

LUNIGIANA DANTESCA

ANNO XXIII n. 216 - GIU 2025

**CENTRO LUNIGIANESE
DI STUDI DANTESCHI**

Bollettino on-line

Comitato di Redazione

Direttore

MIRCO MANUGUERRA

Redattori

ANGELA AMBROSINI

STEFANO BOTTARELLI

NUNZIO FESTA

MIRCO MANUGUERRA

MARIA ADELAIDE PETRILLO

DAVIDE PUGNANA

Comitato Scientifico

EGIDIO BANTI

GIUSEPPE BENELLI

JOSÉ BLANCO JIMÉNEZ

FRANCESCO CORSI

FRANCESCO DI MARINO

SILVIA MAGNAVACCA

MIRCO MANUGUERRA

SERENA PAGANI

DAVIDE PUGNANA

ALESSANDRO RAFFI

© 2003-2025 CLSD

www.lunigianadantesca.it

lunigianadantesca@libero.it

AVVERTENZE

È concesso l'utilizzo di materiale ai soli fini di studio citando sia l'Autore che la fonte bibliografica completa.

Ogni Autore può disporre liberamente dei propri scritti, di cui è unico responsabile e proprietario, citando comunque la presente fonte editoriale nel caso si sia trattato di I pubblicazione.

Il Bollettino è diffuso gratuitamente presso i Soci del CLSD e tutti coloro che ne hanno fatto esplicita richiesta o hanno comunque acconsentito tacitamente alla ricezione secondo i modi d'uso. Per revocare l'invio è sufficiente inviare una mail di dissenso all'indirizzo

lunigianadantesca@libero.it

Copyright Immagini

Le immagini presenti negli articoli sono utilizzate a scopo puramente illustrativo e didattico. Qualora dovessero violare eventuali diritti di Copyright, per la rimozione delle stesse si prega di scrivere immediatamente all'indirizzo email:

lunigianadantesca@libero.it

**CHE IL VELTRO
SIA SEMPRE CON NOI**



INDICE

ATTIVITÀ DEL CLSD pp. 2-13

SAPIENZIALE 2 *Giugno: il giorno della Repubblica unica festa nazionale* p. 14

COMPAGNIA DEL VELTRO *Pillole junghiane di alchimia interiore* p. 15-16

COMPAGNIA DEL SACRO CALICE *Elogio massimo del cornetto* p. 17

LA VOCE DEL VELTRO *Quale scuola e quale integrazione?* pp. 18-19

La politica dell'esclusione e le ragioni del cuore p. 20

SEVERINIANA *La grandezza dell'idea di Dio in Emanuele Severino* p. 21

DANTESCA

VII Sessione di Studi del CLSD: Avvenne in Lunigiana il ricongiungimento familiare di Dante? pp. 22-25

La Divina Commedia in vernacolo spezzino: Pur XIII pp. 26-27

Dante e l'arte medica p. 28

TEOLOGICA

Creazione e Creato: pericorei dei concetti di Dio, natura e creato pp. 29-71

OTIUM *La strage di Farneta: la storia sconosciuta dei 12 certosini fucilati dai tedeschi nel 1944* pp. 72-75

IL SOFÀ DELLE MUSE *Gli Sconfiamenti di Elio Mariucci* pp. 76-77

VISIBILE PARLARE *Giuliano Briganti e l'arte di descrivere le opere d'arte* pp. 78-79

ARCADIA PLATONICA

La Rinascita di Damiani p. 81

Contributi poetici pp. 82

ISSN 2421-0216

Se qualcuno ti dice che non ci sono Verità, o che la Verità è solo relativa, ti sta chiedendo di non credergli.

E allora non credergli.

ROGER SCRUTON

Un giorno la Paura bussò alla porta, il Coraggio andò ad aprire e vide che non c'era nessuno.

MARTIN LUTHER KING



Jules-Joseph-Lefebvre
La Verità (1870)

La Tradizione non è il passato, ma quello che non passa.

DOMINIQUE VENNER

Anche se il Timore avrà più argomenti, tu scegli la Speranza.

SENECA

I
CLSD
STUTTURA E ATTIVITÀ

PRESIDENTE
MIRCO MANUGUERRA

MUSEO
'CASA DI DANTE IN LUNIGIANA'

Conservatore Generale:
Mirco Manuguerra



Sala Didattica 'L. Galanti'
(ex Museo Dantesco Lunigianese)

Direttore: **Alessia Curadini**



Biblioteca Dantesca Lunigianese
'G. Sforza'

Direttore: **Francesco Corsi**



Galleria Artistica 'R. Galanti'

Direttore: **Dante Pierini**



Sala Multimediale 'P. Chistoni'

Direttore: **Serena Pagani**



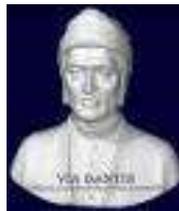
PREMIO 'PAX DANTIS'

Direttore: **Giuseppe Benelli**



LECTURA DANTIS LUNIGIANESE
& VIA DANTIS

Direzione Generale
Riccardo Monopoli
Oreste Valente



RIEVOCAZIONI STORICHE

Direttore: **Simone Musso**



DANTESCA COMPAGNIA DEL
VELTRO

Rettore: **Mirco Manuguerra**



Le Cene Filosofiche

Direttore: **Mirco Manuguerra**



Dantesca Compagnia
del Sacro Calice

Rettore: **Mirco Manuguerra**



DANTEDI' PUNTUALE

Segretario: **Davide Pugnana**



LE STRADE DI DANTE

Direttore: **Mirco Manuguerra**



WAGNER LA SPEZIA FESTIVAL

Direttore: **M° Cesare Goretta***



(*) *Membri esterni*

**C'è una grande forza nelle
persone che conducono la
propria esistenza con coerenza:
decidono di fare in modo che la
loro filosofia di vita e le loro
azioni siano una cosa sola.**

ANTHONY ROBBINS

**La più grande prigionia in cui
le persone vivono
è la paura di ciò che pensano
gli altri.**

D. ICKE

**Quanto scritto col sangue
degli Eroi
non si cancella con la saliva
dei politici**

CASA POUND

Temi il lettore di un solo libro.

SAN TOMMASO D'AQUINO

**Se vuoi la Felicità preoccupati
di trarre il massimo dell'Essere
da quel poco di Avere che hai.**

M. M.

CATALOGO EDITORIALE

LIBRERIA ON-LINE

I libri di questa sezione sono prodotti di stampa digitale: vengono inviati direttamente al domicilio dall'editore dopo l'acquisto con carta di credito. Il sistema di vendita fornisce il prezzo finale comprensivo delle spese postali. Per l'acquisto occorre copiare il link indicato in calce ai volumi, andare sul web alla pagina indicata e seguire le istruzioni operative.

1 - DANTE E LA PACE UNIVERSALE

La lettura di *Purgatorio VIII* secondo la scuola del CLSD arricchita delle più recenti determinazioni. Aracne Editore, Roma, 2020, pp. 180. Euro 10,00.



[Dante e la Pace Universale - Aracne editrice - 9788825535013](http://www.aracneeditrice.it/9788825535013)

2 - L'EPISTOLA DI FRATE ILARO

Il primo titolo della Collana "I Quaderni del CLSD" è dedicato al tema della *Epistola di Frate Ilaro*. Il saggio ricostruisce l'intera storiografia e porta nuovi contributi all'autenticità. pp. 64, Euro 12,00



<http://ilmiolibro.kataweb.it/schedalibro.asp?id=920281>

LIBRERIA CLASSICA

I libri di questa Sezione si ordinano a lunigianadantesca@libero.it previa bonifico bancario:

Iban Bancoposta
IT92 N 07601 13600 001010183604

I prezzi indicati sono comprensivi delle spese di spedizione postali e di segreteria

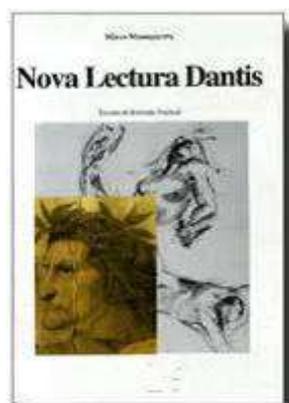
1 - VIA DANTIS®

La nuova edizione dell'interpretazione generale in chiave neoplatonica del poema dantesco (2024). Una *Odissea ai confini della Divina Commedia*, dalla "selva oscura" alla "visio Dei" in 90 pagine. Euro 15,00.



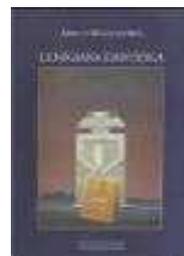
2 - NOVA LECTURA DANTIS

L'opera alla base dell'intera epopea del CLSD: la datazione del viaggio al 4 di aprile del 1300, il Veltro come la stessa *Divina Commedia* e molto altro ancora. Oggetto di scheda bibliografica su "L'Alighieri" n. 10, 1997. Luna Editore, La Spezia, 1996, tavole di Dolorés Puthod, pp. 80. Euro 15.



3 - LUNIGIANA DANTESCA

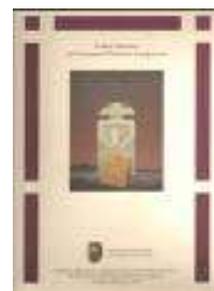
La determinazione della materia lunigianese come nuova branca disciplinare ("Dantistica Lunigianese"). Edizioni CLSD, La Spezia, 2006, pp. 180. Euro 10,00.



SEZIONE FILATELICA

1 - FOLDER FILATELICO VII Centenario

Pace di Castelnuovo (1306-2006)
Folder Filatelico con annullo postale 06/10/06 su busta e cartolina. Emissione limitata, pezzi numerati. Euro 15,00.



