle varie associazioni culturali e del cosiddetto terzo settore, volte alla creazione di un rinnovamento che sappia anche puntare alla ri-costruzione di quei legami sociali quali fonti primarie del vivere insieme.

Serve, infatti, un approccio che non guardi soltanto alla sostenibilità ma anche all'etica, a quella forma di etica che ci faccia ri-scoprire l'umanità che è in noi e sentire la nostra esistenza come un progetto etico, con delle azioni che ci permettano di superare il disordine morale di una coscienza incapace di vivere il mondo di cui è parte.

Un progetto sostenibile dal punto di vista climatico non può essere etico, se non rispetta anche i diritti di chi ne viene coinvolto, non solo nell'immediato presente, ma anche nel futuro. Secondo la definizione di sviluppo sostenibile fornita dal Rapporto Brundtland, del 1987, dalla Word Commission on Environment and Development (WCED), istituita dalle Nazioni Unite nel 1983, «lo sviluppo sostenibile risponde alle necessità del presente, senza compromettere la capacità delle generazioni future di soddisfare le proprie esigenze»<sup>1</sup>.

La vita delle generazioni future in tutte le sue implicazioni dipende, infatti, dalle nostre scelte attuali, sicché a volte noi, come asseriva Descartes nel suo *Discorso sul metodo*<sup>2</sup>, abbiamo il dovere morale di rinunciare all'utile di oggi per il bene di domani.

Se dunque è al futuro che abbiamo il dovere morale di guardare, è certamente al presente che dobbiamo agire; pertanto la mia azione mora-

<sup>1</sup> Cfr. Commissione Mondiale per l'Ambiente e per lo sviluppo, *Il futuro di tutti noi*, Bompiani, Milano 1988.

<sup>2</sup> «Infatti, per quanto sia vero che ogni uomo è tenuto a provvedere, per quanto gli è possibile, al bene degli altri, e per quanto in senso proprio non si valga nulla se non si è utili a qualcuno, tuttavia è vero anche che le nostre cure si devono estendere al di là del tempo presente ed è giusto omettere le cose che, forse, apporterebbero un qualche profitto a coloro che vivono ora, quando se ne progettano altre che apporterebbero un bene maggiore ai nostri nipoti» (R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, in *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, p. 103).

le deve lasciarsi ispirare dalla volontà di contribuire al benessere del mondo e della natura, agendo conseguentemente nella realtà locale, nella terra dove si vive, dove si è nati e nella quale inevitabilmente e naturalmente si percepisce di più il senso di appartenenza.

Pertanto, di fronte alle decisioni da assumere in difesa dello sviluppo sostenibile, l'uomo dev'essere in grado di capire che per salvare il pianeta e sé stesso potrebbe anche essere costretto a rinunciare alla crescita economica in favore della salvaguardia della terra che lo ospita.

Lo sviluppo sostenibile chiama quindi l'uomo, con le sue idee, la sua cultura e le sue azioni, affinché questi, consapevole delle sue potenzialità, diventi il protagonista disinteressato delle trasformazioni del mondo, capace di trovare un equilibrio duraturo tra la sua fede nel progresso e la responsabilità delle sue azioni.

L'uomo moderno – avverte Romano Guardini – è di opinione che ogni acquisto di potenza sia semplicemente “progresso”; accrescimento di sicurezza, di utilità, di benessere, di forza vitale, di pienezza di valori. In realtà la potenza è qualche cosa di assolutamente polivalente; può creare il bene ed il male, costruire o distruggere. Ciò che essa in realtà diviene dipende dal pensiero che la regge, dai fini ai quali vieni utilizzata. Un esame più attento mostra che mentre nel corpo dei tempi moderni il potere su ciò che esiste, uomini e cose, si è accresciuto in misura immensa, la serietà della responsabilità, la chiarezza della coscienza, la forza del carattere non si sono mantenute a livello dell'accrescimento<sup>3</sup>.

Per anni il progresso è stato identificato con la crescita economica; un'idea di per sé positiva, se questa non viene identificata con il concetto di sviluppo dell'uomo, o peggio ancora asservita al concetto di crescita. La questione ambientale ha infatti ampiamente dimostrato che la crescita non è condizione necessaria e sufficiente per lo sviluppo, che anzi può essere ostacolato da questa.

Si può parlare di sviluppo, solo quando questo risulti compatibile con le esigenze ambientali, economiche e sociali, senza perdere di vista tuttavia quel senso del limite<sup>4</sup>, che appartiene solo all'uomo quale essere responsabile di agire per soddisfare dei bisogni urgenti anche a scapi-

<sup>3</sup> R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 2007, p. 81.

<sup>4</sup> Cfr. AA. VV., *Il limite dello sviluppo*, Mondadori, Milano 1972.

to di altre esigenze. Pertanto è possibile che l'uomo sia costretto a limitare la crescita economica, per salvare quella terra che lo ospita e di cui è custode.

Ma per questo occorre agire con prudenza, poiché il nostro sistema economico cercherà sempre di farsi strada incurante del futuro dell'uomo stesso, introducendo, sotto le vesti dello sviluppo sostenibile, il paradigma della crescita economica quale unica fonte di sviluppo.

Del resto, lo sviluppo sostenibile, punto di arrivo del dibattito sulla questione ambientale degli anni '60 e '70 del Novecento, mette in luce come non sia più possibile fondare la crescita del genere umano solo sul calcolo economico.

Con l'espressione "Sviluppo sostenibile" si intende, di solito, — scrive Bartolomei — una *crescita (economica e non economica) eco-compatibile*, in grado di "rispettare" la cosiddetta "capacità di carico" delle strutture che fanno da supporto chimico, fisico e biologico alle società umane e ai viventi non umani [...] problemi concreti che oggi minacciano la sostenibilità sono molti, complessi e diversificati. Deforestazione, piogge acide, desertificazione, assottigliamento dei rifiuti tossici e nocivi, innalzamento della temperatura globale del pianeta sono forse [...] le maggiori esigenze ambientali create dalla attuale [...] crescita economica<sup>5</sup>.

Beninteso, questa non vuole essere una condanna dell'economia, bensì un invito ad affidarsi ad essa come un mezzo per ottenere un utile a costo giusto, coniugando etica ed economicità; del resto, basti pensare alla definizione etimologica del termine economia: *oikos* casa e *nomos* norma, cioè amministrazione della casa.

E tra le utilità a cui l'uomo tende non può non essere incluso lo sviluppo sostenibile e il ricorso alle energie rinnovabili che, sulla base del rapporto utilità-costo globale, costituiscono certamente un *input* fondamentale per progettare e realizzare una società che sia al servizio dell'umanità nella sua interezza, una società dove si maturi quel senso del limite al fine di progettare un uso consapevole delle risorse.

---

<sup>5</sup> S. BARTOLOMMEI, *L'etica ambientale di ispirazione analitica e lo "sviluppo sostenibile": tre orientamenti*, in AA. VV., *Sviluppo sostenibile. Discipline a confronto in cammino verso il futuro*, a cura di F. Fineschi, ETS, Pisa 2011, p. 57.

Il problema energetico è del resto un problema serio, che richiede delle azioni urgenti da parte dei singoli Paesi ma anche dei singoli individui, disposti nell'immediato a modificare il loro comportamento per porre dei limiti alle ripercussioni ambientali, sociali ed economiche dovute ad un uso smoderato dei prodotti energetici.

Da qui l'esigenza di un'azione ancora più urgente dello sviluppo sostenibile: una rivoluzione culturale che faccia appello alla responsabilità, alla solidarietà, alla cooperazione tra Stati, capace di eliminare l'enorme divario tra Paesi cosiddetti sviluppati e Paesi cosiddetti sottosviluppati.

Sostenibilità ambientale significa anche capacità di razionalizzare le fonti energetiche esistenti e non restare legati ad una sola fonte, per non esporsi – come nel caso dell'Italia, i cui approvvigionamenti di gas dipendono dalla Russia e quelli energetici dalla Francia – a forme di vincoli sulle cui scelte non è possibile esprimere dissensi.

Le guerre per l'energia non sono certamente una novità; nel tempo del riscaldamento globale e della crescente scarsità di fonti fossili però, l'accaparramento di nuovi giacimenti in terre prima inaccessibili (Antartide) o in paesi a rischio per la loro fragilità istituzionale è una potenziale causa di crescenti tensioni ed instabilità internazionali e regionali. Inoltre, il maggior ricorso all'energia nucleare per ridurre le emissioni climalteranti, rappresenta un ulteriore elemento di preoccupazione sia per i rischi ad essa direttamente connessi, sia per la possibile proliferazione di armamenti atomici<sup>6</sup>.

Urge quindi un piano globale per evitare nuovi conflitti e disarmonie, che inevitabilmente porterebbero ad un punto di non ritorno, e per avviare una serie di scelte che rendano sostenibile e governabile l'intero pianeta.

In breve, la sostenibilità dev'essere intesa come una missione uniforme e globale a cui tutti noi siamo chiamati per realizzare una società più democratica, più equa, dove l'uso delle energie rinnovabili, il ricorso al risparmio energetico, la riduzione dei gas nocivi entrino a far parte delle nostre abitudini sociali, al fine di ottimizzare la qualità della vita del pianeta e dei suoi abitanti.

---

<sup>6</sup> M. MASCIA; S. MORANDINI, *Etica del cambiamento climatico*, Morcelliana, Brescia 2015, p. 42.

Ne segue la necessità di un cambiamento radicale che abbia come protagonista l'uomo, l'unico essere vivente capace di adoperarsi per conservare le poche risorse a disposizione, salvaguardare l'ambiente e garantire la sopravvivenza delle generazioni future.

Per questo occorre recuperare un comportamento responsabile, orientato al bene collettivo per la difesa del quale occorre una sana e matura funzione di controllo, dove le forme di malgoverno non devono trovare spazio e dove l'illegalità dev'essere combattuta ad ogni livello sociale e politico.

Del resto, in una società istupidita dal facile successo, schiavizzata dal denaro e priva di autentici valori, diventa fin troppo facile per la criminalità organizzata imporre i propri modelli, realizzando così una sorta di «economia ibrida», in cui è difficile distinguere i confini tra un sistema produttivo sano e un sistema produttivo malato, tra legalità e illegalità; in cui diventa facile sottomettere le regole del mercato ad un sistema corrotto, che si regge su compromessi, volti a favorire gli interessi di pochi ai danni di ciò che è pubblico.

Così, quando ci troviamo di fronte a beni pubblici, beni cioè che appartengono a tutti noi, ci sentiamo quasi autorizzati a disinteressarcene, scaricando sugli altri la responsabilità della tutela del bene comune. Ebbene, è proprio qui, in questo nostro atteggiamento misto d'indifferenza, rassegnazione e indolenza, che s'insinua la corruzione, di cui una delle vittime più appetibile è proprio l'ambiente e l'uomo.

Da questo punto di vista, possiamo intendere la corruzione come degenerazione volta alla creazione di un “corteo di vizi” che domina ormai da anni la nostra società. Beninteso, qui non si vuol fare del moralismo a buon mercato contro il potere o il denaro. Sappiamo bene che il potere in sé non è né buono né cattivo, e che esso riceve il proprio senso dall'uomo che lo esercita; sicché si può esercitare il potere con responsabilità morale e politica, agendo in maniera virtuosa per sé e per il bene comune. Al contrario, si può esercitare il potere per imporre arbitrariamente la propria volontà su tutto; si può abusare del potere al fine di ottenere vantaggi esclusivamente personali.

Ciò è senza dubbio il frutto di una mancanza di valori morali e civili, che porta inevitabilmente alla scomparsa del rispetto nei confronti dell'al-

tro, nonché ad una completa mancanza di scrupoli. Da qui quella crisi radicale in cui tutto ciò che si presenta innanzi al freddo e cinico individualismo viene considerato come terreno di conquista da parte di un potere illimitato, che fa prendere coscienza all'uomo della sua immensa possibilità di distruzione, sia come annientamento di vite e forze umane, di beni economici e culturali, sia come devastazione di un ordine morale e spirituale.

E distruzione morale e spirituale di un paese equivale a terreno fertile per l'atteggiamento e la diffusione della corruzione. Perciò non stupisce che, in una terra tanto bella quanto povera di valori morali e spirituali, sociali e politici, la mafia prenda il sopravvento e riesca a gestire non solo il potere economico, ma anche quello sociale e politico.

Occorre dunque cambiare, partendo dall'eliminazione di quell'illecita e funesta separazione dualistica tra mondo dell'uomo e mondo della natura, che ha giustificato per secoli una forma di dispotismo nei confronti di un ambiente che, per noi, ha spesso avuto un senso soltanto nel dominio e nello sfruttamento a vantaggio del «progresso» umano. In breve, per secoli abbiamo stoltamente pensato che la nostra azione sulla natura fosse «moralmente neutra».

Per secoli ci siamo relazionati con l'oggetto-natura mediante le più disparate categorie – quella economica, quella estetica, quella affettiva, quella politica, quella giuridica, quella tecnico-scientifica, quella filosofica, quella teologica – ma quasi mai mediante la categoria morale, se non per dire che l'oggetto-natura non ha diritto di cittadinanza nella teoria e nella prassi di ordine morale.

Per cui, secondo questa teoria, il feroce disboscamento del pianeta, che vede in prima linea Cina, Colombia, Congo, Brasile, India, Indonesia, Malesia e Messico, non sarebbe un fenomeno che cade anche sotto il giudizio morale. E, parimenti, lo sterminio di tantissime razze animali, o le indicibili sofferenze inferte ad animali per esperimenti, per allevamenti o per commercio, non sarebbero un problema anche di carattere morale.

Neppure l'inquinamento del sottosuolo, dell'aria, dei mari, costituirebbe un problema morale. E tutto questo scempio crudele della natura noi lo abbiamo fatto e continuiamo a farlo in nome della civiltà e del progresso, anche del progresso scientifico-tecnologico.

La verità è che abbiamo trasferito illecitamente, *in ogni campo*, quella che è la sacrosanta libertà della scienza *nel suo proprio campo* di ricerca. Insomma, la scienza sarà pure «libera da valori estranei», ma questo non può mai significare che qualunque attività, teoretica o pratica, possa essere considerata totalmente e assolutamente libera da ogni giudizio o valutazione di ordine politico, giuridico, etico, economico, ecc. Pensare che la pur preziosissima attività tecnico-scientifica abbia carta bianca su tutto, e che non debba render conto a nessuno, è un pericoloso errore.

Le ricerche che toccano il destino del pianeta e dell'uomo, gli esperimenti su uomini, animali e piante, la manipolazione genetica o le strategie energetiche, sono questioni che riguardano tutti, in tutti i diversi campi: da quello politico, a quello etico, a quello giuridico, a quello religioso, ecc.

Ormai è giunto il tempo di operare delle scelte, considerato che il cambiamento climatico contribuisce in modo rilevante sulla condizione umana; siamo davanti a scenari critici: il riscaldamento del pianeta, il degrado degli ecosistemi che inevitabilmente altera anche i sistemi sociali, creando sempre più divari tra i vari Paesi del nostro pianeta e disegualanza tra i popoli.

Ma questi scenari possono cambiare grazie ad una collaborazione globale che s'impegna a ridurre le emissioni climalteranti attraverso delle azioni concrete che contengano i mutamenti e diano spazio a quell'etica ambientale, che non può essere più considerata una sottospecie della morale, bensì una riflessione filosofica che ci proietti verso una nuova prospettiva che abbia come fine il benessere di tutta l'umanità.

Perciò risultano molto importanti l'informazione e la comunicazione quali mezzi di divulgazione della *scienza del clima*, atta a far comprendere all'uomo comune quanto la componente antropogenica sia stata rilevante nel cambiamento climatico e quanto sia urgente modificare le sue azioni e le sue scelte per ridurre l'impronta dell'uomo sulla terra. Il futuro che ci aspetta dipende largamente dalla capacità umana di avviare uno sviluppo sostenibile, al fine di ri-stabilire quell'equilibrio climatico atto a migliorare la vita di tutti gli abitanti del pianeta e delle generazioni future.

La questione del cambiamento climatico è ormai un'emergenza planetaria che collima con altri grandi problemi globali, quali l'emergenza alimentare, l'emergenza idrica e i nuovi flussi migratori. Da qui la neces-

sità di una politica di mitigazione e adattamento globale, che si avvalga di importanti investimenti economici per realizzare uno sviluppo più sostenibile a basse emissioni. Una politica che non abbia come sfondo solo le diverse nazioni, ma che coinvolga, responsabilmente e attivamente, le diverse amministrazioni regionali, locali, fino a raggiungere i singoli consumatori.

In questa prospettiva si apre il *tempo delle scelte*: scelte politiche, sociali, economiche, comunitarie e personali, che richiedono un solido supporto etico, capace di

favorire il superamento di un'idea troppo ristretta di benessere, di una comprensione troppo particolaristica della politica, di una visione troppo antropocentrica del futuro. Il mutamento climatico ci mostra infatti la radicale *solidarietà di destino* che caratterizza ormai la famiglia umana, evidenziandone al contempo il costitutivo *radicamento* nella terra e nella sua struttura ecosistemica<sup>7</sup>.

Da qui la necessità di una riflessione etica che risvegli la nostra coscienza, là dove la famiglia, la scuola e lo Stato hanno fallito. Sì, perché per far fronte all'attuale crisi ecologica, sociale, politica e spirituale, a cui si associa un senso di abbandono e di sfiducia nei confronti delle istituzioni, occorre più che mai una risposta da parte dell'etica, la cui riflessione deve investire non solo l'ambito della natura, ma anche e soprattutto l'uomo nella sua interezza.

È quindi compito dell'etica ri-educare l'uomo al dovere «verso quanto fa parte del mondo», cominciando dai doveri verso sé stessi per arrivare ai doveri verso gli altri; infatti, come afferma Kant, «chi trasgredisce i doveri verso sé stesso si spoglia della sua natura di uomo e perciò non è più in grado di adempiere ai doveri verso gli altri»<sup>8</sup>.

Ora, per Kant, il principio dei doveri verso sé stessi consiste nella stima di sé, la quale implica una perfetta conformità tra il nostro agire e la dignità dell'uomo<sup>9</sup>. Ecco perché sarebbe preferibile persino la morte, piuttosto che compiere azioni spregevoli<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Ivi, p. 136.

<sup>8</sup> I. KANT, *Lezioni di etica*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 137.

<sup>9</sup> Cfr. ivi, p. 143.

<sup>10</sup> Cfr. ivi, p. 179.

Quando un uomo, – scrive Kant – per ragioni di profitto, consente di essere trattato dagli altri come un balocco, buono a qualsiasi uso, rinunzia al valore della propria umanità. [...] Del pari chi rinunzia alla propria libertà e la aliena per ragioni di denaro agisce contro l'umanità; la vita stessa non va tenuta in pregio se non perché, vivendo, si vive da uomini: essa, cioè, non consiste nella ricerca degli agi, ma nel non degradare la nostra umanità. Bisogna vivere degna-mente, da uomini: qualunque cosa ci privi di ciò ci rende incapaci a tutto e ci annulla come uomini<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Ivi, p. 137.

TERESA CAPORALE\*

## Umanesimo ateo ed esperienza religiosa: sulle radici feuerbachiane dell'ontologia di Ernst Bloch

### *Abstract*

This paper discusses how Ludwig Feuerbach's ideas affected Ernst Bloch's ontology, focusing on the concept of atheistic humanism and the interpretation of religious experience beyond any appeal to the Transcendent. Central to this investigation is the analysis of how humanism can coexist with the rejection of a transcendent God, thus transforming religion into an immanent and personal experience. This is a perspective in which man is placed at the centre of religious experience and which has profoundly shaped Bloch's thinking, allowing him to interpret religion not as an illusion, but as an authentic manifestation of human aspirations. Through a detailed analysis, this paper discloses how Feuerbach's and Bloch's thought offers an innovative perspective on humanism, religiosity and atheism, calling for a deeper reflection on the role of religion in modern life that leads us to reconsider our relationship with the divine, with the other human beings and the world. The aim of this paper is therefore to show how Feuerbach's theories, taken up by Bloch, open up new horizons in philosophical, ethical and social debate, thereby inviting an ongoing exploration of the dynamics between transcendence and immanence, sacred and profane, desire and reality.

Keywords: Feuerbach; Bloch; Humanism; Religiosity; Modern Life.

### *Riassunto*

Questo articolo discute il modo in cui le idee di Ludwig Feuerbach hanno influenzato l'ontologia di Ernst Bloch, concentrando sul concetto di umanesimo ateo e sull'interpretazione dell'esperienza religiosa al di là di ogni appello al Trascendente. Centrale in questa indagine è l'analisi di come l'umanesimo possa coesistere con il rifiuto di un Dio trascendente, trasformando così la religione in un'esperienza immanente e personale. Si tratta di una prospettiva in cui l'uomo è posto al centro dell'esperienza religiosa e che ha plasmato profondamente il pensiero di Bloch, permettendogli di interpretare la religione non come un'illusione, ma come un'autentica manifestazione delle aspirazioni umane. Attraverso un'analisi dettagliata, questo contributo rivela come il pensiero di Feuerbach e di Bloch offrano una prospettiva innovativa su umanesimo, religiosità e ateismo, invitando a una riflessione più approfondita sul ruolo della religione nella vita

---

\* Università degli Studi di Napoli "Federico II".

moderna, che ci porta a riconsiderare il nostro rapporto con il divino, con la gli altri esseri umani e il mondo. Scopo di questo contributo è quindi quello di mostrare come le teorie di Feuerbach, riprese da Bloch, aprano nuovi orizzonti nel dibattito filosofico, etico e sociale, invitando così a una continua esplorazione delle dinamiche tra trascendenza e immanenza, sacro e profano, desiderio e realtà.

