



Sophia's voices

Le voci di Sophia

**Rivista di Filosofia
e scienze umane**

Journal of
philosophy
and
humanities



<https://levocidisophia.it>

<https://levocidisophia.it/en/>

EDITORE: STEFANIA LOMBARDI. VIA DEI BOLLORI, 735. 55100 LUCCA



Le voci di Sophia, numero 5 [DIVERSITÀ BIOLOGICA E CULTURALE], 2025. ISSN: 2975-0156



Direttore responsabile: Paolo Ercolani (Aggiunto come Direttore responsabile DOPO il processo di revisione tra pari inerente alla pubblicazione del primo numero a seguito di accordi successivi post revisione effettuata; iscritto all'albo dei giornalisti), Università degli Studi di Urbino Carlo Bo.

Direttrice editoriale, coordinamento scientifico, curatela del numero monografico e sponsorizzazione: Stefania Lombardi, Università Europea di Roma e CNR (tecnologa). ORCID ID: 0000-0003-3545-1170.

Comitato di direzione: Beppe Carrella (già Luiss Guido Carli), Sara Chessa (Giornalista. Bridges for Media Freedom), Maria De Carlo [Giornalista pubblicista. Presidente di "Conduco un Dialogo"], Mario De Caro (Università Roma Tre. Aggiunto nel Comitato di Direzione dopo il 15 aprile 2025), Paolo Ercolani (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo), Arianna Fermani (Università di Macerata), Mario Guarna [Presidente del Premio Nazionale di Filosofia], Stefania Lombardi (CNR. ORCID ID: 0000-0003-3545-1170), Antonio Martone (Università degli Studi di Salerno. Aggiunto nel Comitato di Direzione dopo il 15 aprile 2025). Pamela Memè (Giornalista pubblicista. Ultima affiliazione come studentessa: Università Europea di Roma), Riccardo Roni (Università della Basilicata. ORCID ID: 0000-0002-9704-2033), Nicla Vassallo (Università di Genova. Aggiunta nel Comitato di Direzione dopo il 15 aprile 2025).

Comitato scientifico: Domenico Bilotti (Università Magna Graecia – Catanzaro), Danilo Campanella (già Università degli Studi Giustino Fortunato), Beppe Carrella (già Luiss Guido Carli), Sara Chessa (Bridges for Media Freedom), Antonio Cecere (Università Tor Vergata di Roma), Stefano Coletta, Francesco Coniglione (Università degli Studi di Catania), Giuseppe D'Acunto (Università Pontificia Regina Apostolorum), Mario De Caro (Università Roma Tre), Moira De Iaco (Università degli Studi di Bari. ORCID ID: 0000-0001-5943-8267), Anna Donise (Università degli Studi di Napoli Federico II), Paolo Ercolani (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo), Adriano Fabris (Università di Pisa. ORCID ID: 0000-0001-5245-4125), Ubaldo Fadini (Università degli Studi di Firenze. ORCID ID: 0000-0002-1425-0540), Fabiola Falappa (Università di Macerata), Arianna Fermani (Università di Macerata), Valentina Ferrari (CNR. Aggiunta dopo il 15 aprile 2025), Piero Formica (Innovation Value Institute della Maynooth University, Irlanda), Elena Giglia (Università di Torino. ORCID ID: 0000-0003-4927-2632), Elisa Guidi (Scuola Normale Superiore di Pisa), Barbara Henry (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa), Alfonso Maurizio Iacono (Università di Pisa), Laura Lippolis (Sapienza – Università di Roma), Stefania Lombardi (CNR. ORCID ID: 0000-0003-3545-1170), Giovanni Magri (già Università degli Studi di Catania), Antonio Martone (Università degli Studi di Salerno), Paola Chiara Masuzzo (IGDORE. ORCID ID: 0000-0003-3699-1195), Alessio Moneta (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa. ORCID ID: 0000-0002-1117-1062), Luigi Somma (Università degli Studi di Salerno. ORCID ID: 0009-0006-1236-3484), Roberto Mordacci (Università Vita-Salute San Raffaele, Milano. ORCID ID: 0000-0002-6949-549X), Donato Nitti (Tongji University, Shanghai), Antonina Nocera (Accademia cristiana russa per gli studi umanistici – RHGA. ORCID ID: 0000-0002-2517-2701), Giuseppe Pintus (Università degli Studi di Sassari. ORCID ID: 0000-0003-2628-5713), Paolo Quintili (Università Tor Vergata di Roma), Riccardo Roni (Università della Basilicata. ORCID ID: 0000-0002-9704-2033), Luigi Russo (Università Europea di Roma. ORCID ID: 0000-0001-5871-7619), Laura Santos Fernández (Universidad CEU San Pablo – Madrid), Salvatore Spina (già Università degli Studi di Messina. ORCID ID: 0009-0006-4318-9220. Aggiunto dopo il 15 aprile 2025), Michele Stanco (Università degli Studi di Napoli Federico II. ORCID ID: 0000-0002-1117-1062), Luigi Somma (Università degli Studi di Salerno. ORCID ID: 0009-0006-1236-3484), David Vannozzi (Università Telematica Pegaso), Nicla Vassallo (Università di Genova), Jose Luis Vazquez-Poletti (Universidad Complutense de Madrid. ORCID ID: 0000-0002-6241-8141), Simone Zacchini (Università di Siena. ORCID ID: 0000-0002-8817-7075), Susy Zanardo (Università Europea di Roma), Achille Zarlenga (University of Rijeka), Davide Zizza (Italian Oscar Wilde Society).

Comitato di redazione: Carmelo Bisucci (Ultima affiliazione come studente: Università degli Studi di Catania; collaborazione iniziata nel cuore del quinto numero della rivista), Danilo Campanella (già Università degli Studi Giustino Fortunato), Stefano Coletta (psicologo iscritto all'Ordine degli Psicologi del Lazio, Università delle Tre Età), Andrea Ignazio Daddi (Ultima affiliazione come studente: Università degli Studi di Milano-Bicocca. ORCID ID: 0000-0001-6550-8233), Moira De Iaco (Università degli Studi di Bari. ORCID ID: 0000-0001-5943-8267), Fabiola Falappa (Università di Macerata; collaborazione iniziata durante la fine della redazione del secondo numero della rivista), Roberta Graci (CNR; collaborazione iniziata nel cuore del terzo numero della rivista), Elisa Guidi (Scuola Normale Superiore di Pisa), Stefania Lombardi (CNR. ORCID ID: 0000-0003-3545-1170), Silvia Manca (Università Telematica Pegaso), Gioacchino Mazzocco (Ultima affiliazione come studente: Università degli Studi Federico II di Napoli. ORCID ID: 0009-0006-2234-464X; collaborazione iniziata durante la fine della redazione del secondo numero della rivista), Pamela Memè (Ultima affiliazione come studentessa: Università Europea di Roma), Alessio Moneta (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa. ORCID ID: 0000-0003-4786-9507), Donato Nitti (Tongji University, Shanghai), Davide Orlandi (Universidad de Granada. ORCID ID: 0009-0007-2102-625X), Federica Piangerelli (Università di Macerata. ORCID ID: 0000-0002-5448-4544; collaborazione iniziata immediatamente dopo la pubblicazione del primo numero della rivista), Luigi Somma (Università degli Studi di Salerno. ORCID ID: 0009-0006-1236-3484), Federico Virgilio (Scuola Umbra di Consulenza Filosofica), Achille Zarlenga (già University of Rijeka).

Revisioni tutte in double blind peer review. NB: I nominativi dei revisori in double blind peer review sono stati pubblicati (assieme a quelli noti in open peer review) in occasione delle prime quattro uscite della rivista. La successiva pubblicazione sarà effettuata dopo altri 4 numeri pubblicati.

Layout editoriale a cura di Stefania Lombardi.

Sponsor per il costo dei DOI degli articoli, per l'eventuale pagamento dell'ISSN della rivista e per i costi di un'eventuale registrazione della rivista: Stefania Lombardi.

Autori, redattori e revisori contribuiscono a titolo gratuito alla rivista e, anche per questo, si ringraziano tutti. Si ringrazia il redattore e membro del Comitato Scientifico Donato Nitti per i non pochi pareri legali forniti a titolo gratuito in materia di proprietà intellettuale - e non solo - nel corso di questa prima pubblicazione.

Grazie anche alle menti poetiche come quelle di Tiziana Amendola che hanno arricchito un nostro editoriale.

PS: Per uniformità si è optato per una sola affiliazione dei membri del Comitato Scientifico, anche in presenza di più affiliazioni; solo per la Direzione si fanno eccezioni.

Collaborazioni con il "Premio Nazionale di Filosofia" (Presidente: Mario Guarna) e con la rivista "Il Contributo" diretta da Aldo Meccariello.



Indice del quinto numero: Diversità culturale e biologica

Titolo: Editoriale – Diversità e collaborazione

Autrice: Stefania Lombardi

Link: <https://levocidisophia.it/2025/06/26/editoriale/>

Doi: 10.14672/VDS20255ED14

7

Titolo: Per un cucinare biodiverso. La Marsica sostenibile e biodiversa riscopre il suo antico sapore.

Autrice: Maria Galdi

Link: <https://levocidisophia.it/2025/05/10/per-un-cucinare-biodiverso-la-marsica-sostenibile-e-biodiversa-riscopre-il-suo-antico-sapore/>

Doi: 10.14672/VDS20255PR14

11

Titolo: La diversità bioculturale: nessi, caratteristiche, sfide

Autore: Carmelo Bisucci

Link: <https://levocidisophia.it/2025/05/10/diversita-bioculturale-nessi-caratteristiche-sfide/>

Doi: 10.14672/VDS20255PR15

32

Titolo: Riflessioni sulla biodiversità

Autore: Davide Orlandi

Link: <https://levocidisophia.it/2025/05/10/riflessioni-sulla-biodiversita/>

Doi: 10.14672/VDS20255PR16

47

Titolo: Recensione 1 - Recensione di Davide Orlandi a "La Chiesa brucia. Crisi e futuro del cristianesimo" di Andrea Riccardi

Autore: Davide Orlandi

Link: <https://levocidisophia.it/2025/05/10/recensione-1/>

Doi: 10.14672/VDS20255RE13

60

Titolo: Recensione 2 - Recensione di Maria Galdi a "Le parole sono finestre, oppure muri" di Marshall B. Rosenberg

Autrice: Maria Galdi

Link: <https://levocidisophia.it/2025/06/26/recensione-2/>

Doi: 10.14672/VDS20255RE14

71

Titolo: Recensione 3 - Recensione di Carmelo Bisucci a "Nuove lezioni di filosofia. I temi fondamentali del pensiero umano" di Antonio Rinaldis

Autore: Carmelo Bisucci

Link: <https://levocidisophia.it/2025/06/26/recensione-3/>

Doi: 10.14672/VDS20255RE15

76

Titolo: Recensione 4 - Recensione di Alessandra Pellegrino a "Filosofie di Avatar. Immaginari, soggettività, politiche" a cura di Antonio Caronia e Antonio Tursi

Autrice: Alessandra Pellegrino

Link: <https://levocidisophia.it/2025/04/30/recensione-4/>

Doi: 10.14672/VDS20255RE16

79

Titolo: Invited paper 1 - Il tramonto delle ideologie in Paul Karl Feyerabend: Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge.

Autore: Andrea Gentile

Link: <https://levocidisophia.it/2025/07/02/invited-paper-1/>

Doi: 10.14672/VDS20255IP16

85

Titolo: Invited paper 3 - Oblio e perdono: da un secolo all'altro

Autore: Stefano Bucciarelli

Link: <https://levocidisophia.it/2025/07/08/invite-paper-3/>

Doi: 10.14672/VDS20255IP18

94

Titolo: Invited paper 4 - Pinocchio maestro di diversità tra culture diverse e stili di pensiero

Autrice: Anna Lisa D'Aniello

Link: <https://levocidisophia.it/2025/07/30/invited-paper-4/>

Doi: 10.14672/VDS20255IP19

112

Titolo: Invited paper 5 - Verso una monocoltura dell'umano

Link: <https://levocidisophia.it/2025/07/30/invited-paper-5/>

Doi: 10.14672/VDS20255IP20

121

Titolo: Invited paper 2 - Science as an Universal Language: From Apollo-Soyuz to the International Space Station

Autore: José Luis Vázquez Poletti

Link: <https://levocidisophia.it/2025/07/02/invited-paper-2/>

Doi: 10.14672/VDS20255IP17

150





La scelta dello stile Chicago per note e bibliografia adottata solitamente dalla rivista è stata effettuata perché

Questa pratica garantisce snellezza nelle citazioni e facilità di accesso alle informazioni più dettagliate. La bibliografia deve essere ordinata alfabeticamente per autore, in modo che i riferimenti inseriti in nota possano essere recuperati agevolmente.

[https://it.bul.sbu.usi.ch/learning/chicago_note], sito visitato per l'ultima volta il 29/06/2023. In Chicago style, nei titoli, si utilizzano le virgolette alte per articoli in inglese e basse (caporali) per articoli in italiano. Per le citazioni a testo, invece, valgono la rivista adotta i seguenti criteri:

Il corsivo senza virgolette, sempre, per citazioni lunghe e separate dal resto del testo con un carattere più piccolo. Non essendo un testo di narrativa vanno preferite le virgolette alte a quelle basse/caporali (la rivista NON le utilizza), a meno che non ci sia un dialogo. In Chicago style si possono elencare i curatori come autori (ma con cur., specificato dopo) e in questo senso, ad esempio, un autore vivente sembra aver curato il volume con un autore deceduto da molti decenni (o secoli) ma non è così. Quando ci sono state citazioni tratte da APA style, la rivista ha riadattato la citazione APA con autore e anno (Paolino 2015, ad esempio) con autore, anno (Paolino, 2015).

Gli articoli prodotti rispettando i criteri di circa 20000/30000 battute (spazi inclusi; solo per la seconda call della rivista, data la vastità del tema che riguarda il riconoscimento e le discriminazioni, il massimale è stato, eccezionalmente, portato a 72000 battute) in Times (da Mac) o Times Romans con una sola interlinea di spazio, devono essere inviati a: redazione@levocidisophia.it

Allineamento giustificato. Carattere 12. Utilizzare il carattere 10 per le note. Come stile citazionale per note e bibliografia si raccomanda sia il chicago-fullnote-bibliography-16th-edition, che il chicago-author-date-16th-edition. Entrambe le forme vanno bene per la rivista, sebbene le note potrebbero risultare, in questo modo, non del tutto omogenee. Se abbiamo un doi delle pubblicazioni che citiamo, possiamo usare il <https://citation.crosscite.org/> che, una volta inserito il doi, converte l'articolo nello stile citazionale richiesto, nel nostro caso, ad esempio, chicago-fullnote-bibliography-16th-edition, e nella lingua richiesta; selezioniamo infatti, en-GB se il nostro articolo è in inglese o it-IT se il nostro articolo è in italiano.

In Chicago style non si indicano le pagine con p. o pp. ma direttamente con il numero, ad esempio:

"Paolino, Paperino. Spirito della rivoluzione dei paperi, 99. Paperopoli: Paperas Editore, 1940"* è corretto perché la pagina 99 è indicata subito dopo il titolo preceduta da una virgola. Se citiamo ancora quel saggio di Paolino Paperino, non usiamo ibidem o ivi ma il cognome dell'autore, una virgola e il numero di pagina. Ad esempio: "Paolino, 401" è corretto e non un'omissione di testo perché è indicato nella nota precedente. Lo stile Chicago fa parte delle norme editoriali della rivista ed è stato inserito fra i criteri di valutazione nella griglia dei revisori; e, se non utilizzato, quella parte è necessariamente valutata in modo negativo. I revisori sono scrupolosi e, occorre ricordare (vale sempre) che non bisogna mai prendersela se le valutazioni possono anche essere negative, accade anche ai più competenti e preparati; semmai, occorre far tesoro di quei suggerimenti per le prossime volte. Non ci sono intenti punitivi ma solo intenti sinceramente volti al nostro miglioramento. Note e bibliografia sono importanti ma non sono necessarie per un invited paper (non soggetto a peer review nella nostra rivista); lo sono, invece, per gli articoli rispondenti alle varie call della rivista e sempre soggetti a peer review nella nostra rivista, nonché elemento di valutazione nella griglia consegnata ai revisori (la bibliografia è esclusa dal massimale di caratteri previsti per singolo articolo). Dal secondo numero abbiamo deciso di dare spazio anche alle recensioni che hanno un massimale di battute di 15000 caratteri spazi inclusi (possiamo inserire massimo 8 recensioni per numero), a meno che non sia una recensione ragionata (ne prevediamo al massimo una per numero). Le recensioni hanno poche o nulle note, non è necessaria una bibliografia, e non sono soggette a peer review; restano soggette a un controllo redazionale. Sono previsti doi anche per le recensioni. Ovviamente, i doi, pur avendo una base fissa e una variabile, hanno una base fissa differente a seconda se sono editoriali, invited paper, articoli soggetti a peer review (il cuore della nostra rivista) o recensioni. Siamo una rivista nuova, e, forse per questo, facilmente confondibile con una rivista predatory (pratica che combattiamo anche grazie, in primis, alle nostre rigorose peer review; grazie anche a tutto il nostro lavoro redazionale ai fini dell'uniformità generale; e grazie alla non richiesta di qualsivoglia pagamento; l'unica cosa che hanno in comune le riviste giovani e le riviste predatory è la richiesta di contributi per email ad alcuni docenti e/o ricercatori - e da lì la confusione - ma, nelle riviste giovani, questa pratica si rende, a volte, necessaria dato che non sono ancora conosciute); in quanto rivista nuova, non abbiamo ancora gli anni necessari per la scientificità e questo potrebbe "allontanare" chi è pratico di questo mondo e attirare chi non ne ha dimestichezza alcuna e che, dalle valutazioni, anche negative, dei nostri revisori potrebbe imparare moltissimo. Ai "pratici", invece, diciamo che è un investimento, come si dovrebbe fare con ogni rivista nuova, altrimenti destinate al fallimento alla nascita se nessuno crede nelle nuove riviste. Pochi sono pratici della portata rivoluzionaria delle riviste in diamond open access, non ne comprendono le implicazioni, non comprendono l'importanza di mantenere i propri diritti come autori senza doverli cedere a un qualsiasi editore per pubblicare; e non comprendono ancora, inoltre, quanto sia importante che nessuno debba pagare, né chi scrive e né chi legge, per la diffusione della conoscenza. Tuttavia, è il futuro delle pubblicazioni. Per esigenze editoriali, a volte, la redazione potrebbe formattare i lavori in queste forme ibride egualmente corrette:

- "Paolino, Paperino. 1940. Spirito della rivoluzione dei paperi, 99. Paperopoli: Paperas Editore"(chicago-author-date-16th-edition)
- "Paolino, Paperino (1940). Spirito della rivoluzione dei paperi, 99. Paperopoli: Paperas Editore" (sorta di merge con apa).