2 - ANNULLI FILATELICI SU BUSTA O CARTOLINA (Euro 5 cadauno)

- VII Centenario della Pace di Castelnuovo (1306-2006), 06/10/06;
- Centenario della nascita di Livio Galanti (1913-1995), 7/09/13;
- VII Centenario dell'*Epistola di Frate Ilaro* (1314-2014), 30/06/14;
- DCCL della nascita di Dante (1265-2015), 13/06/15;
- XX della fondazione del CLSD (1998-2018), 27/10/18;
- DCC della morte di Dante (1321-2021), inaugurazione della "Via Dantis" 12/06/21;

facebook

Con l'iscrizione alla pagina degli

**AMICI DEL CENTRO
LUNIGIANESE DI STUDI
DANTESCHI**

si hanno informazioni
continuamente aggiornate
sull'attività del CLSD

2243 followers al 10/06/2025

**COMITATO PERMANENTE
"DANTEDI PUNTUALE"**

PRESIDENTE

Mirco MANUGUERRA

SEGRETARIO

Davide PUGNANA

**COMMISSIONE
SCIENTIFICA**

PRESIDENTE

*prof. José BLANCO JIMÉNEZ
(Em. Univ. Stat. del Cile)*

MEMBRI

Prof. Egidio BANTI

prof. Giuseppe BENELLI

*prof. Francesco D'EPISCOPO
(Univ. di Napoli 'Federico II')*

*prof. Silvia MAGNAVACCA
(Em. Univ. Buenos Aires)*

prof. Serena PAGANI

*prof. Antonio ZOLLINO
(Univ. Cattolica Sacro Cuore)*

facebook

Con l'iscrizione alla pagina degli

**AMICI DEL CENTRO
LUNIGIANESE DI STUDI
DANTESCHI**

si hanno informazioni
continuamente aggiornate
sull'attività del CLSD

2243 followers al 10/06/2025

**Martha: «Cos'è l'Autunno?»
Jan: «Una seconda Primavera,
dove tutte le foglie sono come
fiori».**

(ALBERT CAMUS, *Il malinteso*)

**- Io vi offro qualcosa che non
ha prezzo.
- La libertà?
- No, quella ve la possono to-
gliere. Vi offro la Conoscenza.**

**(l'Abate Faria, da ALEXAN-DRE
DUMAS *Il Conte di Montecristo*)**

**ENCICLOPEDIA DELLA
LUNIGIANA STORICA®**

CONSIGLIO DI REDAZIONE

PRESIDENTE

Mirco Manuguerra

DIRETTORE

Giuseppe Benelli

**MEMBRI
DEL CONSIGLIO DI
REDAZIONE**

Andrea Baldini

Egidio Banti

Riccardo Boggi

Serena Pagani

Claudio Palandrani

www.enciclopedialunigianese.it

facebook

Con l'iscrizione alla pagina degli

**AMICI DEL CENTRO
LUNIGIANESE DI STUDI
DANTESCHI**

si hanno informazioni
continuamente aggiornate
sull'attività del CLSD

2243 followers al 10/06/2025

facebook

Con l'iscrizione alla pagina degli

**AMICI DEL CENTRO
LUNIGIANESE DI STUDI
DANTESCHI**

si hanno informazioni
continuamente aggiornate
sull'attività del CLSD

2243 followers al 10/06/2025

AVVERTENZE

Gentili Lettori, una rivista mensile come la nostra, gestita in modo per quanto più possibile professionale ma non in forma professionistica, non costituisce un impegno di poco conto. Se il lavoro di Redazione viene sommato a quello dell'intera galassia di attività del Centro Lunigianese di Studi Danteschi, si può immaginare come esso sia particolarmente gravoso.

Può accadere, dunque, che per rispettare la regolarità delle uscite – nonostante talvolta alcuni piccoli ritardi rispetto al termine canonico del giorno 10 di ogni mese – non si riesca ad operare una revisione accurata del fascicolo, per cui è possibile trovare nelle copie inviate per posta elettronica dei refusi o imprecisioni varie.

Ci scusiamo per quanto sopra e invitiamo tutti i nostri lettori a considerare i bollettini eventualmente ricevuti via mail come delle semplici anticipazioni delle copie definitive che si possono scaricare sempre sul sito ufficiale del CLSD:

www.lunigianadantesca.it/bollettino-dantesco/

A far fede, dunque, sono soltanto i pdf pubblicati sul link sopra indicato, i quali portano peraltro essere sostituiti di volta in volta da copie sempre più perfezionate. Saremo grati ai lettori attenti che, di volta in volta, vorranno segnalarci eventuali inesattezze.

Con i nostri migliori saluti.

CLSD – SEGRETERIA GENERALE

Spesso i saggi inseriti nei singoli fascicoli sono legati tra loro da importanti riferimenti. Abbiamo, perciò, introdotto la notazione di rimando → per invitare il lettore a cercare l'approfondimento all'interno del medesimo fascicolo. Basterà inserire la parola chiave nel motore di ricerca.

Eventuali riferimenti a lavori comparsi in numeri precedenti, invece, verranno suggeriti con i riferimenti editoriali dei fascicoli interessati.



SESSIONI DI STUDIO DEL CLSD

GIUGNO 2025

In Accademia si brancola nel buio. Il CLSD ha dato soluzione al Veltro (la stessa *Divina Commedia*, 1993), alla datazione del Viaggio (4 aprile 1300) e alla scena mistica dei due angeli che cacciano il serpente nella Valletta dei Nobili (l'affresco allegorico dell'intuizione tutta lunigianese drella *Pax Dantis*). Ora tocca al DVX: la soluzione (già proposta nel 2018) approfondita sul prossimo numero di "Lunigiana Dantesca".

**Centro Lunigianese
di Studi Danteschi**

PRESENTA

SESSIONI DI STUDIO CLSD



SESSIONE IX: GIOVEDÌ 26 GIUGNO 2025

CHI È IL DVX?

Museo 'CASA DI DANTE IN LUNIGIANA
Via Pompeo Signorini 2
Mulazzo (Ms) - Borgo Storico Monumentale

Ore 18,00 – 19,30



LE CENE FILOSOFICHE®

L'EVENTO CHE VANTA IL MAGGIOR NUMERO DI TENTATIVI DI IMITAZIONE

Centro Lunigianese
di Studi Danteschi

PRESENTA

LE CENE FILOSOFICHE®

VENERDÌ 6 GIUGNO 2025

TORQUATO TASSO E LA CRISI DEL TEMPO E DELL'IDENTITÀ



RELATORE:

LORENZO PIRO

Ore 20,00 Ristorante "GLI ULIVI"

Via Carignano, 70 – Loc. Giucano di Fosdinovo (Ms)

INFO & PRENOTAZIONI: 328-387.56.52 lunigianadantesca@libero.it

MENU (Euro 25,00): *Tagliatelle caserecce al Ragù, Stinco di maiale con patate al forno, Dolce della Casa, Vino, Acqua, Caffè.*



L'HYPER CRUCIS DI ANDREA BENEDETTO NELLE MANI DI PAPA FRANCESCO

Il CLSD è Sponsor Ufficiale di un'opera d'arte molto significativa: la *Hyper Crucis*, gioiellino in bronzo in edizione limitatissima, opera dello scultore spezzino Andrea Benedetto, è andato a mani di Papa Francesco. Il presidente CLSD ne ha curato il commento di presentazione allegato al Certificato di Garanzia. Un grande risultato!

La *Hyper Crucis* rappresenta un'ottima occasione per tornare (e far tornare) al Crocifisso. Una splendida idea regalo per tutte le occasioni, soprattutto nel corso di questo **Anno Santo**. Come già annunciato, dal 2025 il bronzetto sarà il simbolo ufficiale della Dantesca Compagnia del Veltro, decoro facoltativo dei suoi Membri. Per ordinazioni: lunigianadantesca@libero.it.

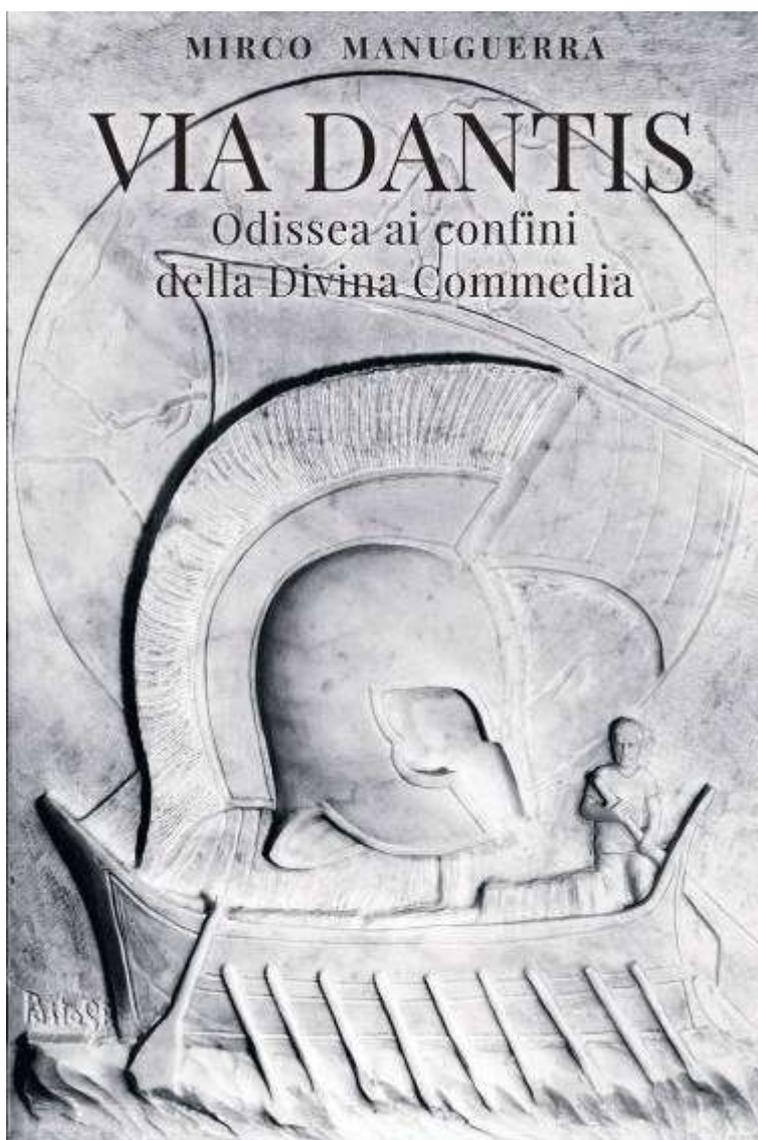


LA NUOVA EDIZIONE DELLA "VIA DANTIS"!

Con in copertina l'icona della Stazione V, quella di Ulisse, opera del maestro sarzanese Gianpietro Paolo Paita come tutte le altre Scene della *Via Dantis*, è uscita la nuova edizione aggiornata del testo del capolavoro esegetico del CLSD, sintesi di oltre trent'anni di studi.

Nulla di già scritto, a partire dal titolo: la *Via Dantis* è una novità assoluta. Creata nel 2005 offre una soluzione generale della *Divina Commedia* in chiave neoplatonica ove trovano spiegazione alcuni dei massimi enigmi secolari: la datazione del Viaggio, la Profezia del Veltro, la funzione di Ulisse nella struttura del poema e la scena mistica dei due angeli che cacciano il serpente in *Pur VIII*, il "Canto lunigianese per eccellenza". La stessa Francesca da Rimini viene ricondotta a nuova lezione, perché prima di esaltare tanto l'amore tra i due cognati occorre magari considerare che siamo in *Inferno*: ci sarà pure una ragione... Insomma, la *Via Dantis* è tutta un'altra cosa rispetto al già detto.

Per ordinare il libro basta scrivere a lunigianadantesca@libero.it



**PREMIO ALLA CULTURA
'FRATE ILARO 2021'
A PAOLO DE NEVI**



Il CLSD ha onorato i 40 anni della fondazione del Centro Studi Val di Vara, ottimamente organizzato il 2 maggio alla Spezia dalla giornalista Emanuela Vanoli presso il Circolo Fantoni.

L'evento, dal titolo molto evocativo, "Radici", ha voluto rappresentare un omaggio alla carriera di Paolo De Nevi, artista, poeta ed editore, classe 1952, nativo di Rio di Sesta Godano.

A fargli tributo, coordinati da Riccardo Sottanis, firma storica della redazione locale de Il Secolo XIX, sono intervenuti Marzia Ratti, storica dell'arte, direttrice dei musei civici spezzini dal 1990 al 2019, e Beppe Mecconi, attore e regista, impegnato in un reading poetico con versi tratti da "Germogli del tempo", la prima antologia di liriche pubblicata da De Nevi.