Parole chiave: Feuerbach; Bloch; Umanesimo; Religiosità; Vita moderna.

**NEL CONTESTO DELLA SUA RICCA E VARIEGATA** produzione filosofica, Ludwig Feuerbach ha elaborato una visione secondo la quale l'umanesimo e il rifiuto di un Dio trascendente non sono solo componenti di un astratto pensiero speculativo, bensì un modo concreto di vivere la religiosità in una forma più immanente e personale, che sfida le tradizionali distinzioni tra fede e incredulità. Egli adotta una prospettiva antropocentrica sulla religione, proponendo l'idea che la divinità sia in realtà nient'altro che una proiezione dell'essenza umana.

Tale interpretazione, che pone l'uomo al centro dell'esperienza religiosa, ha influenzato in modo particolare l'evoluzione del pensiero filosofico di Ernst Bloch. Quest'ultimo, infatti, attingendo all'analisi feuerbachiана, interpreta la religione non come un'illusione o una fuga dalla realtà, ma come una manifestazione autentica e profonda dei desideri e delle aspirazioni umane che si proiettano verso un futuro di realizzazione e compimento. Si tratta di una visione che ha anticipato molte discussioni contemporanee su religione e ateismo, proponendo una prospettiva nuova e unica per affrontare le sfide morali e sociali di oggi.

Dunque, l'obiettivo del presente contributo è invitare il lettore a una riflessione più profonda sulla natura dell'esistenza umana e sulle sue interazioni con il divino, proponendo una visione che trascende la semplice negazione o affermazione della sua esistenza. Questa prospettiva ci invita a esaminare più a fondo le dimensioni dell'esperienza religiosa, considerandola non solo come un insieme di credenze e rituali, bensì come un riflesso del desiderio intrinseco dell'uomo di dare un significato e uno scopo alla propria esistenza.

L'ateismo pio di Feuerbach si pone in questo senso quale punto di partenza per una discussione più ampia e inclusiva sul ruolo della religione nella nostra vita. Il suo approccio apre nuove strade per comprendere

come le idee di fede, incredulità e spiritualità possano coesistere e interagire nel contesto delle sfide sociali e morali contemporanee<sup>1</sup>. Bloch, seguendo le orme di Feuerbach, ha ulteriormente sviluppato queste idee, esplorando il ruolo della religione come espressione di speranza, desiderio e aspirazione verso un futuro migliore. La sua ontologia si concentra sul potenziale non ancora realizzato dell'umanità, vedendo nella religione non solo una risposta alle domande esistenziali, ma anche una forza propulsiva verso il cambiamento e il progresso. Indagando tale contesto, questo contributo non si limita a offrire una peculiare interpretazione del pensiero di Feuerbach e Bloch, ma si pone anche come punto di partenza per una riflessione più profonda sulla possibilità che le idee di religione, ateismo e spiritualità possano coesistere in un dialogo costante, incidendo sulla nostra comprensione del mondo e il nostro posto in esso.

### 1. *L'ateismo quale verità della religione*

«Sono solo i cambiamenti religiosi che distinguono i periodi dell'umanità. Un movimento storico va veramente a fondo solo quando tocca il cuore dell'umanità. Il cuore dell'umanità è la religione»<sup>2</sup>. Queste parole, tratte dal testo *Necessità di un cambiamento*, rivelano il dilemma di gran parte del pensiero feuerbachiano, ateo e insieme religioso ma, nello stesso tempo, gettano le basi per una questione di grande attualità: in un'epoca in cui molti vivono sospesi tra fede e incredulità, ci si domanda fino a che punto sia possibile tracciare una linea di demarcazione netta tra le due rispettive posizioni. Si assiste, infatti, sempre più all'insorgere di nuove forme di religiosità in cui Dio ha del tutto perso il suo primato, ma che continuano a conservare i tratti tipici dell'esperienza religiosa<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> Cfr. H.-J. BRAUN (Hrsg.), *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, Akademie Verlag, Berlin 1994; J. NEGEL, *Feuerbach weiterdenken. Studien zum religionskritischen Projektionsargument*, LIT, Münster 2014.

<sup>2</sup> C. ASCHERI, *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento e altri saggi*, a cura di C. Cesa, G.C. Sansoni, Firenze 1970, p. 121.

<sup>3</sup> A tal proposito si rimanda all'ampio lavoro condotto da C. TAYLOR, in *L'età secolare*, tr. it. P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009. Per Taylor, infatti, la religione – sulla scia delle intuizioni di Feuerbach – non rappresenta semplicemente qualcosa da superare o di cui sbarazzarsi. Al contrario egli sottolinea la presenza di un'umana aspirazione alla religione che permane anche nelle mo-

quasi fosse impossibile rinunciare del tutto ad essa. In altri termini la religione sta prendendo il sopravvento sulla fede in Dio.

Ma è veramente possibile una religione senza Dio?<sup>4</sup> Per tentare una risposta a tale interrogativo, occorre innanzitutto intendersi sul significato da attribuire al termine “religione”. Rileggere Feuerbach può costituire un valido supporto in questo senso, avendo egli dichiarato che tutti i suoi scritti hanno perseguito un unico scopo e sviluppato un unico tema, ossia la religione e tutto ciò che ad essa è connesso.

Con questo termine egli designava innanzitutto l’esperienza religiosa, un’esperienza connaturata a ciascun individuo e pertanto inconfutabile, che solo successivamente diventa teologia, ossia scienza su Dio. Dunque, la religione, prima di essere riflessione, è innanzitutto prassi, cioè un modo di essere dell’uomo nei suoi rapporti con il proprio sé e con l’altro da sé.

Feuerbach, pur negando Dio<sup>5</sup>, non ha rifiutato anche la religione intesa in questo suo significato primo, essenziale, antropologico, ed è con-

---

derne società secolari, dove la gamma di opzioni religiose risulta ampia e variegata. Tra queste opzioni e le varie forme di pratica spirituale in cui l’individuo della società secolare è coinvolto Taylor cita, ad esempio, la meditazione, le opere di carità, la partecipazione a un gruppo di studio, a un pellegrinaggio o a qualsivoglia momento di fusione che metta l’individuo in contatto con qualcosa che sia al di là di se stesso. Egli rimanda più nello specifico a eventi quali la Giornata mondiale della gioventù, i raduni di persone in occasione di avvenimenti di grande risonanza come il funerale della principessa Diana, concerti rock, rave, pellegrinaggi a Medjugorje, etc. Proprio l’essere orientate verso un che di trascendente, che possa dare un senso all’esistenza concreta, renderebbe queste esperienze religiose.

<sup>4</sup> Cfr. M. FRAIJÓ, *Religione senza Dio?*, tr. it. F. Andolfi, in «La società degli individui», anno XVII (2014), n. 50, pp. 9-36.

<sup>5</sup> «L’analisi genetica del concetto di Dio rivelava – per lui – ad usura l’origine fantasiosa non meno che l’inconsistenza contenutistica di ogni rappresentazione del Trascendente. Ogni attributo “celeste” si rivelava, infatti, una perfezione umana, per cui l’esaltazione di Dio non poteva avvenire se non sulle ceneri dell’immolazione dell’uomo. La grandezza del primo era, insomma, il frutto di una espropriazione indebita delle prerogative del secondo. D’altra parte, lo stesso concetto di Assoluto, e di quanto con esso era ricollegabile, non reggeva alla critica filosofica e lasciava intravvedere pesanti contraddizioni. Dio era, infatti, l’essere eminentemente soprasensibile, che pretendeva agire sensibilmente, era l’essere astratto e indeterminato, che si arrogava il diritto non solo di porre in esistenza le cose concrete, ma anche di guiderle con arbitrio assoluto. Per tutti questi motivi la scelta appariva obbligata. Occorreva cioè, fare incondizionatamente propria una posizione che, per essere esaltatrice dei valori umani, si facesse necessariamente negatrice di Dio e, in questo senso, eminentemente atea» (A. ALESSI, *Introduzione*, in L. FEUERBACH, *Filosofia e Cristianesimo. L’Essenza della fede secondo Lutero*, Las, Roma 1981, p. 30).

saepvole che l'ateismo non possa costituire il momento finale del suo percorso filosofico. A tal proposito, dalla lettura dell'*Essenza del Cristianesimo* – l'opera che forse più di ogni altra lo ha reso noto – risulta ben chiaro che «vero ateo, è soltanto colui per il quale i predicati divini, l'amore, la sapienza, la giustizia, non sono nulla, non colui per il quale il soggetto di questi predicati non è nulla»<sup>6</sup>, quindi stando a tale definizione, neppure Feuerbach può essere definito tale. Egli infatti aveva negato sì il soggetto Dio, lasciando però sussistere i suoi predicati, che permangono nella loro verità, come possibilità e prerogative umane. In altri termini, egli aveva rifiutato quella falsa rappresentazione religiosa che è Dio in nome di una nuova religione dell'uomo<sup>7</sup>.

Da quanto detto finora si può trarre una prima conclusione: per Feuerbach una religione senza Dio è non solo possibile, ma senza dubbio necessaria, affinché l'uomo riesca a riappropriarsi della propria essenza – alienata in un essere trascendente e altro da sé – e a recuperare quell'atteggiamento genuinamente religioso consistente nel considerare sacri per sé l'amicizia, il matrimonio, la proprietà, il benessere, prescindendo da qualsiasi consacrazione esterna da parte di una divinità trascendente<sup>8</sup>.

Pertanto, se è vero che la filosofia feuerbachiana lascia scontenti sia i credenti che gli atei, e forse non soddisfò realmente nemmeno Feuerbach stesso<sup>9</sup>, tuttavia essa costituisce una sorta di crocevia tra ateismo e religio-

<sup>6</sup> L. FEUERBACH, *L'Essenza del Cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, Laterza, Bari 2003, p. 43.

<sup>7</sup> Cfr. U. KERN, *Der andere Feuerbach. Sinnlichkeit, Konkretheit und Praxis als Qualität der "neuen Religion" Ludwig Feuerbachs*, LIT, Münster 1998.

<sup>8</sup> «I rapporti del bambino con i genitori, del coniuge col coniuge, del fratello col fratello, dell'amico con l'amico, e, in genere, dell'uomo con l'uomo, in breve, i rapporti *moral*i, sono di per sé, veramente, rapporti *religiosi*. La *vita* è in generale, nei suoi rapporti *essenziali*, *sostanziali*, *di natura assolutamente divina*. Essa non attende di ricevere la sua consacrazione religiosa dalla benedizione del sacerdote. [...] Il matrimonio – naturalmente come libero legame dell'amore – è *santo mediante se stesso*, mediante la *natura* del vincolo che qui viene sancito. È *religioso* solo quel matrimonio che è *vero*, che corrisponde all'*essenza* del matrimonio, dell'amore. E così è per tutti i rapporti etici. Essi sono *moral*i, sono praticati con senso etico, solo quando valgono *per se stessi come religiosi*. Vera amicizia c'è solo quando i *confini* dell'amicizia sono osservati con scrupolo religioso, con il medesimo scrupolo con cui il credente rispetta la dignità del suo Dio. *Santa* è e sia per te l'amicizia, santa la proprietà, santo il matrimonio, santo il benessere di ogni uomo, ma santi *in sé e per se stessi*» (L. FEUERBACH, *L'Essenza del Cristianesimo*, cit., p. 282).

<sup>9</sup> «La filosofia di Feuerbach, impregnata di illuminismo e di romanticismo, è fatta perciò per scontentare tutti e in primo luogo Feuerbach stesso. Egli ritorna incessantemente sui medesimi

sità e potrebbe aver aperto la strada alle recenti riflessioni sulla possibilità di una religione senza Dio<sup>10</sup>.

Un ritorno alla critica di Feuerbach può costituire un valido supporto non solo per chiarire il concetto stesso di religione, la sua duplicità di significato<sup>11</sup>, ma anche per recuperare il senso e il valore dell'esperienza religiosa intesa come prassi, ossia come un modo di essere dell'uomo nei suoi rapporti con il proprio ego e con gli altri, una dimensione in cui Dio ha perso del tutto il suo primato.

Rileggere Feuerbach può rivelarsi utile per segnare una netta linea di demarcazione tra religione e teologia e far emergere che è quest'ultima a presentarsi quale riflessione, scienza su Dio, laddove la religione è nient'altro che una categoria essenziale dello spirito umano. Carlo Ascheri – uno dei maggiori interpreti italiani del pensiero feuerbachiano – spiega in maniera puntuale come per Feuerbach la decadenza del cristianesimo si manifesti teoreticamente proprio in questo passaggio dalla religione alla teologia e come la relazione tra le due sia di estrema importanza per la comprensione dell'*Essenza del Cristianesimo*:

---

problemi e in particolare sulla questione del finito e di un approccio concreto alla realtà senza mai essere soddisfatto delle proprie soluzioni. Il suo materialismo, non più sicuro e soddisfatto di sé come quello settecentesco, non è neppure ancora così maturo come quello marxiano; la stessa critica religiosa rimane a mezza strada tra la negazione senza remissioni e un rinnovato profetismo. Il messaggio di Feuerbach si presenta tuttavia fecondo proprio per questa ambivalenza. Esso è ricco più dei problemi che pone che delle soluzioni che individua» (U. PERONE, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Mursia, Milano 1972, pp. 216-217).

<sup>10</sup> Cfr. R. DWORKIN, *Religione senza Dio*, il Mulino, Bologna 2013; E. LECALDANO, *Senza Dio*, il Mulino, Bologna 2015.

<sup>11</sup> Il discorso di F. è critico, dissolatore, ma solo verso la natura disumana, teologica, della fede. Egli non intende svolgere una critica alla religione fine a se stessa e quindi dimostrare come essa sia nient'altro che sciocchezza, nullità, pura illusione. Anzi Feuerbach riconosce alla religione, e al Cristianesimo in particolare, anche una funzione positiva in quanto essa è la prima, immediata, elementare forma di coscienza che l'uomo ha della sua profonda natura. Intesa rettamente, la conoscenza di Dio non è altro che la conoscenza che l'uomo ha di se stesso, una conoscenza però che non sa ancora di essere tale: «la religione è il rapporto dell'uomo con la sua propria essenza – e qui sta la sua verità – ma con la sua essenza non come sua, bensì come un'altra, separata, distinta da lui, anzi opposta – qui sta la falsità, qui il limite, qui la cattiva essenza della religione, qui l'infesta fonte del fanatismo religioso [...] qui la materia prima di ogni orrore, di tutte le scene raccapriccianti nella tragedia della storia religiosa»; (L. Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo*, cit., p. 201).

la riflessione sulla religione, la teologia, nasce quando la religione ha perso la sua compattezza e la sua armonia originaria: limitazione dei miracoli e dell'efficacia soprannaturale della preghiera e del battesimo, relegamento dell'intervento di Dio all'origine del mondo e completo abbandono poi del corso della natura alle *cause secundae*, dottrina dell'inconoscibilità dell'aldilà e di Dio, [...] passaggio dal Dio per noi, concreto e sensibile, all'astratto e vuoto Dio in sé, sono tutte facce diverse di uno stesso processo di tradimento del contenuto originario della religione, di patteggiamento della riflessione semiincredula con le leggi dell'esperienza e della ragione. In questo trapasso dalla religione immediata alla riflessione sulla religione, alla teologia, non solo viene tradito l'intento originario dell'animo religioso, ma si defrauda la religione anche di quell'indistinta identificazione di Dio con l'uomo che non manca nel contenuto originario della religione; il contenuto umano viene ora dissimulato con tutti i mezzi possibili<sup>12</sup>.

Dunque Feuerbach, se da una parte ha negato Dio per sostituirlo con l'uomo, dall'altra non solo ha compreso la religione, ma «ha fatto di più ancora, l'ha amata, e quest'amore gli ha consentito, come Kierkegaard ha fatto notare, di richiamare gli stessi cristiani alla fedeltà per la loro religione»<sup>13</sup>.

Egli avvertiva la radicale incapacità della filosofia ad operare cambiamenti veramente rivoluzionari nella storia, coinvolgendo tutta l'umanità, come invece la religione era riuscita a fare. Tale convinzione spiega anche l'ammirazione feuerbachiana per il Protestantismo, considerato come un passo avanti verso la liberazione dell'umanità: la contestazione dell'autorità religiosa, l'abolizione della vita monacale, e la semplificazione e interiorizzazione dei dogmi, fecero della Riforma un grande momento di promozione umana. Non vi è dubbio che tale evento esercitò sul pensiero feuerbachiano una grande influenza – come egli stesso confessò più volte – nel suo essere rivoluzione religiosa e insieme valorizzazione della vita e del mondo, libera da suggestioni monastiche, da gerarchie ecclesiastiche, da dogmi imposti dall'alto. Più volte Feuerbach è tornato su questi temi per discutere e valutare appieno il ruolo della Riforma nell'evoluzione storica dell'umanità moderna, traendone sempre di più la convinzione del suo

---

<sup>12</sup> C. ASCHERI, *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*, cit., pp. 81-82.

<sup>13</sup> U. PERONE, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, cit., p. 205.

grande valore cosmico-storico<sup>14</sup>. Questo dimostra che, anche se in modo non così chiaro ed esplicito, la religione è avvertita da lui come il più penetrante, coinvolgente e suggestivo messaggio rivolto allo spirito umano. La religione antropologica è dunque l'ultima, estrema forma di religione. In questo senso è possibile per essa sopravvivere alla morte di Dio. Si può dunque sostenere che la filosofia di Feuerbach è come un cerchio in cui si passa dalla religione all'antropologia, che è a sua volta la proposta di una nuova religione.

Eppure, nella ricostruzione storica che Manuel Fraijó ci propone nel suo saggio *Religione senza Dio?*, Feuerbach viene considerato, tra i grandi critici del XIX secolo, il filosofo ateo che ha sferrato l'attacco decisivo e irreversibile contro il fenomeno religioso: dopo di lui «niente è tornato a essere come prima, né Dio né la religione hanno recuperato completamente la loro posizione»<sup>15</sup>.

La difficoltà di conciliare quanto detto fino ad ora con la posizione di Fraijó comporta la necessità di tornare ancora una volta sul termine religione, poiché esso in Feuerbach presenta non una, ma molteplici accezioni, riconducibili sostanzialmente a tre principali<sup>16</sup>: in primo luogo la religione è un modo più o meno ingenuo di rapportarsi al soprannaturale, ossia superstizione (è qui evidente la sua falsità); in secondo luogo è esperienza religiosa e teologia (in questo secondo senso il termine riunisce in sé verità e falsità della religione) e infine è esclusivamente esperienza religiosa (tale è la sua essenza vera, antropologica). Fino ad ora abbiamo fat-

<sup>14</sup> Già nei *Principi della filosofia dell'avvenire* il Protestantesimo veniva considerato come la prima affermazione delle esigenze vitali della natura umana, pur se in vesti religiose, contro il vecchio spirito negativo del cattolicesimo. Nella storia della civiltà germanica, Feuerbach, anch'egli riformatore religioso, si sentiva continuatore e perfezionatore della rivoluzione protestante, interpretata come una rivoluzione "per l'uomo". Egli riconosce nella Riforma protestante la presenza dello spirito, che se ne servi per diffondere un nuovo principio, il quale, per fare il suo ingresso nel mondo, deve porsi al tempo stesso come principio religioso, poiché solo così esso può imporsi e dominare sugli spiriti. È infatti solo in questo modo che l'individuo, mediante il quale si attua lo spirito, considera la sua azione e il suo distacco dal principio precedente, che si era affermato anch'esso come religione, come divina necessità. In questo senso il Protestantesimo è per Feuerbach il nuovo principio che si affermò come principio religioso.

<sup>15</sup> M. FRAIJÓ, *Religione senza Dio?*, cit., p. 28.

<sup>16</sup> Cfr. l'analisi condotta da Perone sui vari significati che assume in Feuerbach la parola "religione", in U. PERONE, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, cit., pp. 163-199.

to riferimento a quest'ultima accezione, e non siamo andati oltre essa, arrivando alla conclusione che, negato Dio, la dimensione del sacro non scompare dal mondo, ma si allarga all'intera esperienza umana. Tuttavia, se consideriamo la religione nel suo significato di superstizione e nel suo stretto nesso al senso di limitatezza dell'individuo di fronte ad eventi che egli non si sente in grado né di accettare né di padroneggiare, che lo inducono ad affidarsi ad un essere trascendente e altro da sé, allora l'esperienza religiosa diventa alienazione religiosa, e in quanto tale oggetto della critica feuerbachiana. Eppure, nemmeno in questo caso, la filosofia di Feuerbach si lascia restringere nello schema di un ateismo puramente negativo. Infatti la sua polemica nei confronti della religione, non è poi così lineare come potrebbe risultare a un lettore poco attento agli sviluppi di quel cammino di ricerca che va dall'*Essenza del Cristianesimo* agli ultimi scritti di etica degli anni Sessanta<sup>17</sup>. La sempre maggiore insistenza sugli elementi affettivi, empirico-sensibili (bisogno, passione, passività, ricettività sensibile, istinto di felicità e quindi egoismo) dell'animo umano<sup>18</sup> portano Feuerbach a maturare un approccio sempre più positivo nei confronti della religione, o meglio, dei meccanismi che l'hanno generata.