Policy sulle affiliazioni

Le affiliazioni indicate per i membri dei comitati scientifici ed editoriali di Le voci di Sophia hanno esclusivamente una funzione informativa, biografica e contestuale. Salvo ove espressamente indicato, tali affiliazioni non implicano rapporti di impiego, collaborazione attiva o rappresentanza istituzionale con gli enti menzionati. In assenza di una collaborazione accademica o istituzionale in corso, può essere indicata l'ultima affiliazione rilevante a fini di contestualizzazione del percorso scientifico o culturale della persona.

Le voci di Sophia si impegna ad aggiornare periodicamente tali informazioni per garantire la massima chiarezza e correttezza editoriale.

La presente versione (01/01/2026) aggiorna le informazioni relative alle affiliazioni dei membri dei comitati, al fine di migliorarne chiarezza e trasparenza.

Le versioni precedenti devono considerarsi superate e non più rappresentative dello stato attuale.

Si invita, in caso di possesso di versioni PDF obsolete, a fare riferimento esclusivamente all'ultima versione disponibile.



Dalla magia all'AI: verso una monocultura dell'umano?



Giovanni Magrì, già Università degli Studi di Catania

E-mail:

doi: [10.14672/VDS20255IP20](https://doi.org/10.14672/VDS20255IP20)

(<https://levocidisophia.it/2025/07/30/invited-paper-5/>)

(<https://www.doi.org/10.14672/VDS20255IP20>)

Abstract

Il testo esplora la continuità tra la magia rinascimentale, la pittura prospettica e la scienza moderna, evidenziando come il “pathos” dell’uomo occidentale si sia progressivamente orientato verso il disincantamento del mondo, con la conseguente riduzione della diversità naturale e culturale a materiale controllabile e commensurabile. Attraverso riferimenti a Leonardo, Panofsky, Cassirer, Florenskij e Weber, l’autore mostra come la prospettiva lineare e la scienza moderna incarnino un atteggiamento di dominio razionale sulla realtà, coerente con la logica economico-politica occidentale. Il testo collega questo paradigma al tema contemporaneo della biodiversità, evidenziando il rischio che la valorizzazione attuale della diversità rimanga subordinata a criteri mercantili e funzionali, invece che riconoscere il valore intrinseco delle forme viventi e culturali. L’analisi conclude con una riflessione sulla necessità di nuove misure e norme per tutelare la biodiversità, richiamando l’idea di un equilibrio tra ordine e libertà ancora instabile nel mondo contemporaneo.

Keyword: Magia rinascimentale, Prospettiva e scienza moderna, Disincantamento del mondo, Biodiversità culturale e naturale, Controllo e dominio razionale

The essay explores the interplay between Renaissance magic, modern science, and the consequent disenchantment of the world. It examines how cultural and natural biodiversity is perceived, interpreted, and often subordinated to rational control and human dominion. The study highlights the



historical and conceptual tensions between wonder and reason, suggesting a continuous dialogue between imagination, observation, and systematic knowledge.

Keywords: Renaissance magic, Perspective and modern science, Disenchantment of the world, Cultural and natural biodiversity, Rational control and dominion

“Uomo solo” e filosofo-mago

*Vago di vedere la gran copia delle varie e strane forme
fatte dalla artificiosa natura, [...] pervenni all'entrata d'una gran caverna;
[...] subito salse in me due cose, paura e desiderio:
paura per la minacciante e scura spilonca,
desiderio per vedere se là dentro fusse alcuna miraculosa cosa.*
Leonardo da Vinci, Codice Arundel

Qualcuno, specie tra gli estimatori di quel capolavoro affascinante e difficile che è *Memorie di Adriano* di Marguerite Yourcenar, troverà familiare questa “frase indimenticabile” (a definirla così è l'autrice stessa): “Quando gli dèi non c'erano più e Cristo non ancora, tra Cicerone e Marco Aurelio, c'è stato un momento unico in cui è esistito l'uomo, solo”. Anche a me era rimasta impressa, tanto che mi è tornata alla mente e mi sono messo a cercarla subito, allorché ho cominciato a riflettere sul tema della diversità biologica (e culturale), forse da un'angolatura un po' stravagante, che espliciterò di qui a qualche pagina. L'ho ritrovata, infine, la frase indimenticabile; non senza fatica^[1], ma ne è valsa la pena, soprattutto per quel che la Yourcenar scrive immediatamente dopo, e che, invece, non ricordavo affatto: “Avrei trascorso una gran parte della mia vita a cercar di definire, e poi descrivere, quest'uomo solo e, d'altro canto, legato a tutto”.

Ecco, appunto. Chi abbia letto i romanzi della Yourcenar con un po' di preparazione, o di postura, (quanto meno *anche*) filosofica non può non riconoscere autentica questa chiave di lettura: davvero nelle sue opere principali la grande autrice belga è sempre andata in cerca di quelle particolari condizioni di luce, di quell'esclusivo e “fortuito” punto di osservazione, sull'uomo “solo”, quale si è presentato a se stesso (forse; e, con molto maggiore difficoltà di definizione e di descrizione, si presenta allo sguardo retrospettivo del narratore storico) in un momento unico, o, magari, in diversi momenti privilegiati, tutti però “unici” perché ciascuno vero una volta sola, com'è della verità storica. E dunque: “solo” è forse esistito l'uomo “tra Cicerone e Marco Aurelio”, e cioè nel *non più* degli dèi e nel *non ancora* di Cristo, secondo la suggestione di Flaubert che la Yourcenar avrebbe inseguito per un quarto di secolo^[2]; e diversamente, ma altrettanto, “solo”, l'uomo ha creduto di poter esistere almeno in un altro momento, che, per analogia, circoscriverei “tra Pico e Bacone”, o, anche, in un vagheggiato *di nuovo* degli dèi e però, inestricabilmente, *ormai dopo* Cristo.



Si tratta in questo secondo caso, chiaramente, del tempo in cui si svolge la vicenda umana e intellettuale – la vita prima “errante” e poi “immobile” – di Zénon, il protagonista dell’altro grande romanzo della Yourcenar, *L’Opera al nero*. E, infatti, il *terminus a quo* – ovviamente convenzionale e tutt’al più emblematico – per incorniciare questo secondo “momento unico” l’ho scelto raccogliendo il suggerimento della stessa Yourcenar che, *in esergo* alla Parte Prima (“La vita errante”) del romanzo di Zénon, mette una lunga citazione dalla *Oratio de hominis dignitate* di Giovanni Pico della Mirandola (1486). Quanto al *terminus ad quem*, cioè all’opera di Francesco Bacone (sempre per convenzione: il *Novum Organum* è del 1620), ne dirò qualcosa più avanti. Ma, intanto, alcune frasi di Pico citate dalla Yourcenar (“Non ti abbiamo dato né luogo che ti sia proprio, né volto che sia tuo [...], o Adamo, affinché il tuo luogo, il tuo volto [...] li conquisti e li posseda da te stesso. [...] Tu, che nessun limite angustia, con il tuo proprio arbitrio, nelle cui mani ti ho posto, da te ti definisci”)[3] ci confermano nella nostra impressione: anche qui, ne *L’opera al nero*, si tratta di un ulteriore *experimentum* narrativo per “cercar di definire, e poi descrivere, quest’uomo solo” che sarebbe sembrato a se stesso, *di nuovo*, possibile da immaginare, da progettare, da (rischiosamente) vivere, negli anni in cui le idee dell’Umanesimo e del Rinascimento, dall’Italia, si diffondevano nel resto d’Europa[4]. Tuttavia, si badi, è la stessa pagina di Pico, letta nel suo contesto letterale, a riportarci a un secondo tratto distintivo di quella che un tempo si sarebbe chiamata la “poetica” di Marguerite Yourcenar: ella cerca, bensì, l’uomo solo; ma lo sa, “d’altro canto, legato a tutto”. E questa consapevolezza la colloca (vorrei dire: ovviamente!) oltre il pur “indimenticabile” Flaubert. Il quale, con tutta la sua ironia e il suo disincanto, è ancora nella posizione, culturale se non anche psicologica, di chi rispetto all’“autobiografia” e all’“autocoscienza” dei moderni borghesi – in particolare alla loro “filosofia della storia” e alla categoria, in essa centrale, di “progresso” – non può essere “sereno e tranquillo” come lo sarebbe rispetto a qualsiasi altro riferimento storico: “sulle valutazioni di quegli uomini ci sentiamo differenti, e direttamente impegnati nel respingere o nell’accettare le loro condizioni. Non siamo [...] ancora liberi dalla loro concezione del Medioevo!”[5]. Il Flaubert che pubblica nel 1874 *La tentazione di Sant’Antonio*[6] guarda al tardoantico “tra Cicerone e Marco Aurelio” con l’idealizzazione e il coinvolgimento, venato magari di amaro rimpianto, con cui si guarda a un sogno di gioventù che si è sognato insieme con tutta la propria generazione (o almeno, in essa, con i giovani della propria classe sociale: che però si proponeva di essere, con Hegel, “classe universale”, e che negli anni a cavallo del 1848 si era intestata il movimento della storia). Che sogno era, questo dell’uomo solo? Anche se il Sant’Antonio de *La tentazione* è un anacoreta, e del resto il Frédéric Moreau de *L’educazione sentimentale* è da solo quando, a 18 anni, lascia la provincia e si getta nella mischia di Parigi; anche se Adriano è messo a parte in vista della sua educazione, del suo potere e del suo status, e Zénon progressivamente si isola per via dei rischi che la sua audacia intellettuale avrebbe portato con sé, in effetti la solitudine che tutti questi personaggi accomuna non è un accidente biografico. Ciascuno di loro finisce con l’essere un *uomo solo* perché, almeno per qualche tempo, ha creduto con generosità che la sua vocazione fosse di essere *un uomo, solo* o, se si preferisce, *solo un uomo*: senza nessun altro “Tu” (siano “dèi” o “Cristo”) che lo precedesse, da interrogare, al quale appellarsi e al quale rendere conto del proprio stare al mondo, del proprio *errare* in esso; per scoprirsi, invece, sì “legato a tutto”, ma (e in quanto) responsabile solo di fronte a se stesso. Condizione, questa, che significa immediatamente libertà (dalla convenzione borghese) e promessa di felicità, per i giovani protagonisti di Flaubert[7]; ma la Yourcenar che riprende, nei suoi romanzi, quell’esperimento storico-letterario (in forma meno ideologica e più speculativa, direi) viene dopo Nietzsche e dopo Weber, dopo che si è consumata “la trasformazione dello spirito borghese in capitalismo”[8], dopo la Grande Guerra e dopo la *Krisis*[9], che è crisi socio-politica (degli Imperi multinazionali e altrettanto degli Stati borghesi) ma è stata, poco prima, crisi di fondamenti epistemologici (della *scienza come professione*).

E così anche la parzialità ideologica dell’*experimentum* dell’uomo solo, ed il suo essere, perciò, votato alla sconfitta, vengono constatati con accenti diversi in Flaubert[10] e in Yourcenar. Adriano, per



esempio, ne scrive quando è “giunto a quell’età in cui la vita è per ogni uomo una sconfitta accettata”^[11]; e riepiloga il suo viaggio terreno stupendosi soprattutto, e quasi rammaricandosi, di essere sempre tornato indietro dai suoi momenti di “estasi”, di uscita da sé, erotica o contemplativa che ne fosse la mozione:

...mi sorprendevo, mi doleva a volte, della disposizione rigorosa che mi riconduceva da così lontano nell’angusta particella di umanità che è la mia. In che cosa consistono le caratteristiche alle quali teniamo di più, se contano così poco per chi dorme, e se per un istante, prima di rientrare di malavoglia nel mio guscio di Adriano, giungevo ad assaporare quasi coscientemente quell’uomo vuoto di sé, quell’esistenza senza passato?^[12]

È come se l’uomo solo, prima di arrendersi finalmente alla constatazione di essere “legato a tutto”, dovesse sperimentare lo scandalo di trovarsi “vuoto di sé”, tanto più spettrale quanto più prova ad essere compiutamente “solo” sé stesso, un “sé” allo stato puro, e perciò e soltanto così (per dirla, ancora, con la tradizione cui si richiama Pico) *faber fortunae suae*^[13]; quasi a verificare la dialettica esposta da Kierkegaard nel suo grande libro sulle forme della disperazione:

Il sé vuole disperatamente godersi tutta la soddisfazione di farsi [essere l’artefice di] se stesso, di sviluppare se stesso, di essere sé stesso, vuole avere la gloria per questo poetico, magistrale progetto, il modo in cui ha compreso sé stesso. E tuttavia è alla fin fine un enigma che cosa intenda per “sé stesso”; proprio nell’istante in cui sembra vicinissimo a completare l’edificio, può arbitrariamente dissolvere il tutto in nulla.^[14]

Di contro, constata Adriano,

[...] ripugna allo spirito umano accettare la propria esistenza dalle mani della sorte, essere null’altro che il prodotto caduco di circostanze alle quali nessun dio presieda, soprattutto non egli stesso. Una parte di ogni vita umana, persino di quelle che non meritano attenzione, trascorre nella ricerca delle ragioni dell’esistenza, dei punti di partenza, delle origini.^[15]

Ma Adriano non è né un borghese, né un moderno. Nel collazionare le fonti che le permettessero di ricostruirne la figura, cioè, la Yourcenar non ha proiettato in lui quell’ideologia, alla quale del resto ella stessa si sente ormai estranea; tanto più, riesce a distillare dalla sua opera narrativa una “possibilità dell’anima”, più un *tòpos* che un *kairòs*^[16], che affratella Adriano a Zénon e fa dell’uno e dell’altro “prototipi” di un percorso teoretico, colto un momento prima che diventi “ideologia” per i moderni borghesi. Un percorso che riassumerei così: “l’uomo solo è (deve farsi) *filosofo-mago*”.

Vedo di spiegarmi.

Qualche spunto lo si trova certamente già in Adriano: non tanto per le sue incursioni deliberate in territori che egli qualifica apertamente di “deliri”^[17], quanto per la tendenza già prima accennata a venire a capo del mistero che egli è a se stesso perseguendo la dissoluzione dell’identità, della fissità delle forme, e il tentativo paradossale di farne tuttavia esperienza “dall’interno”, tanto attraverso il distacco dell’osservazione naturalistica quanto attraverso l’eros, il sonno, il sogno. Qui, *in nuce*, c’è già tutto. Ma è un “tutto” che sarà messo a tema, e “in opera”, più compiutamente nel personaggio di Zénon, che a noi dice di più circa il nostro tempo, se non altro per l’ovvia ragione che gli è più vicino.



Per presentarlo, dirò che Zénon è un'incarnazione perfetta (nella sua elusività letteraria, però!) di quel modello di intellettuale rinascimentale che il nostro Eugenio Garin – tratteggiandolo in un saggio scritto per la silloge, da lui stesso curata, dedicata a “L'uomo del Rinascimento” – ebbe l'intuizione e il coraggio di definire con l'endiadi “Il filosofo e il mago”. Intendendo riferirsi non a due “ceti professionali” giustapposti, ma alla loro corrispondenza e fusione in un unico “tipo umano”. Si può essere o non essere d'accordo, specialmente dopo Gilson, con la tesi di Garin che il filosofo “rinasca” proprio nel Rinascimento, dopo un Medioevo in cui tutt'al più si deve parlare, con Le Goff, di “intellettuali” e non di “filosofi”. In verità, tutto sta ad intendersi sulle parole. Certo è che chi ha praticato la filosofia nel Medioevo – e pure ne è stata scritta, durante quei secoli, di filosofia degna del nome – è tutt'altro tipo da chi la pratica adesso, nel Rinascimento: ora “si tratta di un filosofo che si veste anche da mago e da astrologo, e magari da uomo di scienza[18]”. A questo risultato, diciamo, di “sociologia della cultura” cooperano diversi fattori appartenenti all'autobiografia “affettiva” dei moderni: anzitutto, attraverso il “ritorno al passato classico”, quel moto “epocale”, ma ancor prima “generazionale”, di liberazione, di emancipazione, che vuole l'uomo “nuovo” abilitato a rispondere di sé (solo) a sé stesso[19]; e che, di conseguenza, riorienta la ricerca anche quanto all'oggetto:

Nel pensare, più o meno esplicitamente, a quello che erano stati i filosofi delle città greche, e in genere del mondo antico: maestri di vita e scienziati, medici delle anime e dei corpi, riformatori e critici radicali, pronti a testimoniare anche con la morte [...] il ritorno dei filosofi antichi nel Rinascimento [...] ha mutato anche il volto della ricerca, e ha rinnovato l'immagine del filosofo e della filosofia: intanto, non più, o non necessariamente, maestro di scuola, non vincolato a ortodossie di sorta, insofferente di qualsiasi pretesa egemonica, per vocazione critico e spesso ribelle, inquieto ricercatore e sperimentatore di ogni campo della realtà come Leon Battista Alberti o Leonardo da Vinci, negatore di verità consacrate come Pomponazzi, anelante a verità arcane e a rivelazioni misteriose come Ficino, mago come Cornelio Agrippa, banditore di pace universale come Erasmo, medico dei corpi nell'armonia con le forze della natura come Paracelso, testimone di verità come Giordano Bruno.[20]

Si badi: se in questo passo l'epiteto di “mago” viene attribuito espressamente solo a Cornelio Agrippa, vale più in generale che “il filosofo non fa che portare a livello di ricerca razionale le istanze a cui intendevano rispondere e magi e astrologi, mentre del filosofo d'oggi si possono ‘leggere’ in trasparenza le radici magiche”[21]. Punto, questo, essenziale sul quale dovremo tornare.