Tuttavia il primo intervento è stato riservato al presidente del CLSD, il quale ha colto l'occasione per conferire all'amico De Nevi il **Premio 'Frate Ilaro' alla Cultura 2021**, a suo tempo mai consegnato a causa del Covid.

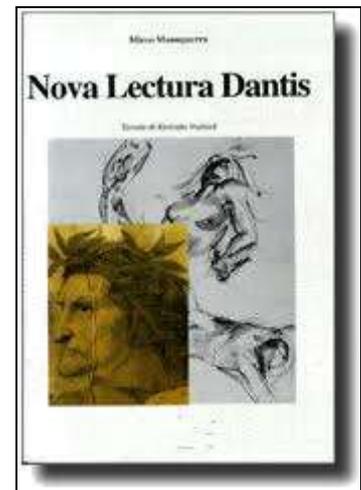
Ecco la motivazione del riconoscimento, riportata nella pergamena accompagnata da medaglia d'oro, di cui è stata data pubblica lettura:

Per la preziosa opera editoriale svolta al servizio della cultura lunigianese con centinaia di titoli, tra cui "Nova Lectura Dantis" (1996), opera raccomandata da Loris Jacopo Bononi, con la quale si è aperta una nuova epoca matura di studi danteschi nella già profonda e ricchissima tradizione locale.

A Paolo De Nevi, infatti, si deve l'opera prima di Mirco Manu- guerra, che due anni dopo, era il 1998, avrebbe costituito – grazie all'ottima recensione del libro comparsa sul bollettino dantesco internazionale «L'Alighieri» – il Centro Lunigianese di Studi Danteschi.

La *Nova Lectura Dantis* ha ispirato nel 2003 al maestro Dante Pierini una splendida serie pittorica che rappresenta il cuore della Galleria Artistica 'R. Galanti' costituita presso il Museo 'Casa di Dante in Lunigiana' a Mulazzo.

Del volumetto esegetico, da cui deriva la *Via Dantis* (2005), si parlerà diffusamente nel corso del 2026, quando ricorreranno i 30 anni della pubblicazione.





La consegna del premio



Fabrizio Mismas, Malia Diana di Pescara, Mirco Manuguerra e Paolo De Nevi

UNA FOTO INEDITA DEL MAESTRO LIVIO GALANTI

È stata rinvenuta una fotografia inedita del grande dantista mulazzese Livio Galanti (1913-1995). Era conservata in un dattiloscritto del Fondo Galanti, presso il Museo 'Casa di Dante in Lunigiana'. Trattandosi di una posa non istituzionale di colui che fu sindaco dapprima di Villafranca e poi di Mulazzo, la testimonianza è stata restituita alla famiglia.

Galanti è qui ritratto nella sua Pozzo di Mulazzo nel bel mezzo di una Festa dell'Amicizia e siamo probabilmente intorno alla metà degli anni '80, ormai a 20 anni dal grande centenario dantesco del 1965 che lo vide vincitore del concorso nazionale indetto dalla rivista scolastica "Cultura e Scuola". Presidente della Commissione d'Esame fu il celebre Umberto Bosco, autore di un fortunato commento scolastico della *Divina Commedia*.



UNA VISITA SPECIALISSIMA NELLA MULAZZO DI DANTE

Una visita specialissima: il Ph. D. Sangyeob Li, professore di Letteratura Italiana in Corea del Sud, che sta traducendo la *Divina Commedia* nella sua lingua di origine, ha onorato della sua presenza il Museo 'Casa di Dante in Lunigiana' e il percorso della *Via Dantis*. In occasione del suo ennesimo viaggio in Italia (il professore, ovviamente, parla correttamente l'idioma dantesco) è venuto a far visita alla Mulazzo di Dante con l'amico Kweon Tae Min, da vent'anni trapiantato a Milano. Dopo aver completato l'*Inferno*, ora il letterato e poeta sudcoreano attende al *Purgatorio* ed è venuto ad approfondire la materia malaspinaiana riassunta nel Canto VIII, cuore del poema. Un privilegio avergli offerto un grande *excursus* tra i poeti trobadorici, i Malaspina, il gran Soggiorno di Dante e lo sviluppo dell'arte rinascimentale.



Da sin: il dr. Kweon Tae Min, autore del selfie, il presidente del CLSD e il Ph.D. Sangyeob Li.

II SAPIENZIALE

A cura di MIRCO MANUGUERRA

*Se vuoi la Felicità
preoccupati di trarre il
massimo dell'Essere da quel
poco di Avere che hai.*

(M. M.)



2 GIUGNO: IL GIORNO DELLA REPUBBLICA UNICA FESTA NAZIONALE

Se il 25 aprile si rivela ogni anno un giorno divisivo, con una Italia immancabilmente distinta tra coloro che vorrebbero tanto cambiare pagina e la schiera dei novelli mastri cantori di Norimberga, eterni nostalgici di “Bella ciao”, forse è arrivato il momento di una soluzione che può sembrare anche drastica, ma tutto sommato indolore: togliamo dal novero delle festività il 25 aprile e riconosciamoci tutti nella data non contestabile della nascita della Repubblica.

Un simile atto significherebbe la posa della parole “fine” su un tristissimo periodo di forte contrapposizione sociale caratterizzato dall’esercizio negativo di una cultura indissolubilmente legata ai cliché della II Guerra Mondiale e del tutto incapace di guardare al futuro: basta con resistenza, olocausto, nazismo e fascismo. Senza voler scordare ciò che è accaduto, non si può restare ancorati al passato.

Sono iatture come il comunismo, l’islam e il giudaismo a rappresentare oggi il peggio della (prei)-Storia. Focalizzare tutta l’attenzione, sempre e comunque, sui soli fascismo e il nazismo è un comodo sistema per occultare il problema rappresentato dalle attuali “culture” dominanti.

In ogni caso, festeggiare la fine di una guerra è un’azione non sapienziale: non essendo affatto entrati nell’Età della Pace Universale, una simile ricorrenza attende soltanto di essere sostituita dalla conclusione del prossimo conflitto.

Si potrà festeggiare la fine dell’ultima guerra, non di una delle tante.

La data di costituzione della Repubblica, invece, è un anniversario non contestabile.



III DANTESCA COMPAGNIA DEL VELTRO

A cura di MIRCO MANUGUERRA

«Uomini siate, non pecore
matte...»

(Dante, *Paradiso* V 80)

PILLOLE JUNGHIANE DI ALCHIMIA INTERIORE

Karl Gustav Jung (1875-1961) è il grande teorico della *sincronicità*, il fenomeno che connette l'individuo all'*inconscio collettivo*, uno sconfinato oceano psichico condiviso da tutti gli esseri umani. Si tratta di una *memoria universale* che trascende culture, epoche e frontiere e che conserva gli *archetipi fondamentali* dell'esperienza umana.

Per Jung la vita dell'individuo è vista come un percorso (*processo di individuazione*) di realizzazione del sé personale in continuo confronto con l'inconscio individuale e collettivo.

Quando ci capita una *coincidenza significativa*, significa che siamo entrati in risonanza con le correnti profonde della storia umana. In quella dimensione del vivere si tocca un livello dove le proprie scelte individuali si intrecciano con le grandi trame collettive. Allora la propria trasformazione diventa un contributo silenzioso al destino dell'intera umanità.

Una volta varcato il limite imposto dalla vita ordinaria si entra nella "danza delle sincronicità": la nostra esperienza cessa di essere un "incidente" e diventa un'opera di cui ciascuno di noi è l'artista.

La capacità di creare le proprie sincronicità, provarle consapevolmente, significa divenire interlocutori attivi della conversazione cosmica. Per Jung, dunque, il confronto con la realtà deve avvenire alla maniera degli alchimisti, capaci di trasformare ogni esperienza come una pista che conduce al proprio scopo nascosto.

Per dirla alla maniera del Paulo Coelho de "*L'Alchimista*", ciò significa trasformarsi in viaggiatori consapevoli capaci di leggere il linguaggio segreto dell'universo.

ADESIONE alla *Dantesca* *Compagnia del Veltro*®



MISSIONE

- Affermare l'avversione al Relativismo;
- Impegnarsi nel celebrare le radici profonde della Cultura Occidentale ripartendo dal culto sacro e sapienziale del Presepe;
- Assumere in ogni proprio atto la Bellezza come punto di riferimento essenziale del Buon Vivere;
- Rifuggire ogni sistema di pensiero che non soddisfi al precetto aureo della vera Fratellanza Universale;
- Contribuire all'affermazione del processo storico della *Pax Dantis*®;

PER ISCRIVERSI

Confermare a lunigianadantesca@libero.it il versamento della quota annuale di Euro 20 a titolo di rimborso spese di segreteria sul seguente Iban del CLSD

IT92 N 07601 13600 001010183604

Riceverete subito il
Manifesto della *Charta Magna*®.

“Come l'aquila che attende il segno del Titano...”



(M. M.)

**IV
DANTESCA
COMPAGNIA DEL
SACRO CALICE**

**A cura di MIRCO
MANUGUERRA**

*«Così noi dovemo calare le
vele de le nostre mondane o-
perazioni e tornare a Dio.»*

(Dante, Convivio IV xxviii 3)



La *Dantesca Compagnia del Sa-
cro Calice* è dal 2018 il ramo di
attività teologica del Centro Luni-
gianese di Studi Danteschi.

Tale attività è espressamente ri-
volta alla difesa del Cristianesi-
mo Cattolico Dantesco ed alla in-
terpretazione sapienziale delle
Scritture.

**Che il Veltro
sia sempre con noi**

**ESPONIAMO IL
CROCIFISSO AL DI
FUORI DELLE NOSTRE
CASE.
CHE SIA BEN VISIBILE
A TUTTI**

**ELOGIO MASSIMO
DEL CORNETTO**



Ci pregiamo di ricordare una volta di più, a favore dei nuovi lettori che non ne fossero a conoscenza, che il “cornetto”, cioè la speciale *brioche* che tutte le mattine decine di milioni di europei mangiano con grande soddisfazione inzuppandole nel cappuccino, fu inventato dai pasticceri austriaci per festeggiare la disfatta a Vienna delle orde musulmane assedianti l'11 settembre del 1683 ad opera dell'esercito di liberazione della coalizione imperiale. La forma del dolcetto, infatti, richiama dichiaratamente la mezzaluna islamica.

Con tutta probabilità è da allora che si dice, a proposito dei nemici, “*Quelli ce li mangiamo a colazione*”...

L'occasione è propizia per ricordare anche cosa disse Papa Francesco nei suoi primi giorni di pontificato: «*Chi non prega Gesù, prega il Demonio*». Ecco, dopo la cartolina di Benedetto XVI spedita da Ratisbona, quella partita direttamente dal Vaticano. Entrambe recavano l'immagine di un bel cornetto, con tanti saluti ai nemici mortali di sempre.



NON PRAEVALEBUNT



V

LA VOCE DEL VELTRO



«Che il Veltro sia sempre con noi»

M. M.

QUALE SCUOLA E QUALE INTEGRAZIONE?