---

<sup>17</sup> Cfr. L. FEUERBACH, *Spiritualismo e materialismo*, a cura di F. Andolfi, Laterza, Bari 1993; Id., *Eтика e felicità, con una raccolta di aforismi di argomento morale*, a cura di F. Andolfi, Guerini e Associati, Milano 1992.

<sup>18</sup> Tale insistenza ha indotto alcuni critici e interpreti a parlare di un vero e proprio mutamento di prospettiva nei confronti del fenomeno religioso, riscontrabile nella riflessione feuerbachiana a cavallo tra il 1841-42. Tra questi: A. MARIETTI SOLMI, che nella *Postfazione* all'edizione 2011 dell'*Essenza della religione* sostiene che proprio in quegli anni è possibile riscontrare «un mutamento di principio nell'atteggiamento di Feuerbach verso la religione» (L. FEUERBACH, *L'Essenza della religione*, a cura di A. Marietti Solmi, SE, Milano 2010, p. 130); G. COGNETTI, che in *Ricerca della felicità e religione in L. Feuerbach* parla di una vera e propria svolta del 1842; e F. ANDOLFI che nel testo *Il cuore e l'animo. Saggi su Feuerbach*, sostiene la presenza di una «svolta che sembrava interrompere un cammino intrapreso in altre direzioni» (F. ANDOLFI, *Il cuore e l'animo. Saggi su Feuerbach*, Guida, Napoli 2011, p. 58). Al di là della discussione sulla possibile svolta, è bene notare che Feuerbach stesso tende sempre a suggerire una certa continuità di sviluppo nell'evoluzione del suo pensiero. Pertanto, potrebbe risultare rilevante tentare piuttosto una risposta all'interrogativo di fondo da cui siamo partiti: se e fino a che punto si possa stabilire una relativa continuità tra le posizioni di Feuerbach (sempre più disposto a rivalutare l'amor proprio, il desiderio di essere felici) e alcune intuizioni provenienti dal mondo delle religioni. In altri termini se e fino a che punto il suo ateismo, lasci ancora aperto, nel mondo secolarizzato, una dimensione che si possa definire religiosa.

Egli infatti si rende conto che gli stessi meccanismi sono in gioco anche nei rapporti morali<sup>19</sup>: morale e religione hanno per lui il medesimo fondamento, ossia l'egoismo, l'amore di sé, l'istinto di felicità.

## 2. *Il bisogno religioso fondamento della morale*

La tesi secondo la quale religione e morale hanno lo stesso fondamento trova espressione, tra l'altro, nel saggio *Per la valutazione dell'Essenza del Cristianesimo*, in cui viene esplicitamente dichiarato che «è un uomo davvero morale e davvero umano soltanto colui che ha il coraggio di scrutare fino in fondo i suoi sentimenti e le sue esigenze religiose»<sup>20</sup>.

Il bisogno che l'individuo sente di trascendersi, anche dopo essersi liberato del soggetto Dio, si radica nell'esperienza etica, che implica l'incontro dell'io con l'altro da sé, il senso di rispetto che si nutre nei suoi confronti, il riconoscimento della sua dignità, nonché della capacità che egli possiede di integrare e completare l'*ego* insoddisfatto.

Si tratta di una serie di esperienze comuni, quotidiane, condivise da credenti e non credenti, che testimoniano quanto sia labile il confine tra ateismo e religiosità.

A tal proposito, lo stesso Feuerbach riconosce che la fede è necessaria all'umanità, ma subito precisa: «però non proprio la vostra fede. Anche noi miscredenti crediamo, ma proprio il contrario di ciò che voi credenti credete»<sup>21</sup>.

In tal modo egli, pur nella diversità delle rispettive posizioni, stabilisce un anello di congiunzione tra credenti e non, ossia un comune atteggiamento di fondo<sup>22</sup> consistente nell'aver fiducia nella possibilità di

<sup>19</sup> «I rapporti morali, sono di per sé, veramente, rapporti religiosi» (L. FEUERBACH, *L'Essenza del Cristianesimo*, cit., p. 282).

<sup>20</sup> Id., *Per la valutazione di L'Essenza del Cristianesimo*, in *Opere*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1965, p. 240.

<sup>21</sup> Ivi, cit., p. 370.

<sup>22</sup> «“Morte di Dio”, ci spiegano i teologi, designa il dramma del Calvario; “Dio, Dio stesso è morto”, si legge nel corale di Lutero e il mistico Angelo Silesio sentenza: “Dio muore per vivere in te”. Dio muore per vivere in altre forme; nella sua morte si conserva una dimensione divina, profondamente religiosa» (V. FRANCO, *Eтиche possibili. Il paradosso della morale dopo la morte di Dio*, Donzelli, Roma 1996, p. 4).

soddisfare quel bisogno di felicità che coincide con la vita stessa di ciascun uomo.

La differenza non sta nel carattere e nell'intensità di quell'impulso, bensì esclusivamente nel modo in cui esso viene soddisfatto e quindi nel soggetto al quale ci si appella per trovare appagamento: un dio trascendente nel caso dei credenti; l'uomo considerato nella sua immanenza nel caso dell'ateismo feuerbachiano.

Tale ateismo non si traduce quindi in una forma di nichilismo estremo, per il quale non esiste più alcun fondamento, alcun senso o punto d'appoggio: semplicemente adesso unico sostegno per l'uomo è l'altro uomo, un essere nel quale egli riconosce il proprio carattere terreno e immanente. La negazione operata da Feuerbach è in questo senso non un punto di arrivo, bensì un punto di partenza per la costruzione di una nuova epoca non più teocentrica, bensì antropocentrica<sup>23</sup>.

Infatti Feuerbach pone come sacra la vita terrena e sacralizza l'uomo stesso, che a suo giudizio conserva, anche in orizzonte mondano, gli stessi turbamenti che sono propri dell'uomo religioso. Egli ignora completamente la sua origine e la sua destinazione e non rinuncia alla ricerca di un senso della sua esistenza terrena:

esiste senza volerlo, è un ente necessario della natura. La natura si fa sentire in lui senza che egli lo voglia e lo sappia. Egli chiama il suo corpo "suo", mentre gli è assolutamente estraneo; egli mangia con piacere, e ciò che stimola in lui la fame è un altro ente. Egli mangia; e pure non ha in suo potere né il principio né le conseguenze del mangiare, né del sapere né del potere. Egli deve mangiare. È straniero in casa propria, e ha tutti i gravami e tutti i piaceri, tutti i dolori e tutte le gioie senza peraltro esserne il proprietario, il padrone. È posto sulla vetta di un monte che dà le vertigini – e sotto di lui c'è un abisso insondabile. [...] Che egli esista, non è volontà sua, né di un altro: è la natura che lo ha fatto nascere – senza una ragione dimostrabile o in qualche modo comprensibile<sup>24</sup>.

È in questa profonda inquietudine, in questo sforzo di comprensione e continua ricerca di un senso nell'accadere privo di senso del mondo, che si può individuare un terreno di confronto tra atei e religiosi.

<sup>23</sup> Cfr. U. REITEMEYER, *Philosophie der Leiblichkeit, Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988.

<sup>24</sup> L. FEUERBACH, *Opere*, cit., p. 399.

Si tratta infatti di un comune sentire, domandare, cercare, che può indurre gli uni a vivere come propri i turbamenti degli altri, rendendo verosimile la possibilità di un dialogo<sup>25</sup>. L'uomo di cui parla Feuerbach manifesta ancora un atteggiamento tipicamente religioso non solo nei rapporti coi suoi simili – che hanno preso il posto del vecchio Dio – ma anche con il mondo circostante, riconoscendo la sacralità di tutto ciò che ne fa parte. L'individuo feuerbachiano ama il suo prossimo con la stessa dedizione che riservava un tempo al Dio trascendente, trova appagamento nell'altro da sé, che costituisce il suo *alter ego*, ossia una nuova entità immanente, che lo integra, lo completa, gli permette di soddisfare ciò che non può realizzare da solo.

Da quanto detto emerge che Feuerbach sembra non voler rinunciare a nessuno dei due termini dell'alternativa uomo-Dio, ma avere semplicemente portato il vecchio Dio dal cielo alla terra senza liberarsi, in fin dei conti, veramente di lui: la sua è solo una critica alla trascendenza in tutte le sue forme, al sovrannaturale, in nome della naturalità dell'uomo e dei suoi sensi. Tale opposizione al trascendente non significa negazione dell'alterità, ma sua accettazione, però nella forma di un essere altro non più inteso come entità astratta e morta, bensì concreta e vivente. Se si guarda a Dio nel primo senso, ossia come realtà trascendente, si può comprende-

---

<sup>25</sup> Come suggerisce Lecaldano, anche Dworkin individua una sorta di orizzonte comune ad atei e religiosi nella loro fede nell'universalità dei valori morali: «il discorso di Dworkin ruota intorno alla percorribilità di un “ateismo religioso” che ammette come anche l'ateo possa affermare “un senso di valore, del mistero, dello scopo della vita” e rivendicare “diritti speciali alla libertà religiosa”. Dworkin indica una differenza strutturale tra la religione dei teisti e quella degli atei: nel caso delle religioni teiste la parte per così dire scientifica e quella di valore sono strettamente correlate e i valori sono fondati sulla credenza ritenuta scientifica intorno a Dio e alla sua creazione di un universo con un ordine finalistico; invece nel caso della religione degli atei, le due sezioni, conoscitiva e di valore, sono del tutto indipendenti e irrelate. Così gli “atei religiosi” rifiutano la parte scientifica a cui si richiamano le religioni convenzionali e quegli impegni verso Dio, legati ad un dovere di rituale e di culto che dipendono da quella parte, ma “ammettono che come va una vita umana è oggettivamente importante e che ciascuno ha la responsabilità etica innata e inalienabile di cercare di vivere il meglio possibile data la propria situazione”. L'atteggiamento religioso dell'ateo si identifica con la fede nell'oggettività dei valori. Una fede presente anche nella religiosità dei teisti per cui “ciò che differenzia la religione devota a un dio da quella senza dio, cioè la scienza della religione di dio, non è altrettanto importante della fede nel valore che le accomuna»; (E. LECALDANO, *Senza Dio*, cit., pp. 113-114).

re il significato della negazione feuerbachiana nei confronti del divino e la sua sostituzione con l'umano; se lo si guarda, invece, nel suo secondo aspetto, non si può che identificarlo con l'uomo così come ci viene descritto da Feuerbach. Si tratta di un essere umano considerato nella sua interezza, dalla testa al calcagno, non più solo pensiero, ma anche natura, fatta di bisogni e sensibilità.

Dunque nella filosofia feuerbachiana accanto all'elemento dell'alterità, della comunione dell'uomo con l'altro uomo, resta l'importanza dell'individuo con i suoi bisogni, primo tra tutti il bisogno religioso, che Feuerbach, forse inconsapevolmente, non riesce mai ad estirpare del tutto. Anche in questo caso egli critica di quel bisogno l'aspetto della trascendenza, che si manifesta nel desiderio di vita eterna e di eterna beatitudine. Ne conserva invece il carattere immanente, nella misura in cui esso si esprime come bisogno dell'altro da sé, per liberarsi dal proprio senso di limitatezza individuale. Si tratta semplicemente di sostituire il soggetto in grado di soddisfare quel bisogno. Questo è un ulteriore ed efficace modo per comprendere in che senso, in Feuerbach, la religione sopravviva alla negazione di Dio.

### *3. Filosofia del futuro e ontologia del non-essere ancora*

Dalle intuizioni feuerbachiane in merito all'esperienza e al bisogno religioso emerge che solo se riusciamo a intendere la religione nella sua essenza vera, antropologica, mettendo da parte la teologia, sarà possibile fare in modo che essa sopravviva alla morte di Dio. Dio muore per vivere in forma umana: nella sua morte si conserva una dimensione divina, profondamente religiosa. Infatti, che Dio esista o meno può essere oggetto di discussione, come dimostra d'altronde l'intera storia della filosofia, ma che esistano l'esperienza e il vissuto religiosi – come emerge dalla riflessione feuerbachiana – è fuori discussione. “Dio non esiste” dice l'ateo, eppure egli non può negare nell'uomo l'inarrestabile ricerca di una dimensione di sacralità intesa come un'ulteriorità, un oltrepassamento della situazione attuale nella quale si trova a vivere.

La situazione presente non soddisfa neppure lo stesso Feuerbach che fa del futuro il destino dell'uomo, un futuro in cui verrà meno la divi-

sione tra cielo e terra, tra umano e divino. Sostituita la dimensione del presente con quella del futuro avremo per Feuerbach il pieno dispiegarsi dell'ateismo, che esprime nient'altro che la verità della religione e non qualcosa di opposto ad essa. A proposito della religione vera e della filosofia vera, che pongono al centro del proprio interesse un uomo nuovo, non più scisso tra aldilà e aldi quà, ma saldamente ancorato alla realtà, Feuerbach sostiene che «esse non sono, ma saranno. Dimensione del futuro e concretezza sono le qualità che la religione e la filosofia avranno in comune»<sup>26</sup>.

Questo proiettare nel futuro una riappropriazione ultima della religione da parte della filosofia fa pensare – come suggerisce Ugo Perone – alla riflessione di uno dei teorici moderni del marxismo, Ernst Bloch, nel cui pensiero sarebbe ravvisabile una sorta di radice feuerbachiana. Anche per Bloch, infatti, nella religione è contenuto un desiderio profondo, un sogno dell'umanità che non è stato ancora compiuto, ma che indica alla filosofia una meta che essa potrà raggiungere solo riappropriandosi in maniera lucida di quel sogno. Egli parte dal presupposto che ciascuno di noi non ha piena consapevolezza di ciò che è, possiede un'identità che non si è ancora realizzata, ma che si annuncia in un permanente trascendere se stessi, che si esprime in particolare nella religione. Non si può non notare una certa affinità con il punto di partenza del meccanismo dell'alienazione religiosa descritto da Feuerbach<sup>27</sup>. Un ulteriore rimando lo si può individuare nella nozione blochiana di trascendenza, intesa come un qualcosa di insito ontologicamente nella materia stessa e che rappresenta in questo senso la determinazione fondamentale della realtà, nonché l'unica strada per trovare la verità, il vero volto dell'uomo. Anche Bloch, con lo sguardo rivolto al futuro, parla di una filosofia del non essere ancora, del non sapere ancora, che prenderà il posto della metafisica:

<sup>26</sup> U. PERONE, *Invito al pensiero di Feuerbach*, Mursia, Milano 1992, p. 110.

<sup>27</sup> «La religione, almeno quella cristiana, è il rapporto dell'uomo con se stesso o, più esattamente, con la sua essenza, ma tale rapporto con la sua essenza è come con un'essenza diversa da lui. L'essenza divina non è altro che l'essenza umana o, meglio, l'essenza dell'uomo, purificata, liberata dai limiti dell'individuo, obiettivata, cioè intuita e adorata come un'altra essenza, da lui distinta, particolare – tutte le determinazioni dell'essenza divina sono perciò determinazioni umane» (L. FEUERBACH, *L'Essenza del Cristianesimo*, cit., p. 38).

così lo sguardo verso l'avanti ha sostituito lo sguardo verso l'alto. Tutti gli antichi sentimenti che nella religione trovavano l'impiego e l'alto battesimo, quali l'umiltà, il genuflettersi davanti ai principi ed il mendicare nella preghiera, anzi come preghiera, ora costituiscono, nel migliore dei casi, soltanto oggetti di ricordo. E la stessa speranza, quest'affetto più propriamente biblico, per il suo servilismo è ormai indegno di noi ogni qualvolta esso rende servi e guarda alla manna che cade dal cielo<sup>28</sup>.

È evidente, stando anche a tali dichiarazioni, che Bloch risente fortemente dell'umanesimo feuerbachiano e i riferimenti ad esso sono presenti in tutta la sua produzione<sup>29</sup>. In particolare, in un testo del 1968, *Ateismo nel Cristianesimo*, egli sostiene che

nessuno ha tentato in modo più deciso di Feuerbach di restituire all'uomo quali immagini di se stesso quelle immagini del desiderio di sé che erano state trasposte nell'aldilà. Nessuno – e ciò lo diciamo in maniera anche troppo chiara – fu, *malgrè lui, metodicamente* più obbligato a seguire la linea radicale umana nel cristianesimo. [...] L'uomo viene dunque recuperato dall'aldilà e non trova un generale significato semplicemente borghese, ma nemmeno solo naturalistico e terrestre. [...] anche Feuerbach nonostante il presunto carattere statico del suo genere umano, quasi indulga nel vestibolo di un *homo absconditus*, ancora sconosciuto persino a se stesso. Lasciando da parte la soggettività, tutto ciò dà anche all'ateismo di Feuerbach un timbro particolare, che in definitiva non sarebbe stato possibile senza la critica antropologica al cristianesimo. In Feuerbach non vi è nessun “niente-che”, nessuno “nient’altro-che-natura” da demistificare nella visione di una realtà priva di illusioni e liberata dall’aldilà. Al contrario: l'uomo ha inventato questo aldilà e lo ha riempito di immagini e di compimenti del desiderio poiché non gli basta l'avere per realtà niente altro che natura e soprattutto poiché la sua propria essenza non si è ancora realizzata<sup>30</sup>.

È evidente che la peculiare concezione feuerbachiana dell'alienazione religiosa e del processo di autotrascendimento individuale, insieme al suo concetto di filosofia del futuro come manifestazione dell'autentica natura umana e alla sua teoria del desiderio, hanno avuto un impatto considerevole sulla formazione dell'ontologia di Bloch. Quest'ultimo sembra rifarsi

<sup>28</sup> E. BLOCH, *Ateismo nel Cristianesimo*, tr. it. F. Coppelotti, Feltrinelli, Milano 1971, p. 325.

<sup>29</sup> Cfr. G. CACCIATORE, *Bloch su Feuerbach*, in *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, hrsg. W. Jaeschke und F. Tomasoni, Akademie Verlag, Berlin 1998, pp. 363-385.

<sup>30</sup> E. BLOCH, *Ateismo nel Cristianesimo*, cit., pp. 266-267.

a Feuerbach, piuttosto che a Marx, nel proporre che il vero cristiano sia in realtà un ateo: «*solo un ateo può essere un buon cristiano*»<sup>31</sup>. L'ateo, infatti, liberando la religione dalle sue manifestazioni esteriori e immaginarie – come la figura di Gesù Cristo e i miracoli – riesce a catturarne l'aspetto più significativo: il suo ruolo di depositaria dei desideri più intimi dell'umanità. Bloch riconosce a Feuerbach il merito di aver rivelato questa verità intrinseca alla religione – ovvero la sua natura fondamentalmente antropologica – e riesce a trovare una peculiare connessione tra la filosofia feuerbachiana e la mistica cristiana<sup>32</sup> che a suo parere, troverebbe conferma nell'analisi svolta da Gottfried Keller<sup>33</sup> su alcuni passi del *Pellegrino cherubico* di Angelo Silesio in cui si osserva

la medesima dissoluzione antropologica della religione che appare in Feuerbach: “Io so che senza di me Dio non può vivere un solo istante / Se io sono annientato egli deve necessariamente rendere lo spirito” [...] In questo senso “antropologico” Angelo Silesio avrebbe letto Feuerbach [...] Angelo analogamente reclamò i tesori sprecati nell’aldilà per il soggetto non più impoverito: “Io sono ricco come Dio, e non vi può essere nessun granello di polvere / che io, uomo, credimi, non abbia comune con lui”<sup>34</sup>.

Questa analisi fornisce ulteriori prove a supporto dell’idea che esista una radice comune tra religione e ateismo, sacro e profano, trascendenza e immanenza. Ciò diventa particolarmente evidente nella critica di Feuerbach al Cristianesimo. Adottando una prospettiva feuerbachiana, Bloch getta uno sguardo sulla religione cristiana e la sua evoluzione storica che sfida le tradizionali interpretazioni polemiche, aprendo a visioni inedite e rivoluzionarie. Nell’ambito della sua interpretazione, la teologia non è più confinata al ristretto ambito degli esperti, ma emerge come ciò che è

---

<sup>31</sup> Ivi, p. 32.

<sup>32</sup> «Ciò che insegue deve per forza seguire e la somiglianza non è sempre dovuta all’odio. Ci sono per esempio i noti contrari che si toccano, tanto più se vengono esagerati. Ma tutto ciò non si può applicare alle affinità tra Feuerbach e la mistica, che la consuetudine continua a giudicare sospettosamente e a non voler accettare nonostante l’indubbia radice cristiana comune» (ivi, p. 267).