Ora, se si scorrono le dense pagine della *Nota dell'autrice* che la Yourcenar fa seguire a *L'Opera al nero*, in esse si ritrova appunto, indicato tra le fonti che hanno ispirato il profilo intellettuale di Zénon, il nome di “Agrippa di Nettesheim[22]. Ma vi si ritrovano anche Leonardo, Erasmo, Bruno e soprattutto Paracelso, “di cui l'ho fatto [Zénon] emulo e a volte avversario”[23]. Più in generale,

Sul piano delle idee, codesto Zénon influenzato ancora dalla scolastica e in reazione a essa, a mezza strada tra il dinamismo sovversivo degli alchimisti e la filosofia meccanicistica che avrebbe avuto dalla sua l'immediato futuro, tra l'ermetismo che pone un Dio latente all'interno delle cose e un ateismo che osa appena pronunciare il proprio nome, tra l'empirismo materialista del medico e l'immaginazione quasi visionaria dell'allievo dei cabalisti, si fonda parimenti su autentici filosofi o uomini di scienza del suo secolo.[24]

Il quadro è perfetto. Solo un “dettaglio” non è messo a fuoco: che, forse, le contraddizioni sono insuperabili solo all'apparenza e che Zénon, personaggio “storico” fittizio di “uomo solo” e “filosofo-mago”, fa molto di più che fermarsi “a mezza strada” tra opposte tensioni. In effetti, quel che sto cercando di sostenere è che la posizione di “spiriti di questo tipo”[25] ha una sua consistenza teoretica, intravista, ma subito accantonata, da chi, pur avendone scoperto la primogenitura nella moderna “rivoluzione scientifica”, liquida la relativa dottrina come “curiosa” e “confusa”, le riconosce “non



solo una grande efficacia, ma anche un grande fascino”, e poi però ne limita il “valore positivo” a quello di “un atteggiamento radicalmente non convenzionale”^[26]. Vi è molto di più, che la Yourcenar indovina; che non può (o non intende) svolgere in modo filosoficamente rigoroso; che di certo attinge a una intuizione *poetica* (se non altro, più o meno consapevolmente, al mito letterario di Faust, come dirò più avanti) e che *poeticamente* sviluppa nel personaggio di Zénon, tra l’altro indicandone l’autentica chiave di lettura (unitaria e a sua volta molteplice) nell’*opus nigrum*, l’eponima “opera al nero”.

Di che si tratta? È ancora Eugenio Garin che ci aiuta indirettamente a cogliere la centralità di questa formula alchemica, la sua idoneità ad offrire una direzione alla ricerca di un’epoca. Nel ricordare, citando Cellini, che per il re di Francia Leonardo era “un vero filosofo, un mago prodigioso”, egli ci descrive

tutta l’ambiguità del personaggio, con la sua visione del mondo [...] in un perenne inseguirsi di macchina e organismo, di meccanismo e di spontaneità. Tutto nella ricerca inappagata – per usare le parole di Giordano Bruno – di quella “profonda magia” che consiste nel “saper trar il contrario dopo aver trovato il punto dell’unione”.^[27]

Come si vede, a definire “l’ambiguità” del personaggio sono ancora quelle contraddizioni, tra le quali lo stesso Zénon era preso “a mezza strada”. Ma ora è indicato l’obiettivo in vista del quale esse sono affrontate. Ancora nella sua *Nota*, la Yourcenar ci spiega:

La formula L’Opera al nero, data come titolo al presente libro, nei trattati alchemici designa la fase di separazione e di dissoluzione della sostanza che era, a quanto si legge, la parte più ardua della Grande Opera. Ancor oggi si discute se l’espressione si riferisce ad audaci esperimenti sulla materia o, simbolicamente, ai travagli dello spirito nell’atto di liberarsi dalle abitudini e dai pregiudizi. Con ogni probabilità essa è servita a indicare alternativamente o simultaneamente l’una e l’altra cosa.^[28]

Di nuovo, mi piace credere che l’intuizione poetica vada, e veda, più lontano di quel che una consapevolezza meramente “culturale” lascerebbe dire. L’autrice che riflette sulla sua opera si mantiene prudente nel dare indicazioni sul “campo tuttora enigmatico del pensiero alchemico”^[29]. Ma non è stata altrettanto prudente nello scegliere sia il titolo del libro, sia la citazione *in esergo* alla Parte Seconda (“La vita immobile”): “*Obscurum per obscurius, ignotum per ignotius*”, ancora un motto alchemico. La Yourcenar che esplora l’ignoto dello spirito con Zénon sembra assai consapevole della posta in gioco, di una “esoterica” coincidenza di significati che non richiede di dover scegliere tra l’una e l’altra interpretazione di *opus nigrum*.

Vediamo Zénon dedicarsi soprattutto nella seconda parte del romanzo, negli anni della “vita immobile”, appunto. Dopo essersi separato dal cugino Henri-Maximilien, figura di “uomo solo” a lui complementare, come lui fino a quel momento “errante” in veste di poeta e uomo d’armi^[30], Zénon interrompe il suo vagabondaggio esteriore e per diversi anni, sotto falso nome, sosta nella natia Bruges, protetto dalle mura del convento dei Cordiglieri e dall’amicizia intelligente e discreta del suo priore. In questo tempo esercita la professione di medico e chirurgo e nel tempo libero, “rincantucciato in camera sua”^[31], si vota ad esplorazioni “da fermo” – narrate in un capitolo speculativamente straordinario del romanzo, intitolato “L’abisso” – sul confine tra il sé e il mondo



esterno, che cerca in tutti i modi di oltrepassare, con l'effetto di dissolvere la stessa distinzione "formale" del sé dall'altro da sé, l'identità di ogni "cosa":

Disteso supino, contraendo i muscoli del ventre, dilatando la gabbia toracica in cui va e viene quella bestia subito spaventata che diciamo cuore, gonfiava meticolosamente i polmoni, riducendosi consapevolmente a non essere che un sacco d'aria in equilibrio con le forze del cielo. [...] Faceva del suo meglio per regolare i complicati movimenti del proprio cervello al lavoro, ma come un operaio tocca cauto gli ingranaggi di una macchina che non abbia montato e di cui non saprebbe riparare le avarie. [32]

Come già in parte per Adriano, anche per Zénon quelli di identità, di forma ed essenza, di limite sembrano strumenti concettuali poco affidabili, e finiscono anzi per rivelarsi ostacoli insormontabili a una conoscenza adeguata del reale. Ad Henri-Maximilien, che lo sospettava di essere in fondo un materialista ingenuo, di voler "affermare che il corpo è la più solida delle realtà", aveva risposto: "Ma nient'affatto [...]. Questo corpo, il nostro reame, mi sembra a volte fatto di un tessuto impalpabile e sfuggente quanto un'ombra. [...] Quanto grano è spuntato, quanti animali sono vissuti e morti per sostenere questo Henri che non è quello che ho conosciuto a vent'anni!" [33].

A ben vedere, l'obiezione non è verso il monismo della materia, ma verso il privilegio del corpo proprio, come "sede" di un Io che permane nel tempo uguale a se stesso, *indivisum in se et divisum a quolibet alio*. Individuato si presenta a se stesso il corpo, la mente invece è insofferente ai confini dell'ipseità:

L'ingombrante involucro che gli toccava lavare, riempire, riscaldare accanto al fuoco o sotto il vello di una bestia morta, coricare la sera come un bambino o come un vecchio rimbecillito, serviva contro di lui da ostaggio alla natura intera, e soprattutto alla società degli uomini. [...] l'incepparsi di quei meccanismi gli avrebbe impedito un giorno di definire appropriatamente l'idea abbozzata. Se talvolta teneva in sospetto le operazioni della mente, che per comodità isolava dal resto della propria materia, era soprattutto perché lei, l'inferma, dipendeva dai servigi del corpo. [34]

Ecco, forse la Yourcenar non sa cosa sia davvero l'*opera al nero*, se un programma di "audaci esperimenti sulla materia" o un itinerario di "travagli dello spirito" per liberarsi da ciò che lo tiene in ostaggio, soprattutto, della "società degli uomini". Ma il suo Zénon mostra di saperlo bene. Al principio c'è un'istanza di libertà dai vincoli dell'esser-dato, che si converte, *in fine*, nella signoria su di sé e sul mondo. Così esplicitata, nella "conversazione di Innsbruck":

Scienza e contemplazione non sono sufficienti [...] se non si trasmutano in potenza [...]. Far durare ciò che trascorre, anticipare o ritardare l'ora prescritta, impadronirsi dei segreti della morte per combatterla, servirsi di ricette naturali per aiutare o ingannare la natura, dominare il mondo e l'uomo, rifarli, forse crearli... [35]

Ma, tra il principio e il/la fine, l'opera propria dell'alchimista è, prima, vedere "nella mente" i legami "misteriosi" tra tutte le cose, poi, "trovato il punto dell'unione" (Bruno), violati i confini "naturali", realizzarne "con le mani" l'universale convertibilità, cioè anche la radicale in-differenza. Il prezzo da pagare? Scoprire, per via di liberazione, che questo "sé", che reclama, oltre la scienza, la potenza e vuol dominare, rifare, creare il mondo e l'uomo, in tanto può riuscirvi in quanto si scopra esso stesso "vuoto di sé", per dirla con Adriano; in-differente, a sua volta. E in questo senso verifichi, appunto, la dialettica "della disperazione" di Kierkegaard: "arbitrariamente dissolva il tutto in nulla".



Il mondo alla finestra

*Là pas d'espérance, Nul orietur.
Science avec patience, le supplice est sûr.
Elle est retrouvée. Quoi? – L'Éternité.
C'est la mer allée avec le soleil.
Arthur Rimbaud, *Une Saison en enfer**

“Prima nella mente, e poi nelle mani”. Poche righe sopra, ho alluso a questa che è una frase di Leonardo, “un motivo in lui costante”. Coerentemente, egli scrive anche che “chi sprezza la pittura non ama la filosofia”, perché “se tu sprezzerei la pittura, la quale è sola imitatrice di tutte le opere evidenti di natura, per certo tu sprezzerei una sottile invenzione, la quale con filosofia e sottile speculazione considera tutte le qualità delle forme”^[36]. La pittura rinascimentale sembra, a un tempo, la più alta affermazione dell'uomo come “individuo spirituale” (Burckhardt) e la più rispettosa considerazione della realtà oggettiva del mondo, di “tutte le opere evidenti di natura” e di “tutte le qualità delle forme”, proprio nella loro varietà. Eppure, ormai dovremmo sapere come anche in essa si realizzi, o almeno si prepari, l'*opus nigrum*. È stata una “diversità culturale”, uno sguardo “dal di fuori”, a rendercene consapevoli. Circa un secolo fa.

All'apparenza, la “scoperta” della “prospettiva come forma simbolica” – giacché di questo intendiamo parlare – è avvenuta tutta all'interno della civilizzazione occidentale, moderna, borghese. È un ebreo tedesco quell'Erwin Panofsky che, presso l'Istituto Warburg di Amburgo, ne ha consacrato la formula in un fortunato saggio dell'annata 1924/25, pubblicato poi in volume nel 1927, a sua volta largamente ispirato dal neo-kantismo di Ernst Cassirer, sia quanto all' “essenza della spazialità moderna, intesa nel suo aspetto matematico-funzionale”^[37], sia più in generale quanto all'idea stessa di forma *simbolica*^[38], per cui “un particolare contenuto spirituale viene connesso a un concreto segno visibile e intimamente identificato con questo”. Il passaggio dal “contenuto spirituale” al “segno visibile” è, né più né meno, quello inteso da Leonardo: “Prima nella mente, e poi nelle mani”. Riferimento tanto più pertinente se la forma simbolica è quella della cosiddetta “prospettiva lineare”, o anche “prospettiva centrale”, praticata da Leonardo ma teorizzata e sperimentata, nello stesso secolo, da Brunelleschi e da Alberti, da Piero e da Dürer. Di essa, Panofsky ci dice:

Questa “prospettiva centrale”, per garantire la costruzione di uno spazio completamente razionale, cioè infinito, costante e omogeneo, deve presupporre fondamentali ipotesi: innanzitutto, che noi vediamo con un occhio immobile, in secondo luogo che l'intera sezione piana della piramide visiva possa valere come resa adeguata della nostra immagine visiva. Ma entrambi questi presupposti rappresentano un'ardita astrazione dalla realtà (se, almeno in questo caso, con il termine “realtà” possiamo designare l'effettiva impressione visiva del soggetto). La struttura di uno spazio infinito, costante e omogeneo, in breve puramente matematico, è addirittura antinomica rispetto a quella dello spazio psicofisiologico.

E qui fa seguire una lunga citazione di Cassirer, che vale la pena di riportare quasi per intero:

“La percezione ignora il concetto d'infinito; piuttosto essa è fin dall'inizio legata a determinati limiti della capacità percettiva e quindi a un ambito limitato e definito dello spazio. E come non si può parlare di un'infinità dello spazio percettivo, così non si può parlare della sua omogeneità. L'omogeneità dello spazio geometrico si fonda in ultima analisi sul fatto che tutti i suoi elementi, i ‘punti’ che si raccolgono in esso [...], al di fuori [...] della ‘posizione’ in cui si trovano gli uni rispetto agli altri, non possiedono un contenuto autonomo. Il loro essere si risolve nel loro rapporto reciproco: è un essere puramente funzionale e non



sostanziale. Poiché questi punti sono in fondo del tutto vuoti di contenuto, poiché sono mere espressioni di relazioni ideali, per essi non entra in linea di conto una qualsiasi differenza di contenuto. La loro omogeneità non è altro che quell'identità strutturale che si fonda sulla comunanza della loro funzione logica, della loro determinazione ideale e del loro significato ideale. Perciò lo spazio omogeneo non è mai lo spazio dato, bensì lo spazio costruito – tanto che il concetto geometrico di omogeneità può essere espresso mediante il postulato secondo cui da ogni punto dello spazio sono possibili costruzioni uguali verso tutti gli altri punti e in tutte le direzioni. Nello spazio della percezione immediata questo postulato non si realizza mai. Non esiste, in esso, un'identità dei luoghi e delle direzioni: ogni luogo ha la sua peculiarità e un valore suo proprio. Lo spazio visivo e lo spazio tattile concordano in questo: che, a differenza dello spazio metrico della geometria euclidea, essi sono 'anisotropi' e 'non-omogenei' [...]"

Conclude Panofsky:

La costruzione prospettica esatta astrae radicalmente dalla struttura dello spazio psico-fisiologico: non solo il suo risultato, ma addirittura il suo fine, è di realizzare nella raffigurazione dello spazio quell'omogeneità e quell'affinità che l'Erlebnis immediato dello spazio ignora, di trasformare lo spazio psico-fisiologico in quello matematico. Essa nega dunque la differenza tra davanti e dietro, tra destra e sinistra, tra il corpo e l'elemento interposto ("spazio libero"), per risolvere tutte le parti e i contenuti dello spazio in un unico "quantum continuum"; essa prescinde dal fatto che noi non vediamo con un occhio fisso, bensì con due occhi in costante movimento, e che ciò conferisce al "campo visivo" una forma "sferoide"; non considera l'enorme differenza tra l'"immagine visiva" psicologicamente condizionata, attraverso la quale il mondo visibile si presenta alla nostra coscienza, e l'"immagine retinica" che si forma meccanicamente nel nostro occhio fisico (perché una peculiare "tendenza alla costanza", promossa dall'attività comune della vista e del tatto e propria della nostra coscienza, attribuisce alle cose viste una grandezza e una forma che spettano loro come tali, e tende perciò a non riconoscere, o almeno a non riconoscere in tutta la loro portata, le modificazioni apparenti che queste grandezze e forme delle cose subiscono sulla retina)...[\[39\]](#)

Quel che abbiamo letto è sufficiente ai nostri fini. Lo Zénon "inventato" da Marguerite Yourcenar, che ci ha accompagnato finora nel nostro viaggio, è tutto – filosofo, alchimista, chirurgo... – fuorché un pittore; eppure, l'operazione "mentale" che i pittori rinascimentali praticano sulla rappresentazione dello (nello) spazio, contributo decisivo e pionieristico a una vera e propria "rivoluzione spaziale planetaria" (così Carl Schmitt nel 1942)[\[40\]](#), ha molto a che fare con gli esperimenti alchemici di Zénon. E, se Panofsky e Cassirer ci hanno spiegato benissimo la "struttura" dell'operazione, chi meglio di tutti ci spiega la sua genesi, il "pathos" che la anima e, così, ce ne fa vedere la radice "magica", anzi propriamente "alchemica", oltre che "illusionistica", è un pensatore russo, Pavel Florenskij: portatore, come accennavo, di uno sguardo da fuori, da un altrove spaziale (l'Oriente) e temporale (il lungo Medioevo russo); di uno sguardo a sua volta "formato" ad un'opera d'arte (della mente e delle mani!) di tipo radicalmente alternativo, che è l'icona.

Attenzione, Florenskij non è "chiuso" in Oriente, né si è fermato al Medioevo. Ha una formazione scientifica e conosce benissimo il neokantismo della Scuola di Marburgo, che cita continuamente nei suoi scritti fondamentali degli anni tra il 1918 e il 1925[\[41\]](#). Ma, negli stessi anni (precisamente tra il '18 e il '20), egli è riuscito a farsi nominare responsabile della Commissione per la tutela dei monumenti dell'arte e dell'antichità della Lavra della Trinità di San Sergio, incaricato di predisporre "un catalogo scientifico nel quale i beni ecclesiastici vengono rubricati come tesori "del museo della Lavra""[\[42\]](#). Col segreto intento di salvare le opere e i luoghi sacri dalla distruzione e, ulteriormente, di preservarne dalla museificazione "i modi di vita", la vitalità simbolica e spirituale, Florenskij si mette a studiare sul serio la rappresentazione iconografica: ne deve dimostrare il valore conoscitivo e identitario (in chiave anti-borghese e anti-occidentale, viste le circostanze) e perciò si impegna in una lotta corpo a corpo con l'epistemologia del neo-kantismo, una lotta che non sarebbe potuta essere altrettanto appassionata se fosse rimasta confinata alle aule dell'Accademia teologica. Così, al netto di qualche accentuazione unilaterale, mi pare che egli abbia, del problema estetico ma anche



gnoseologico e antropologico che è qui sul tavolo (del “legame che unisce le dolci radici rinascimentali con gli amari frutti kantiani”^[43]), una comprensione più profonda di quella che ne avrebbe avuto, dall'interno della tradizione rinascimentale e illuministica, lo stesso Panofsky^[44]. Intanto, Florenskij ci dice che proprio il kantismo (di Cassirer)

è appunto l'approfondimento della concezione umanistico-naturalistica della vita tipica del Rinascimento [ed] è l'autocoscienza di quell'epoca storica che si è autodefinito “cultura europea moderna” e che, non senza diritto, ancora recentemente si è vantato del suo dominio di fatto. Ma negli ultimissimi anni cominciamo ormai a capire che considerare le acquisizioni di questa cultura come qualcosa di definitivo è soltanto un'illusione, e abbiamo anche compreso [...] che in realtà il Medioevo è attraversato dal fiume abbondante e ricco di una cultura autentica, con una sua scienza, una sua arte, una sua concezione dello Stato [...]. E nel Medioevo, come nell'antichità (esatto, come nell'antichità!), le premesse che vengono considerate indiscutibili nella concezione della vita dell'Età moderna non solo non vengono ritenute indiscutibili, ma vengono anzi negate, e non a causa di un debole grado di coscienza, ma essenzialmente per un'aspirazione della volontà.