In merito alla nota, ed incresciocosa, partecipazione di una scuola di bambini italiani della Primaria portati a pregare in una moschea, il CLSD ha concesso assai volentieri al promotore della lettera che segue di essere inserito tra gli enti di appoggio.



All'Ufficio Scolastico Regionale
del Veneto
All'attenzione del Direttore
Marco Bussetti

e p.c.

Curia Vescovile di Treviso

Presidente del Consiglio dei
Ministri

Ministero dell'istruzione e del
Merito

Redazione "Fuori dal Coro"

Redazione "La Libertà"

Gentile direttore,

in merito al fatto di cronaca dei bambini di Susegana portati in visita "culturale" presso la moschea e fatti pregare secondo il rito islamico, la invito come cittadino, a valutare bene l'impatto e la gravità sociale e culturale di quanto avvenuto, come da moltissime persone ritenuta cosa non opportuna, di cattivo gusto e religiosamente anche oltraggiosa.

Le ricordo infatti che l'aspetto religioso delle persone tocca le coscienze e gli animi, non è una questione di educazione su fatti storici oggettivi o scientifici o geografici. Toccare le persone, soprattutto se bambini, nel loro più intimo animo può essere una forzatura gravissima, non rispettosa del contesto familiare educativo, e probabilmente anche un gravissimo plagio ed "indottrinamento", nel senso più stretto del termine.

Vorrei che mi spiegasse poi, da responsabile educativo, perché in alcuni contesti vengano tolte o modificate canzoni di Natale, Presepi, riferimenti alla religione Cattolica mentre da un'altra parte si corre verso l'islamizzazione dei bambini: questo è assolutamente incoerente se lo guardiamo oggettivamente oppure è assolutamente coerente se lo guardiamo come progetto occulto di islamizzazione delle nuove generazioni.

Altrimenti la invito a voler necessariamente portare altrettanti bambini di famiglie musulmane in una chiesa Cristiana Cattolica a puro titolo culturale, come dite per quanto successo, facendo loro recitare una preghiera Cristiana, la più importante, il Padre Nostro, a scopo educativo e di reciproca integrazione, perché non dimentichiamoci che sono loro a doversi integrare a noi, essendo loro persone giunte in una determinata società con storia e cultura radicate e fonte della nostra stessa civiltà, e non già noi unilateralmente a loro.

Fare questo sarebbe riprova di una vostra buona fede per un reciproco scambio culturale, educativo e di loro integrazione, sempre che non abbiate timore a farlo, per possibili reazioni anche violente della comunità islamica, cosa anche questa che denoterebbe una gravissima sottomissione culturale, sociale e civile al mondo musulmano con una totale eradicazione della nostra civiltà.

In mancanza, quanto avvenuto sarebbe una evidente dimostrazione di mala fede, di un atto costrittivo se non addirittura manipolativo dei bambini portati in moschea, un'azione a sfondo politico pesante e in piena sottomissione all'Islam, con buona riserva anche di individuazione di responsabilità civili e penali in merito.

Sarebbe quindi così palese che questa non sarebbe stato un gesto di "ignoranza" o un drammatico errore ma una chiara volontà politica.

Instillare nei bambini italiani una sudditanza psicologica nei confronti di una religione o meglio "perniciosa superstizio", com'è l'Islam – facendola passare come gioco innocente ai loro occhi - fa parte del criminale piano di Kalergica memoria che lungi da essere una bufala è un fatto invece concreto, come ha dimostrato senza tema di smentita il Prof. Matteo Simonetti (Kalergi, *La prossima scomparsa degli Europei*, Nexus Edizioni 2020, a breve

uscirà una nuova edizione aggiornata).

Secondo la cultura islamica, e può confrontarsi con esperti, vedere quei bambini chini in moschea è un atto di sottomissione e indottrinamento, non di mera cultura secondo il nostro concetto.

Una moschea, per loro, non è un semplice luogo di culto ma è luogo "conquistato", molto simbolico, e vedere degli "infedeli", in questo caso ancor peggio "i figli degli infedeli", lì a pregare, bhé, può immaginare senza sforzo cosa voglia dire per loro.

Reciprocità quindi: aspettiamo tutti di vedere al pari bambini musulmani in "gita culturale" in una nostra Chiesa a celebrare secondo il rito di Santa Romana Chiesa.

Auspico di trovare in lei, nel ruolo che riveste, il giusto buon senso e rigore professionale a 360°, la saluto distintamente.

HELMUT KALDEWEY



LA POLITICA DELL'ESCLUSIONE E LE RAGIONI DEL CUORE

Fonte: "Gazzetta del Mezzogiorno", 1 giugno 2025.

La recente posizione del Presidente della Regione Puglia, Michele Emiliano, di interrompere relazioni di "qualsiasi natura" nei confronti di Israele, mostra la consistenza di una scelta in sé singolare e raffazzonata.

Singolare poiché non essendo la Puglia uno Stato in grado di stabilire relazioni diplomatiche con un altro Stato, quale è Israele, suona sconsiderato e appare peculiarmente stravagante assumersi, unilateralmente, decisioni di interruzione dei rapporti commerciali, a carattere culturale e politico, nonché di soccorso umanitario, nei confronti dello Stato di Israele; ma si tratta anche di una scelta raffazzonata, perché dettata da una inquietante fretta, emotivamente poi destinata a disperdersi nel cumulo di quelle caratteristiche decisioni politiche, sebbene suggestive, volte tuttavia, nel loro grottesco profilarsi, a essere del tutto inutili e inefficaci. Infatti se si desidera che una delle due parti del conflitto scatenato con l'assalto terroristico di Hamas del 7 ottobre 2023, nei confronti di popolazioni israeliane, di giovani inermi ebrei e di pacifici lavoratori, non certo contro gruppi di insediamento militare, rifletta su un eccesso di uso della forza militare e riconsideri la sproporzione nella reazione dovuta al vile attacco terroristico subito, non avverrà certo grazie alla sospensione del dialogo, rovesciando gli avvenimenti e contrastando la possibilità del confronto con chi si ritiene in errore fra le due parti in guerra, cioè Israele. Ciò non farà altro che provocare un maggior allontanamento proprio dello Stato israeliano da un negoziato di pace, anzi incrementerà una recrudescenza dell'azione dell'esercito israeliano contro i gruppi terroristici di Hamas. Infatti si può giungere a stabilire accordi di pace su un territorio, che la popolazione palestinese e il popolo isra-

eliano devono condividere, fra zone di insediamento limitrofe e interconnesse, solo avvicinando ognuna delle parti, mai allontanando una a preferenza dell'altra, mai isolando nei suoi crimini una e vittimizzando l'altra per ottenere, infine, un subdolo vantaggio interno, forse personale, di mediocre ottimizzazione di prossimi profitti elettorali, volti a massimizzare il consenso politico nello schieramento partitico di cui si fa parte. Tutto questo insieme di eventi e di decisioni, non soppesate, dettate dall'euforia del momento per ottenere consensi tanto immediati quanto superflui e passeggeri, mostrano innanzitutto un utilizzo a fini personalistici di una tragedia collettiva che coinvolge da oltre settant'anni due popoli e popolazioni, evidenziando la grettezza di una scelta politica che non sa andare al cuore delle situazioni, scrutando nella verità degli eventi. Il filosofo francese Blaise Pascal è noto anche per una sua celebre riflessione: «Il cuore ha le sue ragioni che la ragione non comprende». Se l'azione politica esterna alle parti in conflitto non sa percepire la profonda lacerazione insita nei palestinesi e negli israeliani, lacerazione dovuta anche ad errori europei di opportunismo nazionalistico, nonché a superficialità e miopia politiche, non potrà neppure comprendere cosa possa essere raggiungere il cuore di un palestinese che ha perso la sua casa o di un israeliano a cui è stata rapita la figlia, o stuprata e poi uccisa durante l'assalto di Hamas, contro cui non ci sono state prese di posizione di condanna, così dirette ed energiche, come quelle intraprese attualmente contro Israele. Agire per la pace non è esacerbare gli scontri, stigmatizzando una sola delle parti; non è emarginare una delle parti in conflitto, rigettandone la presenza o disconoscendone il profondo dolore inferto dal terrorismo di Hamas, che non è Palestina né rappresenta il popolo palestinese, ma semmai lo opprime e lo tiranneggia, reclutando sue milizie fra i giovani palestinesi che non vedono altro sbocco alla loro vita e al loro futuro se non quello di

combattere Israele, ideologicamente e militarmente: la pace, che è comprendere, dialogare, conoscere, scrutare negli eventi senza posizioni paradigmatiche, non la si costruisce con una razionalità, sprezzante, che ammutolisce la storia e acuisce l'oblio della sofferenza dei popoli, rifiutandosi di dialogare proprio con quel governo israeliano attuale che sta causando una ulteriore *naqba* (catastrofe) sul popolo palestinese, ma è scandagliare il cuore ferito dei popoli. Tale volontà, però, significa riconoscere i popoli, scoprirli, saperne di più della loro rispettiva identità culturale e storico-territoriale, aiutarli soprattutto a dialogare fra loro sotto uno sguardo, non politico, cioè sinistro, fatto di un cuore di tenebre, ma sotto una luce di conversione che conduca entrambi, palestinesi e israeliani, a rivelarsi le ragioni dei loro cuori dilaniati anche da menzogne, cuori che la ragione politica non comprende nella sua limitatezza culturale, nel suo grigiore dialettico di ambizioni interne e nella sua incapacità a compenetrarsi nel dolore umano, riducendo tutto meschinamente a una contesa fra avversari, a una sfida fra buoni e cattivi, dove un esterno decide chi sia il migliore fra le parti incrementando così le sorti della guerra e le sue azioni, cogliendo per opportunismo da una vicenda storica, di lamento e di esperienza del dolore fra due popoli e popolazioni, la possibilità di vantaggi interni e l'opportunità che un terzo, europeo, indichi chi sia il carnefice, sperando così di mettere fine al conflitto chiudendosi a una delle parti, invece che aprirsi a tutti, così dando voce, paradossalmente, proprio all'adagio latino per cui, agendo in tal modo, *tertium non datur, sed melius silere est quam incon-sulte loqui*.

GIANFRANCO LONGO
(Docente di Filosofia della pace
Università degli Studi di Bari)

VI SEVERINIANA

A cura di MIRCO
MANUGUERRA



*La Metafisica è la lotta
titanica del Logos
contro il Nulla*
(M. M.)

LA GRANDEZZA DELL'IDEA DI DIO IN EMANUELE SEVERINO

Mentre la cultura contemporanea ritiene che Dio sia qualcosa di eccessivo, un'iperbole che la realtà non può contenere, si tratta invece di comprendere che Dio è "troppo poco", e cioè è esso stesso l'immagine prodotta da un pensiero tragicamente modesto, arrendevole e disperato di fronte al nulla da cui Dio trae e in cui respinge le cose.

(EMANUELE SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995, p. 253)

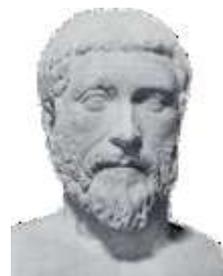
Da questa breve riflessione, estrapolata da un'opera che il Maestro ha voluto interamente dedicare al Cristianesimo, è possibile operare alcune deduzioni.