<sup>33</sup> Bloch si riferisce al testo di Keller, *Enrico il verde*, e precisamente al capitolo *Il cristiano congelato*. A tal proposito cfr. ivi, pp. 267-268.

<sup>34</sup> Ivi, p. 268.

sempre stata veramente: «non v'è mai stata teologia senza la negazione di se stessa, senza l'ateismo»<sup>35</sup>.

#### 4. Conclusioni

Nel considerare l'influenza di Feuerbach sull'ontologia blochiana è cruciale riconoscere come il loro pensiero risuoni con profonde implicazioni nella filosofia contemporanea. In termini pratici, le idee di Feuerbach e Bloch hanno anticipato e influenzato numerose delle attuali discussioni sulla religione e l'ateismo<sup>36</sup>. In un mondo dove le questioni di fede e incredulità si intrecciano sempre più con le sfide sociali e morali, la loro visione offre una prospettiva peculiare per affrontare queste problematiche, una prospettiva certo non scevra da critiche.

Si potrebbe, ad esempio, obiettare che entrambi i filosofi riducono eccessivamente la religione a un fenomeno puramente umano, ignorando le sue potenziali dimensioni trascendenti o soprannaturali<sup>37</sup>; o ancora si potrebbe vedere nelle loro reciproche prospettive un'eccessiva idealizzazione del futuro, sottovalutando i problemi attuali dell'esistenza umana.

Al di là di tali critiche, è indubbio che entrambi, pur non avendo voluto impegnarsi direttamente nella prassi rivoluzionaria della lotta di classe, hanno lavorato con dedizione alla formazione di una teoria che preparasse una rivoluzione diversa da tutte quelle che l'umanità aveva vissuto fino ad allora.

Il loro approccio al divino, che trascende la semplice negazione o affermazione della sua esistenza, è un invito a esaminare le dimensioni più

---

<sup>35</sup> Ivi, p. 14.

<sup>36</sup> Cfr. W. JAESCHKE, *Feuerbach und die aktuelle religionsphilosophische Diskussion*, in *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, hrsg. H.-J. Braun *et alii*, Akademie Verlag, Berlin 1990, pp. 113-134.

<sup>37</sup> In particolare, alcuni interpreti del pensiero feuerbachiano hanno posto l'accento sul suo misconoscimento del trascendente, che gli avrebbe impedito di comprendere fino in fondo il fenomeno religioso. Si rimanda a tal proposito al testo di U. PERONE, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, cit., p. 206; e A. ALESSI, *Introduzione*, in *Filosofia e Cristianesimo. L'Esenza della fede secondo Lutero*, cit., p. 15, in cui egli insiste sull'immagine distorta che Feuerbach ebbe della trascendenza del divino e sul fatto che il recupero dell'elemento trascendente avrebbe fondato la possibilità di una autentica fratellanza tra tutti gli esseri.

profonde dell'universo religioso, spostando il *focus* dalla teologia dogmatica a un'interpretazione più esistenziale e umanistica della religione, dove le credenze e le pratiche religiose sono viste come manifestazioni delle aspirazioni più intime dell'essere umano.

Allo stesso tempo, il pensiero di entrambi ci sfida a considerare la religione e l'ateismo non come opposti irriducibili, ma come parti integranti di un'unica realtà. In questo contesto, la religione non è semplicemente respinta o accettata, bensì rielaborata e reinterpretata attraverso la lente dell'esperienza umana e del desiderio.

Inoltre, la visione di Feuerbach e Bloch ci spinge a riconsiderare il nostro rapporto con il mondo e con gli altri. Il loro umanesimo radicale ci invita a vedere l'altro come una parte essenziale della nostra stessa esistenza. In questo senso, la loro filosofia si apre a una dimensione etica e sociale, dove l'empatia, la solidarietà e la comprensione reciproca diventano cruciali.

Infine, ma non da ultimo, il loro contributo al dibattito filosofico rappresenta un invito a una continua riflessione sulla dinamica tra trascendenza e immanenza, tra desiderio e realtà. Entrambi incoraggiano a esplorare nuove possibilità nella comprensione della condizione umana, sfidandoci a rivedere e ridefinire i nostri concetti di religione, divinità e umanità nel contesto del mondo in cui viviamo. In questo senso, il loro pensiero non solo illumina aspetti cruciali dell'esperienza umana, ma fornisce anche una base solida per future indagini filosofiche, etiche e sociali.

SALVATORE DIODATO\*

## Il profetismo di Gioacchino da Fiore attraverso occhiali contemporanei

### *Abstract*

The category of *prophecy* in the thought of Joachim of Fiore is interpreted as *intelligentia spiritualis*, seen as intelligence of the spirit through which is possible a full meaning of history and reality. In this contribution we will attempt to show the strong practical character of Joachimite thought within its limits – those given by the scriptural-theological coordinates of Christianity – and the possibility given to everyone, through the same spiritual intelligence, to being able to fully understand reality, not in its maximum extension, sensitive and metaphysical, but only in the practical one, limited in current space-time.

Keywords: Gioacchino da Fiore; Spiritual intelligence; Practical thought; Symbolic thought.

### *Riassunto*

La categoria di *profezia* nel pensiero di Gioacchino da Fiore si comprende come *intelligentia spiritualis*, intesa come intelligenza dello spirito attraverso il quale è possibile la piena comprensione della Storia e del reale. In questo contributo si tenterà di mostrare il forte *carattere pratico* del pensiero gioachimita all'interno dei limiti posti dal suo stesso pensiero – quelli dati dalle coordinate scritturistico-teologiche del cristianesimo – e la possibilità data a ciascuno, per mezzo della medesima intelligenza spirituale, di poter *comprendere pienamente il reale* inteso non nella sua estensione massima di reale sensibile e metafisico, ma solamente in quella riferentesi alla dimensione pratica, circoscritta nello spazio-tempo attuale.

Parole chiave: Gioacchino da Fiore; Intelligenza spirituale; Pensiero pratico; Pensiero simbolico.

**M**EDIANTE LA CATEGORIA DI PROFEZIA nel pensiero di Gioacchino da Fiore, la quale si dischiude e si comprende come *intelligentia spiritualis*, intesa come quella intelligenza dello spirito attraverso il quale è possibile la piena comprensione della Storia e del reale, si tenterà di

---

\* Dottorando in Filosofia - Pontificia Università Antonianum.

mostrare a) il forte *carattere pratico* del pensiero gioachimita all'interno dei limiti posti dallo stesso pensiero dell'Abate florense – ovvero quelli dati dalle coordinate scritturistico-teologiche del cristianesimo –, e b) la possibilità data a ciascuno per mezzo della medesima intelligenza spirituale di poter *comprendere pienamente il reale*, il quale è inteso non nella sua estensione massima di reale sensibile e metafisico – presente nel pensiero di Gioacchino –, ma solamente in quello circoscritto spazio-temporalmemente dal *nunc*, il mondo attuale indagabile non solo astrattamente ma anche empiricamente.

### 1. *Profezia come emersione della verità*

Gioacchino da Fiore può essere definito come un *pensatore di cerniera*, e tale possibile definizione dell'Abate di Fiore trova le sue radici nel suo essere stato uno degli ultimi depositari di uno *stile argomentativo* quale era quello dell'*esegesi monastica*<sup>1</sup> – un vero e proprio antidialettico si scriverebbe in qualche manuale di storia della filosofia – innestato in un patrimonio geo-culturale – quello calabrese – per il quale era capace di coniugare *pensiero latino* e *pensiero greco-orientale*<sup>2</sup>. Per mezzo di quest'immagine verrà subito in mente la grande contrapposizione – non solo ideale ma propriamente colta, alto-culturale anche se non ancora specificatamente *accademica* – tra lo stile delle *universitas*, in fase di standardizzazione attraverso il lavoro del *magister* parigino Pietro Lombardo, con il suo sistematico *Liber Sententiarum*, e il pensiero prettamente monastico, *meditativo* e *figurativo* di Gioacchino – si pensi per immediatezza rappresentativa al suo *Liber Figurarum*. Tali contrapposizioni teologiche – indicante nel periodo altomedievale la ricerca su Dio, la persona umana e il mondo – possono essere facilmente mostrate attraverso le differenti tipologie argomentative, in quanto le argomentazioni del Florense non passano mai per l'*analisi logica* delle proposizioni dell'autorità scritturistica e di

<sup>1</sup> Cfr. F. TRONCARELLI, *Gioacchino da Fiore. La vita, il pensiero, le opere*, Città Nova, Roma 2002, pp. 59-62.

<sup>2</sup> Cfr. L. PARISOLI, *Gioacchino da Fiore e il carattere meridiano del movimento francescano in Calabria*, Il Testo, Davoli Marina 2016, pp. 12-13.

quella dei Padri della chiesa<sup>3</sup>, ma emergono dall’analisi di una *lingua metastorica* – quella della rivelazione di Dio – per mezzo di una *lingua storica* – quella umana –, la quale è capace di dire il *non-dicibile*, indicandolo *figurativamente*<sup>4</sup>.

Come fosse un esercizio di libera associazione, se il dire ‘pensiero monastico’ in riferimento a Gioacchino pone la facile associazione al suo argomentare meditativo-figurativo, quest’ultimo riporta alla mente uno dei caratteri più popolari dell’eredità *gioachimita* e, insieme, *gioachimista*, ovvero il carattere della *profezia*. L’utilizzo di questa doppia terminologia legata all’eredità del Florense non è posta a caso, ma è motivata dalla volontà di comprendere propriamente la categoria di profezia posta da Gioacchino in una tensione che porti il più possibile all’adesione del suo autentico pensiero; perciò distinguere tra quei seguaci indicabili come ‘buoni continuatori’ del pensiero dell’Abate – i primi – e quei seguaci che, traendone ispirazione, più si allontanano da esso – i secondi –, porta alla comprensione di tale categoria e all’utilizzo che Gioacchino ne fa anche in riferimento a se stesso, come fosse propriamente un suo carattere distintivo<sup>5</sup>. La profezia nel pensiero del Florense, non è però da intendere come anticipazione o svelamento integrale del futuro, quanto più come *disvelamento del vero* per poter comprendere come *ben agire* secondo la volontà di Dio<sup>6</sup>. Difatti, dal grande lavoro di ricerca gioachimita compiuto nell’ultimo secolo, può essere affermato che il compito, l’*ufficio ministeriale*, che Gioacchino da Fiore sente su di sé non è quello *profetico*, bensì quello di *conoscitore e scrutatore* delle Sacre Scritture. L’Abate mira

<sup>3</sup> Questo è ciò che accade propriamente nelle *argomentazioni scolastiche* di Lombardo, stile che diventerà distintivo della ricerca filosofica dei secoli XIII e XIV.

<sup>4</sup> Sulle contrapposizioni stilistiche e analitico-argomentative legate al XI e XII secolo cfr. A. CROCCO, *Gioacchino da Fiore. La più singolare ed affascinante figura del medioevo cristiano*, D’Auria Editore, Napoli 1960, pp. 55-58; cfr. L. PARISOLI, *Gioacchino da Fiore*, cit., pp. 48-61.

<sup>5</sup> Cfr. F. TRONCARELLI, *Gioacchino da Fiore*, cit., pp. 52-56.

<sup>6</sup> Cfr. ivi, pp. 15-34.

<sup>7</sup> Si pensi all’utilizzo della profezia da parte dei profeti d’Israele, le quali parole non indicano il futuro ma la verità già attuale in possibilità di essere compiuta o in attesa di compimento, della quale si può però già partecipare nell’adesione all’alleanza con Dio (cfr. E. JENNY-C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento. Vol. 2*, ed. it. G. L. PRATO (ed.), Marietti, Casal Monferrato 1982, pp. 16-24).

alla *intelligentia scripturarum* e lui stesso si dice possessore di questa nella sua e per la sua *intelligenza spirituale* – messa in pratica attraverso suo stile di interpretazione della Bibbia<sup>8</sup>.

Tale stile interpretativo è quello elaborato nella *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, testo nel quale viene indicato come vi sia attraverso la lettura concordante di interdipendenza, opposizione e compimento tra Vecchio e Nuovo testamento, una specularità della Storia in ogni suo studio e fino alla sua conclusione, la quale è mostrata senza possibilità di “rimaneggiamento” – cioè che non c’è possibilità di profetare oltre di esso – dal libro dell’Apocalisse<sup>9</sup>.

Nell’ultimo libro del Nuovo Testamento, secondo Gioacchino, viene sancita la *concordia* da lui fatta emergere ed elaborata per mezzo dell’indicazione settupla di quei sigilli posti sul libro portato da “Colui che siede sul trono”<sup>10</sup> nella Storia; se difatti come assodato nel pensiero medievale cristiano sette sono le età del mondo<sup>11</sup>, il libro dell’Apocalisse le rivela annunciandone un’ultima attraverso l’apertura compiuta di quei sigilli, l’ottava età, indicante la consumazione della storia<sup>12</sup>. Ora, però, secondo il Florense, le sette epoche apocalittiche preludenti all’ottava non sono che

<sup>8</sup> Cfr. B. E. WHALEN, *Joachim the Theorist of History and Society*, in M. RIEDL (ed.), *A Companion to Joachim of Fiore*, Brill, Leiden 2018, pp. 88-108.

<sup>9</sup> Per un approfondimento sul metodo concordista del Florense si veda M. LUPOLI, *Gioacchino da Fiore, Concordia del Nuovo e dell’Antico Testamento. Libri I-IV*, G. L. Potestà cur., (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti 30) Viella, Roma 2022, 342 pp., in «Antonianum» XCVIII (2023), pp. 426-429.

<sup>10</sup> Cfr. Ap 5, 1 e ss.

<sup>11</sup> Il pensiero circa il quale la divisione della Storia è risolta in numero di sette viene ricondotto alla storia ebraica ampliata da quella cristiana che, attraverso il pensiero cristiano stesso e in particolare con Agostino, parla non solo della divisione propria della storia mondano-sensibile – cinque età da Adamo a Cristo e una da questi fino alla fine del mondo –, ma anche di quella eterna nella quale si innesta la stessa storia umana attraverso il sabato senza fine, il sabato dell’eternità – propriamente la settima età (cfr. AGOSTINO D’IPPONA, *De civitate Dei*, XXII, 30, in Id., *La Città di Dio*, L. ALICI (ed.), Bompiani, Milano 2001, pp. 1189-1193).

<sup>12</sup> In tal modo il Florense immette nella cronologia del mondo sensibile la settima età spirituale, indicando l’eternità nello scioglimento totale dei sigilli, ovvero con un’età in più, l’ottava (cfr. GIOACCHINO DA FIORE, *De septem Sigillis*, in Id., *I sette Sigilli*, A. GATTO (ed.), Mimesis, Milano 2013; cfr. B. MCGINN, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, Macmillan, New York 1985, pp. 150-157).

la sfumatura di quella concordia da lui rintracciata<sup>13</sup> che, nel fare emergere la *specularità scritturistico-storica*, può affermare come nel mondo attuale si rifletta la Trinità, la quale si immette nella Storia dischiudendola attraverso la sua opera tripartita e unitaria<sup>14</sup>; Bernard McGinn esplica tale concezione affermando che

from beginning to end scripture discloses the mystery of the *trinitas in tempore*, the Trinity in time, but not all can discern the message. In order to grasp the Trinitarian meaning of history found in the Bible one needs – proprio come prima mostrato – to possess what Joachim called *intelligentia spiritualis*, that is, “spiritual insight, or understanding”<sup>15</sup>.

Da questa visione di *teologia della storia* è ben conosciuta l’elaborazione delle tre età gioachimite (risuonanti nelle sette epoche dallo stesso Abate descritte): l’età del Padre e l’età del Figlio in tensione all’età dello Spirito Santo ora dischiudentesi<sup>16</sup>.

Così, nella *prima età* il futuro rimaneva nascosto come dentro a un nocciolo, senza possibilità di essere realmente conosciuto o di poterne discutere, tranne che solamente in *spirito di profezia*, mentre nella *seconda età* non si dà più profezia propriamente detta, e questo in forza della rivelazione apportata da Cristo, il quale dona piena conoscenza della verità, facendo in modo che il popolo non sia più schiacciato dalla legge ma liberato dal peccato sotto il suo giogo misericordioso. Nella *terza età* che Gioacchino fa emergere per la Storia e dalla storia – extra e intra mondanicamente oramai intesa – può essere attuata un’intelligenza di tipo spirituale, *intelligentia spiritualis*, come quella avanzata dal Cristo, per la quale la profezia non diviene conoscenza anticipataria di ciò che sarà, ma *comprehensione della verità a partire dalle Sacre Scritture*, così che la visione pro-

<sup>13</sup> Cfr. ivi; cfr. GIOACCHINO DA FIORE, *Prefatio in Apocalypsim*, I, n. 2, in ID., *Introduzione all’Apocalisse*, G. L. POTESTÀ-K. SELGE (ed.), Viella, Roma 1995, pp. 29-33.

<sup>14</sup> Cfr. GIOACCHINO DA FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, IV, parte I, cap. 2, in ID., *Concordia del Nuovo e dell’Antico Testamento. Libri I-IV*, G. L. Potestà (ed.), Viella, Roma 2022, pp. 225-229; cfr. A. CROCCO, *Gioacchino da Fiore*, cit., pp. 71-81; cfr. B. McGINN, *The Calabrian Abbot*, cit., pp. 161-203.

<sup>15</sup> B. McGINN, *Introduction*, in M. RIEDL (ed.), *A Companion*, cit., p. 7.

<sup>16</sup> Cfr. GIOACCHINO DA FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, III, parte I, cap. 7, in ID., *Concordia del Nuovo*, cit., pp. 74-75.

fetico-escatologica venga coniugata con le vicende attuali in vista della loro evoluzione prossima<sup>17</sup>. Da qui due possibili *distinguo*: a) la profezia è comprensione della struttura del reale che rimarrà oltre il finire dell'attualità che conosciamo; b) la profezia è comprensione dell'indirizzamento delle proprie azioni in quanto in possibilità di poter ben distinguere il vero – che è, perciò, il buono al quale partecipare<sup>18</sup>. In tal modo l'escatologia di Gioacchino, la sua profezia che è intelligenza spirituale, è in possibilità di essere indicata come *politica* – nella significazione milaniana di sortire insieme dei problemi comuni<sup>19</sup>.

## 2. Profezia come intelligenza spirituale: saper comprendere

Ora, se si può parlare di *escatologia politica* in quanto sia l'azione singolare che l'azione collettiva sono attuate in intenzione al compimento pieno e vero per mezzo dell'intelligenza spirituale, bisogna però farlo nella misura tracciata da Gioacchino e non in quella dei gioachimisti, di modo da non ricadere in quegli errori di interpretazione che portarono alla condanna delle loro stesse idee – aventi certamente calco florense – ad Arles nel 1260<sup>20</sup>.

Per poter rintracciare tale “giusta misura”, credo sia utile anzitutto comprendere come la verità rintracciata secondo l'intelligenza spirituale e l'*interpretazione concordista* – propria dell'*ordine metafisico* –, coniugata all'attualità della Storia – propria dell'*ordine morale* e dell'*ordine politico* –

<sup>17</sup> Cfr. GIOACCHINO DA FIORE, *Prefatio in Apocalypsim*, I, n. 1, in ID., *Introduzione*, cit., pp. 27-28.

<sup>18</sup> È interessante indicare in nota come con questa sua posizione Gioacchino, pur impermeabile al platonismo (cfr. L. PARISOLI, *Gioacchino da Fiore*, cit., p. 51, nota 1), possa essere inserito nella stessa tradizione filosofica cristiano-platonica iniziata con lo pseudo-Dionigi l'Aeropagita, nella quale vengono congiunti l'Uno e l'Essere nella possibilità di conversione logico-ontologico dei due termini tra loro e similmente con 'buono' e 'vero', ovvero di quella tradizione dei *nomina communissima*, la quale pone come trascendentali dell'essere *ens*, *unum*, *bonum*, *verum*. Cfr. G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 207-214.

<sup>19</sup> Cfr. SCUOLA DI BARBIANA, *Lettera a una professoresca*, Fondazione don Lorenzo Milani (ed.), Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1967.

<sup>20</sup> Cfr. *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. 23, pp. 1001-1004.

, debba essere inteso secondo il *profilo antropologico*. In tal modo l'età dello Spirito è compresa come *età della felicità possibile*, intesa come piena fioritura dell'umano singolarmente e socialmente inteso.

Come vuole l'Abate, per potersi realizzare, per poter far fiorire appieno la propria vita, la persona umana non ha bisogno della rigidità delle categorie “buono” e “malevolo”, in quanto la comprensione della verità nella terza età emerge oltre il *dogmatismo*, rendendo possibile la visione non-confusa del bene del quale è giusto partecipare nella sua istanziazione attuale. La spiritualità pienamente vissuta può essere indicata in maniera strettamente filosofica come *intuizione esemplare* da dover attuare, adempire, mentre in ordine alla fede come *intuizione della volontà di Dio* alla quale obbedire.