Già, è una questione di volontà, di obiettivi e progetti di uomini viventi nella storia, o, come piace dire a Florenskij, di “pathos”: a cui peraltro anche l'indagine romanzesca, la costruzione di personaggi come Adriano o come Zénon, ci può aiutare ad avvicinarci. E qui arriva il punto cruciale:

Il pathos dell'uomo moderno è quello della liberazione da ogni realtà, perché l'“io voglio” detti di nuovo legge a una realtà ancora in costruzione, fantasmagorica, anche se incasellata in una gabbia fatta apposta a tale scopo. Al contrario, il pathos dell'uomo antico, come anche dell'uomo medievale, è quello dell'accettazione, del riconoscimento pieno di gratitudine e dell'affermazione di ogni realtà come un bene, perché l'essere è il bene e il bene è l'essere; il pathos dell'uomo medievale è l'affermazione della realtà in sé e fuori di sé, e per ciò stesso è il pathos dell'oggettività.

Per essere più analitici: con il dichiarare evidente il primato, anzi l'esclusiva legittimità, della prospettiva lineare (e della scienza moderna, e dell'immagine di uomo rinascimentale, bisogna aggiungere)

si suppone (e, cosa estremamente pericolosa, lo si fa in maniera inconscia) che sia di per sé evidente, o che sia stato pienamente dimostrato da qualche parte e da qualcuno, che in natura non esiste alcuna forma – non esiste come singola forma vivente chiusa nel suo piccolo mondo –, perché non esiste in generale nessuna realtà che abbia in sé il proprio centro e che sia perciò soggetta a leggi sue proprie; e si suppone quindi che tutto quanto è visibile e percepibile sia soltanto un semplice materiale destinato a rientrare in un certo schema generale di riorganizzazione che viene sovrapposto dall'esterno e il cui principio regolatore è dato dallo spazio kantiano-euclideo; e, di conseguenza, si suppone ancora che tutte le forme della natura siano soltanto delle forme apparenti, sovrapposte dallo schema del pensiero scientifico a un materiale impersonale e indifferenziato, che siano cioè una sorta di gabbia per incasellare la vita, e nulla più. E, per finire, la premessa logicamente prima è quella di uno spazio qualitativamente omogeneo, infinito e illimitato; di uno spazio, per così dire, informe e non individuale.

È forse davvero questa, l'opera al nero. Quel che Florenskij qui ci sta dicendo è che vi è un'intima coerenza di presupposti teorici e ideali tra la pratica tecnico-artistica della prospettiva lineare nella pittura del Rinascimento in Occidente, le pratiche osservative e sperimentali della scienza cosiddetta moderna (“galileiana”, ma per altri versi anche “baconiana” e “cartesiana”) e l'affermazione politica



(tecnico-industriale, militare, commerciale) degli Stati nazionali dell'Europa centro-occidentale, e del tipo d'uomo che li abita, li governa, li rappresenta[45]; che questa coerenza è fondata in un "pathos della liberazione da ogni realtà", che forse, appunto in quanto "pathos", si origina nella sfera psicologico-affettiva, ma che ha precise ricadute gnoseologiche e addirittura consente di affermare tesi ontologiche e antropologiche[46], sul *modo di esistere* di "tutto ciò che il mondo contiene" e di colui che può "conoscerlo" per "dominarlo", usarne e goderne: entrambi (l'oggetto e il soggetto, il conoscibile e il conoscente) riducibili alle inaudite metafore (cos'altro, a ben vedere?) del vuoto e dell'infinito ("informe e non individuale"); infine, da Florenskij possiamo ricavare la conclusione che quella stessa coerenza teorica, basata sui medesimi presupposti, si mostra a sua volta anche come coincidenza, nell'alchemica *opera al nero*, del lato oggettivo e del lato soggettivo, degli "audaci esperimenti sulla materia" e dei "travagli dello spirito nell'atto di liberarsi dalle abitudini e dai pregiudizi".

Aggiungiamo, ma in effetti lo aggiunge lo stesso Florenskij, che nella sua coerenza questo movimento soggiace ai paradossi di quella che abbiamo chiamato "dialettica della disperazione" di Kierkegaard:

Non è difficile rendersi conto che queste premesse negano nello stesso tempo tanto la natura quanto l'uomo, benché si radichino, per un'ironia della storia, in parole d'ordine come naturalismo e umanesimo, che hanno trovato il loro compimento nella proclamazione ufficiale dei diritti dell'uomo e della natura. [47]

E, in ultima sintesi:

Ciò che viene affermato esplicitamente dalla scuola di Marburgo costituisce lo spirito del pensiero rinascimentale, e tutta la storia della cultura è in gran parte occupata da una sorta di guerra contro la vita, per costringerla interamente entro un sistema di schemi. Ma va anche rilevato, e merita una grandissima risata interiore, che l'uomo moderno cerca tenacemente di spacciare questa alterazione, questa deformazione del naturale mondo umano di pensare e di sentire, questa rieducazione nello spirito del nichilismo come una sorta di ritorno alla naturalità, come la liberazione da chissà quali pastoie che chissà chi gli avrebbe imposto, con l'esito non secondario che, a forza di voler raschiare via dall'anima umana tutte le tracce della storia, si finisce con il cancellare l'anima stessa. [48]



L'incantesimo del disincantamento

*Si legge che il crepuscolo degli Dei
stia per incominciare. È un errore.
Gli inizi sono sempre inconoscibili,
se si accerta un qualcosa, quello è già
traffitto dallo spillo.
Il crepuscolo è nato quando l'uomo
si è creduto più degno di una talpa o di un grillo.
L'Inferno che si ripete è appena l'anteprova
di una 'prima assoluta' da tempo rimandata
perché il regista è occupato, è malato, imbucato
chissà dove e nessuno può sostituirlo.
Eugenio Montale, Götterdämmerung*

“Si finisce con il cancellare l'anima stessa”: è proprio così che questa storia potrebbe andare a finire.

Non so se sia un'ironia straordinariamente consapevole o ancora la sola intuizione poetica (qualunque cosa tale abusata espressione significhi) a far “indovinare” alla Yourcenar gli esiti possibili di una vicenda – umana, ma anzitutto intellettuale – come quella di Zénon. L'esito effettivo – ben lo sa chi ha letto il romanzo, e mi perdoneranno gli altri – è la morte: il suicidio, per sfuggire all'esecuzione della condanna decretata dai giudici, “ben sapendo [Zénon] che l'esito della malattia da incarcerazione sarebbe stato letale”^[49]. Poco prima, però, un altro esito gli si era mostrato possibile: non quello della ritrattazione e dell'abiura, prospettatogli dal canonico Campanus, ma quello del viaggio oltremare. L'ultima uscita da Bruges, prima di essere arrestato, Zénon la fa verso il villaggio di Heyst, sulla costa insabbiata delle Fiandre Occidentali, con il proposito di imbarcarsi per l'Inghilterra insieme ai “luterani” che volevano sfuggire alla repressione del Duca d'Alba. Trascorre una notte tra il cielo e le dune, sul mare del Nord, di fronte a un futuro indeterminato. Non a caso, sono pagine insolitamente vuote di immagini e di riflessioni: solo calcoli spicci, di convenienza. Infine, Zénon prende sonno e al risveglio, (di nuovo!) “nudo e solo, le circostanze gli cadevano di dosso come prima i panni”^[50]. Lascia andare la barca, lascia andare il proposito di salvare il suo sé:

...guardò il mare informe partorire onde presto svanite. Il rumore che dura dal principio del mondo continuava ininterrotto. Fece scivolare tra le dita una manciata di sabbia. Calculus: con quella fuga di atomi cominciavano e si concludevano tutte le cogitazioni sui numeri. C'erano voluti, per sbriciolare a quel modo le rocce, più secoli di quante non fossero le giornate nei racconti della Bibbia. [...] Zénon calcolò che il 24 febbraio prossimo, posto che fosse ancora vivo, avrebbe avuto cinquantanove anni. Ma quegli undici o dodici lustri erano come questa manciata di sabbia: ne emanava la vertigine dei grandi numeri. Durante più di un miliardo e mezzo di istanti, era vissuto qua e là sulla terra, mentre Vega rotava intorno allo zenit e il mare rumoreggiava su tutte le spiagge del mondo. Cinquantotto volte aveva visto l'erba della primavera e la pienezza dell'estate.

Poco importava che un uomo della sua età visse o morisse.^[51]

Torna a Bruges, rinuncia alla partenza.



Zénon, dunque, non è andato in Inghilterra. E mi piace pensare che anche questo si presti ad avere una pluralità di significati. L’Inghilterra è il luogo simbolico della modernità compiuta: di Francesco Bacone e poi del Leviathan di Hobbes, della Royal Society e di Newton, della guerra corsara e dell’Impero marittimo, della Rivoluzione Industriale e della “prima” globalizzazione. È il luogo in cui si prepara la “trasformazione dello spirito borghese in capitalismo”. Guardandola dalla costa meridionale del Mare del Nord, non può non sovvenire il paragrafo 247 dei *Lineamenti di Filosofia del Diritto* di Hegel: “Come per il principio della vita familiare è condizione la terra, *base e terreno* [Grund und Boden] stabile, così per l’industria l’elemento naturale che l’anima verso l’esterno è il *mare*”. Lo richiama Schmitt in calce al già citato *Terra e Mare*, annotando (in data 10 aprile 1981, quasi quarant’anni dopo la prima pubblicazione): “Lascio al lettore attento il compito di cogliere nelle mie considerazioni l’inizio di un tentativo di sviluppare questo paragrafo 247, analogamente al modo in cui i paragrafi 243-246 sono sviluppati dal marxismo”[52]. E poiché – a monte del formarsi di un’opposizione geopolitica un po’ forzata tra Spagna e Inghilterra, continente e isola, “terraferma” e “libero mare”, gesuitismo e calvinismo, con più di un occhio alla contemporaneità (1942!), al *Reich* tedesco contro la Russia e gli Stati Uniti – il primo tema del libro di Schmitt è la “rivoluzione spaziale planetaria” del XVI secolo, allora il mare che circonda l’Inghilterra (e la tiene a distanza da Zénon) è a sua volta, nella sua “vuota” profondità, nella sua distesa omogenea e informe, nel suo non tollerare “giuste” misure e confini, cifra e sintesi di tutte queste simbologie: l’alleanza di capitalismo e tecnoscienza nell’aggiungere il lavoro e “il Politico” è, con le parole di Massimo Cacciari, “l’inarrestabile *farsi mondo* dello *scientiam facere*”[53]; e Cacciari riprende: “*Si è fatto Mondo* – o forse si dovrebbe dire *aequor*, liquida distesa senza apparente confine, ideale dominio dei pirati?”[54].

L’Inghilterra elisabettiana è anche l’ambiente in cui Christopher Marlowe “fonda il mito moderno” di Faust, trapiantandovelo dal natio Württemberg. Il Jörg Faust storico era stato, a detta dei contemporanei, “capo dei negromanti, astrologo, secondo mago, chiromante, indovino”; o tale sosteneva di essere[55]. Dopo Marlowe, il dottor Faust sarebbe tornato in Germania, anzi, alla lingua tedesca, grazie al genio di Goethe, ma in questo viaggio di ritorno si sarebbe aperta, anche, una duplicità destinata a diventare una frattura, tra

due ‘figure’ dello Spirito ormai inconciliabili: il Faust della ‘borghesia progressiva’, il Faust filantropo e ‘liberatore’ dell’umanità da ogni forma di dipendenza materiale o spirituale, da un lato, e, dall’altro, il Faust che ‘mette il mondo al lavoro’, il Faust dell’universale ‘Machenschaft’, che astrae da qualsiasi Fine non perseguibile attraverso la razionalità immanente al sistema tecnico-economico.[56]

Si può allora formulare la domanda: Zénon, accusato come il Faust storico di “pratiche magiche”, ma che, diversamente dal Faust “mito letterario”, non arriva a metter piede in Inghilterra (ammesso che sia davvero lecito, s’intende, far valere questo “passaggio in Inghilterra” come metafora!), può identificarsi con tutt’e due le figure spirituali incarnate da Faust? Ovvero, fuor di metafora, quel che a questo punto importa chiederci è: posto che la contemporanea distruzione della diversità, biologica e culturale, sia conseguenza *diretta* dello sfruttamento capitalistico avanzato mediante la “tecnoscienza”, possiamo anche assumere che essa sia, almeno *indirettamente*, conseguenza dell’atteggiamento “spirituale” di personaggi come Zénon, dell’*uomo solo* che si fa filosofo-mago, e cercare ancora al fondo della nostra personalità di uomini contemporanei le radici di un tale atteggiamento?

Un altro modo di porre, in fondo, la stessa domanda è: vi è o no soluzione di continuità, nella struttura del ragionamento e nelle sue premesse logiche, tra la magia rinascimentale di matrice ermetica e la scienza moderna che si fa presto sfruttamento pratico di una natura “oggettualizzata”? E anche in



questo caso torna utile la metafora del “passaggio in Inghilterra”, perché il personaggio emblematico, in luogo del Faust di Marlowe, è Francesco Bacone.

Ho scritto, ormai diverse pagine fa, che il “momento unico” in cui Zénon ripete l’esperimento di esistere come “uomo, solo” può essere circoscritto “tra Pico e Bacone”. Si può assumere allora proprio Bacone come discriminante; tra l’altro, l’autentica “svolta” storiografica che, da Konrad Burdach in poi, ha visto nella “*renovatio*” religiosa, in un certo spirito apocalittico, il vero nocciolo del Rinascimento e ha privilegiato le interpretazioni di matrice ermetica, lo ha fatto però in risposta alla crisi del paradigma “moderno”^[57] e forse proprio per questo è arrivata fino a coinvolgere Giordano Bruno^[58], ma davanti a Bacone, per lo più, si è arrestata. Valga per tutti il caso dello studio dedicato appunto a Bacone da Paolo Rossi. Il libro, che era uscito in prima edizione nel 1957, recava anche nella seconda edizione, del 1974, il sottotitolo *Dalla magia alla scienza*. Ma l’autore ci tiene a precisare:

Oggi in parziale dissenso con [coloro] che tendono a vedere in Bacone il presentatore, in linguaggio più aggiornato, degli ideali e dei valori della tradizione ermetica, sarei portato a insistere di più sugli elementi di distanza da quella tradizione presenti nella filosofia di Bacone e a sottolineare con maggiore energia l’importanza di quel nuovo ritratto dell’‘uomo di scienza’ che è presente in tante sue pagine. Col passare degli anni si è fatta in me più forte la convinzione che illuminare la genesi – non solo complicata, ma spesso assai ‘torbida’ – di alcune idee ‘moderne’ sia altra cosa dal credere di poter[le] annullare o integralmente risolvere nella loro genesi. ^[59]

Questo “ripensamento” di Paolo Rossi su Bacone è emblematico di un più generale moto di reazione alla “‘moda’ ermetica esplosa nella seconda metà del XX secolo”^[60]. Si è trattato forse di “ricompattare le fila” degli intellettuali “moderni”, in nome di una rinnovata fiducia nel progresso guidato dalla (*sola!*) ragione, dopo il duro colpo assestato dalla francofortese *Dialettica dell’illuminismo* (1947).

Allora, proprio “il motivo che in altri momenti era stato individuato come *trait d’union* tra Umanesimo e scienza moderna – quello dell’uomo *artifex* e trasformatore della natura – veniva situato in un orizzonte tipico dell’ermetismo e in quanto tale estraneo al paradigma della ‘rivoluzione scientifica’”^[61]. Solo a questo prezzo, “distaccandosi dal Rinascimento, il luogo costitutivo della ‘modernità’ diventa la ‘rivoluzione scientifica’ – da Copernico a Newton –, con una profonda trasformazione, quindi, sia rispetto agli illuministi che alla storiografia liberale e democratica dell’Ottocento”.

Le mosse che portavano a questo esito erano, al fondo, lineari: si assumeva la sostanziale risoluzione del Rinascimento nelle correnti ermetiche; si sosteneva l’opposizione tra ermetismo e rivoluzione scientifica; si stabiliva che la ‘modernità’ era la scienza elaborata tra Seicento e Settecento; si espungeva, ed era l’ultima mossa, il Rinascimento dalla ‘modernità’. Giordano Bruno, per fare un esempio, veniva consegnato al ‘mondo dei maghi’, e con lui i maggiori filosofi della natura del Rinascimento. Se il Rinascimento aveva qualcosa da dire, questo concerneva la genesi delle idee moderne, non la loro struttura, che con il Rinascimento non aveva niente in comune. ^[62]

A noi, giunti a questo punto di una riflessione il cui oggetto è il nostro “atteggiamento spirituale” nei confronti della diversità biologica (e, in filigrana, di quella culturale), non interessa tanto stabilire genealogie “pure” da fare operare in modo deterministico, ma saggiare la coerenza e la tenuta delle risposte che stiamo tentando di dare all’emergenza planetaria, soprattutto riconoscendo quanto ancora esse si portino dietro del “pathos” distruttivo che quell’emergenza, appunto, è concorso a generare. È proprio in questa chiave che rivolgerei ancora a Zénon la domanda che ci siamo posti e che abbiamo variamente formulato. In verità tutto il mio interesse per l’*Opera al nero*, e di lì per la suggestione



flaubertiana dell'uomo, solo, scaturisce da una singola frase che la Yourcenar inserisce nel suo resoconto del processo a Zénon, scandito dai capi dell'atto di accusa. Allorché in particolare si dibatte "de occulta philosophia", la Yourcenar vuole mettere in chiaro le assunzioni di partenza del vescovo, che presiede l'assise: "Mentre per gli stolti la magia era la scienza del soprannaturale, per il prelato al contrario si trattava d'un sistema inquietante in quanto negava il miracolo". È qui il punto.

A questo proposito, Zénon fu pressoché sincero. L'universo detto magico era costituito da attrazioni e repulsioni obbedienti a leggi ancora misteriose, ma non necessariamente impenetrabile all'umano intelletto. [...] Il gran merito della magia, e dell'alchimia sua figlia, era di postulare l'unità della materia [...]. Si imboccava in tal modo una strada che menava lontano, ma di cui solo gli adepti degni di tal nome riconoscevano i pericoli. Le scienze meccaniche [...] si apparentavano a tali ricerche in quanto miranti a trasformare la conoscenza delle cose in potere sulle cose, e indirettamente sull'uomo. In un certo senso, tutto era magia: magica la scienza delle erbe e dei metalli [...]; magica la malattia stessa [...]; magico il potere dei suoni [...]; magica soprattutto la virulenta possanza delle parole quasi sempre più forti delle cose [...]. Magici, infine, l'amore e l'odio [...].