Premesso che in diverse occasioni su questa stessa rubrica si è posto l'accento su come la presenza di Dio in Severino non possa che essere considerata un elemento assolutamente inevitabile, in questo passo emerge un argomento di grande potenza: in un sistema di pensiero, pur gigantesco come il Cristianesimo, l'idea di un Dio che trae dal Nulla la realtà rende debolissima l'idea stessa di Assoluto.

Perché Severino dice questo? Per lui l'aver perso di vista il fatto

che il Nulla non può esistere, stante l'Assoluto stesso, ha distolto l'attenzione dal fatto inaudito che è proprio l'Assoluto ad opporsi al Nulla nella sua totalità. «L'Essere è e non può non essere»: è questa l'enormità, ripresa direttamente da Parmenide, che il Cristianesimo, per Severino, trascura colpevolmente nel curare l'idea della Divinità.

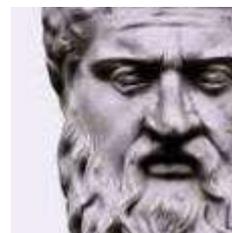
Bisogna però riconoscere – come nel nostro piccolo abbiamo sempre fatto qui – che nulla impedisce di integrare la nostra conoscenza cristiana di Dio con le grandi istanze metafisiche delineate dal filosofo bresciano. E il primo grande risultato che va definitivamente acquisito è che la creazione *ex nihilo* è un assurdo concettuale, sicché è inevitabilmente il *Panenteismo* a presentarsi come la nuova frontiera della Metafisica e, quindi, della Teologia.



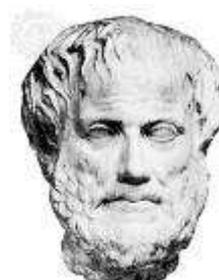
Pitagora



Parmenide



Platone



Aristotele

VII DANTESCA



AVVENNE IN LUNIGIANA LA RICONGIUNZIONE FAMILIARE DI DANTE?

**Risultanze delle
Sessione di Studio VII
Mulazzo
'Casa di Dante in Lunigiana'
24 Aprile 2025**

La Sessione di Studi ha affrontato il tema del rapporto tra Dante e la famiglia. La testimonianza del Boccaccio non è positiva, ma è di quelle espresse in forma dubitativa. Gemma non è mai nominata, è vero, ma a lei possono essere ricondotte alcune allusioni. I figli, poi, crescono nel culto del grande padre: qualcuno devette pur averli educati a tanto...

IL METODO DI LAVORO

Il CLSD ha elaborato un metodo di ricerca basato sul concetto dello "Scenario più probabile". Tale metodo si può idealizzare attraverso il concetto matematico di *Insieme*: nell'esaminare una questione occorre considerare tutti gli **Elementi disponibili**, nessuno escluso, inserendoli in un preciso elenco. Tutti gli elementi così raccolti in un insieme ideale dovranno essere interpretati tramite un modello capace di comprenderli possibilmente tutti. Un siffatto modello sarebbe certamente da considerarsi corretto e se non risultasse possibile elaborarne altri, sarebbe pure da dichiarare definitivo. Qualora non fosse possibile elaborare una soluzione capace di soddisfare a tutti gli elementi disponibili, sarà comunque da preferire il modello capace di contenerne (perciò di interpretarne) il numero maggiore.

Si pone in esame il tema del ricongiungimento familiare di Dante, peraltro di certo avvenuto almeno con la prole.

Si hanno a disposizione le seguenti indicazioni:

1 – Prima della fine del 1315 i figli devono giocoforza essere usciti da Firenze e verosimilmente si riunirono al padre.

2 – Nell'aprile del 1315 Morello Malaspina di Giovagallo viene a morte prematura.

3 – Uguccone della Faggiuola nel 1315 ripara a Verona. Si pensa che abbia attraversato la Lunigiana.

I primi due punti saranno sviluppati di seguito. Il terzo è trattato a parte da Giovanni Cittadini sulla base di una memoria di Marco Santagata.

§§§

1.1 La sentenza di condanna ai danni di Dante, estesa ai figli maschi in maggiore età, passa in giudicato il 6 novembre del 1315, allorché Dante rifiuta le ultime umilianti offerte fiorentine per una modifica della pena. Prima di quella data se non tutta la famiglia, almeno i figli, sono già lontani dall'azione dei giudici.

1.2 Il rifiuto di Dante di sottostare alle condizioni imposte dai giudici per evitare la pena di morte, che si desume dalla *Epistola XII* (G. Petrocchi, *Vita di Dante*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. VI, p. 47), impone di considerare l'esistenza di precisi contatti tra Dante e la città, ma pure tra Dante e la famiglia: la decisione di rifiutare una possibile via d'uscita – maturata grazie alla pressione militare esercitata in quel periodo da Uguccone della Faggiuola sulle città toscane – fu probabilmente frutto di un comune sentire di Casa Alighieri.

1.3 È possibile pensare seriamente che Gemma abbia potuto lasciare andare i figli, da soli, fuori da Firenze?

1.4 Ettore Cozzani, in uno splendido discorso di nozze (E. Cozza-

ni, *Difendo Gemma Donati, la moglie di Dante*, discorso per le nozze Curnis-Vezzi, Bergamo, 1 aprile 1966, in *Chi è Beatrice?*, L'Eroica, Milano, 1968), fa alcune considerazioni illuminanti: «Antonia Alighieri [facendosi suora] ha assunto il nome di Beatrice. Beatrice? Il nome dell' "amichetta" [...] di suo padre [...]?». E «Chi ha insegnato [ai figli] che Dante era [...] uomo [...] onesto e [...] giusto? Non poteva essere stata che Gemma Donati, la madre che li ha allevati, ma anche educati alla venerazione del padre».

1.5 Alla luce del punto precedente l'idea, seguita da alcuni autori, di una Gemma ormai insensibile a Dante, appare decisamente improbabile. È il Boccaccio a metter bocca in proposito, affermando che dopo l'esilio i due coniugi non si sono mai più riuniti. Tuttavia il Certaldese, nel narrare ciò usa una sua forma tipica di quando vuol precisare che in realtà egli non ha avuto alcuna fonte qualificata per affermare ciò che dice: «*Certo io non affermo queste cose a Dante essere avvenute, ché non so*». Boccaccio, insomma, non si sa da quali fonti, appunto, perché non lo dice, ci riferisce, da cronista completo e puntuale qual vuol essere, di alcune dicerie raccolte in Firenze o altrove, ma si guarda bene dall'assumersi in proposito alcuna responsabilità. La sua non costituisce, dunque, ciò che si può dire una "testimonianza". Tutto ciò che sappiamo è un "si dice che", cioè pure dicerie che possono essere state facilmente suggerite dal fatto che Dante non ha mai citato la moglie nelle sue opere. Ma se è per questo manco i figli, che però certamente lo raggiunsero.

1.6 Anche sul fatto che sappiamo Gemma in Firenze, laddove, morto Dante, otterrà il beneficio delle rendite dei beni di lui confiscati (e parliamo di atti riferibili al 1329), come si fa a pensare, solo per questo, ad una Gemma lontana dal marito quando questi muore a Ravenna nel 1321?

Gemma la sappiamo a Firenze, sì, ma dopo, mica prima!

1.7 In *Pur VIII* Dante affida alla bocca virtuale di Nino Visconti un concetto che molti autori hanno con giuste ragioni considerato valido anche in chiave autobiografica:

[...] *si comprende/
quanto in femmina foco d'amor
dura,
se l'occhio e 'l tatto spesso non
l'accende.*

Ebbene, se si legge con attenzione tra le pieghe di questi versi si può notare che quel “spesso” presuppone ancora una frequentazione, ancorché saltuaria, della propria moglie. Ma Nino è un'anima dell'Antipurgatorio, dunque già morto: in qual modo avrebbe potuto ancora assolvere ai “doveri coniugali”, riferendosi in tal modo alla propria vedova?

È evidente che il termine “spesso” appartenga ad un uomo vivo, non ad un uomo morto. Il Giudice può certo rammaricarsi – come fa – del fatto che la moglie non gli sia rimasta fedele, ma avrebbe dovuto dire “se l'occhio e 'l tatto **ormai più** non l'accende”: non avrebbe mai avrebbe potuto dire “spesso”.

Quel termine è, quindi, effettivamente riferito dal poeta a sé medesimo, il quale Dante è ancora ben vivo e vegeto, e “spesso” – ripetiamo – non significa affatto “non più”: quel che Dante ci sta dicendo è che nel periodo al quale si fa riferimento egli ebbe occasione, anche se solo saltuariamente, di incontrare la famiglia.

Il pericolo di un abbassamento del fuoco d'amore da parte della donna è solo ventilato: un pensiero che dovette assillare l'animo di un uomo ancora innamorato.

E qual poteva essere mai quel periodo a cui si riferisce il passo in questione? E dove poterono mai avvenire quegli incontri saltuari?

Beh, con Nino Visconti non siamo forse in *Pur VIII*? Non siamo

ancora una volta nel “Canto lunigianese per eccellenza”, in quello straordinario affresco autobiografico del soggiorno lunigianese con la Pace di Castelnuovo e l'intuizione della “*Pax Dantis*” effigiati nella scena mistica dei due angeli che cacciano il serpente dalla Valletta dei Nobili?

La dimostrazione è compiuta: l'ospitalità dei Malaspina, la protezione di Moroello Malaspina di Giovagalto, valse a Dante anche la possibilità di incontrarle periodicamente la famiglia. Ciò avvenne nel biennio 1306-'07, ma pure nelle occasioni successive dell'ospitalità lunigianese.

Pur VIII continua a rivelarsi un pozzo di informazioni preziosissime per la ricostruzione di una pagina cruciale della biografia di Dante.

§§§

2.1 Moroello era Guelfo Nero, per di più capitano della Taglia Guelfa di Toscana, con una Firenze Guelfa Nera

2.2 Dante ha pacificato la Lunigiana stringendo con Moroello un sodalizio intellettuale certificato dalla sua presenza in gran parte delle Referenze Dantesche Lunigianesi: l'*Ep. IV*, l'*Epistola di frate Ilaro*, la *Leggenda dei primi sette Canti dell'Inferno*, la *Pace di Castelnuovo*, senza dimenticare la doppia citazione Moroello-Alagia nella *Divina Commedia* (*InfXXIV, Pur XIX*).

2.3 I messi della corte dello Spino Secco facevano la spola tra la Lunigiana e l'intera Toscana, con Firenze in particolare, e non esiste alcuna ragione per negare che Dante abbia potuto recapitare con regolarità messaggi alla moglie Gemma. Allo stesso modo, Gemma non poté avere problemi a rispondere al marito.

2.4 In un simile panorama è più che verosimile l'idea che Gemma abbia avuto occasione di riunirsi a Dante, assieme ai figli, proprio in terra di Lunigiana, come si è ben visto a proposito delle parole di Nino Visconti.

2.5 Su ciò che accadde dopo la fruttuosissima protezione lunigianese (nell'aprile del 1315, anno cruciale, viene a morte prematura Moroello Malaspina di Giovagalto), si può ragionare seguendo le orme di Uguccione della Faggiuola. Di questo si è occupato Giovanni Cittadini nell'intervento che segue.