Secondo Gioacchino, nella terza età, la verità, e con essa la felicità, è a portata di tutti in forza dell'intelligenza spirituale, la quale non è ancorata alla parola umana, ma a quella divina, comprensibile solamente nell'ordine del simbolico, il quale possiede un surplus di significati che vengono compresi interamente nel mondo attuale, nella storia per mezzo della Storia, sia attraverso l'utilizzo disteso, stirato del *linguaggio ordinario* sia nella sua struttura più che rigidamente *formale*. Se la seconda tende a poter dire tutto – e perciò è più vicino a una comprensione stringente del simbolico – è la prima struttura di linguaggio che acquisisce importanza fondamentale per il Florense, in quanto nella *struttura simbolica* può emergere la stessa struttura della Storia, la quale si dispiega continuamente nel suo fluire cronologico ma arricchito e diversificato di volta in volta da quella struttura ordinaria del linguaggio ricco del passato<sup>21</sup>: è la *semanticità* del linguaggio, la quale dona comprensione della Storia nel suo essere ordinata da sempre a partire e in tensione all'eternità di Dio. In questa prospettiva il simbolico che rivela ciò che deve essere compiuto nel futuro prossimo come possibilità necessaria continua a eccedere – difatti

<sup>21</sup> Un'immagine immediata dell'eredità del passato ancora viva nel linguaggio e per mezzo di esso è quella utilizzata da L. Wittgenstein nelle sue *Ricerche*: «Il nostro linguaggio può essere considerato come una vecchia città: Un dedalo di stradine e di piazze, di case vecchie e nuove, e di case con parti aggiunte in tempi diversi; e il tutto circondato da una rete di nuovi sobborghi con strade diritte e regolari, e case uniformi» (L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, ed. it. M. TRINCERI (ed.), Einaudi, Torino 2014, n. 18, p. 14).

Gioacchino da Fiore indica come l'età dello Spirito non sia *la* fine dei tempi, bensì la sua ultima anticipazione –, e diviene comprensibile e alla portata di tutti per via dell'intelligenza spirituale.

Secondo tali coordinate gioachimite, la profezia si rivela essere il *proprium* dell'ordine simbolico, associato al linguaggio formale – in capacità di dire il tutto – ma ancor di più e più strettamente, al linguaggio ordinario, carico della storia personale e collettiva. Un tale sguardo non è certo una futile digressione, quanto più una componente fondamentale della struttura del pensiero del Florense, il quale si radica, come si ricordava, in un contesto geo-culturale predisposto alla ricezione della sua argomentazione teologica dal carattere strettamente meditativo consegnato per mezzo di un simbolismo figurativo – dato sia per segni linguistici che per immagini<sup>22</sup> – il quale è alla portata di tutti, colti e analfabeti, ma è anche, appunto,

simbolo ed emblema della psicologia profonda dell'uomo, una dimensione che è stata scoperta dalla psicoanalisi nel contesto di una cultura novecentesca più che secolarizzata, ma che i Padri della chiesa, latini o greci che fossero, avevano già maneggiato in lungo ed in largo per una semplice ragione: il loro scopo principale non era costruire un discorso razionalizzato sul cristianesimo, bensì quello di costruire un discorso devozionale persuasivo, dato che volevano evangelizzare i loro interlocutori, convertirli alla fede cristiana<sup>23</sup>.

L'intelligenza spirituale, la capacità profetica, è allora alla portata di tutti per la propria stessa struttura donata per grazia fin da sempre e ora attualizzata per i meriti di Cristo e dischiudentesi nella tensione al compimento finale della storia; capacità attraverso la quale la stessa Storia prende forma e richiede di essere modellata nella sua tensione al fine di bene nella capacità di leggere il mondo attuale in concordanza con la

<sup>22</sup> Bisogna qui portare alla mente non solo i già più volte citati *De septem Sigillis, Prefatio in Apocalypsim, Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, ma anche il più che celebre *Liber Figurarum*, il quale caratterizzò Gioacchino di una comprensione non-immediata in opposizione a come stava andando a configurarsi la comprensione latina, caratterizzantesi nelle comunità accademiche preferenti alla sola immagine la sua didascalia (cfr. L. PARISOLI, *Gioacchino da Fiore*, cit., pp. 48-61; cfr. B. McGINN, *The Calabrian Abbot*, cit., pp. 116-117).

<sup>23</sup> Ivi, pp. 55-56.

Scrittura – punto fisso della Storia – e la volontà della Trinità – animata, in quest’ora spazio-temporalemente collocata di volta in volta tra la risurrezione del Cristo e sua seconda venuta, in particolare maniera dallo Spirito.

### *3. Profezia come intelligenza spirituale: saper comprendere il reale*

Dal dato biografico e intellettuale di Gioacchino potrebbe emerge un rischio riguardante la possibilità di far scienza e comprendere per mezzo della ricerca e dell’*intelligencia spiritualis* il mondo che ci circonda e del quale siamo componenti. Un simile rischio potrebbe presentarsi come abbandono del mondo per la ricerca della verità nelle sue strutture più specifiche e non nella sua totalità, similmente allo stesso abbandono che il Florense affrontò come scelta coraggiosa nella decisione di abbandonare gli uffici giuridico-istituzionali della corte normanna<sup>24</sup> per poter avvicinarsi alla verità dalla quale si sentiva richiamato – che è propriamente la decisione e la modalità di vita che abbraccia il monaco di ieri e, ugualmente, il monaco di oggi.

Quest’immagine biografica porrebbe l’accostamento tra la scienza delle norme che permea il mondo – e del quale il Florense è consapevole – e la scienza di Pietro, la teologia dialogante con la verità e che richiede il distaccamento dal mondo per essa, come fosse una disgiunzione esclusiva richiedente l’abbandono di una per l’altra e viceversa a seguito della propria scelta. Dalla vita e dal pensiero elaborato da Gioacchino da Fiore, allora, si potrebbe porre la domanda circa il dialogo e l’apporto delle scienze così dette *dure* – afferenti ai campi di ricerca scientifico-naturali – alle scienze definite *umaniste* e viceversa, in una tensione nella quale ci si domanda se debba esserci scelta preminente e addirittura abbandono della prospettiva non accolta, o piuttosto una convivialità di entrambe e delle loro specificità non risolventesi nel contrasto e nell’ignoranza di una per l’altra ma, al contrario, nell’arricchimento delle conquiste conoscitive di queste due grandi polarizzazioni.

---

<sup>24</sup> Cfr. A. GATTO, *The Life and Works of Joachim of Fiore - An Overview*, in M. RIEDL (ed.), *A Companion*, cit., pp. 22-23.

La risposta che va dalle scienze rigorose a quelle umane potrebbe essere presto detta e subito esaurita attraverso la “banalità” della stessa *vita ordinaria*: le scienze dure arricchiscono il mondo dell’umanità attraverso le conoscenze da queste acquisite ed elaborate divenienti di volta in volta – nella stessa quotidianità – attuabili attraverso la tecnica. Si pensi alla medicina, all’ingegneria, all’economia o all’informatica e a tutte queste insieme a ogni altra scienza consimili, le quali vengono concepite – e realmente sono utilizzate nella misura della “necessità” dalle società umane – come indispensabili per la gestione della cosa sociale e per la buona riuscita – in termini di sforzo, del raggiungimento degli obiettivi, della propria soddisfazione e così via – della vita singolarmente intesa. Per poter avere in mente un’immagine concreta dell’indispensabilità delle scienze dure, può essere presa in considerazione la così detta “*crisi dei fondamenti*”<sup>25</sup> delle stesse scienze – incidente loro ossatura matematico-fisica – consumatasi al principio del secolo scorso che, mettendo le scienze logico-matematiche e fisiche alla prova di se stesse, ha donato una nuova visione del mondo, la quale è stata ricevuta dall’umanità ponendola di fronte a un mondo diversissimo rispetto a quello delle persone e delle società vissute fino al XIX secolo. La considerazione di questa nuova visione del mondo come indispensabile emerge propriamente nella *vita ordinaria*: in essa è forte l’influenza delle scoperte e delle tecniche scientifico-naturali, le quali hanno mutato profondamente la costituzione culturale<sup>26</sup> del singolo e della collettività. Difatti può essere affermato che alla persona contemporanea viene difficile immaginare quale apporto possano dare le scienze umane rispetto a un simile ricercare delle scienze naturali: la nostra mente post-moderna parrebbe più facilmente predisposta a quest’ultime, guardando le prime come secondarie se non del tutto futili.

Ora, la categoria di profezia, compresa secondo il Florense come *intelligenza spirituale* è propria di tutta la ricerca scientifica ma parrebbe, in maniera particolare, di quelle scienze che si soffermano a indagare l’uma-

<sup>25</sup> Riguardo alla crisi del pensiero e dell’impostazione scientifica che apportò tale crisi, è utile vedere F. D’AGOSTINI, *Breve storia della filosofia nel Novecento. L’anomalia paradigmatica*, Einaudi, Torino 1999.

<sup>26</sup> Cfr. N. COLAFATI, *L’uomo e il suo mondo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, pp. 33-40.

no in quanto tale, quelle scienze che sono polarizzate nell'indicazione di "umaniste".

Queste scienze, nel recepire il *novum* apportato dalle proprie ricerche e da quelle delle scienze rigorose, sono chiamate a far sintesi di queste singolarmente e come unico sapere, nella modificazione della *visione del mondo* da parte della stessa umanità; esse *ri-comprendono* di volta in volta l'*abitabilità del mondo* da parte della persona umana<sup>27</sup> sotto l'afflato dell'intelligenza spirituale. D'altra parte, le stesse scienze umane sono in continua progressione ed è rispetto a questa stessa diversificata progressione che riescono di volta in volta a essere strumento di ricomprensione della visione e abitabilità del mondo.

Progressione specifica e congiunzione nella ricezione e sintesi delle scienze dure dischiudono l'abitabilità che più volte sta emergendo nella stessa definizione della profezia gioachimita: le scienze umane riescono a penetrare le scienze rigorose divenendo visione del domani attuabile nell'attualità dell'oggi. Le scienze umane possono essere comprese come la possibilità della *pienezza del tempo*, proposizione che, con Gioacchino, è interscambiabile con il dire che la stessa pienezza del tempo possibile da queste scienze è la pienezza dell'umanità in quanto individuale e collettiva. Ecco, le scienze umane, nel recepire, interpretare e sintetizzare sapientemente le scienze naturali, sotto il profilo gioachimita dicono che la *categoria della speranza* è categoria imprescindibile per la comprensione del reale. Il pensiero gioachimita richiede propriamente che non venga dimenticata la *speranza*, non avendo paura per l'*incerto* del futuro in quanto quello stesso futuro è già dato e può essere abitato per mezzo della comprensione data dall'intelligenza spirituale del vero che è bene al quale partecipare, da attuare nelle molte possibilità individuate dalle scienze umane e, insieme, dalle scienze rigorose. È così che il tempo diviene Storia piena, luogo nel quale si può già vivere come nella fine del tempo – l'età dello Spirito è quel tempo penultimo alla fine. In tal modo, si può affermare in conclusione, Gioacchino «ci ha trasmesso una certezza inconfondibile e indimenticabile: la convinzione che il riscatto della storia è possibile»<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Cfr. ivi, pp. 41-42.61-64.

<sup>28</sup> F. TRONCARELLI, *Gioacchino da Fiore*, cit., p. 66.



Hegel in un ritratto del 1831, opera di Jakob Schlesinger.

FRANCESCO PIO LEONARDI\*

## In ricerca dell'autentico. Filosofia e Cristianesimo in dialogo

### *Abstract*

Christianity ever raises many questions that require attention in the philosophical field. At first glance, Christianity and religions in general do not seem to be linked to the current debate on technology, on the growth of the ability of machines, even though recently there has been some alarm about possible drifts launched by some religious authorities. There are much deeper bonds than what can be seen on the surface. In this contribution, we will try to highlight the main issues that lead towards this union. We will attempt to critically observe the reality with which Christian Revelation starts the dialogue, and to offer a brief interpretation of this.

Keywords: Christianity; Revelation; Dialogue; Technology; Religion.

### *Riassunto*

Il cristianesimo, oggi come ieri, suscita molte questioni che richiedono attenzione in campo filosofico. Ad una prima osservazione il cristianesimo e le religioni in generale non sembrano essere legati al dibattito attuale sulla tecnica, quello della crescita dell'abilità delle macchine, nonostante recentemente ci sia stato qualche allarme sulle possibili derive lanciato da alcune autorità religiose. In realtà, si tratta di legami ben più profondi rispetto a ciò che si può vedere in superficie. In questo contributo, proveremo a evidenziare e circoscrivere le principali questioni che conducono verso questo connubio. Tenteremo di osservare criticamente il reale con cui la Rivelazione cristiana entra in dialogo e di offrirne una breve chiave di lettura.

Parole chiave: Cristianesimo; Rivelazione; Dialogo; Tecnica; Religione.

**I**L CRISTIANESIMO, OGGI COME IERI, SUSCITA molte questioni che richiedono attenzione in campo filosofico. Iniziamo subito individuando i punti che tracciano l'itinerario che percorreremo. Si tratta oggi di un tema molto particolare, non perché non sia mai stato studiato, perché interi filoni di pensiero più o meno recenti vi si sono soffermati, bensì perché

---

\* Dottorando in Scienze dell'Interpretazione - Università di Catania.

nell'epoca di rivolgimenti nella quale ci troviamo l'idea di cristianesimo, con le visioni del mondo che ne derivano, risulta alquanto controversa.

Diciamolo chiaramente: nel contesto sociale dell'Europa di oggi il cristianesimo si trasmette solo sotto le mentite spoglie del *politicamente corretto* e quando esso tenta di emergere dal nascondimento, subito viene riacciato nella sfera privata. Basti pensare che negli ambienti didattici, dall'Università alla Scuola, le parole *Cristianesimo*, *Cristo*, *Vangelo* vengono relegate allo spiritualismo di una religione poco efficace, che non ha granché da dire a sostegno della direzione di un dinamismo senza posa che regge la crescita dell'umanità. Dall'individuazione del senso di tale cresciuta, poi, sorge la questione circa l'essenza della tecnica, su cui riposano, per così dire, i *trend* del discorso etico attuale: ci si chiede quali sviluppi attendono l'umanità, con quali prospettive immaginare la società che verrà. Si tratta di domande pregnanti, non solo per quanto riguarda la speculazione accademica, ma anche, se solo i due ambiti possono essere scissi, il futuro dell'umanità.

Ad una prima osservazione il cristianesimo e le religioni in generale non sembrano essere legati più di tanto all'ambito che sta interessando il dibattito attuale sulla tecnica, quello della crescita dell'abilità delle macchine, nonostante recentemente ci sia stato qualche allarme sulle possibili derive lanciato da alcune autorità religiose.

In realtà, si tratta di legami ben più profondi rispetto a ciò che si può vedere in superficie. In questo contributo, tenteremo di evidenziare e circoscrivere le principali questioni che conducono verso questo connubio. Tenteremo, infatti, di osservare criticamente il reale con cui la Rivelazione cristiana entra in dialogo e di offrirne una breve chiave di lettura. I temi che tratteremo sono, dunque, di carattere gnoseologico, etico-metaetico e di filosofia della religione.

## 1. *Osservare*

Dai presocratici – ma anche prima naturalmente – ad oggi, una delle grandi domande della filosofia è stata quella circa il nostro rapporto col mondo che ci circonda. Comprendere il reale, non solo in funzione del nostro posto in esso, ma anche e soprattutto «in generale», per ciò che ri-

guarda il *tutto* del suo funzionamento è un'ambizione che ci accompagna da millenni. È vero, a volte si trova un po' sopita o nascosta sotto strati di apparenti deviazioni, ma è pur sempre presente.

Nel Libro Alfa della Metafisica, Aristotele scrive: «È chiaro, dunque, che occorre acquistare la scienza delle cause prime: infatti, diciamo di conoscere una cosa, quando riteniamo di conoscere la causa prima»<sup>1</sup>.

La causa prima di cui si parla non è semplicemente una causa teomorfica, bensì il principio che universalmente regola il cosmo nel quale viviamo essendo immanente, tant'è che poco più avanti lo stagirita fa riferimento ai fisici che, per primi, avevano offerto un tentativo sistematico di risoluzione della ricerca. Così dice:

La maggior parte di coloro che primi filosofarono pensarono che principi di tutte le cose fossero solo quelli materiali. Infatti essi affermarono che ciò di cui tutti gli esseri sono costituiti e ciò da cui derivano originariamente e in cui si risolvono da ultimo, è elemento ed è principio degli esseri, in quanto è una realtà che permane identica pur nel trasmutarsi delle sue affezioni. [...]. Tuttavia, questi filosofi non sono tutti d'accordo circa il numero e la specie di tale principio<sup>2</sup>.

Dal punto di vista di Aristotele, la vera conoscenza universale sta nella ricerca delle cause, quindi nel raggiungimento della causa prima. Da questo modo di leggere la questione, la storia del pensiero può essere interpretata come un tentativo di elaborazione di ciò che si osserva nel mondo fisico. Il problema dello stagirita sembra essere, dunque, la correlazione sottesa tra la fissità del principio, identico per definizione, e il mutare delle *affezioni*. Non entriamo nel merito dei contenuti propri dei principi e di ciò che è mutevole, ma cerchiamo di collocare il concetto della *fissità* e quello del *movimento* all'interno della nostra, seppur breve, analisi. Nel senso filosofico tipico del nostro patrimonio culturale, ciò che non muta è strettamente correlato con la perfezione, mentre ciò che si muove, in quanto soggetto all'esercizio di "forze esterne", è non-perfetto. Per quanto ci si sia sforzati di ribaltare questo *a-priori* tipico del nostro modo di pensare, sembra possibile affermare che non si è riuscito a trovare un ribaltamento soddisfacente. È abbastanza evidente che questa visione pre-

<sup>1</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2017, p. 15.

<sup>2</sup> Ivi, p. 17.

senta molti punti oscuri, comprese molte aporie e lo stesso Aristotele l'aveva compreso: a ben vedere, la citazione si è conclusa con la constatazione che i filosofi in questione non sono riusciti a raggiungere un accordo (forse non solo loro!). Da dove cominciare, dunque?

Un buon punto di partenza sembra essere quello dell'individuazione di un *locus*, di un luogo, in cui la vicinanza, il contatto, tra le due caratteristiche si realizza di fatto, a prescindere dalle costruzioni che possiamo farne; uno spazio spesso dimenticato perché troppo evidente. Il nostro *locus*, per ciò che riguarda l'indagine da condurre, è la facoltà di *Osservazione*.

Nella *Critica della ragion pura*, Kant aveva evidenziato come la conoscenza della ragione non possa prescindere dall'esperienza, nel caso del criticismo sempre relativa al soggetto, ma pur sempre vincolata al dato empirico<sup>3</sup>: basti leggere tutta la sezione dedicata all'estetica trascendentale per rendersene conto. La *vexata questio* del valore dell'esperienza è talmente attuale che si estende a macchia d'olio in tutto il vissuto quotidiano dei soggetti, dalle azioni più comuni, alle scelte politico-economiche, allo svago (come il ruolo che gioca la VAR nell'arbitraggio delle partite di calcio, quindi nell'esito dei *match* sportivi). Bisogna prestare attenzione ai termini: non abbiamo utilizzato l'espressione «senso dell'esperienza», bensì «valore dell'esperienza», utilizzando peraltro il genitivo con valore soggettivo. Anche nel campo della gnoseologia, infatti, non può esserci percezione del senso senza attribuzione di valore.

Nell'impostazione classica il *senso* o la percezione di esso precedono l'attribuzione di valore, tant'è che sarebbe possibile costruire un sistema gnoseologico dalla presunta assolutezza (con assoluto, *ab-solutus*, intendiamo proprio l'essere sciolto da vincoli). A ben vedere, l'attribuzione di valore, che per motivi di facile comprensione inizialmente staccheremo dall'ambito morale, determina la relazione soggetto-oggetto. In breve, ci è possibile osservare solo ciò che ci interessa, ciò che ha valore, e non sembrerebbe esserci possibilità di divisione nel *sinolo* tutto particolare costituito dall'oggetto in sé (non, tuttavia, nel senso della rigida essenza) e dalla sua osservabilità:

---

<sup>3</sup> Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 2005, p. 53.

se noi, nella descrizione di un atto qualsiasi, affermiamo che esso è coscienza di una casa, di un uomo, di un'opera d'arte, ecc., la validità della descrizione deve essere dipendente dall'adeguatezza o dall'inadeguatezza del concetto di casa, ecc., a ciò che è realmente preso di mira nell'atto. Ma come si fa saperlo visto che non si sa affatto che cosa "designano propriamente" queste parole, anche se si tratta di ciò che designano per essenza? Soltanto l'intuizione chiarificante ci mostra, attraverso un adattamento puramente espressivo del significato delle parole [...], se l'espressione è realmente adeguata, in tutto il suo senso, a ciò che essa ha di mira<sup>4</sup>.

La non totale oggettività delle cose sembra, dunque, un dato di fatto di cui ci si può rendere conto. Forse si tratta del motivo per cui, secondo Aristotele, i filosofi non avevano trovato un accordo; è il tema della pluralità in senso stretto.

Non scendiamo qui nelle specificità di questa pluralità. Dovremmo riferirci, infatti alle questioni riguardanti il linguaggio, la percezione e l'antropologia. Non si intende, infatti, neanche gettare qui le basi per la costruzione di un sistema; l'obiettivo unitario di questo contributo è l'individuazione di alcuni tratti salienti che permettano di individuare e circoscrivere le questioni.