Monsignore scosse pensoso il capo: un universo siffattamente organizzato non lasciava più posto alla volontà personale di Dio. [\[63\]](#)

Scopriamo, così, nell'interpretazione "autentica" di Zénon, che la posizione propria del filosofo-mago, più che negli incantesimi, si definisce... nel disincantamento. Fin dalla prima proposizione echeggiano le parole che saranno di Max Weber, nella conferenza di Monaco del novembre 1917 su *Wissenschaft als Beruf*:

La crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non significa dunque una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita alle quali si sottostà. Essa significa qualcosa di diverso: la coscienza [il sapere] o la fede che, se soltanto si volesse, si potrebbe in ogni momento venirne a conoscenza, cioè che non sono in gioco, in linea di principio, forze misteriose e imprevedibili [incalcolabili], bensì che si può – in linea di principio – dominare tutte le cose mediante un calcolo razionale. Ma ciò significa il disincantamento del mondo.

L'equivoco deriva dalle proposizioni immediatamente successive: "Non occorre più ricorrere a mezzi magici per dominare gli spiriti o per ingraziarseli, come fa il selvaggio per il quale esistono potenze del genere. A ciò sopperiscono i mezzi tecnici e il calcolo razionale" [\[64\]](#). Così, restando in superficie, Weber continua ad affidare la distinzione tra un mondo "incantato" e uno "disincantato", tra la magia e la scienza, al "genere" di potenze coinvolte (e quelle di un certo genere, gli "spiriti", *ça va sans dire*, "esistono" solo "per il selvaggio"); ma se vi sono comunque "mezzi" per "dominarle", e se a questo si riduce in fondo la magia e, a ben vedere, anche "le religioni", allora l'una e le altre partecipano a loro volta, con la scienza, dei caratteri della "tecnica" e del "calcolo razionale" [\[65\]](#); laddove a fare la differenza sarebbe invece l'aggettivo "imprevedibili" (o, con altra traduzione, "incalcolabili"), che, esso sì (o meglio: l'ontologia per cui qualcosa può "accadere", di "incalcolabile" in linea di principio), spezzerebbe le sbarre della "gabbia d'acciaio" della razionalizzazione tardo-moderna e capitalistica.

Ha ragione il vescovo di Bruges: in un mondo siffatto non c'è più posto per "la volontà personale di Dio". O per il (vero) miracolo, che è la stessa cosa. Cioè per la volontà personale *tout court*, che è sempre un miracolo in quanto (per credersi libera, deve credere nella) sospensione della "legalità" naturalistica, del determinismo causale imposto dalla mente scientifica alla natura (in quanto) osservata [\[66\]](#). Torna qui, per un'ultima volta, la dialettica della disperazione di Kierkegaard, nella figura della "disperazione della necessità" che è "mancare della possibilità":



...la decisione arriva solo quando l'uomo è portato all'estremo, così che, umanamente parlando, non c'è più alcuna possibilità. Allora si vede se egli vuol credere che a Dio tutto è possibile, cioè, se vuol credere. Ma questa è pienamente la formula del perdere l'intelletto; credere è proprio perdere l'intelletto per conseguire Dio. [...] Talvolta l'inventiva di una fantasia umana può bastare a procurarsi possibilità, ma alla fine, cioè quando si tratta di credere, aiuta solo questo, che a Dio tutto è possibile. [...] Mancare di possibilità significa o che per uno tutto è diventato necessario, o che tutto è diventato trivialità. [...] Il sé del determinista non può respirare perché è impossibile respirare solo ed esclusivamente il necessario che, puro e semplice, tormenta il sé dell'uomo. [...] Per pregare ci deve essere un Dio, un sé...e la possibilità, oppure un sé e la possibilità in senso pregnante, perché Dio è il fatto che tutto è possibile, oppure: che tutto sia possibile, questo è Dio.[\[67\]](#)

Se in senso stretto “tutto è magia” – cioè meccanica e (neuro)chimica –, compresi la musica, la parola, la bellezza, l'amore, così come crede di poter dimostrare Zénon, allora davvero l'uomo è rimasto solo, in un mondo pieno di oggetti ma senza un “altro” *tu*, senza “fenomeni saturi”, come direbbe la fenomenologia più recente con Jean-Luc Marion; e cioè senza la gratuità non coercibile e non monetizzabile di un incontro, senza la novità non anticipabile di un inizio, senza la resistenza di un indisponibile (che solo “da sé” può dirci un *sì* o un *no*, solo “dall'interno” può aprirsi), senza la possibilità di “decentrarsi”, fuori di sé, in un altro, “singola forma vivente” con un *centro in se stesso* (e, anzi, tanto più *proprio* il centro, e tanto più *vivente* l'altro, quanto più a sua volta “eccentrico”). In questo senso il “disincantamento”, proprio quello weberiano, è il passaggio spirituale necessario e sufficiente per poter realizzare l'*opus nigrum* degli alchimisti. E della stessa sorte, dell'*incantesimo* del “disincantamento”, partecipa anche la biodiversità. In un mondo in cui tutto è (conosciuto dall'intelletto come) necessario, non c'è posto per la possibilità “in senso pregnante”, o questa si confonde con la trivialità, ci dice Kierkegaard. Parimenti, se si assume di operare in uno spazio geometrico vuoto, infinito, omogeneo, non c'è spazio per la diversità (biologica, culturale) perché questa è *per principio* in-differente: non che le specie viventi (e lo stesso vale per le culture storiche) non continuino per un certo tempo (non più biologico, ma appunto culturale) a differire tra loro, ma la loro differenza, proprio perché è disponibile “sul mercato”, è triviale, non “significa” alcunché.

E, visto che abbiamo evocato una delle più celebri formule weberiane, quella del “disincantamento del mondo”, alla quale va però riconosciuta anche forza di concetto (e con il conseguente, dovuto rispetto va adoperata), chiudiamo il cerchio evocando altre due formule, nella ripresa che ne ha fatto, cent'anni dopo, Massimo Cacciari. La prima è quella della “gabbia di acciaio”, e descrive (tra l'altro) la sensazione che la causa della “biodiversità” possa essere perduta in partenza, visto che tanto l'inesorabile linearità dello sviluppo tecnologico ed economico, da un lato, quanto la concatenazione dei suoi effetti sulla “biosfera”, dall'altro, sono percepite, nel mondo “disincantato”, come ferree necessità di natura:

La ‘gabbia di acciaio’ significa essenzialmente questo: che la produttività del lavoro diventa sempre più proprietà esclusiva del sistema economico dominato dal fine dell'interesse privato. [...] ‘Gabbia di acciaio’ è, allora, il serrarsi in uno di professione, Politico e ‘legalità’ economica, dove la professione diventa mero lavoro comandato dal sistema, pur mantenendo l'apparenza del Beruf, e il Politico, dal canto suo, si riduce ad amministrazione della relazione tra questo lavoro e la sovranità anonima del Tecnico-economico, sovranità che assume la maschera di ‘legge di natura’, e in tale forma pretende ovunque di imporsi. Obbedienza a un Nomos che pretende di non essere factum, artificio.[\[68\]](#)

In modo del tutto conseguente, l'altra formula, quella della “avalutatività” della scienza (*Wertfreiheit*, ma in quanto è imparentata semanticamente con un altro nome del “disincantamento”, *Entwertung*), ci dà conto della difficoltà di “far valere” politicamente quella che dovrebbe essere un'evidenza scientifica: che *dobbiamo* arrestare lo sfruttamento (secondo il modello) capitalistico, perché, per



parafrasare Heidegger, “ne va dell’essere stesso”, è in gioco la vita (come *zoē*, “vita qua vivimus”, e perciò anche come *bios*, “vita quam vivimus”). Ebbene, in Weber

‘Entwertung’ [...] non assume affatto [...] il significato di ‘assenza di presupposti’ in generale. Né egli intende ‘profetizzare’ su una ‘de-sacralizzazione’ di tutte le forme dell’esperienza vitale (anche se studia i fenomeni che ne rivelano la tendenza generale). Il presupposto dello ‘scientiam facere’ [...] è così fondamentale da coincidere con i principi stessi della forma di razionalità che domina la civiltà dell’Occidente, e da cui soltanto poteva generarsi l’intellettualizzazione della vita contemporanea. ‘Entwertung’ significa soltanto che nessuna via è in grado di condurre da tale presupposto e da tali principi a stabilire scale di valore gerarchicamente ordinate tra le civiltà e le visioni del mondo. [...] Ma qui sta il punto critico. Può un presupposto ‘rinunciare’ ad affermarsi anche come ‘valore’? [...] Può un presupposto costituire soltanto il fondamento di un percorso logico in sé definito, produrre conseguenze determinate nel suo ambito specifico, senza volere a un tempo ‘farsi valere’ universalmente? [\[69\]](#)

Da dove viene, allora, la “sensibilità” contemporanea, emotiva oltre che razionale, per il tema della biodiversità? Temo, dal bisogno di trovare ancora riflessa da qualche parte un’immagine dell’uomo che sia un volto, e non una maschera senza espressione, o la cui espressione è pietrificata una volta per sempre nell’asservimento alla “sovranità anonima del Tecnico-economico”; si vuol trovare ancora un’immagine di sé, ma *come uomo* e proprio perciò non un “sé vuoto”. Mi ha sempre impressionato questa constatazione di Luigi Lombardi Vallauri, messa per iscritto circa quarant’anni fa in un abbozzo di “filosofia della sessualità”:

I ‘computers’ calcolano ma per ora non godono e non soffrono, sebbene forse nessuno sappia dire perché [...]. I ‘computers’ sono oggi i nuovi schiavi. Ora, l’uomo disprezza sempre le caratteristiche dei propri schiavi. Quando aveva come schiavi uomini e animali, cioè esseri sensibili, sensuali, che non pensavano, che lavoravano e godevano e soffrivano, veniva svalutato, appunto, insieme con il lavoro servile, il godere e il soffrire. Oggi invece è servile calcolare e in un certo senso è signorile godere e soffrire. Di qui, secondo me, appunto perché il nuovo schiavo non sa né godere né soffrire, la riscoperta dell’elevatezza ontologica della sensibilità e della sensualità. Un tempo di fronte a due che si accoppiavano si diceva “sono come le bestie” in senso dispregiativo. Oggi essere come le bestie non è una cosa da poco, perché non si riescono a fabbricare cose simili alle bestie. [\[70\]](#)

Attenzione, Hegel ce lo insegna, nella “dialettica servo-padrone” è questione di *Anerkennung*, di “riconoscimento”. Se l’uomo disprezza le caratteristiche dei propri “schiavi”, teme anche di rivederle in sé e anela, da chi solo può darglielo, il riconoscimento che lui è *differente*. Orbene, a quanto pare l’uomo contemporaneo ha imparato ad attendersi questo riconoscimento più nella relazione con altre “vite desideranti” che in quella con altre “macchine calcolanti”. In qualche modo, egli avverte oscuramente che solo “lasciando essere” la *zoē* nella sua varietà di forme – e non “esonorando” la spontaneità naturale, per mezzo di omologanti simulacri artificiali o virtuali, dalla “fatica” di riprodursi, mutare, adattarsi – può vedere rispecchiato il significato di una *psychē* che non sia indifferente “salvare” o “perdere” (Gv 12,25), di un *bios* che valga la pena raccontare.

Ma, appunto, è una consapevolezza ancora irriflessa: ce lo confermano quelle politiche che, non sapendo imporre *divieti* assoluti, assegnano un *prezzo*, un *valore* monetario, al “risarcimento” per l’esercizio della facoltà di continuare a distruggere ambienti di vita e culture.



C'è da compiacersi che negli ultimi decenni si sia messo a tema il concetto di biodiversità, che si ponga insistentemente la questione di come tutelarla, che insomma la si riconosca come un valore^[71]. Ma il ricorso a quest'ultima parola, "valore", deve suonare anche come un campanello d'allarme: forse la contemporanea "valorizzazione" della biodiversità proviene dalla stessa storia di idee e concetti che negli ultimi secoli ha portato ad accelerarne la distruzione; forse siamo costretti oggi a trattarla come un *valore*, cioè ancora come qualcosa di commisurabile, di negoziabile e di permutabile, da far "valere" sul mercato in cui si formano i prezzi e le opinioni, perché abbiamo perso ogni evidenza "oggettiva" del *limite*, e faticiamo a renderci conto che la differenza, l'alterità, proprio nel suo essere (fin tanto che è) in-appropriabile e indisponibile, ci costituisce nell'identità. Se è così, non c'è da stare allegri; o, almeno, bisogna essere molto prudenti.

Anche la riflessione che ho consegnato a questo scritto, forse, è stata allora un *opus nigrum*, dal momento che non saprei dire cosa resista, infine, alla dissoluzione. Ci sono comunque tre indicazioni alle quali vorrei affidare una conclusione (inevitabilmente) "perplessa".

La prima.

Nello stesso libro in cui teorizza la "rivoluzione spaziale planetaria", Carl Schmitt sceglie insolitamente di concludere con accenti di speranza. Egli diagnostica, nell'ultimo capitolo, un "nuovo stadio della rivoluzione spaziale planetaria" a cui si starebbe assistendo, iniziato prima del 1914, che però al lettore di oggi (a me, almeno), al netto dell'ideologia nazionalista tedesca di cui Schmitt è sempre portatore, può sembrare se possibile anche peggiore del precedente, quanto al suo essere – per dirla con Florenskij – "informe e non individuale". "Perciò", scrive Schmitt, "molti vedono solo un disordine privo di senso laddove in realtà un nuovo senso sta lottando per il suo ordinamento". E prosegue:

Non vi è dubbio che il vecchio nomos stia venendo meno, e con esso un intero sistema di misure, di norme e di rapporti tramandati. Non per questo, tuttavia, ciò che è venturo è solo assenza di misura, ovvero un nulla ostile al nomos. Anche nella lotta più accanita fra le vecchie e le nuove forze nascono giuste misure e si formano proporzioni sensate^[72].

Almeno da un punto di vista, il grande *giuspubblicista* ha ragione. Ogni nuova concezione dello spazio pone nuovi problemi, e il diritto deve affrontarli proponendo nuove "misure" di giustizia. È il caso della biodiversità (come problema), e della sua nuova disciplina giuridica, inizialmente frammentaria ma divenuta programmaticamente "organica" a partire (almeno) dal 1992, dalla Convenzione di Rio sulla Diversità Biologica. La storia travagliata delle successive COP (Conferenze delle parti), dagli esiti spesso francamente deludenti, ci dice però che siamo ben lontani da un nuovo "sistema" di misure, di norme e di rapporti, da un nuovo "nomos della terra", per citare ancora (un altro, e maggiore, testo di) Schmitt. Siamo ancora nel pieno di una "lotta fra vecchie e nuove forze", che anzi vorremmo forse più "accanita" mentre registra frequenti intervalli di distrazione, battute d'arresto e marce indietro, a causa, pare, del disimpegno "tattico" o forse addirittura "strategico" di alcune forze. Questo proprio perché la biodiversità è (emersa come) un valore in senso tecnico, da negoziare su uno sfondo di "politeismo dei valori" ma, soprattutto, da rendere compatibile col presupposto, logico o ideologico, in ogni caso (presentato come) esterno alla negoziazione, dell'*inarrestabile* sviluppo capitalistico. E questo pone chi ha davvero "a cuore" la tutela della biodiversità – perché ne vede il carattere di "assolutezza", di quel che una ventina d'anni fa si sarebbe detto, sia pur impropriamente, "valore non negoziabile" – vicino al punto di vista di quel Weber che aveva sì diagnosticato il politeismo dei valori, ma che poi, a detta di Schmitt, ne sarebbe "morto di



disperazione”, assillato dall’“impazienza della giustizia”, la “forma di disperazione che la [...] professione di giurista comporta”^[73].

Ciò di cui si sente il bisogno, e in cui Schmitt non può che sperare, è un criterio di (“giusta”) misura più solido, meno oscillante. Ora, per connotare il “nuovo stadio della rivoluzione spaziale planetaria” egli osserva che “oggi, in tempo di pace, qualsiasi armatore può sapere giorno per giorno e ora per ora in quale preciso punto dell’oceano si trova la sua nave in mare aperto”. Quando da ciò deduce che “così, viene a cadere anche quella separazione di terra e mare su cui si fondava il legame durato finora tra dominio marittimo e dominio mondiale. Viene a cadere cioè il presupposto della conquista britannica del mare”, francamente si ha l’impressione che sia poca cosa. È, come dicevo, ideologia nazionalista tedesca; e che nel “nuovo spazio”, non più “mera dimensione in profondità, vuota di qualsiasi contenuto pensabile, [ma] campo di forze dell’energia, dell’attività e del lavoro dell’uomo”, all’Impero britannico si siano sostituiti idealmente quelli statunitense, russo e (ora) cinese, per la biodiversità cambia poco e anzi, finora, solo in peggio. Se però poi si aggiunge che “soltanto oggi diventa per noi possibile un pensiero che in ogni altra epoca sarebbe stato impossibile, e che un filosofo tedesco contemporaneo ha così espresso: non è il mondo a essere nello spazio, bensì è lo spazio a essere nel mondo”^[74], allora dobbiamo tornare sui nostri passi, e, una volta di più, riconoscere che Schmitt non è mai banale e mai (solo) ideologico.

E veniamo così alla seconda indicazione.