Ma alla luce del punto 1.6 resta probabile il fatto che Gemma, pur costantemente impegnata a controllare le cose di famiglia in Firenze, non sia mai stata in realtà lontana dal marito. Perché anche Cangrande della Scala e gli stessi Da Polenta ravennati non poterono mancare di dare appoggio al Poeta quanto meno col sistema delle loro messaggerie.

M. M.

DANTE E UGUCCIONE

Il 1315 è un complicato anno di transizione e di grandi cambiamenti per Dante. Gli storici dell'epoca sono assolutamente divisi sulla sua sorte: per Boccaccio è già da tempo a Verona, per il Villani, invece, vi arriva proprio nel 1315; gli storici contemporanei sono molto prudenti nel trattare la questione, riconoscendo che non esiste documentazione direttamente probante e, di conseguenza, non si possa far altro che cercare di ricostruire l'ipotesi più verosimile su base indiziaria.

Occorre, allora, considerare alcuni dati certi su cui possiamo ragionare, iniziando dalle persone di potere sulle quali Dante poteva contare in quel periodo; certamente i Malaspina, con particolare riferimento al Marchese Moroello, col quale aveva avuto un rapporto di amicizia e fiducia mai messo in discussione da alcuno; Uguccione della Faggiuola, all'epoca Signore di Pisa e Lucca, il quale l'aveva già ospitato nella Massa Trabaria alcuni anni prima; dei Conti Guidi, probabilmente non conservava un buon ricordo e nemmeno un buon rapporto, visto che li sprofonda nell'ultimo cerchio infernale. Di altri

grandi protettori, in quegli anni, Dante non risulta proprio ne abbia avuti.

Per cercare di decifrare quel periodo è opportuno partire dall'ultimo dato su cui tutti concordano: Dante arriva a Pisa nel 1313 al seguito di Enrico VII. Ma cosa decide di fare alla morte dell'Imperatore, avvenuta il 24 agosto di quell'anno a Buonconvento? Alcuni lo vogliono subito in partenza, essendo venuta meno la ragione principale della sua permanenza in quella città; già, ma per andar dove e sotto la protezione di chi? L'ipotesi veronese non è ancora matura, considerando che sino a quel momento Dante non parla bene degli scaligeri: ancora nel canto XVIII del *Purgatorio* l'Abate di San Zenone predice che Alberto Della Scala, padre di Cangrande morto nel 1301, finirà presto all'Inferno per aver nominato come abate del monastero un proprio figlio illegittimo e indegno. La scrittura di quel canto è, molto probabilmente, proprio del periodo di cui si sta dibattendo, o di poco precedente, quindi appare inverosimile che Dante potesse progettare di trovare presto ospitalità a Verona.

L'ipotesi più accreditata, logica e sensata rimane quella che vede Dante rimanere a Pisa sotto la protezione di Ugucione della Faggiuola; in questo senso Marco Santagata in "*Dante*" pag. 282 e seguenti, opinione condivisa da Alessandro Barbero nel suo "*Dante*", pag. 248 e seguenti.

È un periodo particolarmente ricco di soddisfazioni militari per Ugucione: nel giugno del 1214 conquista Lucca e ne diviene Signore; prende possesso della giurisdizione di Luni e nomina Castruccio Castracani suo vicario in quei luoghi, al quale fa ottenere la formale investitura dal Vescovo-Conte Gherardino Malaspina rifugiatosi a Fucecchio dopo essere stato bandito dall'Imperatore nel 1213. Così operando, a Gherardino rimane una buona rendita e di quella si accontenta. Castruccio non avrà tutti i territori della giurisdizione di Luni perché in buona parte, dopo la messa al bando di Gherardino e il conseguente vuoto di potere, erano

già stati occupati dal Marchese Spinetta Malaspina.

Nel 1214, in occasione del conclave successivo alla morte di Papa Clemente V, Dante scrive una lettera, l'*Epistola XI*, ai cardinali italiani al fine di perorare la nomina di un papa italiano e riportare conseguentemente a Roma la sede della Chiesa. Il tono della missiva è alto e magniloquente, ma, come fa giustamente notare Marco Santagata, vi è solo una nota stonata: il riferimento al Vescovo Gherardino Malaspina quale esempio di degenerazione del clero. Perché nominare un solo vescovo e di scarsa importanza in una lettera pubblica che affronta temi cruciali per il destino della Chiesa? Il fatto andrà senza dubbio inquadrato nei complessi rapporti che legavano i Malaspina nella disputa con il vescovo-conte di Luni, segno evidente che Dante si trovava al tempo ancora molto vicino a loro e sotto la loro protezione.

È in questo contesto che si colloca l'*Epistola di Frate Ilaro a Ugucione*, databile tra il 1213 e il 1215 e precisamente fissata dal CLSD al 1214, come la citata *Ep. XIII*; essa appare assolutamente coerente con quanto sin qui descritto. Dante fa tappa al Monastero del Corvo per recarsi in luoghi al di là dei monti (*ad partes ultramontanas*), dunque o al di là dell'Appennino o al di là delle Alpi, con il viaggio a Parigi di cui ci narra con grande sicurezzza il Boccaccio (Manuguerra, 2017). Appaiono verosimili e appropriate anche le dediche delle tre cantiche. La prima a Ugucione, Signore di Pisa, città sede degli Eremiti camaldolesi da cui dipendevano i monaci pulsanesi del Corvo, con contestuale consegna di una copia autografa dell'*Inferno* (sappiamo che parti della prima Cantica circolava già nel 1214). Il fatto che Dante consegnasse a Frate Ilaro una copia dell'*Inferno* affinché la recapiti a Ugucione ci fa pensare che Dante non si trovasse più a Pisa, ma in qualche altro luogo della Toscana nord-occidentale, probabilmente di nuovo alla corte dei Malaspina in Lunigiana. La seconda cantica

a Moroello è assolutamente conaturata allo splendido rapporto sempre intercorso tra i due e all'attuale situazione di Dante dipendente dall'ospitalità dei Malaspina - Fieschi. La terza a Federico III d'Aragona può essere un ulteriore indizio che la lettera sia autentica (Padoan 1984, Manuguerra 2001); infatti, solo in quel breve periodo Dante avrebbe potuto considerare una dedica al sovrano aragonese poiché negli anni successivi egli sarà ospite assieme ai figli di Cangrande a Verona, altamente omaggiato in *Par XVII* dal suo trisavolo Cacciaguada.

Sta di fatto che, con la morte di Moroello nell'aprile del 1215, si apre per Dante una fase piena d'incognite. La buona Alagia avrà certamente garantito a lui e ai figli una condizione almeno di sopravvivenza in Lunigiana, l'amico Ugucione avrà fatto lo stesso nei suoi vasti possedimenti, ma le cose cambiano rapidamente. Dopo la formidabile vittoria a Montecatini in agosto contro i fiorentini, le sorti di Ugucione cominciano a vacillare, tanto che nell'aprile dell'anno successivo il suo ex protetto Castruccio ordisce una congiura e lo estromette da tutti i suoi possedimenti. Ugucione ripara in un primo momento in Lunigiana presso il Marchese Spinetta che aveva combattuto con lui a Montecatini l'anno precedente. Ma le truppe di Castruccio lo incalzano e così è costretto a prendere la via di Modena e Mantova per raggiungere Verona e dare manforte all'esercito di Cangrande che ben volentieri accoglie il suo storico alleato ghibellino.

Morto Moroello, Ugucione rimane il protettore più affidabile per Dante; in quel breve periodo trascorso in Lunigiana, Dante lo avrà incontrato? È assolutamente verosimile che ciò sia successo e che Dante si sia trovato nella condizione di seguire Ugucione con i figli. La presenza dei Fieschi in Lunigiana, nonostante l'assegnazione del castrum di Pontremoli al Cardinale Luca nell'agosto del 1213 per volontà dell'Imperatore, è sempre stata labile e controversa: appoggiata da Moroello e

contrastata da Franceschino che vedeva minacciato il suo feudo. Dante, quindi, che era sempre stato dalla Parte di Moroello e di Alagia, non avrebbe nemmeno più potuto contare sull'eventuale appoggio di Franceschino; forse per questo non lo nomina mai in alcuno suo scritto, eppure Franceschino, per la procura notarile data a Dante in quel di Sarzana, è l'unica persona della quale si abbia notizia certa che Dante abbia incontrato durante tutto il suo esilio con precisazione di luogo, data e ora.

In questa situazione di incertezza è facile pensare che Dante abbia concordato con Ugucione di seguirlo a Verona con i figli, confidando che Cangrande l'avrebbe accolto nella sua splendida corte, sia perché da questi raccomandato, sia per la fama di illustre letterato che Dante si era ormai guadagnato. Di questa opinione è Marco Santagata e Alessandro Barbero la condivide.

Dante si fermerà poi a Verona per qualche anno prima di raggiungere Ravenna, presumibilmente nel 1319 (Manuguewrra, su LD 214), ma il suo rapporto con Cangrande sarà di obbligata deferenza; mai più troverà una famiglia come i Malaspina, per la quale sentiva naturale rispetto, stima e fiducia da cui l'Elogio assoluto in *Pur VIII* (Manuguerra 2006). I figli studieranno a Verona grazie alla munificenza di Cangrande: Pietro sarà magistrato e Jacopo letterato. Della figlia Antonia non si hanno notizie certe fino a quando Dante è in vita, ma ella non viene colpita dalle condanne del 1315 per cui, avendo preso i voti come Suor Beatrice nel monastero di Santo Stefano a Ravenna, è verosimile pensare che ella abbia raggiunto il padre in quella città poco prima della di lui morte avvenuta nel 1321.

GIOVANNI CITTADINI



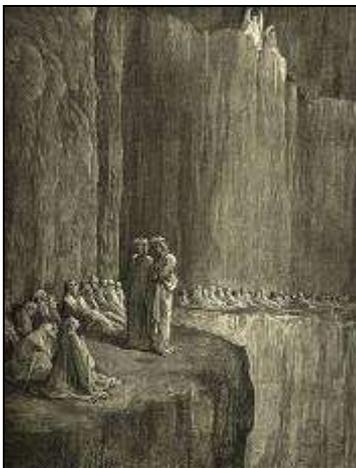
**II CANTICA
PÜRGATÒIO**

Piergiorgio Cavallini – filologo, dialettologo e traduttore spezzino ha già completato su LD la traduzione in vernacolo dell'intero Inferno dantesco. A questa impresa siamo orgogliosi di averlo spinto proprio noi. Dal gennaio 2024 (LD n. 201) l'Autore è impegnato nella traduzione del Purgatorio.

M. M.

CRITERI ADOTTATI

- 1 Le rime ove possibile, sono dantesche
- 2 Per la traduzione si utilizza lo spezzino "classico"
- 3 Se lo spezzino non offre soluzioni, si utilizzano, in subordine, il vocabolario generico di Lunigiana o di Val di Vara.
- 3 Dove la rima non è possibile, si ricorre ad assonanze
- 4 Raramente si usano rime univoche ed equivoche
- 5 Alcuni versi sono solo apparentemente ipermetri: ci sono sillabe che graficamente non si elidono per non compromettere la comprensione del testo, ma sono evanescenti nella pronuncia.