L'atto dell'osservare, secondo quanto detto, è sempre interessato, è sempre legato al manifestarsi, in un modo o nell'altro, di un "oggetto" che sta di fronte. Tra i tanti oggetti che si offrono, la coscienza compie una scelta di contatto in modo dipendente, quanto meno all'inizio, da ciò che è familiare, da ciò che già è in noi, in modo simile a quando ci si innamora e si scopre nell'altro/a qualcosa di profondamente comune. L'osservazione primaria, quindi, possiede una dimensione erotica (nel senso di tensione rivolta al sé) e la sua significatività è direttamente proporzionale al desiderio. Il desiderio, dal canto suo, diventa più forte nella maggiorazione dei dettagli. L'aveva ben compreso Goethe che, nel *Faust*, incarna il desiderio infinito nelle vicende concrete (dettagli) della vita del protagonista.

Da quanto detto si capisce come sia possibile trovare una corrispondenza o, meglio, una reciproca appartenenza tra l'osservatore e l'osserva-

---

<sup>4</sup> E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Mondadori Milano 2002, p. 890.

to. Nella visione dell'alterità ci si ritrova a vicenda, quanto meno in prima battuta.

Come già evidenziato, questa dinamica sembra coinvolgere i modi del conoscere a livelli differenti, ma, nella nostra indagine, sembra corretto puntare l'attenzione su un livello particolare, quello morale, che ci permette di interpretare, meglio di altri gradi del sapere, la concretezza delle cose perché ad essa ci si approccia più direttamente. In tale prospettiva, la congettura filosofica s'immerge per distacco nel mare variegato delle identità. Immersione (appartenenza) e distacco (astrazione) generano le basi per ogni atto riflessivo e la filosofia morale può senz'altro assurgere a itinerario principe in vista di essi.

Il riconoscimento di sé nella visione conduce, per così dire, alla porta d'ingresso-uscita della soggettività perché la dimensione erotica, non trovando in sé il nutrimento che possa garantirle una certa positività cerca di trovarla fuori da sé. Si tratta, però, di un andare verso l'altro che ha come presupposto il "risucchio" da parte della soggettività che intende alimentarsi, nulla più.

A questo punto sorge il bisogno di una mediazione che possa indirizzare la dirompenza della dimensione erotica che tende ad aspirare il tutto della visione, producendo disequilibrio.

## 2. *Criticità*

L'idealismo tedesco, con la sua sistematicità, sembra che abbia tentato di comprendere la soggettività e la sua peculiarità, che abbiamo chiamato «dimensione erotica» per brevità, mediante il dispositivo dell'«allargamento» di questa dimensione «in modo cattolico». In realtà, diversamente da come si potrebbe immaginare, vogliamo qui utilizzare l'aggettivo «cattolico» non nella sua accezione confessionale, bensì nel suo significato letterale (*Kατά ὅλον*), cioè «nel-tutto». Dire, dunque, che l'idealismo tenta di allargare la soggettività cattolicamente, equivale a dire che il soggetto diventa il tutto. Facciamo riferimento, poi, alla particolare dimensione erotica, perché quello dell'idealismo sembra essere un soggetto dall'eroticità ipertrofica, tant'è vero che nella dialettica hegeliana il negativo viene posto in vista del suo superamento. Tuttavia, bisogna fare particolare atten-

zione alla tentazione di gettare via del buono insieme al resto, perché è fuor di dubbio che l'idealismo sia stato uno spartiacque nella storia del pensiero occidentale e, se ancora ci si misura con esso, vuol dire che si tratta di un pensiero potente. Uno dei meriti più grandi che ha, infatti, è quello di aver illuminato le trame oscure dei meccanismi della coscienza (non in senso psicologico, s'intende).

Come per tutti i progetti, però, il risultato dipende in larga misura dai presupposti e l'asservimento di una tale potenza al povero risucchio della soggettività produce ancora oggi delle chimere. Hegel lo aveva ben compreso e descritto nella lotta delle autocoscienze<sup>5</sup>. Si è tutti anti-fascisti e pro-accoglienza quando è un altro a dettare le regole del gioco. Lo scarso interposto tra la ricerca autentica della libertà e la sostituzione di un totalitarismo ad un altro sembra tutta qui. Ad ogni modo, quello che a noi interessa è comprendere l'importanza della mediazione per stabilire l'equilibrio e garantire la presenza della visione stessa.

Possiamo individuare la *criticità* come mediazione e, come suggerisce l'etimo della parola, utilizzare questa facoltà per setacciare, giudicare, decidere ciò che bisogna trarre a sé e cosa, invece, non risulterebbe assimilabile. Tutta la filosofia si propone di essere esercizio critico.

Vediamo di comprendere meglio di cosa si tratta. Innanzitutto, bisogna capire a chi appartiene la facoltà critica e, di riflesso, indicarne un utilizzo equilibrato. Se la prima impresa può sembrare ovvia, così non è. Se la seconda può sembrare troppo ardua, è vero, ma è anche possibile precisarne l'indirizzo fondamentale.

Di primo acchito, verrebbe da dire con Kant che l'esercizio critico appartiene al soggetto che processa, come in tribunale, ciò che vede e ciò a cui aspira<sup>6</sup>. Si tratterebbe, insomma, di porre un argine al flusso della visione e/o della volontà. Come per tutte le recisioni, tuttavia, esiste un punto debole che si materializza nella parte che si utilizza per l'accoglienza. Il cavallo, che contiene nel suo ventre l'inimmaginabile per i troiani, entra sicura dalla breccia preposta al suo ingresso della grande cinta di Poseidone:

---

<sup>5</sup> Cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2017, p. 287.

<sup>6</sup> Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 6.

Apriamo una breccia nella cinta di mura che attornia la città. Ognuno dà una mano a sottoporre ruote scorrevoli al cavallo, a legare al suo collo lunghe funi. La macchina fatale ha già passato le mura, piena d'armi, mentre intorno i fanciulli e le vergini cantano gli inni rituali felici di toccare per gioco le funi con le mani<sup>7</sup>.

Questo per dire che quando si osserva, pensando di processare unilateralmente la visione, essa sfugge; specialmente se essa non è composta solo di *oggetti*, ma anche di altri *soggetti*.

Il limite, dunque, non è posto solo dal pensiero, non deriva solo dal principio d'identità. Questo fa comprendere perché il criticismo Kantiano sia sfociato nell'idealismo Fichtiano: nonostante Kant avesse messo in guardia sulla natura trascendentale della sua gnoseologia, tuttavia la stessa rivoluzione copernicana della sua filosofia poneva dietro l'angolo la necessaria conseguenza. Possiamo dire, allora, che la criticità si percepisce come facoltà sul piano della soggettività, ma sembra appartenere anche alle cose. Un'idea simile, seppur germinale, era stata costruita dalla tarda scolastica nella nozione di verità ontologica<sup>8</sup>. Le chimere prodotte dall'assolutizzazione del desiderio oggi si mettono in guardia quando si parla di *verità profonda delle cose* (ontologica), facendosi forza sulla totale disponibilità degli oggetti (*handlichkeit*, per utilizzare un vocabolo ricorrente nella filosofia heideggeriana)<sup>9</sup>, in certo qual modo giustamente, perché spesso con quella espressione scolastica si è tracciato un *ordo* di assoggettamento delle coscienze. Il problema sorge quando il risucchio dell'autodeterminazione incontra certe irriducibilità, come la presenza altrui. In quel caso si è tutti pronti a difendere l'inviolabilità della persona sulla carta o sugli striscioni, salvo poi usare qualsiasi tipo di violenza non appena la disponibilità dell'altro non c'è più, perché malato, perché piccolo o, semplicemente, perché pone una distanza. Di fatto, se, come il senso comune propone, il soggetto è la misura non c'è altro risultato possibile se non la

<sup>7</sup> VIRGILIO, *Eneide*, II, 234-240: *Dividimus muros et mœnia pandimus urbis. Accingunt omnes operi pedibusque rotarum subiciunt lapsus, et stuppea uincula collo intendunt; scandit fatalis machina muros feta armis. Pueri circum innuptæque puellæ sacra canunt funemque manu contingere gaudent; illa subit mediaeque minans inlabitur urbi.*

<sup>8</sup> Vedi TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I.16.3, ESD, Bologna 2014, pp. 222-224.

<sup>9</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, Mondadori, Milano 2006, p. 104.

dialettica servo-padrone. Neanche il diritto può qualcosa contro questo potere; basti pensare particolarmente all'inefficacia del lavoro della magistratura o alle voragini del sistema penitenziario dei paesi occidentali.

Come accedere, dunque alla criticità (limite) delle cose? Certamente, non attraverso l'enunciazione di principi confezionati a puntino e poi imposti su larga scala. Forse, questa strada tentata dalle generazioni immediatamente precedenti alla nostra ha condotto al totale rigetto di prescrizioni calate dall'alto, dunque si è rivelata un fallimento. La realtà è che non esiste una ricetta, ma sembra possibile intravedere l'indirizzo fondamentale, come già abbiamo accennato.

Questo traguardo è raggiungibile attraverso la *spoliazione*. Non si tratta di fare *esercizio di annullamento*, bensì di innescare un processo di liberazione. Già Descartes, nel *Discorso sul metodo* (e molti altri, in realtà), aveva tentato di mettere alla porta errori e pregiudizi. Il problema è che nella recezione che si è avuta di queste opere si è letto questo tentativo sotto la lente dell'intellettualismo o del volontarismo<sup>10</sup>. La cacciata degli errori e degli ostacoli, la spoliazione, diventa vera solo se essa avviene positivamente. In breve, non si può cambiare radicalmente il proprio punto di vista se non attraverso il contatto con qualcosa o qualcuno che fa in modo che ciò che stai osservando risulti migliore di ciò che prima si possedeva o si era. L'accesso alla realtà delle cose con la necessaria eliminazione degli errori, dunque, è possibile solo a partire dalle cose stesse, che spesso schiacciano i soggetti come un macigno dal peso e dalla durezza direttamente proporzionali alla grandezza dei pregiudizi.

Cosa bisognerebbe fare, dunque? Una via da percorrere potrebbe essere quella della disponibilità all'accoglienza che, concretamente, significa apertura. Ma bisogna stare attenti, non si tratta di un'apertura per la quale si pensa di averla e automaticamente si acquisisce, bensì di un cammino di apertura, di per sé non oggettivabile o totalmente osservabile rispetto a quanto detto finora, ma alimentabile attraverso due componenti essenziali: la *passione* e lo *studio*. La passione suggerisce l'aspetto del coinvolgimento nella ricerca; lo studio, invece, come affermava Simone Weil

---

<sup>10</sup> Cfr. M. V. ROMEO, *Introduzione*, in D. KAMBOUCHNER, *Cartesio non l'ha mai detto*, Carocci, Roma 2023, p. 15.

nel suo diario, più che l'apprendimento di qualcosa (che pur è importante) testimonia la vigilanza, l'attesa che qualcosa cambi, che qualcuno si riveli<sup>11</sup>. In tal senso, passione e studio sono le coordinate essenziali del dedicarsi, unità principale della cura del mondo.

Giunti fin qui, ci si rende conto che non si tratta di un sistema categoriale potente, di una ricetta precisa, ma chi può dirsi tanto alto da vedere la fine oltre i monti e le vallate della vita? Un'altra questione può essere: si è mai diffusa grande serenità basandosi su idee potenti?

### 3. *Etica*

A questo punto, dovremmo compiere un passo ulteriore verso la definizione di ciò che rappresenta per noi il discorso etico. Se, da quanto appena detto, la visione non può essere codificata secondo categorie potenti, neanche l'etica può essere deducibile da una metafisica conclusa. Può, dunque, esistere un'etica? La risposta sembra affermativa. Prima perché, forse, della metafisica si fanno parecchie appropriazioni indebite e altrettanti rifiuti indebiti e poi perché l'etica può essere la chiave dell'incontro. Nell'ultima pagina di *Totalità e Infinito* Lévinas ci permette di fare una sintesi efficace:

La situazione in cui l'io si pone così di fronte alla verità situando la propria moralità soggettiva nel tempo infinito della propria fecondità - situazione in cui si trovano riuniti l'istante dell'erotismo e l'infinito della paternità – si concretizza nel miracolo della famiglia. Essa non deriva soltanto da una sistemazione razionale dell'animalità, essa non indica semplicemente una tappa verso l'universalità anonima dello Stato. Essa si identifica al di fuori dello Stato, anche se lo Stato le riserva una cornice. Fonte del tempo umano, essa permette alla soggettività di sottoporsi ad un giudizio pur conservando la parola. Struttura metafisicamente ineluttabile che lo Stato non potrebbe eliminare con Platone, né fare esistere, come Hegel, in vista della propria scomparsa. La struttura biologica della fecondità non si limita al fatto biologico. Nel fatto biologico della fecondità vengono in luce i lineamenti della fecondità in generale, come relazione tra uomo e uomo e dell'Io con sé, che non assomigliano alle strutture costitutive dello Stato, lineamenti di una realtà che non si subordina allo Stato come un mezzo e che non ne rappresenta neppure un modello ridotto.

---

<sup>11</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008, p. 163.

Agli antipodi del soggetto che vive nel tempo infinito della fecondità, si situa l'essere isolato ed eroico che è prodotto dallo Stato con le sue virili virtù. Esso va incontro alla morte per puro coraggio e quale che sia la causa per cui muore. Esso assume il tempo finito, la morte-fine o la morte-transizione che non elimina la continuazione di un essere senza discontinuità. L'esistenza eroica, l'anima isolata può costituirsi la sua salvezza cercando per se stessa una vita eterna come se la sua soggettività potesse non rivoltarsi contro di essa ritornando a sé in un tempo continuo, come se, in questo tempo continuo, l'identità stessa non si arrendersse come un'ossessione, come se, nell'identità che dimora in seno ai più stravaganti avatara, non trionfasse "la noia, frutto dell'insipida incuriosità che prende le proporzioni dell'immortalità"<sup>12</sup>.

Nella relazione che contempla la polarità abbiamo discusso di reciproca appartenenza, ma anche di apertura, di spoliazione. Il brano di Lévinas, a ben vedere, apre una prospettiva sulla concretezza del vivere che permette di comprendere il senso della moralità. Essa, infatti, genera l'etica che determina le scelte precise che facciamo. Vediamo il primo concetto: la famiglia.

L'immagine della famiglia viene qui rappresentata come quadro paradigmatico delle relazioni interpersonali, perché, come si dice, non si tratta né di un'astrazione che garantisce un ordine, che sia lo Stato o la Società in generale, né di un mero fatto biologico. Il fatto biologico è basileare, ma da esso si dischiude il senso della fecondità in generale che, al momento, è il dato che ci interessa. Nella filosofia di Lévinas il tema della relazione è centrale, ma si tratta di una relazionalità aperta, feconda appunto. La relazione "a due" (polare) non basta a garantire senso e durata ai rapporti; è ciò che si sperimenta in continuazione. Da questa prospettiva, poi, il tempo scorre verso la propria maggiorazione (infinito) solo perché qualcuno può trovarsi al suo interno e la scoperta del suo significato di durata è subordinata a questa immersione. È la presenza, e questa in relazione, che determina il farsi del reale, non viceversa. In breve, non sembra esserci prima lo schema, il modello, fosse anche lo Stato, che determina i singoli, bensì esistono le relazioni che, allargandosi, "coscientizzano" i singoli e producono società e stati. Per dire che dei buoni polmoni si

---

<sup>12</sup> E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito*, Jaca Book, Milano 1990, p. 315.

definiscono solo se respirano aria salubre, così come una persona viene ricordata per le scelte che compie e le relazioni che instaura, non perché inizialmente “è” qualcosa o qualcuno.

La famiglia, quindi, lunghi dal voler essere anch’essa uno schema ideologico, bensì dispositivo di comprensione, assume pregnanza perché si trova ai primordi dell’esistenza, buona o sfasciata che sia. In un modo o nell’altro è il luogo della fecondità e non c’è Responsabilità se non alla luce di ciò che sopravvive alla stessa morte della soggettività<sup>13</sup>. Se rispondiamo solo a noi stessi, di fatto non rispondiamo affatto perché la domanda non è posta, ma se rispondiamo a chi abbiamo generato, egli/ella procede da me, ma è allo stesso tempo altro. Si recuperano così tre cose: soggettività, concretezza contro ogni astrazione o metafisica rigida e visione d’insieme (quindi un’etica). Sembra opportuno affermare che l’etica è primariamente una disciplina che indica la liceità o l’illecito degli atti umani, bensì la ricerca di una visione che, attraverso osservazione e critica, vivifica la vita, altrimenti condannata ad un’eroicità imperitura, è vero, ma profondamente sola e goffa, come poc’ anzi affermato nel brano di *Totalità e Infinito*.

Lévinas, poi, alla fine del testo, dice che la domanda sorge circa la natura degli *avatar*. Sappiamo che un *avatar*, altrimenti usato oggi negli spazi digitali, può essere inteso come proiezione del sé nella realtà che consideriamo tradizionale oppure nei nuovi spazi di socializzazione. La domanda è posta circa la bontà e l’efficacia della proiezione. In un’epoca di transizione digitale come la nostra, questa assume una pregnanza tutta particolare. La questione non sta, forse, nell’*aut-aut* dei sondaggi spesso proposti circa il bene o il male che questi dispositivi generano, ma, come dicevamo, nell’aderenza della visione che abbiamo sulle cose. Forse, si può essere benissimo un *avatar* pur essendo presenti fisicamente o, per dirla al positivo, con Cicerone: «*Hominem frugi omnia recte facere*»<sup>14</sup> (l’uomo probo fa tutto in modo giusto); oppure con san Paolo «*Omnia munda mundis*» (tutto è puro per chi è puro)<sup>15</sup>. La grande sfida dell’etica del digi-

<sup>13</sup> Cfr. H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009, p. 163.

<sup>14</sup> CICERONE, *Tusculanæ disputationes*, IV 16,36.

<sup>15</sup> Tit 1, 15.

talè, quindi, non sta forse nel precisare quanto siano pericolose alcune pratiche<sup>16</sup>, con buona pace dell'etica applicata che pur conserva il suo valore, ma nel costruire visioni capaci di gestire un universo in cui sono presenti elementi del genere.

#### 4. Cristianesimo

Siamo giunti alla fine di questo contributo e ancora sembra che non abbiamo fatto riferimento alla tradizione cristiana o, se l'abbiamo posto, il tentativo è stato velato. Non è corretto, dal punto di vista del metodo, fare una disamina dei valori cristiani, per dire infine che essi hanno dei risvolti filosofici pregnanti. Crediamo, inoltre, che non sia altrettanto corretto, nel senso che un'operazione del genere non sia proponibile, fare tutto un percorso genuinamente filosofico per poi “estrarre dal cilindro” la sorpresa teologica della Rivelazione come “cileggina sulla torta”. Qual è, allora, l'approccio proposto?

Quello, appunto, suggerito dal titolo di questo contributo e da quanto detto fin qui: il dialogo. Abbiamo detto che le relazioni che si instaurano determinano l'appartenenza. Dialogare col cristianesimo vuol dire porsi in atteggiamento di ascolto, di accoglienza di ciò che esso ha da dire. In realtà, bisogna precisare che quando utilizziamo la parola *cristianesimo* ci riferiamo, di per sé, ad un concetto abbastanza ambiguo. Testimone di ciò è il grande dibattito che nella teologia contemporanea, specie in quella novecentesca, ha visto discutere diverse confessioni. Tutta la *querelle* sul Gesù storico cominciata proprio all'inizio del Novecento con Von Harnack<sup>17</sup>, iniziatore della corrente della teologia liberale e culminata, e ancora attuale, con la Scuola americana<sup>18</sup> indica proprio questa ambiguità. Ciò per dire che in molte trattazioni si è fatta la distinzione tra il cristianesimo e, se vogliamo, la sua essenza. L'introduzione del metodo

<sup>16</sup> Fiumi di parole, ad esempio, sono stati prodotti sull'incidenza negativa del fenomeno del *deep-fake*, ma, bisogna essere onesti, la tautologia prodotta è analoga alla famosa domanda «di che colore è il cavallo bianco di Napoleone?».

<sup>17</sup> Vedi A. VON HARNACK, *L'essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003.

<sup>18</sup> Vedi J. P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico* (5 voll.), Queriniana, Brescia 2017.

storico-critico e dell'ermeneutica nel XIX secolo<sup>19</sup>, nella lettura della Bibbia, ha condotto a dei risultati che prima erano impensabili. Questo tipo di interpretazione ha condotto a pensare che ci potesse essere un Gesù storico "reale" e un Cristo "della fede", cardine del cristianesimo. Addirittura, si è arrivati a credere che il cristianesimo fosse un'invenzione di tarda età apostolica, precisamente paolina, mentre il Gesù cresciuto in Galilea e morto crocifisso in Gerusalemme fosse un'altra cosa. Di per sé, questa costruzione non ha tutti i torti, perché se si analizzano attentamente le fonti, quanto detto salta subito all'occhio. Le stesse fonti primarie, i vangeli canonici, non sono anch'essi di età "gesuana", bensì risalgono alla prima predicazione (i vangeli Sinottici) e alla fine del primo periodo apostolico (vangelo di Giovanni). Ciò che accomuna tutti, comunque, è la coscienza che quanto fatto da Gesù di Nazaret deve essere letto e spiegato alla luce della sua risurrezione. Al di là dell'adesione personale alla fede, questo è un risultato che lo stesso metodo storico-critico ci consegna, in quanto le narrazioni della passione e della morte e alcuni racconti post-pasquali (dopo la risurrezione) costituiscono il nucleo più antico delle redazioni.