Il riferimento, non esplicitato, di Schmitt è ovviamente ad Heidegger, al § 24 di *Essere e Tempo*, dedicato a “La spazialità dell’Esserci e lo spazio”, ove si dice: “Né lo spazio è nel soggetto, né il mondo è nello spazio. È piuttosto lo spazio ad essere “nel” mondo, perché l’essere-nel-mondo, costitutivo dell’Esserci, ha già sempre aperto lo spazio”^[75]. Qual è l’affermazione da trattenere, assolutamente? Che l’*in-der-Welt-Sein* è costitutivo del *Dasein*. Cosa significa? Che *noi* (ciascun singolo uomo esistente come tale) possiamo *esistere* solo *nel mondo*, avendo il *mondo* come orizzonte e quindi anche come *limite*. Che forse non torneranno i confini tra gli individui, tra i popoli, tra le specie, basati sulle *essenze*, sulla fissità di “forme sostanziali” dotate di senso proprio. Ma l’analitica esistenziale, la riflessione sulle condizioni dell’esperienza di esistere, ci dice che il nostro ambiente (*Umwelt*) è il mondo (*Welt*); che esso è vasto e si estende al di là dei nostri dintorni, delle nostre particolari “circostanze”; ma comunque proprio nel suo insieme (in quanto mondo nel quale *possiamo* esistere) ha un *limite*, che proprio questo limite “d’insieme” ci impone di *ordinare nello spazio* le cose (l’“utilizzabile”) e dà un limite a noi stessi, al nostro disporre delle cose in termini di “appagatività”, assegnandoci invece come esistenzialmente dovuto l’atteggiamento della “cura” (*Sorge*) verso ciò che ha “significatività”. In fondo, è questo pensiero inaudito a stare dietro l’emersione della “biodiversità” come concetto. Ma, se così non si capisce, provo a dirlo con le parole, molto più semplici, di un geografo, Augustin Berque, colui che ha sviluppato in modo rigoroso la nozione di “ecumene”:

“Cacciate il naturale, tornerà al galoppo”, cacciate i limiti fisici, torneranno al galoppo. Cacciare l’idea che ci sono dei limiti alla biosfera significa distruggere la biosfera, e in un futuro non lontano distruggere la specie umana. I limiti della biosfera sono a loro volta fondati sui limiti del pianeta, non dobbiamo dimenticarlo, ci conviene non dimenticare che gli esseri umani hanno i piedi sulla Terra, nella sostanza terrestre, anche se hanno la testa rivolta verso il cielo.^[76]

Insomma: *dobbiamo* preservare la biodiversità (ed è un dovere “non negoziabile”) non perché ci piace, ma perché non ne possiamo fare a meno, altrimenti moriremo. Semmai possiamo chiederoci



fino a che punto ci interessa non morire (come specie): neanche in questo caso la risposta è scontata. Giova ricordare, però, che “senza di noi” il mondo (*rectius*: la vita sul pianeta) può andare avanti benissimo, non altrettanto senza le api.

Un momento. Giova davvero, ricordarcelo?

È noto l’aneddoto di Sombart, che ancora ci colpisce per la sua terminologia magico-alchemica, e ci conferma la bontà dell’ispirazione di essere partiti dallo Zénon di Yourcenar:

Un giorno parlando con Max Weber sulla prospettiva del futuro emerge la domanda: quando finirà la danza delle streghe che l’umanità mette in scena nei paesi capitalistici dall’inizio del diciannovesimo secolo? A questa domanda egli rispose: quando l’ultima tonnellata di ferro sarà fusa con l’ultima tonnellata di carbone. [\[77\]](#)

Commenta Massimo Cacciari:

Che cosa risponderebbe oggi Weber? Certo, io penso, non farebbe più riferimento a limiti ‘fisic’i dello sviluppo, deterministicamente intesi. La danza delle streghe ha rivelato la sua vera natura, che è tutta immateriale o metafisica. Essa si svolge integralmente sul terreno della ‘potenza della mente’ e cioè del ‘lavoro dello spirito’. [\[78\]](#)

E, con questo, Cacciari ci sta dicendo che il richiamo ai limiti “fisici”, da solo, non basta. L’ebbrezza si fonda nella “potenza della mente” e può adottare cadenze, letteralmente, suicide, perché dura ancora un po’ oltre l’esaurimento fisico della materia prima; e, certo, non si modera quando vede che la “sostanza” sta per finire, anzi, si acuisce nella crisi di astinenza. Fuor di metafora: come c’è una disperazione “professionale” del giurista per impazienza della giustizia, così ci può essere una disperazione del capitalista (e, ahimè, del lavoratore dipendente in regime capitalistico), che va più o meno consciamente incontro al “crepuscolo degli dei” perché “da sempre” ha imparato che non si può pensare *contro* la crescita infinita, che ne va della sua propria forma di vita, della “libertà” di essere umano *in actu*. Attenzione: per usare la terminologia di Heidegger, non è banalmente questione di *appagatività*, ma di *significatività*. Chi se ne frega della sopravvivenza delle api, chi se ne frega della morte dell’uomo *come specie*, se sull’altro piatto della bilancia c’è la fine della danza, cioè del mio modo di vivere, non tanto egoisticamente individuale (il “profitto”), quanto (mi si passi il gioco di parole) individualisticamente condiviso (la fede nella “crescita”, il “capitalismo come religione”)? Ancora una volta, niente *zoē* senza *bios* e senza *psychē*.

Di qui, la terza indicazione.

Proviene dall’opera postuma (pubblicata nel 1955, scritta probabilmente entro il 1947) di uno dei miei eroi, il gesuita Pierre Teilhard de Chardin, scienziato (paleontologo) e mistico, in odore di eresia per molti anni. Uno degli ultimi a credere nel mito del progresso, anche se non in termini capitalistici. L’inventore del concetto di “noosfera”, che oggi sembra meglio non utilizzare perché, di primo acchito, rischia di limitare la valenza responsabilizzante (o colpevolizzante!) di altri concetti, quali “antropocene” o l’ancor più recente “capitalocene” [\[79\]](#); e di “giustificare” la corsa suicida del tecno-capitalismo, dandole ancora una volta un senso esistenziale o addirittura metafisico. Scrive Teilhard:



La nostra mente, per il fatto stesso di poter scoprire davanti a sé orizzonti illimitati, non può più avanzare se non mossa dalla speranza di raggiungere, mediante una parte di sé stessa, una consumazione suprema, in mancanza della quale essa si sentirebbe giustamente mutilata, fallita – ingannata. Per la natura dell’opera, e correlativamente per esigenza dell’artefice, una Morte totale, un Muro invalicabile, contro il quale la Coscienza venisse a cozzare e sparisse definitivamente, sono quindi “in-compossibili” con il meccanismo dell’attività riflessa (ne spezzerebbero subito la molla). [...] Un qualche “assoluto” si trova implicato nel gioco stesso del suo operare.

Detto questo, gli spiriti “positivistici e critici” possono anche andar dicendo che la nuova generazione, meno ingenua della precedente, non crede più in un avvenire e in un perfezionamento del Mondo. Coloro che scrivono queste cose hanno forse pensato che, se avessero ragione, ogni movimento spirituale sulla Terra virtualmente si bloccherebbe? [...] Anche con enormi quantità di energie materiali, anche sotto il pungolo diretto della paura o di un desiderio, l’Umanità, ‘senza il gusto di vivere’, cesserebbe ben presto di inventare e di creare un’opera che, in anticipo, sarebbe condannata. [\[80\]](#)

A me Teilhard piace, e anche in questo caso provo a giustificarlo. Non credo che egli voglia dire semplicemente che “indietro non si torna”, che fermare “la danza delle streghe” è impossibile perché significherebbe rinunciare alla sete di futuro dell’umanità [\[81\]](#). Invece, credo che egli pensi che la crescita materiale è “figura” di un altro progresso, questo sì connaturato alle dinamiche “eterne” dello spirito, e che non si deve provare ad arrestare tale crescita con “la paura”, ma solo in vista di un *di più* e di un *meglio*. Il testo, o la sua tradizione italiana, contrappone la paura o “un desiderio” al “gusto di vivere”. Credo che sia un errore chiamare qui in causa *negativamente* il desiderio, che invece è, com’è noto, apparentato con le stelle e ha strettamente a che fare col “gusto di vivere”. Io direi piuttosto che la biodiversità va *amata*, perché si voglia trovare il modo di preservarla fino al punto di immaginare un altro mondo possibile, un altro modello di sviluppo. E torno un’ultima volta allo straordinario personaggio di Zénon. Egli, ormai l’ho “spoilerato”, va incontro alla condanna a morte per fedeltà all’*opus nigrum*, o, direi meglio, per senso di responsabilità intellettuale [\[82\]](#), e infine sceglie il suicidio, anzi di “osservarsi” morire, fin dove possibile. E anche questo finale si presta a una lettura allegorica. Ma molti anni prima, nella “conversazione di Innsbruck”, Zénon si era confidato a Henri-Maximilien a proposito di turbamenti amorosi, fino a raccontargli dell’esito fatale della malattia di un suo amante, e ad aprire così uno spiraglio alla tenerezza, nel suo cinismo naturalista di scienziato:

Bisogna amare qualcuno, per rendersi conto che è scandaloso che la creatura muoia [...] Il mondo di dentro e il mondo di fuori, il macrocosmo e il microcosmo, erano ancora gli stessi del tempo delle dissezioni di Montpellier, ma quelle grandi ruote ingranate l’una nell’altra giravano nel vuoto assoluto; quei fragili meccanismi più non mi stupivano. [\[83\]](#)

Passati sei mesi da quella morte, racconta ancora Zénon, “la curiosità rinasce, e con essa la voglia di servirsi del talento che si ha e di prestar soccorso, potendolo, ai compagni impegnati con noi in questa strana avventura” [\[84\]](#). Ma, poco dopo, di amore in Amore, soggiunge Henri:



“Fratello, [...] deve esistere altrove un non so che più perfetto di noi, un bene la cui presenza ci turba e di cui non sopportiamo l’assenza.” “Sempiterna temptatio,” fece Zénon. “Mi dico spesso che nulla al mondo, salvo un ordine eterno o una bizzarra velleità della materia di far meglio di quel che è lei stessa, spiega perché ogni giorno io mi sforzi di pensare un po’ più chiaramente della vigilia”. [\[85\]](#)

Non stupisca, questo richiamo dal sapore edificante. Vi è un intento rigorosamente scientifico nell’insistere sull’estraneità radicale della “religione dell’amore” al “capitalismo come religione” (Benjamin) e allo stesso “politeismo dei valori”. Il fatto è che solo da un vero altrove può venire una vera alternativa: non è un caso che nello scorso decennio solo i “leader religiosi” abbiano saputo parlare con autorità di tutela della “casa comune”.

Intanto, siamo lontani da *questo* “risveglio”. Allora il pessimismo della ragione fa sì che io affidi la conclusione (vera) a un fulminante apologo di Gianni Rodari, scritto tra il 1972 e il ’73, quando ancora di “biodiversità” non si parlava: mancava la parola (che, a quanto dice chi se ne intende, è del 1986), mancava il concetto, e non se ne sentiva neppure il bisogno. Eppure, stava operando ancora, e in pieno, una “mentalità” rispetto alla quale è difficile a tutt’oggi sentirsi esclusi da una qualsiasi chiamata di correo:

Conosco un signore che ama gli uccelli. Tutti: quelli di bosco, quelli di palude, quelli di campagna. I corvi, le cutrettole, i colibrì. Le anatre, le folaghe, i verdoni, i fagiani. Gli uccelli europei, gli uccelli africani. Ha un’intera biblioteca sugli uccelli: tremila volumi, molti dei quali rilegati in pelle.

Egli adora istruirsi sugli usi e costumi degli uccelli. Impara che le cicogne, quando scendono dal Nord al Sud, percorrono la linea Spagna-Marocco o quella Turchia-Siria-Egitto, per schivare il Mediterraneo: ne hanno una gran paura. Non sempre la strada più corta è la più sicura.

Sono anni, lustri, decenni che quel mio conoscente studia gli uccelli. Così sa di preciso quando passano, si mette lì col suo fucile automatico e ‘bang! bang!’, non ne sbaglia uno. [\[86\]](#)

[\[1\]](#) La cercavo, infatti nel testo del romanzo; si trova invece all’inizio dei *Taccuini di appunti* che seguono a *Memorie di Adriano* (Marguerite Yourcenar, Opere. Romanzi e racconti. Milano: Bompiani, 1990 545.), ed è in effetti una citazione dalla corrispondenza di Gustave Flaubert, che Yourcenar ci riferisce di aver “molto letto, molto sottolineato verso il 1927”, poco dopo quella visita alla Villa Adriana di Tivoli, nel 1924, alla quale risale la prima ispirazione del romanzo.

[\[2\]](#) Tanto è durata la “lavorazione” di *Memorie di Adriano*, uscito in prima edizione francese nel 1951.

[\[3\]](#) “Nec certam sedem, nec propriam faciem [...] tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem [...], ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. [...] Tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam [naturam] praeфинies” (testo e traduzione in Yourcenar, 581).

[\[4\]](#) Per un rinnovato accostamento al tema suggerisco due libri italiani recenti, usciti nello stesso anno: Massimo, Cacciari. *La mente inquieta. Saggio sull’Umanesimo*. Torino: Einaudi, 2019; e, scritto da uno storico della letteratura ma sorretto da una visione d’insieme schiettamente filosofica, Nicola, Gardini. *Rinascere. Storie e maestri di un’idea italiana*. Milano: Garzanti, 2019.

[\[5\]](#) Così Delio Cantimori in un testo Sulla storia del concetto di Rinascimento, originariamente pubblicato nel 1932 sugli Annali della Scuola Normale Superiore. Commenta Michele Ciliberto: “Fino, almeno, alla seconda metà del XX secolo, gli intellettuali europei di matrice liberale e democratica hanno continuato a riconoscere nel Rinascimento il fondamento originario della loro identità culturale ed etico-civile, condividendo – sia pure con tratti problematici – gli atteggiamenti degli umanisti contro il Medioevo, secondo una impostazione che, al fondo, è quella delineata, sul piano della filosofia della storia, dagli illuministi” (Michele, Ciliberto. *Rinascimento*. Pisa: Edizioni della Normale, 2015, 10; si veda anche Eugenio, Garin e Michele Ciliberto Michele (cur.). *Interpretazioni del Rinascimento*, II. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2009.

[\[6\]](#) Un “mistico che non crede a niente” – definizione sua – ma che riferisce di essersi immerso nella lettura di una *Storia del manicheismo*, “una cosa che non ha niente di umano”, due volumi in quarto di cinquecento pagine ciascuno, per ricostruire il “bestiario teologico” del III e IV secolo; ed è questo il Flaubert che, ancora nel 1927, una ventiquattrenne Yourcenar incontrerà appunto nella lettura della sua corrispondenza, restandone così profondamente colpita



[7] Fin dalle prime pagine, Frédéric Moreau “trovava che la felicità, quale spettava all’elevatezza della sua anima, tardasse a venire” (*L’educazione sentimentale*, in Gustave, Flaubert. *Romanzi*. Milano: Mondadori, 1992, II, 800); e chiaramente non dissimile è il sentire di Emma Bovary.

[8] Massimo, Cacciari. *Il lavoro dello spirito*. Milano: Adelphi, 2020, 77.

[9] Su cui si veda ancora Massimo, Cacciari. *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*. Milano: Feltrinelli, 1976; si veda anche Massimo, Cacciari. *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*. Milano: Adelphi, 1980; 2ª ed. 2005)., e Aldo Giorgio, Gargani. *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell’esperienza comune*. Torino: Einaudi, 1975; ora Milano: Mimesis, 2009.

[10] Ricordo ancora il sentimento di doloroso stupore, l’enormità del non detto che, ancora poco più che adolescente, avvertii (senza saperlo spiegare, allora!) nel rassegnato finale de *L’educazione sentimentale*. “Verso l’inizio dell’inverno” del 1867 un Frédéric non ancora anziano ma già disilluso e sconfitto su tutti i fronti, ridotto a vivere “da piccolo borghese”, si ritrova con l’amico di sempre Deslauriers: “chiacchieravano vicino al fuoco, riconciliati ancora una volta [...]. E riepilogarono la loro vita. Avevano fallito entrambi, chi aveva sognato l’amore, chi aveva sognato il potere. Qual era la causa? “Forse è la mancanza di linea di condotta” osservò Frédéric. “Questo può valere per te. Io, al contrario, ho peccato per eccesso di linearità, senza tenere conto delle mille cose secondarie più forti di tutte. Avevo troppa logica, e tu troppo sentimento”“. Poi passano a confrontare i ricordi degli anni del collegio, e si soffermano sulle vacanze del 1837, su una sortita domenicale, dall’esito goffamente deludente, a una casa di piacere: “Se la raccontarono con tutti i particolari, ognuno completando i ricordi dell’altro; e, quando ebbero finito: “È la cosa migliore che abbiamo avuto!”, disse Frédéric. “Sì, forse sì. È la cosa migliore che abbiamo avuto!”, confermò Deslauriers” (Flaubert, 1262-1266).

[11] Yourcenar, 302.

[12] Yourcenar, 314.

[13] “Mi studio di ripercorrere la mia esistenza per ravvisarvi un piano [...], ma questo schema fittizio non è che un miraggio della memoria. Di tanto in tanto, credo di riconoscere la fatalità in un incontro, in un presagio, in un determinato susseguirsi di avvenimenti, ma vi sono troppe vie che non conducono in alcun luogo, troppe cifre che a sommarle non danno alcun totale. In questa difformità, in questo disordine, percepisco la presenza di un individuo, ma si direbbe che sia stata sempre la forza delle circostanze a tracciarne il profilo; e le sue fattezze si confondono come quelle di un’immagine che si riflette nell’acqua. [...] Talora la mia vita mi appare banale al punto da non meritare non dico di scriverla, ma neppure di ripensarvi a lungo, e non è affatto più importante, neppure ai miei occhi, di quella del primo che capita. Talora mi sembra unica, e perciò appunto senza valore; inutile, perché è impossibile adeguarla all’esperienza comune. Nulla vale a spiegarmela...” (Yourcenar, 320).

[14] Søren, Kierkegaard. *La malattia per la morte*. Roma: Donzelli, 1999, 72 (ma si veda anche la classica traduzione di Cornelio, Fabro in Søren, Kierkegaard. *Opere*. Firenze: Sansoni, 1972, 657, dalla quale è tratta la variante tra parentesi). La premessa teoretica è, ovviamente, nelle prime, fulminanti righe dell’opera del 1849: “L’uomo è spirito. Ma che cos’è lo spirito? Lo spirito è il sé. Ma che cos’è il sé? Il sé è un rapporto che si rapporta a sé stesso, oppure è questo nel rapporto: che il rapporto si rapporta a sé stesso; il sé non è il rapporto, ma che il rapporto si rapporta a sé stesso. L’uomo è una sintesi di infinito e finito, di temporale ed eterno, di libertà e necessità, in breve una sintesi. Una sintesi è un rapporto tra due. Visto così l’uomo non è ancora un sé. [...] Un tale rapporto che si rapporta a sé stesso, un sé, deve o aver posto sé stesso o essere stato posto da un Altro. [...] Un simile rapporto derivato, posto, è il sé dell’uomo, un rapporto che si rapporta a sé stesso, e nel rapportarsi a sé stesso si rapporta a un Altro. [...] Questa è infatti la formula che descrive lo stato del sé quando la disperazione è completamente estirpata: nel rapportarsi a sé stesso e nel voler essere sé stesso il sé si fonda in modo trasparente nella potenza che lo ha posto” (Kierkegaard, 15-16; nella traduzione di Fabro, 625-26).

[15] Yourcenar, 321.

[16] Sto evocando qui lo schema “topologico” di ricostruzione della modernità filosofica proposto da Vincenzo, Vitiello. *Topologia del moderno*. Genova: Marietti, 1992.