CANTO XIII

[Canto trezessèsemo, onde se trata de l'istesso secondo zion, onde se castiga a corpa dea geometa e se mensona a Sià Sapia, a mogee do Sió Vivian di Ghinibardi de Siena, e anca di àotri]

*Ensim'aa scaa a éimo 'nzamai,
la onde n'àotra vòta i è tagià
er monte ch'a montalo i cùa i
mai./*

*E li da na cornize i è sircondà
er pòzo come a prima süperzù
solo che l'è ciü srinta 'n veità.*

*Ni d'ónbee ni fegüe la gh'è lassù
a ripa e a via se pè solo miae
do coloe sciù dea prea, la m'è
parsù./*

*«S'aspetemo quarcün pe' adimandae/
a gh'ho paüa - 'r poèta i diza, fa -
/
che la ne tocheà der bèò aspe-
tae"./*

*Dapò co' i òci o so drito i ha mià
da mandrita spostàndosse, e 'nvè
o sentro/
co' 'r fianco de man zanca i s'è
zià./*

*"O dosse lüme che fidàndom'en-
tro/
'nte 'sto nèvo camin, te te ne me-
ni/
- i diza, fa - come mia fae chi
drento:./*

*te t'arescàodi 'r mondo e t'o se-
meni/
de lüze e se quarcò contro ne
gh'è./
adré ai te razi de fidüicia cenì*

*andemo». Quante 'n migio lüngo i
è/
en tèra, tant'a éimo 'ndà lassù/
'nte pògo tenpo, tant'avéimo coè;*

*e 'n vèe noi a parlae aemo sentù,
di spiiti senza védeli, svoando,
'nvitàndone con gàibo a amae de
ciü./*

*A prima goze ch'è passà svoando/
l'ha 'ito fòrte: «Er vin i è 'nzà for-
nì»/
e la l'ha repetù daré a noi andan-
do./*

*E prima che do tüto l'è spai
andando via, n'àotra "A son Orè"
sgozando l'è passà, senza stae li.*

*«Deh - a ghe fago - o pa, cose la
gh'è?»./
E a tèrsa goze, a pena ho adi-
mandà:/
«A dovè amae quer che mao i ve
fe»./*

*E 'r bon maestro: «La ven castigà
ente 'sto sercio a corpa dea geo-
meta,/
donca d'amoe i en cene e stafilà.*

*I è 'n àotro o son ch'ar fren mia
che se meta:/
e a penso pròpio che te t'o sentiè,/
'nanti ch'arivi ao lègo onde se
queta /*

*pe' 'r perdon. Ma mia ben co' i
òci adè/
'nte l'àia, e ananti a noi gente
assetà,/
arenbà aa ròca ciao te te vedèe».*

*I òci anca ciü de prima aloa ho
sbarà,/
e con di tonegon, miando avanti,/
der coloe dea prea ónbee ho mià.*

*E quande 'nt'o zion en pò ciü a-
vanti/
a semo 'ndà "Maia prega per
me",/
e "Miché" e "Peo" e "Tüti i San-
ti"./*

*a sgozae ho sentù. Credo ch'an-
chè/
en tèra 'n òmo düo ne se troveà/
ch'i n' s'enmagoneai per quello
che/*

*ho visto da li a 'n pò, quand'arivà
a son arent'a a loo, quand'ho
capi/
cos'i favo, 'r magon i m'è ciapà.*

*De mezalana i paevo vesti,
ün con l'àotro arezèndosse co' a
spala,/
arenbà contr'ar monte tüti essì.*

E cossì i òrbi ch'i ne gh'han na ghèla,
fan a serca dea gese 'nt'o scaon,
posàndoghe a se tèsta sorv'a
quela/

do se vezin, per faghe compassion
ae gente senza na paòla aafé,
basta védeli a fae vegnie 'r ma-
gon./

E come l'òrbo o so vede i ne pè,
cossì ae ónbee che me a v'ho con-
tà,
do celo a lüze 'rivae la ne vè,

perchè a tüti e parpèle i eno foà
e con er finfereto i eno cüzì
com'ao spraveo, senonca i ne
quetà./

Me me paeva ofende quelli li,
ch'a i vedevo ma i ne vedevo me,
e 'r me maistro aloa ho mià amü-
tì./

Ma lü i ha capì e i m'ha 'ito «A te
-/
anca prima ch'a ghe fassi a di-
manda -/
parla ciü ciao e fito che te pè».

Vergì i vegniva arente a me daa
banda/
dea cornize onde se pè caie,
perché ne gh'è de sponda, se se
sbanda;/

dal'àotra parte me a gh'avevo e
pie/
ónbee che daa grama cüzidüa/
favo 'nt'e masche e làgreme a-
paie./

Me son zià e ho 'tacà: «Gente
següa/
de vede dea devina lüze o lüme
e che solo de quello avé premüa,

a speo che fito a gràssia tüte e s-
ciüme/
ve leva daa cossénsia siché ciao
la faga score via dea mente 'r
füme./

dizeme, ch'a l'aveai pròpio da
cao,
se d'Italian quarcün la gh'è ave-
zin,
che ghe convegnià forsi s'a l'an-
pao»./

«O frè, ognidün chi è sitadin

de na vea sità, ma te vè die
ch'i viveva 'n Itàlia peregrin».

La m'è parsü 'sta respòsta vegnie
ciü avanti do lègo dond'a stava,
e a son 'ndà otre per fame sentie.

'Nfra e àotre ho visto n'ónbea
ch'aspetava/
en vista e s'a voré savee perché,
er mento come 'n òrbo ensü leva-
va./

«O spüito che per montae te stè/
ciòto - a ghe fao - se te te m'è
arespòsto,
dime de donde t'ei o o te nome
adè»./

«A eo de Siena - quello i m'ha 're-
spòsto -/
e a vita grama a pürgo, e con 'sti
chi /
cianzendo a prego Dio ch'i 'n
daga sòsto./

Sapià a me ciamavo e 'nvelenì
a eo e ciü contenta assè di dani
di àotri che dea me fortüna essì.

E perché te n' t'acredi ch'a t'an-
gani,
dame a mente, se fèa de tèsta an-
dà/
a son quand'aevo 'nzà paeci ani.

Arent' ar Còle i eo 'nzamai arivà
i me paesan co' i se nemighi li
e a Dio a pregavo quer ch'è pòi
l'è sta./

I eno sta batü e 'nca sborì
e me vedendo ch'i gh'andavo adrè
me son salà mai tanto e 'r moro
ardì/

ho zià 'n sü e a Dio ho sgozà, te
sé/
come 'r merlo: "A ne te temo
ciü!"/
pensando ch'i ea fornì l'enverno, i
fe./

E fae con Dio a paze me ho vossü
aa fin dea vita mea, ma 'n veità
a penitensa mea anca possü

fornie n'aveai s'i n' avesse pregà
per me Peo Petenao co' e se oas-
sion/
sante, pensando a me per caità.

Ma te chi t'èi, ch'a nòstra condis-
sion/
t'adimandi co' i òci avèrti andan-
do,
credo, e respìi dizendo e te ra-
zon?»./

«Anca i me òci i saan sarà quan-
do/
a torneò, peò per pògo, che
con geometa i n'hano mià tanto.

Dea pünission deo sercio soto as-
sè/
l'anima mea de ciü se tema 'nzà,
che 'nt'e spale a me sento 'r peso
adè»./

E la me diza, fa: «Chi t'ha menà
donca chissü da noi se de torna
lazü te pensi?». E me «'Sto chi,
ch'i sta/

ciòto, e me a son vivo e adiman-
dae/
o spüito biado te te pè,
se te te vè, chi pè per te pregae».

«'Sta chi daveo na gran raità l'è -
l'ha 'respòsto - ma sendo che Dio
i t'ama,
co' e te preghee aidame te podeè.

E a t'adimando, speando ch'a te
brama/
se sodisfa, se te torni 'n Toscana,
ai me paenti ramenta a me fama.

T'i troveè tra quella gente vana
ch'i speo en Talamon, e i ghe per-
dean/
ciü de speansa che de trovae a
Diana,/

ma i armirali ciü i ghe bischean».

PIERGIORGIO CAVALLINI



DANTE E L'ARTE MEDICA

A conferma di quanto ho esposto nell'ultima parte della mia carrellata di informazioni su Dante economista, mi è capitato fra le mani un'altro libro. Si tratta del recente testo (2021), intitolato «*Dante e l'arte medica*» di Giorgio Cosmacini. Lo propongo ai lettori del presente bollettino dantesco, trattando succintamente i principali riferimenti che il Sommo Poeta fa nelle sue opera di questa specialissima materia.

“Seconda filosofia” e “ottava arte” è detta ai suoi tempi la Medicina. In Firenze, egli è ascritto, nominalmente, alla Corporazione dei Medici e degli Speziali. È un “*sapiens de medicina*”, pur non avendola studiata, nè professata.

Di medicina e di medici parlano diffusamente le tre Cantiche della *Divina Commedia*.

Nel Canto XVII dell'*Inferno* Dante viene assalito da un tremore che paragona a quello di un malato di febbre malarica. Nel successive Canto XXIX viene descritta la patologia della scabbia nei falsari di metalli. Nel Canto XXXI mostra di comprendere che la causa del proprio arrosire è l'iperafflusso di sangue dovuto alla vergogna, medicina morale dell'anima peccante e nel XXXIII confortato dal platonismo galenico, il Sommo dimostra di vedere nel cervello la sede non solo dell'anima razionale e della coscienza, ma anche di quei fenomeni naturali e/o semidivini che sono il risveglio, il sonno e il sogno. Risveglio drammatico è quello che coglie il Conte Ugolino della Gherardesca: non è la fine di un sogno a occhi chiusi, ma l'inizio di un incubo a occhi aperti.

Nel Canto IX del *Purgatorio*, Dante prosegue l'analisi del sonno e del sogno, intesi come fenomeni dei quali il cervello è la fonte. La visione onirica consente di vedere e dire cose che la realtà consiglia di tacere. Nel Canto XXV egli fa uso della fisiologia corporea con valenza filosofica e teologica a proposito della generazione dell'essere umano. Nel Canto XXVII viene descritto il

naturale trapasso dalla veglia al sonno che spesso rende consapevoli dei fatti prima che questi avvengano, specie sul far dell'alba. Nel Canto XXX Dante mostra di comprendere che la causa del proprio impallidire è l'ipoafflusso di sangue, minore per entità al peso di una moneta.

Nel Canto XXVII del *Paradiso*, quando San Pietro inveisce contro la Chiesa corrotta e contro Bonifacio VIII, Dante sa che il rossore e il pallore che si alternano sul volto del padre santo sono dovuti l'uno e l'altro all'ira platonica che agita il cuore e lo spinge a pressare il sangue in misura maggiore o minore. L'esegesi del sonno e del sogno si suggella nel XXXIII.

Non procedo oltre queste note su Dante “*sapiens de medicina*”, ma invito anche alla lettura della Parte Seconda del libro, quella dedicata a Dante e la medicina del suo tempo.