Questa può essere un'indicazione preziosa anche per il dialogo che stiamo proponendo. Per entrare in dialogo, in relazione, per vedere e creare una visione, secondo quanto detto, bisogna essere coscienti del proprio presupposto ed aprirlo a quello dell'altro, ma veramente, non solo per finta. Dialogare col cristianesimo, in tal senso, significa tenere insieme la persona di Gesù Cristo e le interpretazioni che del suo messaggio sono state date; significa, in breve, cercare di leggere questa realtà con la base categoriale che la presuppone, altrimenti si rischierebbe di incorrere nell'errore segnalato da Feuerbach dell'uomo che crea Dio a sua immagine e non viceversa<sup>20</sup>.

Il proprio del messaggio cristiano è la persona di Gesù Cristo, che qui assume la pretesa di essere ancora vivo. Come dice l'Apocalisse, egli è «l'Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo»<sup>21</sup>, il Vivente. Ecco perché la no-

<sup>19</sup> Vedi J. GRONDIN, *L'ermeneutica*, Queriniana, Brescia 2020.

<sup>20</sup> Cfr. L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, Ponte alle Grazie, Firenze 1994, p. 306.

<sup>21</sup> Ap. 1, 18.

zione di critica storica, secondo tali categorie, risulta inadeguata ad un certo punto: si può ricostruire solo ciò che è passato. La Storia presuppone l'assenza nel presente di ciò che prima era. Per i cristiani, invece, Gesù Cristo è vivo oggi, adesso, e la Rivelazione può dirsi continua, seppur non in senso stretto. In tal senso, il cristianesimo deve ancora venire<sup>22</sup>. Questa espressione, molto controversa rispetto al sentire comune, tratta dal tema del libro *Il cristianesimo non esiste ancora* del teologo domenicano Dominique Collin, risulta alquanto illuminante. Qui, la parola *cristianesimo* indica la proiezione in avanti di un messaggio che chiede di essere ascoltato e di un Regno di Dio che deve venire. Siamo ben lontani dal concetto di *Societas Christiana* che ha cominciato il suo crollo quasi un secolo fa. Forse, alcune strutture sottese all'organizzazione ecclesiastica finiranno, come molte di fatto hanno cessato di esistere, ma non ci è dato sapere in che misura. Ciò che resta, a livello concreto anche oggi, sono le persone che con sincerità anelano alla salvezza e dicono il loro assenso alla fede cristiana.

La grande domanda che ci si pone oggi è: essere salvati da cosa? Non si vive bene anche senza Rivelazione? È più che giusto. Bisogna, tuttavia, spostare il bersaglio e considerare un fatto importante. In tutte le scelte che determinano un indirizzo morale, il dilemma esistenziale non si evidenzia tra ciò che è bene e ciò che è male, bensì tra ciò che è buono e accettabile e ciò che è meglio. Blaise Pascal stesso, nella sua opera, in tal senso, sosteneva che l'*ordo amoris* ha come chiave d'accesso il cuore, non perché la ragione sia fallimentare, ma perché solo quando si ama e si è amati, nel caso del cristianesimo da Dio, si possono vedere cose che prima non si vedevano<sup>23</sup>. Non si tratta di marcare il confine tra lo stato di minorità e la conoscenza assoluta, bensì del fatto che la visione dell'amore sostiene l'esistenza e dischiude orizzonti di conoscenza<sup>24</sup>. All'interno di esso è possibile contemplare anche le "macchie", cioè il negativo, che dallo *status* di guerra, di bruttura, può diventare opera d'arte: un po' come Guernica di Picasso.

<sup>22</sup> Cfr. D. COLLIN, *Il cristianesimo non esiste ancora*, Queriniana, Brescia 2020, p. 60.

<sup>23</sup> Cfr. M. V. ROMEO, *Pascal. Una politica cristiana*, Studium, Roma 2021, p. 25.

<sup>24</sup> Vedi BENEDETTO XVI, *Enciclica Deus caritas est* (25 dicembre 2005).

### *5. Osservazioni conclusive*

Il dialogo che abbiamo tentato, dall'osservare è partito e alla visione è tornato. Dialogo e visione, in fondo, sono identici. Ciò, tuttavia, non esime dal compiere l'itinerario, tant'è che l'identità si scopre solo «in fondo»; non è possibile trovarla se non tornando alle cose nella spoliazione<sup>25</sup>. Forse la missione dell'Università oggi è proprio questa: arricchire la visione di pluralità, che a volte implica scontro (fughiamo ogni falso buonismo), ma che contribuisce veramente alla formazione dell'Universo del sapere.

---

<sup>25</sup> Cfr. 1Cor 3, 21.

Steven Umbrello

## Etica e carne coltivata

*Carne coltivata: Etica dell'agricoltura cellulare* è un'opera fondamentale di Luca Lo Sapiò, figura di spicco nei campi della bioetica e della filosofia morale. Il libro di Lo Sapiò approfondisce le considerazioni etiche che circondano la carne coltivata, offrendo un'esplorazione per-spicace dalla sua prospettiva filosofico-morale. Lo Sapiò esamina criticamente le implicazioni etiche della carne coltivata e dell'agricoltura cellulare, esplorando le sfide e le opportunità morali, ambientali e sociali presentate da queste tecnologie emergenti. La presente recensione si propone di approfondire gli argomenti filosofici ed etici del libro, fornendo un'analisi critica delle prospettive offerte da Luca Lo Sapiò. Esaminando i quadri etici e i ragionamenti morali presentati, la recensione evidenzierà i contributi del libro al discorso sulla produzione alimentare sostenibile ed etica, identificando anche le aree potenziali per ulteriori indagini e dibattiti filosofici.

Il libro è strutturato in sezioni-chiave che analizzano la scienza alla base della carne coltivata, i dibattiti etici che circondano il benessere degli animali, la sostenibilità ambientale e i potenziali be-



nefici per la salute umana. Lo Sapiò articola una tesi convincente su come la carne coltivata potrebbe mitigare in modo significativo le preoccupazioni etiche associate all'allevamento tradizionale, offrendo un'alternativa più umana, ecologica e attenta alla salute. Attraverso questa esplorazione, il libro mira a promuovere una comprensione più circostanziata del problema e a incoraggiare un cambiamento nelle considerazioni etiche della produzione alimentare.

Lo Sapiò non si sottrae ai dibattiti controversi che la carne coltivata suscita. Piuttosto, li coglie, usando- li come fulcro per spostare la discussione dalla mera innovazione tecnocratica a un esame esistenziale più profondo delle relazioni uomo-animale e della nostra gestione dell'ambiente. Uno degli assi portanti dell'argomentazione di Lo Sapiò si basa sulla premessa che l'agricoltura cellulare ha la capacità di alleviare le molteplici preoccupazioni etiche implicate nell'allevamento tradizionale (ad esempio, Stephens & Ellis, 2020). Egli sostiene che la carne coltivata potrebbe interrompere il ciclo di sofferenza, il degrado ambientale e i rischi per la salute che sono en-

demici alla produzione di carne convenzionale (cfr. Leo Horrigan *et al.*, 2002).

Lo Sapiò, con una finezza da filosofo, organizza il testo in modo da guidare i lettori attraverso il complesso panorama etico dell'agricoltura cellulare, offrendo un'esplorazione strutturata del suo potenziale di trasformazione del nostro rapporto con il cibo, gli animali e l'ambiente. Il libro è strutturato in modo da basarsi su una comprensione fondamentale della scienza che sta alla base della carne coltivata, approfondendo progressivamente le considerazioni etiche, ambientali e sulla salute che fanno da cornice al discorso su questa tecnologia emergente.

Nell'introduzione, Lo Sapiò prepara la scena, fornendo una panoramica dello stato attuale dell'allevamento e delle sue implicazioni etiche, ponendo le basi per la necessità di alternative come la carne coltivata. Qui, contestualizza la tesi centrale del libro all'interno dei dibattiti più ampi sulla produzione alimentare e sui diritti degli animali.

I primi capitoli demistificano la tecnologia alla base dell'agricoltura cellulare. Lo Sapiò spiega il processo di coltivazione della carne da cellule animali in laboratorio, sottolineando le scoperte tecnologiche e le sfide che rimangono. Il cuore del libro, tuttavia, approfondisce le considerazioni etiche della carne coltivata rispetto all'allevamento tradizionale. Qui l'autore esamina il potenziale della carne coltivata per affrontare le questioni del benessere animale, chiedendosi se rappresenti un'alternativa più compassionevole alla produzione di carne convenzionale. I capitoli successivi si

concentrano sulle implicazioni ambientali del passaggio dall'agricoltura animale tradizionale all'agricoltura cellulare. Lo Sapiò valuta le potenziali riduzioni nell'uso del suolo, nel consumo di acqua e nelle emissioni di gas serra, fornendo un'analisi critica delle credenziali di sostenibilità della carne coltivata.

Il libro esplora anche gli aspetti sanitari del consumo di carne coltivata, compresi i potenziali benefici e le preoccupazioni. Lo Sapiò discute il profilo nutrizionale della carne coltivata, la sua sicurezza rispetto alla carne convenzionale e gli ostacoli normativi che deve superare. Ma al di là di queste questioni, ci sono quelle che riguardano il potenziale impatto sociale dell'adozione diffusa della carne coltivata, compresa la sua accettazione da parte dei consumatori e il suo inserimento in vari contesti culturali. Lo Sapiò dedica spazio alla valutazione critica delle sfide e delle opportunità presentate dal cambiamento delle norme alimentari.

I capitoli conclusivi del libro ipotizzano il futuro della produzione alimentare, considerando il ruolo della carne coltivata in un quadro più ampio di pratiche alimentari etiche, sostenibili e salutari. Lo Sapiò riflette sul potenziale dell'agricoltura cellulare di ridefinire le relazioni uomo-animale e la nostra gestione del pianeta.

Nel complesso, *Carne coltivata* offre al lettore interessato un'introduzione solida e completa a questo dibattito emergente e controverso. A prescindere da ciò, vale la pena di porre alcune sfide alla tesi di Lo Sapiò, al fine di contribuire

allo sviluppo di questa discussione accademica degna di nota e controversa. Sebbene alleviare la sofferenza degli animali e ridurre i danni ambientali siano obiettivi lodevoli, il lavoro di Lo Sapiò può essere criticato, ad esempio, per la sua potenziale sottovalutazione della complessa interazione tra processi biologici naturali e interferenze tecnologiche.

La critica etica della carne coltivata, pur non avendo necessariamente bisogno di basarsi su argomenti teologici per essere convincente (cfr. Chauvet, 2018), inoltre, può fare comunque appello al valore intrinseco dei processi biologici naturali e alla dignità delle forme di vita. Questa posizione non deve essere confusa con l'approvazione dell'allevamento industriale. Infatti, la posizione etica contro la carne coltivata non condona intrinsecamente le pratiche dell'allevamento industriale, che possono essere criticate per ragioni simili. Piuttosto, chiede una rivalutazione del nostro intero approccio alla produzione di carne, sostenendo metodi che onorano il valore intrinseco dei processi biologici naturali e la dignità delle forme di vita in tutto

lo spettro. L'argomentazione evidenzia la necessità di un sistema alimentare che non sottoponga gli animali alle crudeltà dell'allevamento industriale, né dissoci la produzione di carne dai cicli di vita naturali degli organismi, come avviene per la carne coltivata.

Facendo appello alla dignità delle forme di vita e dei processi biologici naturali, la critica invita a una visione etica più ampia, che cerca di conciliare le esigenze alimentari umane con il benessere degli animali e l'integrità dei sistemi naturali. Suggerisce che la strada da seguire non si trova nella scelta binaria tra l'allevamento industriale e la carne allevata in laboratorio, ma in una terza via che comprende la gestione umana degli animali, l'equilibrio ecologico e il rispetto per i processi vitali che si sono evoluti nel corso dei millenni. Questa prospettiva non rifiuta il coinvolgimento dell'uomo nell'allevamento, ma sostiene pratiche rispettose della natura e del benessere degli animali, allineandosi al principio del "telos" o della realizzazione dello scopo e dello stile di vita intrinseco di ogni specie<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Nel contesto degli animali, il 'telos' comprende la piena espressione dei loro comportamenti naturali e dei loro cicli di vita, come dettato dalla loro natura specifica. Per gli animali domestici, come bovini, suini e polli, il loro 'telos' può essere compreso in termini di comportamenti e ruoli naturali all'interno di un ecosistema, che includono:

1. **Strutture sociali e comportamenti:** Molti animali da allevamento, come le mucche e i polli, hanno strutture sociali intricate. Le mucche, ad esempio, formano legami stretti con la loro mandria e mostrano segni di sofferenza quando si separano da essa. Il 'telos' di questi animali comprende le interazioni sociali, i legami e le gerarchie che contribuiscono al loro benessere.
2. **Interazione con l'ambiente naturale:** La capacità di interagire con l'ambiente circostante in modi innati per la loro specie, come il radicamento dei maiali nel terreno, il bagno di polvere dei polli e il pascolo dei bovini, costituisce un aspetto significativo del loro 'telos'. Que-

Per questo motivo, la valorizzazione delle soluzioni tecnologiche da parte di Lo Sapiò potrebbe essere vista come una forma di ‘trionfalismo tecnologico’ che trascura il valore intrinseco del ciclo di vita naturale e l’interconnessione degli ecosistemi (cfr. Moor *et al.*, 1988). La sua prospettiva potrebbe essere criticata perché sostiene una forma di ‘outsourcing morale’, in cui la responsabilità del consumo etico viene trasferita dagli individui ai processi tecnologici, diminuendo potenzialmente la responsabilità personale e la coltivazione della virtù (cfr. Forsyth *et al.*, 2008).

La proposta di Lo Sapiò della carne coltivata come soluzione ai dilemmi etici della produzione di carne convenzionale

è sostenuta da un quadro utilitaristico che enfatizza la riduzione della sofferenza come bene morale ultimo. Questa prospettiva, pur essendo pragmatica, apre la porta a una potente critica che mette in discussione la rettitudine morale di giustificare i mezzi solo in base ai loro fini. La posizione filosofica che potrebbe sfidare l’orientamento utilitaristico di Lo Sapiò è quella che enfatizza la dignità e l’integrità intrinseca delle forme e dei processi di vita naturali (ad esempio, Hamlin & Griffin, 1987). Da questo punto di vista, la contesa non riguarda solo le conseguenze delle azioni (ad esempio, la riduzione della sofferenza), ma il valore intrinseco e il rispetto dovuto alla vita, così come è intessuta nel tes-

---

sti comportamenti non sono arbitrari, ma sono essenziali per la loro salute e il loro benessere psicologico.

3. Comportamenti riproduttivi: Anche i processi riproduttivi naturali e l’allevamento della prole sono elementi del ‘telos’ di un animale. Ciò include i comportamenti di corteggiamento, la costruzione del nido, l’allevamento dei piccoli e altre attività che fanno parte del ciclo riproduttivo.
4. Modelli di foraggiamento e alimentazione: La capacità di foraggiare, cacciare o pascolare in base alle proprie esigenze alimentari e ai propri istinti è un aspetto fondamentale del ‘telos’ di un animale. Ciò consente loro di soddisfare i requisiti nutrizionali dettati dalla loro fisiologia.
5. Riposo e comfort: Gli animali hanno cicli naturali di attività e riposo, e la capacità di impegnarsi in questi cicli senza stress o disagi eccessivi fa parte del loro ‘telos’. I comportamenti di comfort come sdraiarsi in una posizione comoda, fare stretching o cercare l’ombra sono tutte espressioni di questo aspetto.

È importante notare che il ‘telos’ degli animali non è statico, ma può essere influenzato dalle condizioni in cui vivono. Per gli animali domestici, la cura e la gestione umana possono sostenere o ostacolare la realizzazione del loro ‘telos’. Le pratiche che consentono agli animali di vivere in condizioni che permettono la piena espressione dei loro comportamenti innati si allineano con il rispetto del loro ‘telos’, mentre le pratiche che limitano o alterano indebitamente questi comportamenti non lo fanno. Pertanto, quando si considerano le implicazioni etiche delle pratiche di allevamento, compresa la produzione di carne coltivata, è fondamentale valutare come queste pratiche impattino sulla capacità degli animali di raggiungere il loro ‘telos’ e cercare metodi che rispettino e onorino gli scopi naturali degli animali coinvolti.

suto della natura. Il quadro etico qui trascende un approccio calcolatorio che misura il bene e il male in base all'utilità netta, sostenendo che alcuni assoluti nel nostro trattamento della vita non sono soggetti al calcolo utilitaristico.

Questa critica acquista ulteriore forza quando si considera il concetto di "telos" – il fine o lo scopo che è un aspetto innato della natura degli esseri. Nel contesto degli animali, questo concetto si riferisce alla natura e allo scopo unico di ogni specie, compreso il suo stile di vita, l'habitat e il modo di interagire con l'ecosistema. La manipolazione tecnologica dei processi vitali per produrre carne coltivata potrebbe essere vista come un'interruzione di questo telos. Questa prevaricazione ingiustificata non tiene conto dell'essenza degli esseri viventi per il bene dei fini umani (cfr. Galusky, 2014).

Naturalmente, si potrebbe rispondere che l'allevamento 'classico' può essere considerato un modo per ignorare l'essenza del vivente a vantaggio dei fini umani. La critica che posiziona l'argomento del telos contro la carne coltivata come equivalente alle preoccupazioni sull'allevamento classico trascura la sfumata distinzione etica tra le due pratiche. L'allevamento classico, sebbene guidato da mani umane, si svolge entro i limiti del sistema riproduttivo naturale, con gli animali che mantengono i loro comportamenti intrinseci e i loro ruoli ecologici. Questa forma di intervento rispetta l'*agency* e il ciclo di vita delle specie, consentendo di manifestare una parvenza del loro telos naturale.

Al contrario, la produzione di carne coltivata rappresenta un cambiamento più profondo nella nostra interazione con i processi vitali. Non si tratta dell'atto di selezione di tratti all'interno del quadro riproduttivo naturale di una specie, ma piuttosto di un atto di creazione di carne completamente al di fuori del contesto ecologico ed esperienziale in cui la specie esiste. Non si tratta semplicemente di un miglioramento selettivo di alcuni tratti, ma di una reingegnerizzazione fondamentale dell'entità biologica stessa. L'essenza di questa critica non è quella di denigrare la manipolazione della genetica animale in sé, ma di sottolineare la disconnessione dalla vita olistica dell'animale dal suo scopo innato e dal suo posto nel più ampio contesto ecologico, quando si passa alla produzione di carne in laboratorio.

L'argomento riguarda quindi il grado e la natura dell'intervento umano: l'allevamento classico, per tutti i suoi obiettivi diretti dall'uomo, avviene all'interno di una narrazione ecologica, mentre la produzione di carne coltivata interrompe la narrazione, posizionando l'animale come una bio-fabbrica di cellule piuttosto che un essere con una vita che contribuisce alla e interagisce con la biosfera. Ciò solleva questioni etiche non sull'opportunità di impegnarsi e modelare i processi naturali, ma sul punto in cui tale impegno diventa un passo in avanti, non rispettando l'ordine naturale e riducendo gli esseri viventi a semplici merci.

Inoltre, l'approvazione implicita di Lo Sapi di una visione del mondo che

privilegia l'efficienza e l'utilità può essere messa in discussione per il suo potenziale condurre a una deriva per cui altre forme di vita sono mercificate e valutate solo per la loro utilità per gli esseri umani. Questa prospettiva solleva preoccupazioni etiche sostanziali perché potrebbe costituire un precedente nella giustificazione di futuri interventi umani nei processi e negli esseri naturali. Essa potrebbe portare a un futuro in cui la manipolazione tecnologica diventa dilagante con il pretesto di ridurre la sofferenza o aumentare l'efficienza, ma a costo di minare la santità della vita stessa (Clarke, 2023). Inoltre, tale approccio potrebbe involontariamente contribuire a un effetto di distanziamento, in cui il mondo naturale e i suoi esseri sono sempre più visti come semplici risorse da ingegnerizzare, piuttosto che come entità con il proprio diritto di esistere così come la natura li ha modellati (Goyes e Sollund, 2018). Questo allontanamento potrebbe diminuire la sensibilità della società nei confronti della meraviglia e del mistero della vita, riducendo il mondo vivente a una serie di problemi da risolvere attraverso la tecnologia, piuttosto che a una realtà da venerare e conservare (cfr. Wilson & Borgmann, 1986).