[17] “La mia incapacità di scoprire [le ragioni dell’esistenza, i punti di partenza, le origini] mi fece inclinare a volte verso le interpretazioni magiche, mi indusse a ricercare nei deliri dell’occulto ciò che il senso comune non mi offriva. Quando tutti i calcoli astrusi si dimostrano falsi, quando persino i filosofi non hanno più nulla da dirci, è scusabile volgersi verso il cicaleccio fortuito degli uccelli, o verso il contrappeso remoto degli astri” (Yourcenar, 321).

[18] Eugenio, Garin (cur.). *Il filosofo e il mago*, in *L’uomo del Rinascimento*. Bari: Laterza, 1988, 445; poi ripubblicato in Eugenio, Garin (cur.). *Umanesimo e Rinascimento*. Milano: Mondadori, 2010, 443-478. Ma, afferma ancora Garin, “bisognerebbe avere il coraggio di dire una volta per tutte che non di filosofi nuovi si tratta, ma di filosofi, perché proprio e solo nel Rinascimento nasce il ‘filosofo’ (e lo scienziato) come figura prima inesistente, e nasce in quanto rinasce il filosofo (e lo scienziato) antico con cui si pone in un complesso rapporto, per cui lo considera un modello da cui partire, ma anche un modello da cui staccarsi, conquistando così la propria autonomia, e rispondendo alle domande dei tempi nuovi” (Garin, 456). Al contrario, per Michele Ciliberto (che pure deve a Garin molta parte del suo posizionamento storiografico), in tanto si può individuare una filosofia propria dell’Umanesimo in quanto si abbraccia “la persuasione che non esiste un concetto ‘eterno’ di filosofia, indifferente al tempo, ma che ogni epoca sviluppa una propria concezione della filosofia e che essa si incarna, volta per volta, nel primato di alcune discipline rispetto alle altre – nel caso dell’Umanesimo e del Rinascimento in quello della filologia, della retorica o anche della magia e dell’astrologia” (Ciliberto, 33).



[19] “Il ritorno al passato classico è rinuncia, non già alla religione, ma alle filosofie cristiane, arabe o ebraiche in quanto filosofie legate a una religione, per il recupero della filosofia come razionale interrogazione dell’uomo sull’uomo, sul mondo e sulle cose. Ma innanzitutto sull’uomo, sul suo agire nel mondo, sul suo destino” (Garin, 451).

[20] Garin, 445.

[21] Garin, 449.

[22] “La discussione sulla magia si ispira ad autori del tempo, quali Agrippa di Nettesheim e Gianbattista Della Porta, del resto via via nominati” (Marguerite, Yourcenar, *Nota dell’autrice*, in *L’Opera al nero*, in *Opere. Romanzi e racconti*. Milano: Bompiani, 1990, 898; e 840 nel romanzo quando i due autori sono chiamati in causa). Un’informazione più ampia sulla figura di “certo Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim, medico e mago” si può trovare in Garin, 470–472, con questa significativa sintesi: “In realtà, anche se isolato, anche se perseguitato, era un tipico rappresentante della ‘filosofia’, della ‘nuova filosofia’, ossia del filosofo-mago ormai consapevole dei problemi epistemologici imposti dalla crisi del sapere medievale, e che si stavano ripercuotendo sui tradizionali istituti di insegnamento e di ricerca.”

[23] Yourcenar, 894; e su “l’ancor più inquieto e bizzarro Paracelso o, come a volte si presentava, Filippo Aureolo Teofrasto Bombasto Paracelso di Hohenheim, medico e alchimista, filosofo e mago”, si veda di nuovo Garin, 472, che ricorda: “Ficino aveva scritto (e se n’era dovuto pentire): “noi siamo soliti chiamare propriamente mago il filosofo esperto delle cose naturali e celesti”. Era un’affermazione che Paracelso poteva ripetere per sé”.

[24] Yourcenar, *Opere. Romanzi e racconti*, 896.

[25] Non solo le idee, ma anche gli studi, le ipotesi, i progetti attribuiti a Zénon dalla Yourcenar “testimoniano delle curiosità e delle ricerche di spiriti di un certo tipo, nient’affatto rari all’epoca, ma che hanno attraversato, per così dire sotterraneamente, il Rinascimento, più vicini al tempo stesso al medioevo e all’epoca moderna, e già presaghi dei nostri trionfi e dei nostri pericoli” (Yourcenar, 897). E però, giacché per tali fittizi progetti di ricerca l’ispirazione più significativa proviene dai Quaderni di Leonardo, mi sembrerebbe riduttivo dire che gli “spiriti di questo tipo” siano “sotterranei” al Rinascimento; semmai possono risultare eccentrici rispetto allo schema storiografico illuministico e poi burckhardiano, che idealizza “nel secolo XV lo svolgersi successivo di individualità per ogni verso perfette [...] giunte a quell’armonico accordo del lato interno col lato esterno della loro vita” per cui “l’uomo si trasforma nell’individuo spirituale, e come tale si afferma” (Jacob, Burckhardt. *La civiltà del Rinascimento in Italia*. Firenze: Sansoni, 1984, 125–126).

Per la distinzione tra storia e storiografia, tra *res gestae* e *historia rerum gestarum*, nelle interpretazioni del Rinascimento si veda ancora Ciliberto, 7–38; il quale nota che “anzi, se si volesse delineare la dialettica che caratterizza quell’età, bisognerebbe parlare, da un lato di disincanto; dall’altro di furore”, con Bruno (35); poiché “non è sbagliato sostenere che, nel Rinascimento, ci fosse una tensione verso un regno dell’armonia e della serenità. Ma si tratta appunto di un’aspirazione – tanto più energica e potente, quanto più forte è il disincanto dello sguardo talvolta addirittura crudele con cui i maggiori esponenti dell’Umanesimo hanno guardato alla realtà, a cominciare dall’uomo” e “per quanto possa apparire paradossale alla luce del paradigma ‘moderno’, nei più importanti di questi testi non è sviluppato il motivo dell’uomo che domina le stelle, ma quello di un ente che, più fragile delle bestie, è sottoposto al capriccio della fortuna, alla forza delle stelle, al limite naturale da cui non può mai prescindere o emanciparsi” (36).

Sul problema interpretativo del Rinascimento in generale, “dalla magia alla scienza”, dovrò tornare più avanti.

[26] Sto riprendendo qui, innanzitutto, le parole con cui Alexandre Koyré valuta il contributo di Paracelso: “Curiosa dottrina e certo confusa. Mescolanza di mistica, magia, alchimia. Ma molto bella, perché rappresenta uno sforzo molto sincero di vedere il mondo in Dio e Dio nel mondo, e l’uomo partecipe di entrambi e che li ‘comprende’ entrambi”. Aggiunge Garin, subito dopo averlo citato: “E dottrina aperta all’avvenire, anche se la sua ‘esperienza’ e i suoi ‘esperimenti’ avevano poi ben poco a che fare con lo sperimentalismo della scienza moderna e se la sua fiducia nella fantasia, nell’immaginazione, e magari nel sogno e nella visione, supera la sua fiducia nella ragione. D’altra parte, come dimenticare il valore positivo che in un momento di rivolta contro la tradizione e l’autorità può assumere un atteggiamento radicalmente non convenzionale?” (Garin, 473. La citazione di Koyré è da *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI siècle allemand*, Collin, Paris 1955, poi Gallimard, Paris 1971; ma, per il nostro tema, i testi storico-filosofici fondamentali sono gli *Studi galileiani* del 1939, *Dal mondo del pressappoco all’universo della precisione* del 1950 e *Dal mondo chiuso all’universo infinito* del 1957, tutti tradotti in italiano).

[27] Garin, 469.

[28] Yourcenar, 898.

[29] Yourcenar, 898.

[30] Non è senza significato che, per tutto il bellissimo capitolo dedicato al loro ultimo incontro, “La conversazione di Innsbruck” (Yourcenar. 670-694), benché Zénon sia stato accompagnato presso Henri-Maximilien in qualità di chirurgo, per tutto il tempo in cui i due cugini si scambiano i loro pensieri più intimi la narratrice li appella, rispettivamente, “il filosofo” e “il capitano” (solo occasionalmente, “l’alchimista” e “il soldato di ventura”). E davvero Henri-Maximilien è l’opposto polare di Zénon, l’altra faccia dell’uomo solo rinascimentale: “Grazie a Dio [...] i bacchettoni d’ogni specie non andranno a ficcare il naso nei miei versetti amorosi. Mi sono sempre esposto solo a pericoli elementari: i colpi in guerra, le febbri in Italia, il mal francese con le puttane, i pidocchi alla locanda, e ovunque i creditori. Non me la faccio con la canaglia in cotta o in toga, tonsurata o meno [...]. Amo anch’io la scienza, ma [...] se la terra gira, be’, non me ne curo affatto adesso che ci cammino sopra, e tanto meno me ne curerò quando vi giacerò. In materia di fede, crederò a quel



che deciderà il Concilio, posto che qualcosa decida, così come stasera mangerò quel che il taverniere avrà ammannito. Prendo il mio Dio e il mio tempo come vengono, anche se avrei preferito vivere nel secolo in cui si adorava Venere. Ma non vorrei neppure privarmi di rivolgermi sul letto di morte, se il cuore me lo detta, a Nostro Signore Gesù Cristo” (676).

[31] Yourcenar, 727.

[32] Yourcenar, 730.

[33] Yourcenar, 678.

[34] Yourcenar, 732.

[35] Yourcenar, 679

[36] Ripreso in Garin, 468.

[37] Guido Davide, Neri. “Il problema dello spazio figurativo e la teoria artistica di E. Panofsky,” 10; in Erwin, Panofsky. *La prospettiva come “forma simbolica” e altri scritti*. Milano: Feltrinelli, 1999, 7–33.

[38] Se il contributo più importante allo studio della nozione moderna di spazio matematico si trova già in Ernst, Cassirer. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Berlin: Bruno Cassirer, 1910; Panofsky preferirà tuttavia citare, dello stesso autore, la *Philosophie der symbolischen Formen*, in particolare il secondo volume, *Das mythische Denken*. Berlin: Bruno Cassirer, 1925.

[39] Panofsky, 38-41; e, qui, la citazione da Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, II. *Das mythische Denken*, Berlin 1925, 107.

[40] Nel rispondere alla domanda “Che cos’è una rivoluzione spaziale?”, Carl Schmitt scrive dapprima: “In questo caso le teorie scientifiche dello spazio possono significare, in realtà, sia moltissimo sia pochissimo. [...] Nell’età moderna le diverse scienze, con la crescente specializzazione, hanno elaborato anche i loro specifici concetti di spazio. [...] Se interroghi gli studiosi, ti risponderanno che lo spazio matematico è qualcosa di completamente diverso da quello del campo elettromagnetico, che a sua volta è totalmente diverso dallo spazio in senso psicologico e biologico. [...] Ma le forze e le potenze storiche non aspettano la scienza, così come Cristoforo Colombo non ha aspettato Copernico” (Carl, Schmitt. *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*. Milano: Adelphi, 2006, 57–58. Ma neanche Brunelleschi e Alberti, o Piero della Francesca, hanno aspettato Colombo! Due capitoli dopo, a conferma che la rivoluzione si prepara “prima nella mente, e poi nelle mani”, Schmitt ammette: “Affinché si realizzi una rivoluzione spaziale occorre qualcosa di più di un approdo su un territorio prima sconosciuto. Occorre una trasformazione dei concetti di spazio che abbracci tutti i livelli e tutti gli ambiti dell’esistenza umana. [...] La pittura del Rinascimento liquida lo spazio della pittura gotica medioevale; gli artisti raffigurano ora i personaggi e gli oggetti convocandoli in uno spazio che crea prospetticamente una profondità vuota. [...] Non è esagerato affermare che tutte le sfere della vita, tutte le forme di esistenza, tutte le specie di energia creativa dell’uomo – l’arte, la scienza, la tecnica – prendono parte alla formazione del nuovo concetto di spazio. Le grandi trasformazioni dell’immagine geografica della terra sono solo una manifestazione superficiale di quella profonda metamorfosi cui si allude con un’espressione gravida di conseguenze come ‘rivoluzione spaziale’” (70–72). Incidentalmente, poiché per la seconda volta ho citato Piero della Francesca, mi si consenta di segnalare un’impressionante lettura dogmatico-istituzionale della Flagellazione di Cristo, che prende le mosse dalla tesi: “è mediante la finzione che una società rinchiude la ragione” (Pierre, Legendre. *Della società come testo. Lineamenti di un’Antropologia dogmatica*. Torino: Giappichelli, 2005, 143–62).

[41] Oltre ai due studi sulle icone (*La prospettiva rovesciata*, 1919, e *Le porte regali*, 1922, ma iniziato già nel 1917), mi riferisco principalmente ai testi delle lezioni su *La concezione cristiana del mondo*, tenute all’Accademia teologica della Lavra di San Sergio tra l’agosto e il dicembre 1921 (Pavel, Florenskij, *La concezione cristiana del mondo*. Bologna: Pendragon, 2011).

[42] Adriano, Dell’Asta, “Rovesciare le prospettive,” in Pavel Florenskij. *La prospettiva rovesciata*. Milano: Adelphi, 2020, 137.

[43] P. Florenskij, 38.

[44] Si ricordi che lo studio fondamentale di Cassirer sullo spazio matematico rimonta al 1910 (anche se Panofsky cita preferibilmente dall’opera del ’25), ma il capolavoro di Florenskij è del ’19, mentre quello di Panofsky esce in rivista nell’annata 1924/25 e solo nel ’27 in volume. Quindi, Florenskij può aver conosciuto Cassirer (direi soprattutto il primo, quello più vicino agli interessi scientifici della Scuola di Marburgo) ma lo elabora indipendentemente da Panofsky e prima di lui. Per parte sua Panofsky fa cenno ad alcuni problemi estetici, come quello delle cosiddette “aberrazioni marginali”, che sono posti tipicamente proprio dalle icone; ma non fa alcun cenno agli studi di Florenskij.

[45] Parimenti, secondo Schmitt è proprio in conseguenza della “rivoluzione spaziale” che “ciò che è stato definito superiorità razionale dell’europeo, spirito europeo e “razionalismo occidentale” avanza ora irresistibilmente. Si sviluppa nei popoli dell’Europa centro-occidentale, abbatte le forme medioevali della comunità umana, genera nuovi Stati, nuove flotte e nuovi eserciti, inventa nuove macchine, sottomette i popoli non europei e li pone di fronte al dilemma se accettare la civilizzazione europea o decadere al rango di mero popolo coloniale” (Schmitt, 72).

[46] Tutti questi passaggi richiedono di essere sviluppati lungo l’intero arco della filosofia “moderna”, dall’inizio del XVII alla fine del XIX secolo. Lo fa, tra gli altri, Massimo Cacciari in un suo libro recente e importante, il già citato *Il lavoro dello spirito*: qui egli adotta come punto di osservazione le celebri conferenze che Weber tenne a Monaco tra il 1917 e il ’19, tradizionalmente indicate in Italia con il titolo complessivo del ciclo, *Il lavoro intellettuale come professione*; e dimostra come in esse, “testi ancora fondamentali per intendere l’epoca in cui viviamo” (Massimo, Cacciari. *Il lavoro*



dello spirito. Milano: Adelphi, 2020, 100, 7), siano diagnosticati da un lato lo stallo, anzi il *cul de sac*, in cui si esaurisce la spinta trasformativa del “Sistema della scienza” fichtiano, dall’altro lato, e per la stessa ragione, il “farsi mondo”, e potere senza alternative, del tecno-capitalismo. Propongo, allora, proprio nelle formulazioni che ne dà Cacciari le tesi ontologiche (e perciò anche antropologiche e gnoseologiche) sottostanti a questa “opera al nero” che si compie scorrendo dalle “radici rinascimentali” ai “frutti kantiani”: “quale preciso significato occorre attribuire al termine ‘disincantamento’? Che l’apparenza oggettiva, l’essere *Gegen-stand*, della realtà, non ci ‘incanta’ più. Che è impossibile pensare a una cosa in sé, impossibile pensare alcunché che non sia ipso facto un pensato, un *positum* dal pensiero. L’Io [...] ha il compito [...] di cogliere nell’altro null’altro che se stesso, liberandosi da ogni estraneità” (Cacciari, *Il lavoro dello spirito*, 33); “l’intero pensiero rivoluzionario successivo a Hegel dipende dal concetto chiave hegeliano della conciliazione di razionale e reale, poiché reale è soltanto *Wirklichkeit*, e cioè il prodotto dell’ergon, dell’agire umano, è factum, non res” (Cacciari, 99, 2); “la merce prodotta, nella sua determinatezza, non è che un momento, una manifestazione dell’Assoluto, qualcosa di astratto proprio nella sua materialità [...]. Il tendenziale sradicamento della ricchezza da ogni ‘immobilità’ terranea è conseguenza di questa dialettica – che altro non è se non il concretissimo contenuto della forma dialettica hegeliana. Secondo il suo concetto, il capitalismo è perciò essenzialmente capitale finanziario, poiché il passaggio attraverso la determinatezza della merce è in esso concepibile soltanto come l’ora [...] *incatturabile*. Il sistema produttivo concepito secondo la sua forma compiuta, [...] perfetto o in atto, è quello di denaro dal denaro. [...] Come il valore dell’impresa scientifica, nella varietà delle sue manifestazioni, consiste nel potere in sé [...], così ciò che costituisce il fondamento del sistema e del potere capitalistico non è la produzione di merci in quanto tale, bensì piuttosto la produzione del loro incessante consumo” (16–17). Aggiungo che queste considerazioni danno conferma alla persuasione di Schmitt, all’altezza del 1950, circa “l’evidenza storica e sociologica di una realtà presente da cui veniamo sopraffatti. [...] Per le masse è diventata in gran parte del tutto ovvia una condizione di pura mondanità [...] non richiedono più né teologia né morale. I miti che ne rispecchiano gli impulsi e gli ideali sono nati in gran parte dall’autodissoluzione della filosofia dell’idealismo tedesco e hanno origine essenzialmente nella filosofia della storia” (Carl, Schmitt. *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*. Milano: Adelphi, 1996 14–15). Sul rapporto di filiazione teorica di Schmitt da Weber, a parte le indicazioni diffuse nel libro di Cacciari, mi permetto di rinviare alle fonti citate e alle considerazioni svolte nel mio *Dal volto alla maschera. Rappresentazione politica e immagini dell’uomo nel dialogo tra Guardini e Schmitt*. Milano: FrancoAngeli, 2013; in particolare a 57, 1–3, e a 60, 7 e a 105–128. E, già che ci siamo, al lettore particolarmente benevolo segnalo che di un rapporto intrinseco tra virtualizzazione della realtà, destrutturazione del soggetto e uniformità globale di matrice tecnoeconomica scrivevo già molti anni fa: si veda il mio *Il padrone ha bisogno del servo? Il futuro del diritto tra possibilità, necessità e realtà “virtuale”*, in Barbara, Montanari (cur.), *La possibilità impazzita. Esodo dalla modernità*. Torino: Giappichelli, 2005, 126–176.