La prospettiva ottimistica di Lo Sapió sull'integrazione della carne coltivata nella società richiede a nostro parere un esame più rigoroso, in particolare per quanto riguarda i profondi significati culturali, simbolici e persino spirituali che le fonti alimentari tradizionali rivelano (Leroy & Praet, 2015). Il cibo non è solo una fonte di nutrimento; incarna

rituali, tradizioni e significati condivisi che si uniscono per formare l'identità culturale di una comunità. È un'espressione del patrimonio, un contenitore di storia e un mezzo per trasmettere valori e storie di generazione in generazione (ad esempio, Carruth, 2013; Weller & Turkon, 2015). L'introduzione della carne coltivata rappresenta più di una semplice innovazione tecnologica; significa un profondo cambiamento nella narrazione culturale del cibo (cfr. Bellini *et al.*, 2020). Per molte società, l'allevamento e la preparazione della carne sono intrisi di tradizione, atti che spesso hanno un'importanza rituale e sono intrecciati con legami comunitari (Swatland, 2010; Smil, 2002). La caccia, la raccolta e la condivisione della carne possono essere centrali nei rituali sociali che affermano la coesione e l'identità della comunità (Dyble *et al.*, 2016; Collings *et al.*, 1998). Queste pratiche non sono semplici reliquie di un'epoca passata, ma sono componenti attive e significative della continuità culturale.

La proiezione romantica di Lo Sapió potrebbe trascurare la potenziale rottura che la carne coltivata in laboratorio rappresenta per questa continuità. Con tutte le sue motivazioni etiche, la carne coltivata è in contrasto con i processi organici che storicamente hanno definito il nostro rapporto con il cibo. Elimina la narrazione della vita, della crescita e del sacrificio che tradizionalmente ha accompagnato il consumo di carne, offrendo al suo posto una narrazione di efficienza e di maestria scientifica. Questa narrazione non tiene conto della relazio-

ne storica che molte culture hanno con gli animali che allevano, né onora la sacralità che queste culture possono attribuire al ciclo di vita (cfr. Morris, 2000; Hutchins, 2014). Inoltre, l'aspetto comunitario delle pratiche alimentari tradizionali – dove lo sforzo collettivo dell'allevamento, della macellazione e della cottura rafforza i legami comunitari – rischia di essere soppiantato da un processo sterile e isolato dalla comunità (ad esempio, Kuhnlein, 2000; Malhotra *et al.*, 2021). L'esperienza condivisa del cibo, dalle sue origini nel terreno o nella carne di un essere vivente alla sua preparazione finale, è un filo che intreccia il tessuto sociale (Hinrichs, 2000). Il distacco insito nella produzione di carne coltivata potrebbe portare a un'attenuazione di questi legami comunitari, relegando l'atto del mangiare a una mera transazione priva del suo significato comunitario (Ávila *et al.*, 2022).

L'introduzione della carne coltivata come soluzione universale solleva lo spettro dell'imperialismo culturale, dove una narrazione globale omogeneizzata mette in ombra le sfumature delle pratiche locali. Questo scenario rischia di diminuire la ricca diversità delle culture alimentari in tutto il mondo, in quanto le pratiche uniche di allevamento, macellazione e preparazione degli animali vengono sostituite da un modello di produzione standardizzato e basato sul laboratorio. Pur essendo tecnologicamente avanzato, questo modello potrebbe mancare della sensibilità culturale necessaria per riconoscere e preservare l'eredità insita nel consumo tradizionale di carne.

La sostituzione della carne tradizionale con la sua controparte coltivata può essere vista come una forma di cancellazione culturale, in cui i progressi tecnologici del Nord globale dettano le scelte alimentari di diverse culture, spesso senza considerare le conseguenze socio-culturali. Questa preoccupazione si collega al discorso più ampio sulla sovranità alimentare, che enfatizza il diritto delle persone a controllare i propri sistemi alimentari, compreso il contesto sociale, economico ed ecologico della produzione alimentare (Chappell *et al.*, 2013; Akram-Lodhi, 2015). La sovranità alimentare sostiene la conservazione della biodiversità agricola e la protezione delle pratiche indigene contro l'invasione dell'agricoltura industriale globale (Bernstein, 2014).

Inoltre, l'imposizione di carne coltivata potrebbe minare l'autonomia delle comunità nel decidere come interagire con l'ambiente e cosa consumare. Potrebbe portare alla perdita di conoscenze e competenze tradizionali, come quelle richieste per l'allevamento, la macellazione e l'arte culinaria, che diventano superflue di fronte alle alternative coltivate in laboratorio (Shepard *et al.*, 2023). Questa perdita va oltre la semplice tecnica; rappresenta una rottura della trasmissione culturale che si verifica quando queste abilità e conoscenze vengono tramandate di generazione in generazione.

In sostanza, mentre la carne coltivata può offrire una soluzione ai problemi etici e ambientali associati alla produzione di carne convenzionale (ad esempio, Reis *et al.*, 2020), la sua adozione uni-

versale potrebbe contribuire all'omogeneizzazione delle culture alimentari globali (ad esempio, Bracher, 2022; cfr. Khoury *et al.*, 2014). Tale cambiamento influenzerebbe le scelte alimentari e avrebbe profonde implicazioni per l'identità, il patrimonio e la diversità culturale delle comunità di tutto il mondo. Pertanto, una prospettiva critica sul lavoro di Lo Sazio deve chiedersi se i potenziali benefici della carne coltivata giustifichino il costo per la ricchezza culturale e la sovranità alimentare e se ci possono essere percorsi alternativi che possano armonizzare le preoccupazioni etiche con la conservazione della diversità culturale.

Nella sua esplorazione del campo emergente dell'agricoltura cellulare, Luca Lo Sazio presenta un'argomentazione etica a favore dell'adozione della carne coltivata, articolando una visione per un futuro sistema alimentare più umano, sostenibile e favorevole alla salute pubblica. *Carne coltivata: etica dell'agricoltura cellulare* è un'opera ambiziosa che attraversa i terreni scientifici, etici e sociali di questa rivoluzionaria tecnologia alimentare.

Il libro, soprattutto per la sua compattezza, riesce a catturare magistralmente questo dibattito controverso in modo completo e rigoroso. A differenza di molte altre monografie filosofiche, *Carne coltivata* di Lo Sazio è un *tour du force* accademico che riesce a mettere alla prova le intuizioni morali e, come minimo, a costringere il lettore più ostinato a ripensare le sue assunzioni di base su questo argomento.

Tra l'analisi perspicace dei dibattiti etici che circondano la carne coltivata e le riflessioni conclusive sul futuro dei nostri sistemi alimentari, *Carne coltivata* emerge non solo come un'esplorazione filosofica, ma anche come una risorsa critica per un pubblico più ampio. La sua accessibilità e il modo completo in cui affronta i molteplici aspetti dell'agricoltura cellulare lo rendono uno strumento prezioso sia per il pubblico che per gli attori politici. Mentre queste parti interessate si confrontano con le implicazioni dell'introduzione della carne coltivata nella società, il lavoro di Lo Sazio offre una base fondata per un processo decisionale informato.

Per il grande pubblico, questo libro demistifica le complessità della carne coltivata, presentandone i potenziali benefici e le sfide in modo coinvolgente e stimolante. Incoraggia scelte informate da parte dei consumatori, favorendo un approccio più consapevole al consumo alimentare, che consideri gli impatti etici, ambientali e sulla salute. Per i responsabili politici, il libro è un testo fondamentale che chiarisce le considerazioni sfumate necessarie per navigare nel terreno normativo, etico e sociale di questa tecnologia innovativa. Fornisce una prospettiva equilibrata che può guidare la formulazione delle politiche, assicurando che i progressi della tecnologia alimentare si allineino ai valori sociali più ampi.

In breve, mentre *Carne coltivata* fornisce un caso convincente per riesaminare i nostri sistemi alimentari, riflettere sulle implicazioni più ampie dell'adozio-

ne di carne coltivata è fondamentale. Poiché ci troviamo all'incrocio tra tradizione e innovazione, è essenziale promuovere un dialogo che comprenda gli aspetti etici, culturali ed ecologici della produzione alimentare. Dobbiamo cercare soluzioni che onorino i nostri imperativi etici, preservando la diversità culturale e naturale che arricchisce il nostro mondo. Non si tratta semplicemen-

te di ciò che mangiamo, ma di comprendere e rispettare l'intricata rete di vita che ci sostiene, un'impresa che richiede saggezza, attenzione e un profondo senso di responsabilità nei confronti del passato, del presente e del futuro.

Luca Lo Sazio, *Carne Coltivata: Etica dell'agricoltura cellulare*, Carocci Editore, Roma, 2024.



Pietro della Vecchia, *Il filosofo*, (XVII secolo).

Carmelo Bisucci

## Uomo, cura te stesso!

Il testo propone un'idea di “ $\gamma\gamma\omega\theta\iota\sigma\alpha\tau\tau\circ\iota\circ\iota$ ”, di “conosci te stesso” di socratica memoria, riferita alla salute del corpo. Jean Devaux (Parigi 1649 - Parigi, 1729) luminare medico chirurgo ed erudito della Francia di Luigi XIV, muove dall'assunto che l'uomo abbia innato l'istinto, come ogni animale.

La traduzione di Maria Vitta Romeo mette in luce che tale istinto rende l'uomo *primus inter pares*, animale razionale, che si produce sin dalla tenera età in atteggiamenti volti alla conservazione di sé, che esulano dall'essere propri della ragione<sup>1</sup>: «Così un bambino si volge per prima cosa a succhiare la mammella [...] e ne spreme il latte senza pensare che ha bisogno di questo alimento per il suo nutrimento»<sup>2</sup>. Andando avanti nella vita, l'uomo ripropone tale istinto, coadiuvato poi dalla ragione<sup>3</sup>. Capita «avendo la mente occupata da qualche affare importante, di fare un pasto senza



<sup>1</sup> Cfr. M. V. ROMEO, *Introduzione*, in J. Devaux, *Il medico di se stesso*, a cura di M. V. Romeo, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 16.

<sup>2</sup> Ivi, p. 45.

<sup>3</sup> Ivi, p. 19.

pensarci, riflettendo unicamente sull'afare su cui era impegnato il nostro pensiero»<sup>4</sup>. Un naturale *modus agendi*, che deve guidarci nel procelloso mare della vita, per mantenerla il più possibile in salute. Ma so-no pochi a riuscire in ciò, i contadini, o le culture legate alla natura (quella indiana). Eppure, saper ascoltare l'istinto è possibile per tutti. La medicina, dice Devaux, deve essere un'arte vicina alle persone, infatti scrive in francese, e non in latino<sup>5</sup>, si rivolge “al volgo profano”<sup>6</sup> e lo fa da moralista, come colui che intende «scrutare il “cuore dell'uomo”»<sup>7</sup>.

Nel Seicento, con la Rivoluzione scientifica, molti campi di studio si stavano perfezionando come scienze, ma la medicina era rimasta indietro, in un passato che per l'autore era fatto di qualche luce (Ippocrate e le sue osservazioni precise) e ombre desuete (Galen e la teoria degli umori, o l'applicazione costante del salsillo). Ci si era chiusi in un elitarismo

<sup>4</sup> Ivi, p. 47.

<sup>5</sup> Ivi, p. 15.

<sup>6</sup> Ivi, p. 10.

<sup>7</sup> Ivi, p. 11.

dannoso, approntando un gergo fatto di *latinorum* e grecismi che aveva reso incomprensibile la materia anche agli “addetti ai lavori”, e già allora, curiosamente, i medici scrivevano male, solo per mostrare bravura e farsi decifrare dai farmacisti. La medicina appare molto lontana dalle persone, che però si fidavano di una scienza ancora deficitaria di rigore, che indossava grotteschi costumi antipeste, ma che aveva paura e forse ignorava il modo di toccare con mano il paziente e aiutarlo. Devaux cerca di dare risalto all’esperienza diretta, senza cui neppure la medicina, scienza pratica, può muoversi. È vitale conoscere a menadito il proprio corpo, senza farsi ingannare dal *divertissement* («Se dunque è vero che [...] abbiamo dei sogni premonitori [...] delle irregolarità che ci capitano [...] ce ne gioveremmo [...]», se un’infinità di altre preoccupazioni che ci assillano continuamente non ci impedisce di cercare [...] dei mezzi sicuri ed efficaci per evitare quelle irregolarità, quando ne siamo minacciati»)<sup>8</sup>.

L’importante tema è stato messo in risalto dall’introduzione di Maria Vita Romeo, che ravvisa come l’autore dispieghi sul tavolo della medicina la sua esperienza sul campo e la sua riflessione<sup>9</sup>, evitando quello che oggi chiameremmo paternalismo medico, che ciecamente delega tutto ai “santi” medici<sup>10</sup>. Lungi da Devaux invertire i rapporti di

predicazione tra dottore e paziente<sup>11</sup>, su questa scia elenca una serie di elementi utili per individuare i malesseri, da che organi possano originarsi, le abitudini da evitare, o la depressione come causa prima di numerose malattie. In seguito, offre cinque brevi resoconti, già introdotti dalla curatrice<sup>12</sup> per poter delineare quanto la malattia, o la sua possibile contrazione, sia un’esperienza che influenza *in toto* l’uomo, nel corpo e nello spirito. All’epoca, molte e diverse erano le situazioni: chi era visitato da una schiera di medici prodighi solo in litanie di *latinorum* e che sarebbe dovuto guarire col preparato di un servo, perché la sofferenza fa ricorrere a metodi alternativi se di fronte si ha solo una sterile esibizione di cultura medica; chi, invece, doveva misurarsi con la testardaggine di un chimico che, provando un olio, peggiorava la storta occorsagli per evitare il salasso, soluzione adatta, ma che i chimici odiavano. Viene raccontato, poi, di un medico malato per il quale le cure erano vane e, ormai in pericolo di vita, si affidava a un sedicente “medico”, ex giocoliere che, mai svestito di tali panni, prometteva tranquillità prescrivendo dei purganti. Infine, c’è l’esperienza di un malato immaginario, che richiama la commedia di Molière, come pure l’impazienza di saper sopportare un dolore passeggero di una manovra per riacquisire la piena mobilità di un piede compromesso. Un ultimo tema degno di men-

<sup>8</sup> Ivi, p. 51.

<sup>9</sup> Ivi, pp. 15-16.

<sup>10</sup> Ivi, p. 16.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 23-27.

zione è l'attacco, con una finale «ritirata strategica [...] rispetto alle autorità ecclesiastiche»<sup>13</sup> nei confronti di chi tratta la medicina come sola fonte di guadagno. Una denuncia, anche questa, eco del tempo, ma attualissima.

Il libro è un manifesto della buona medicina. Per ovvi motivi, si ritrovano conoscenze oggi superate, ma ha il merito di restituire all'uomo un ruolo centrale nella cura di sé, nell'essere medico di se stesso. Una constatazione non banale per conoscersi profondamente e cogliere il pericolo della malattia – una parola chiave che il testo suggerisce sottotraccia è “prevenzione”. Ciò costituisce anche un monito per l'oggi, in cui a volte la medicina si è erta al ruolo di religione, coi medici divenuti sacerdoti, e l'uomo relegato a mero numero, destinatario di pillole, esami e poco altro, come più volte sottolineato dalla curatrice del libro, la quale, alla luce della pande-

mia di Covid-19, ha colto l'attimo migliore per dare spazio a un'opera che ha molto da dire alla scienza moderna.

Il testo non risulta pedante nello stile, perché ha coniugato l'autorità del medico con quella del filosofo, rendendosi comprensibile e incisivo, rinsaldando il rapporto tra scienza e filosofia. Ha messo in guardia dai falsi campanelli d'allarme, con l'idea che un istinto naturale ben allenato, accompagnato poi dal buon senso, sia l'agognato elisir di lunga vita, di una vita che rifiuta l'ignoranza. È questa la cifra più autentica e fondamentale che Maria Vita Romeo ha voluto riportare alla ribalta con una resa fedele nei dettagli, che coniuga la divulgazione filosofica e la prospettiva scientifica guidata da un nocchiero speciale: la responsabilità.

Jean Devaux, *Il medico di se stesso*, testo francese a fronte, a cura di M. V. Romeo, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 229.

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 27.



Simone de Beauvoir al Café de Flore di Parigi (1950).

Graziano Arena

## Libero arbitrio e intelligenza artificiale

*Il Libero arbitrio in questione. Una ricerca tra filosofia, scienze e intelligenza artificiale*, testo a firma di Cristiano Calì – assegnista di ricerca in Filosofia morale presso l’Università degli Studi di Torino e *postdoctoral research fellow* presso l’*Institute for Ethics and Emerging Technologies* di Boston – ed edito da Mimesis nel 2024, si connota indubbiamente per la sua mole, ben seicentocinquantadue pagine, le quali risultano tutte ben argomentate.

L’opera s’incarica di delineare il panorama filosofico all’interno del quale è possibile condurre un dibattito proficuo sul tema del libero arbitrio – concetto che viene distinto dalla “mera” libertà (I capitolo) – giungendo, dopo un’attenta analisi che tenga conto sia della vasta tradizione filosofica sul tema (IV capitolo) sia dei recenti dibattiti in ambito neuroscientifico (V capitolo), a suggerire alcuni ri-orientamenti (VI capitolo) che possano far uscire la questione dall’*em-passe* nella quale sembra essersi arenata.

Pregio del testo è una costante precisione metodologica che si rileva in una peculiare *explicatio terminorum* (I e II capitolo). Tale prassi, dice l’autore, è le-



gata al fatto stesso che si parli di libertà: «La libertà è un concetto vago, diceva nell’Ottocento il cancelliere tedesco Otto Von Bismarck, e a distanza di diversi secoli la situazione non sembra essere granché mutata. La libertà, infatti, rappresenta un termine tanto usato quanto abusato e, di conseguenza, anche frainteso» (p. 26).

L’autore, tuttavia, non si limita a una mera rassegna delle posizioni sull’argomento, che sarebbe pur lodevole, ma avanza una sua prospettiva sul modo di intendere la libertà del volere – prospettiva che egli mutua dalla teoria dell’*agent causation* (V capitolo) e per corroborare la quale, in ultimo (VI capitolo), giunge a confrontarsi persino con le nuove tecnologie d’Intelligenza artificiale: «È mio intento [...] vedere le affinità intrinseche del rapporto tra libero arbitrio e intelligenza artificiale per cercare di capire se dall’irriducibilità della libertà sia possibile farne seguire anche la sua irriproducibilità, elemento che segnerebbe – qualora le mie premesse fossero corrette – il *pignus* della unicità dell’essere umano fondata sul libero arbitrio» (p. 544).

Il confronto con la tecnologia e con le scienze dure consentono all'autore di definire cosa, nel mondo contemporaneo, sia il libero arbitrio e come esso possa darsi ontologicamente e, perché no, psicologicamente.

Aspetto estremamente interessante del testo è l'imparzialità che l'autore riesce ad utilizzare per trattare un argomento che – a detta di Kant (vd. p. 577) – è uno dei più ostici della storia della filosofia. Per tutto lo svolgimento dell'opera, infatti, le posizioni sul libero arbitrio sono presentate in modo equilibrato, senza mai tentare di imporre una particolare visione al lettore. Questo approccio consente anche ai meno esperti di poter comprendere, grazie ad una lettura attenta del testo, quale sia lo scopo ultimo dell'autore che, nonostante l'utilizzo di termini tecnici e uno stile rigoroso, riesce a mantenere uno stile di scrittura accessibile.

Tutte le argomentazioni portate all'attenzione del lettore sono ben supportate da una bibliografia vastissima, basti pensare che nel testo sono ben quarantaquattro le pagine dedicate alle opere bibliografiche che hanno guidato l'autore nell'elaborazione del saggio. Ulteriore pregio del volume è dato dal fatto che, all'interno di tale bibliografia, figurino sia testi cardine della filosofia sia contributi provenienti dal settore neuroscientifico e tecnologico.

Accanto alla bibliografia e strettamente legato ad essa si colloca l'ampissimo apparato critico.

Il carattere scientifico dell'opera, tuttavia, non ne sacrifica la chiarezza. Il testo, infatti, risulta accessibile sia a esperti del settore sia ai neofiti che si confrontano per la prima volta con un argomento, con il quale ogni essere cosciente pensante – così si esprimeva Adriano Bausola – deve fare i conti (p. 19).

L'insieme di questi fattori, che restituiscono il pregio dell'opera, avranno indubbiamente influenzato coloro che, ben prima della pubblicazione, hanno assegnato al manoscritto il Premio *Filosofia della persona 2023* e il primo posto per la sezione *Saggio inedito* del Premio Nazionale di Filosofia 2023.

Il saggio *Il libero arbitrio in questione* si può collocare a buon diritto tra i contributi scientifici più significativi nel dibattito filosofico sul tema. Non oso se dico che l'interdisciplinarità, la chiarezza espositiva e la ricchezza di argomentazioni, rendono il volume un punto di riferimento essenziale per chiunque desideri approfondire in modo scientificamente rigoroso il tema del libero arbitrio che, per riprendere il suggerimento di Hume, rimane ancora «la più discussa questione di metafisica» (p. 532).

Cristiano Calì, *Il libero arbitrio in questione. Una ricerca tra filosofia, scienze e intelligenza artificiale*, Mimesis, Milano 2024, 654 pp.



*summum crede nefas animam preferre pudori  
et propter vitam vivendi perdere causas*