[47] Poiché è Florenskij a mettere ironicamente insieme i diritti dell’uomo e della natura, sarà appena il caso di osservare che, dal punto di vista delle tutele giuridiche, biodiversità e diversità culturale procedono insieme, vengono all’attenzione nello stesso periodo e vanno incontro alle stesse perplessità teoriche. Per struttura concettuale e modalità di esercizio e di tutela, dovrebbe trattarsi di diritti “di terza generazione”, che esigono di essere fruiti entro una collettività; la Convenzione sulla diversità biologica, adottata a Nairobi e aperta alla firma a Rio de Janeiro nel 1992, e la Dichiarazione universale dell’Unesco sulla diversità culturale, adottata a Parigi nel 2001, hanno in comune di essere documenti ricognitivi di una presa di consapevolezza avviata già alcuni decenni prima (diciamo almeno all’inizio degli anni ’70) e di proporsi a loro volta obiettivi di tutela a lungo termine, ambiziosi nelle dimensioni, ma assai deboli nei mezzi concretamente mobilitati. Qualcosa in più sull’argomento dirò, brevemente, nel seguito.

[48] Florenskij, 37-40.

[49] Yourcenar, 843.

[50] Yourcenar, 812.

[51] Yourcenar, 810.

[52] Schmitt, *Terra e mare*, 111.

[53] Cacciari, *Il lavoro dello spirito*, 12.

[54] Cacciari, 85

[55] Si veda il bellissimo Ian, Watt. *Miti dell’individualismo moderno: Faust, Don Chisciotte, Don Giovanni, Robinson Crusoe*. Roma: Donzelli, 2007, 3-42, in particolare 4.

[56] Cacciari, 78.

[57] “Di questa ‘crisi’ [...] la ‘scoperta’ dell’ermetismo era, al tempo stesso, causa ed effetto. Era la crisi delle strutture ‘moderne’, esplosa in quegli anni, che spingeva, per una sorta di contrappasso, a recuperare ciò che esse avevano, in modo programmatico, cercato di inabissare, considerandolo estraneo alla ragione, e perciò ‘superstizione’ priva di valore” (Ciliberto, *Rinascimento*, 26).

[58] L’esempio più significativo è l’opera di Frances Amelia, Yates. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964; in italiano: *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*. Roma: Laterza, 1969.

[59] Paolo, Rossi. *Francesco Bacone: dalla magia alla scienza*. Torino 1974, XVIII, citato in Ciliberto, *Rinascimento*, 30.

[60] Ciliberto, 29.

[61] Ciliberto, 31.



[62] Ciliberto, 29.

[63] Yourcenar, *L'opera al nero*, 840.

[64] Max, Weber. *La scienza come professione. La politica come professione*. Milano: Mondadori, 2006, 20. Questa traduzione di Rossi è classica e ancora attendibile, ed è stata ristampata in un'edizione arricchita dalla "Introduzione" di Massimo Cacciari. Le varianti tra parentesi sono quelle proposte da Edoardo, Massimilla, "Ancora su un passo di Wissenschaft als Beruf e sulla sua traduzione italiana," Archivio di storia della cultura, a. XXIII (2010): 383-385; Cacciari raccomanda queste varianti nel suo libro *Il lavoro dello spirito*, già citato, che sviluppa ulteriormente l'*Introduzione* mondadoriana.

[65] Mi sono soffermato altrove (nel mio: Magrì, Giovanni. *Lo "Strappo" Del Soggetto e La Fabbrica Delle Leggi. Un Nodo Delle Teologie Giuridiche Mediterranee*. Giornale Di Filosofia, 2021, 1. doi:10.7413/1827-5834010) sulle teorie specialmente francesi (di Marcel Gauchet, di Alain Touraine, di Claude Lefort) che sostengono la "eccezionalità" (teologico-politica) del cristianesimo rispetto alle (altre?) "religioni" e addirittura con Gauchet lo definiscono "religione dell'uscita dalla religione"; qui mi piace fare un passo oltre, e – considerato che il nostro concetto filosofico di Dio dovrebbe almeno fare i conti con (un tentativo di comprensione del) Dio rivelato in Cristo – affermare con Jean-Luc Marion che "il cristianesimo non può essere qualificato come una religione dell'uscita dalla religione, perché esso non costituisce una religione. Esso non costituisce una religione poiché ogni religione unisce gli uomini a un possibile comune con gli dèi, vale a dire con un (non-)Dio, mentre l'avvenimento del Cristo ci mette in rapporto con l'impossibilità per noi, come possibile per Dio. La salvezza ci giunge attraverso il confronto, lo scontro stesso con l'impossibile" (Jean-Luc, Marion. *La questione dell'incondizionato*; in Jean-Luc, Marion. e Nancy Jean-Luc. *Dio in quanto Dio*. Roma: Inschibboleth, 2025, 69.

[66] Per un sorprendente sviluppo della convinzione (in fondo già kantiana) che "c'è un punto, un unico punto nell'immensità della natura e del mondo dello spirito, che è e rimarrà inaccessibile a ogni scienza e quindi a ogni studio causale: questo punto è il nostro io", vedasi ora Max, Planck. *Causalità e libero arbitrio*. Bollati Boringhieri: Torino, 2025.

[67] Kierkegaard, *La malattia per la morte*, 41-44; e vedasi la traduzione di Cornelio Fabro in Kierkegaard, *Opere*, 639. Da lettore di vecchia data di Kierkegaard, che gli ha dedicato la sua prima pubblicazione "importante" ormai più di vent'anni fa (*Il salto della libertà. La critica di Trendelenburg alla dialettica hegeliana nella ricezione di Kierkegaard*. Rivista di Filosofia neo-scolastica. XCVI, 2004, I, 87-143), mi dà particolare soddisfazione vedere che, là dove Kierkegaard era arrivato con la comunicazione "indiretta" delle sue opere pseudonime a metà del XIX secolo, arriva oggi, certo con un rigore argomentativo maggiore, sulle orme della critica husserliana e heideggeriana a Kant, la migliore teologia filosofica; e si veda, allora, Marion, *La questione dell'incondizionato*, 60: "il rapporto dell'oggetto con il potere di conoscere decide della sua possibilità (se l'oggetto corrisponde alle condizioni formali dell'esperienza), della sua esistenza (se esso soddisfa le sue condizioni materiali) e la sua necessità (se esso si accorda con le sue condizioni universali); [...] per Kant, Dio come oggetto non raggiunge l'esistenza perché non soddisfa innanzitutto la possibilità (le sue condizioni di esperienza, nello spazio e nel tempo)", 67: "Non si tratta di annullare la frontiera del possibile e dell'impossibile per noi, ma di rendere impossibile per noi che essa valga ancora per Dio. Noi non aboliamo l'impossibile in un possibile immaginario per noi, bensì squalifichiamo la pretesa che ciò che resta impossibile *per noi* lo sia per Dio", 70: "Resta da sapere come noi possiamo praticare l'impossibile, dal fondo del nostro impossibile. Poiché l'impossibile noi l'abbiamo tutti sperimentato, ancorché e precisamente perché non lo abbiamo compreso. Nei fenomeni saturi, nella nascita, nell'avvenimento, nel dono, nell'idolo, nella mia carne, nel volto di altri e, presto, nella mia morte". E si vedano anche le intuizioni, un po' precedenti, di Claude Bruaire: nella posizione di Kant, "l'unico diritto a cui si faceva appello [...] era quello del possibile. [...] Il possibile, certo, ma tutto quanto il possibile, in tutta la sua misura, ecco ciò di cui abbiamo bisogno. Non il possibile a nostra immagine, misurato con il nostro metro. [Perché] l'esigenza dell'assoluto è quella dell'impossibile solo se, contro ogni diritto del divino, noi rifiutassimo di ammettere che quanto è impossibile agli uomini sia possibile a Dio" (Claude, Bruaire. *Il diritto di Dio*. Brescia: Paideia, 1981, 78, 86 e 116, citato in Marion, *La questione dell'incondizionato*, 34 e 103).

[68] Cacciari, *Il lavoro dello spirito*, 80.

[69] Cacciari, 40.

[70] Ora in Luigi, Lombardi Vallauri. *Terre. Terra del Nulla, Terra degli uomini, Terra dell'Oltre*. Milano: Vita e Pensiero, 1989, 289.

[71] Vedasi qui *supra*, nota. 47. Vorrei provare a dare un'idea delle mie ragioni di perplessità, e faccio un solo esempio. Com'è noto ai più, in diritto internazionale il testo normativo fondamentale per la tutela della biodiversità è la CBD, "Convenzione per la diversità biologica", adottata a Nairobi il 22 maggio del 1992 ma aperta alla firma, il successivo mese di giugno, durante il Summit mondiale dei capi di Stato di Rio de Janeiro (cd. "Summit della Terra", più propriamente UNCED, "Conferenza delle Nazioni Unite sull'ambiente e lo sviluppo"), per cui è passata alla storia (?) come una delle tre "Convenzioni di Rio" (le altre due riguardano, rispettivamente, i cambiamenti climatici e la lotta alla desertificazione). La CBD prevede ogni due anni una riunione dell'assemblea generale di tutti i paesi firmatari (cd. COP, "Conferenza delle Parti") e, per assicurare un fondamento scientifico alle decisioni della COP, ha istituito un organismo tecnico permanente chiamato SBSTTA, "organo sussidiario per la consultazione scientifica, tecnica e tecnologica", che a sua volta si avvale del lavoro "a termine" degli AHTEG, "gruppi di esperti tecnici *ad hoc*". Già questa serie di acronimi



dovrebbe far venire l'orticaria. Ma ora viene il bello. In vista della quinta COP della CBD, il SBSTTA ha elaborato quattordici raccomandazioni. La decima raccomandazione (che è considerata una pietra miliare nella definizione dell'approccio *ecosistemico* al problema della biodiversità, e scusate se è poco!) contiene, alla lettera B dell'annesso, un elenco di dodici "principi dell'approccio ecosistemico" (noti per qualche strana ragione come *Malawi Principles*, benché la quinta COP della CBD si sia tenuta nel 2000 a Nairobi). Vale la pena di leggere i principi n. 1 e 4. Il primo: "La gestione delle risorse naturali è il risultato di una scelta sociale". Il quarto: "È necessario considerare l'ecosistema in un contesto economico". Ad ognuno dei principi segue un *rationale*, se possibile ancora più vago e generico: preferisco non riportarli qui, rinviando per il testo integrale ufficiale all'indirizzo web <https://www.cbd.int/recommendation/sbstta?id=7027>.

Queste sono, dunque, le perle di saggezza contenute *nel primo e nel quarto dei dodici principi dell'approccio ecosistemico, consultabili alla lettera B dell'annesso alla decima delle quattordici raccomandazioni elaborate dal SBSTTA per la quinta COP del CBD*. E non è una battuta. Forse si sentiva davvero il bisogno di mettere per iscritto i "principi del Malawi". Forse tutto questo fa sorridere solo chi è abituato al linguaggio di documenti che si vogliano, *davvero*, giuridicamente vincolanti.

[72] Schmitt, *Terra e mare*, 110.

[73] Schmitt, annotazione del 29.6.48 in Glossario, nella traduzione di Giuffrè, Milano 2001, 242; discussa in Cacciari, *Il lavoro dello spirito*, 114 (nota 51). Vedasi anche Cacciari, 104 (nota 17): "Quanto Schmitt debba [...] alla lezione weberiana è cosa avvertibile [...] nel ribadire che nessun *Dovere-Sollen* potrà mai di per sé trasformarsi in *potere* politico, e dunque agire realmente nel conflitto, ignorando il contesto globale prodotto dal processo di razionalizzazione-secolarizzazione".

[74] Schmitt, 109.

[75] Martin, Heidegger. *Essere e Tempo*. Milano: Longanesi, 1976, 145.

[76] Augustin, Berque. *Les limites de l'écoumène*; citato in Serge, Latouche. *Limite*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012, 13.

[77] Werner, Sombart. *Il capitalismo moderno*. Torino: UTET, 1967, 853.

[78] Cacciari, 113 (nota 52).

[79] Jason W., Moore. *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*. Milano: Ombre Corte, 2017. Leggo dalla quarta di copertina (a cura di Alessandro Barbero ed Emanuele Leonardi): "Sempre più spesso si sente parlare, nei circoli accademici ma anche sui mass media, di "Antropocene". Il premio Nobel per la chimica Paul Crutzen, che ha coniato il termine, intende con nesso una nuova era geologica in cui le attività umane sono diventate il fattore determinante, decretando così la fine dell'Olocene. L'umanità come un tutto indifferenziato (e colpevole) da un lato, l'ambiente inquinato (e innocente) dall'altro. Jason W. Moore rifiuta questa impostazione e parte dal presupposto che l'idea di una natura esterna ai processi di produzione non sia che un effetto ottico, un puntello ideologico su cui si è appoggiato il capitalismo. Al contrario, il concetto di ecologia-mondo rimanda a una commistione originaria tra dinamiche sociali ed elementi naturali che compongono il modo di produzione capitalistico nel suo divenire storico, nella sua tendenza a farsi mercato mondiale. Il capitalismo non *ha* un regime ecologico, è un regime ecologico. Sfruttamento e creazione di valore non si danno sulla natura, ma attraverso di essa – cioè dentro i rapporti socio-naturali che emergono dall'articolazione variabile di capitale, potere e ambiente. Si tratta dunque di analizzare la forma storica di questa articolazione – ciò che Moore chiama "Capitalocene": il capitale come modo di organizzazione della natura – per fronteggiare l'urgenza dei disastri ambientali che ci circondano".

[80] Pierre, Teilhard de Chardin. *Il fenomeno umano*. Brescia: Queriniana, 2020, 215.

[81] "Il sabba delle streghe non è arrestabile; su ciò è bene essere sobriamente disperati. Nessuna logica, tuttavia, vieta che all'interno del suo indefinito procedere possa accadere, in quanto fine storicamente determinato, che il prodotto dell'intelligenza del genere, nel suo ormai globale cooperare, cessi di essere *comandato* da 'leggi' estranee a qualsiasi idea di libertà. Ma occorre il Politico per concepire *realmente* una tale critica, perché essa possa configurarsi come prassi, progetto, organizzazione" (Cacciari, 83).

[82] "“Hai perduto la fede nella sublime eccellenza dell'uomo,” disse [il canonico], scrollando tristemente il capo. ‘Si comincia col dubitare di Dio...’ ‘L'uomo è un progetto che ha contro di sé il tempo, la necessità, la fortuna, e l'imbacille e sempre crescente supremazia del numero,’ disse con tono più pacato il filosofo. ‘Gli uomini uccideranno l'uomo’” (Yourcenar, *L'opera al nero*, 871).

[83] Yourcenar, 684.

[84] Yourcenar, 685.

[85] Yourcenar, 687.

[86] Gianni, Rodari. *Una per ogni mese. 'Giugno': Gli uccelli*, in *Novelle fatte a macchina*. Torino: Einaudi, 1977, 215.

Bibliografia essenziale

- Bompiani. 1990. *Opere. Romanzi e racconti*. Milano: Bompiani.
- Bruaire, Claude. 1981. *Il diritto di Dio*. Brescia: Paideia.



- Cacciari, Massimo. 1976. *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*. Milano: Feltrinelli.
- Cacciari 1980. *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*. Milano: Adelphi. 2nd ed. 2005.
- Cacciari 2020. *Il lavoro dello spirito*. Milano: Adelphi.
- Cantimori, Delio. 1932. “Sulla storia del concetto di Rinascimento.” *Annali della Scuola Normale Superiore*.
- Ciliberto, Michele. 2009. *Interpretazioni del Rinascimento, II*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Ciliberto. 2015. *Rinascimento*. Pisa: Edizioni della Normale.
- Cornelio, Fabro, tr. 1972. *Opere di Søren Kierkegaard*. Firenze: Sansoni.
- Flaubert, Gustave. 1992. *Romanzi*. Milano: Mondadori.
- Florenskij, Pavel. 2011. *La concezione cristiana del mondo*. Bologna: Pendragon.
- Garin, Eugenio, cur. 1988. *Il filosofo e il mago*, in *L'uomo del Rinascimento*. Bari: Laterza.
- Garin. 2010. *Umanesimo e Rinascimento*. Milano: Mondadori.
- Gargani, Aldo Giorgio. 1975. *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell'esperienza comune*. Torino: Einaudi.
- Gargani. 2009. *Il sapere senza fondamenti*. Milano: Mimesis.
- Jacob, Burckhardt. 1984. *La civiltà del Rinascimento in Italia*. Firenze: Sansoni.
- Kierkegaard, Søren. 1999. *La malattia per la morte*. Roma: Donzelli.
- Marion, Jean-Luc. 2025. *La questione dell'incondizionato*, in *Dio in quanto Dio*. Roma: Inschibboleth.
- Moore, Jason W. 2017. *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*. Milano: Ombre Corte.
- Panofsky, Erwin. 1999. *La prospettiva come “forma simbolica” e altri scritti*. Milano: Feltrinelli.
- Planck, Max. 2025. *Causalità e libero arbitrio*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Rossi, Paolo. 1974. *Francesco Bacone: dalla magia alla scienza*. Torino.
- Schmitt, Carl. 1996. *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*. Milano: Adelphi.
- Schmitt. 2006. *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*. Milano: Adelphi.
- Sombart, Werner. 1967. *Il capitalismo moderno*. Torino: UTET.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 2020. *Il fenomeno umano*. Brescia: Queriniana.
- Weber, Max. 2006. *La scienza come professione. La politica come professione*. Milano: Mondadori.
- Yourcenar, Marguerite. 1990. *L'opera al nero*, in *Opere. Romanzi e racconti*. Milano: Bompiani.
- Yourcenar. 1990. *Memorie di Adriano*, in *Opere. Romanzi e racconti*. Milano: Bompiani.
- Yates, Frances Amelia. 1964. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Yates, Frances Amelia. 1969. *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*. Roma: Laterza.
- Watt, Ian. 2007. *Miti dell'individualismo moderno: Faust, Don Chisciotte, Don Giovanni, Robinson Crusoe*. Roma: Donzelli.
- Weber, Max. 2006. *La scienza come professione. La politica come professione*. Milano: Mondadori.



Le voci di Sophia, numero 5, 2025. ISSN: 2975-0156