SERGIO MARCHI



X TEOLOGICA

«In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio»
(Giovanni, I 1)

CREAZIONE E CREATO Pericorese dei concetti di Dio, natura e perpetuo

INDICE

Premessa

I – Αιδιότητα

Sul concetto di vuoto (τό κενόν) e di perpetuo (τό αἶδιον) negli elementi della Natura e nella Creazione. Principi ermeneutico-cosmologici

Questione α)

L'incipit: venti solcando oceani

Tesi 1

Il presente della Creazione è consistenziale in Dio, perché Dio esiste solo presente (an-wesend)

Tesi 2

L'uomo è voluto unitariamente da Dio perché da Dio creato, e amato unicamente e singolarmente da Cristo in Dio Padre

Tesi 3

La folgore del tempo smuove la materia creata

Tesi 4

L'atto creato è il perfetto compiuto, per cui "la tecnica è natura in potenza"

Questione β)

Il continuum si delinea nell'accadere dell'indeterminabile

Tesi 5

Nel continuum l'istante è parte di un dettaglio della diacronia dell'Universo

Tesi 6

Dio si rivela in Cristo che è uomo e Figlio di Dio Padre, e Cristo è a immagine e somiglianza, perfette e complete, di Dio, nuovo Ada-

mo che redime l'uomo nella molteplicità inestinguibile della sua Vita.

Tesi 7

L'ordine del creato sorge a-posteriori, donato da Dio creatore

Questione γ)

La forma perpetua della Creazione di Dio si realizza in Gesù

Tesi 8

La Creazione è molteplicità della forma nella pluralità dei fenomeni originati dalla forma unica di Dio

Tesi 9

La Creazione sospinge l'elemento discreto nell'evento, proprio come la forma della natura produce la pluralità di fenomeni naturali nel mondo

Tesi 10

L'immagine di Dio si rivela nella Creazione quale atto, perché l'uomo contempra il Creato, cioè istante tra primo moto immobile (unbewegte Urbewegende) e mosso

Tesi 11

Il singolare si rivela nell'indeterminabilità dell'universale

Tesi 12

Le forme continue del creato si trasfondono perenni nel presente dell'uomo

Questione δ)

Il presente interminabile e l'indeterminabilità del presente coincidono

Tesi 13

Dio è potenza d'infinito nello spazio e di atto eterno nel tempo, perché spazio e tempo in Dio si determinano, conclusi e indeterminabili perfetti, provenienti da Dio stesso

Tesi 14

L'immanenza della Creazione rivela l'accadimento di un istante in cui il tempo è stato donato da Dio

Tesi 15

L'indeterminabile è in Dio essendo il presente forma nella sua Creazione

Tesi 16

Il desiderio di Dio da parte dell'uomo trasfiguratosi nella volontà della Creazione dell'uomo e della natura del mondo, ha riempito uno spazio sottile ma impossibile a essere ricompreso in una misura data, cioè uno spazio non-determinabile, una soglia che ha coniugato il Presente a quanto vivo e vivente, ineludibile nella sua dimensione umana

Questione ε)

Il vuoto nella realtà del movimento è privo di tempo: la salvezza cristiana e lo stato dell'esistenza intermedia

Tesi 17

La Forma sviluppa il Fenomeno generando la percezione; mentre il singolare fonda l'Universale

Tesi 18

Il tempo accade (geschieht) nel momento in cui genera la sua stessa trasformazione soltanto in quelle discontinuità, interruzioni, che caratterizzano i passaggi dal passato al futuro tramite un presente che radicalizza i precedenti passaggi di stato e ne consente la percezione, mera sensazione di un'intuizione

Questione ζ)

Spazio, movimento, mondo

Tesi 19

Nell'istante non vi sarebbe e non vi è invero un limite, neppure una serie, né passato della forma né futuro del suo continuum

Tesi 20

L'angoscia di Cristo prima di essere consegnato ai carnefici esprime mirabilmente l'unità della sua natura umana; tuttavia, consapevole di potersi sottrarre a quel sacrificio, in virtù della sua divinità; ciononostante Cristo contemporaneamente, nel senso di gleich-zeitig, sa di doversi donare, non opponendosi al marti-

rio, proprio per risorgere Lui insieme all'uomo, cioè salvarlo

Questione η)
Il dono della vita

Tesi 21

Durante l'istante della Creazione il riverbero di elettricità che percorse, senza misura del tempo, ogni spazio privo a sua volta di un limite determinato, congiunse Forma e Fenomeno, singolare e universale, insieme costitutivo del movimento eterno e consustanziazione dell'amore infinito: Dio e l'Uomo

Tesi 22

Dio, pertanto, imprime movimento al mondo e rivela il mondo come specificato dal tempo. Il tempo meccanicizza razionalmente il divenire del mondo e Dio esiste come Cristo, rivelandosi ed essendosi rivelato nel tempo del mondo: Cristo è eterno perché Dio per la molteplicità del tempo e per la totalità del mondo; ma Gesù innanzitutto è Dio che avviene nel mondo, avvenimento specifico che, inoltre, pone in essere un'incontrovertibile realtà mundana: quella dell'imprescindibilità del suo dover essere eterno

II. Τό ὄν

L'intersecarsi di ciò-che-è-prima (πρότερον) e di ciò-che-è dopo (ὑστερον) nel tempo: la materia (ουσία e ὕλη) dell'infinito (ἄπειρον). Principi ontologico-cosmologici

Questione θ)

La forma continua s'individua nell'elemento del tempo

Tesi 23

D'altronde la proiezione del mondo e la molteplicità di senso del mondo si estendono e percorrono la lunghezza del tempo. Nel momento in cui, però, il mondo stesso propende a essere oggetto di variegate evoluzioni, la sua rilevanza assume anche una larghezza spaziale: il mondo, allo stesso modo del mondo tout court (der Weltbegriff), si connota nella temporalità differenziando pe-

rò la temporalità dal tempo, per consentire a quest'ultima una sua specifica dimensione ontica

Questione ι)

La forma perpetua della Creazione di Dio è in Gesù

Tesi 24

La cosmologia profila, mediante le discontinuità del mondo, le trasformazioni del senso sia storico che temporale del mondo. La Creazione del mondo solo può essere tale determinando l'eterogeneità della trasformazione e dell'evoluzione ermeneutiche del mondo.

Tesi 25

Il mondo tende a essere simmetrico e isotropo nel tempo, appunto omogeneo alla sua tradizione

Questione κ)

Il significante cosmologico riporta al senso del tempo

Tesi 26

Neppure, d'altro canto, possiamo distinguere il mondo se non all'interno di una sua Creazione iniziale; però la stessa Creazione non potrebbe essere considerata tale a meno che non riveli continuità di interruzione per concretare trasformazioni singolari nel tempo del mondo

Tesi 27

La temporalizzazione porta così alla deduzione dell'universale stesso ontologico e cosmologico del tempo nel mondo: sarebbe in tale prospettiva che l'ermeneutica del καθόλου aristotelico si caratterizzerebbe quale evoluzione verso la sua forma continua, quella che, segmento per segmento, aveva rivelato la condizione storica del mondo e la sua dimensione cosmologica, cioè eventi o accadimenti nella storia del mondo

Questione λ)

In Deo creabile iam tum creatum est

Tesi 28

L'opera della Creazione comprende una propria retoricità, specificamente una ricorsività del ripetere, una volta relazionati elementi e forme, che appunto non consentono di considerare come finita e conclusa la stessa Creazione, giacché in Dio l'Amore prevede (nel senso di übersieht) l'uomo e lo avvolge per non finire mai: Speranza perfetta, movimento continuo nella sua forma e nel riprodursi degli elementi dell'universo, senza conclusione al loro divenire, dunque quel tutto (inteso come Weltall) avvolto e ricompreso nella speranza di Dio per l'uomo, grazie al sacrificio di Cristo, suo Figlio, per l'uomo e per la sua redenzione: c'è un Tu a creare, che ci ha a sua volta creati, un dettaglio svolto in un impercettibile istante in cui anche l'intero universo ha afferrato la sua forma e si è rivelato al Creatore come sua opera perfetta. Noi siamo in quel tempo già anteriore alla temporalità e alle temporalizzazioni: si tratta del Presente di Dio che ci rapisce e ci abbaglia con la sua Bellezza, perché ci ha voluti e desiderati e amati

Questione μ)

Forma dat esse rei

Tesi 29

In ciò assume origine e senso il concetto che si racchiude nel forma dat esse rei: Gesù forma umana, creata di Dio perché egli stesso Dio che vive il tempo umano sconfiggendolo però nella Resurrezione dove il presente-tempo non avrà mai più termine nella vita dell'uomo e nella materia cosmica, quale moto assoluto e ricongiunzione tra inizio e fine

Tesi 30

Il fenomeno, allora, proprio come l'evento costituente il concetto, non è né vero né falso; esiste dalla forma

Questione ν)

Dall'intelligo amoris al tempo concreto in Dio

Tesi 31

Nel male, in effetti, la morte ha trovato compimento a sé; nel male la morte ha individuato la circolarità della vita umana, distruggendo ciò che permetteva all'uomo di incontrare la coscienza della sua redenzione, cioè Erfüllung ansich

Tesi 32

Se, dunque, la fede è efficace ma è anche valida esattamente perché offerta a ciò che non è visibile, si trasforma immediatamente in amore incondizionato verso Dio, cioè Cristo, pur non vedendolo, giacché chi poi affermerà di vedere non conseguirà il premio di vedere mediante la fede del suo cuore e non mediante una fideistica collettivizzazione mondana di una possibile credenza.

Questione ζ)

Miserere: principium et finis

Tesi 33

La dilatazione, quindi, verso il passato e verso il futuro converge nel presente, concreta eternità in Cristo, in Lui Presente indeterminabile, vivibile perché da Cristo estesa, forma dell'infinito che promana e che deriva da Dio perché in Dio, quale imperscrutabile evento, sia infinito sia intera compiutezza sussistono, seguitando ad accadere

Questione ο)

Salvezza e santità: per il senso della vita

Tesi 34

La forza della santità accresce la speranza dell'uomo per la sua salvezza quando il tempo ottunde, o pare ottundere, il fulcro della grazia, di quella grazia cristiana che oltre-passa (überschreiten) la giustizia umana: nonostante la vita fattane un debito

Questione π)

Dio e il tempo indeterminabile: il πρότερον fisico aristotelico e lo ὕστερον metafisico

Tesi 35

Dio pur non influenzando su ciò che facciamo, nella ragione del libero arbitrio, tuttavia sa come la nostra stessa vita si dipanerà in esistenza perché attraversata dal tempo, sino a tradursi in "destino", destino che diviene tale e si configura tale solo nel momento finale, nell'istante che prescinde dal precedente e che non riconduce più l'esistenza dell'uomo a una prova successiva, ma che riscatta piuttosto o danneggia senza appello una vita intera: il momento della morte

Tesi 36

Amare il prossimo significa però amarlo nella visione di un amore verticale, che proviene e che si dirige a Dio, cioè un amore divino che nella meditazione possiamo scoprire totalmente e infinitamente

Tesi 37

Il mondo si costruisce nell'esperienza della sua stessa trasformazione; la filosofia del tempo descrive le costituzioni trasformative del mondo; la formazione del mondo è un'operazione storico-temporale e temporalizzata nell'accadere del tempo nel mondo e dell'accadere del mondo caratterizzante il suo specifico spazio nella sua temporalizzazione

Questione σ)

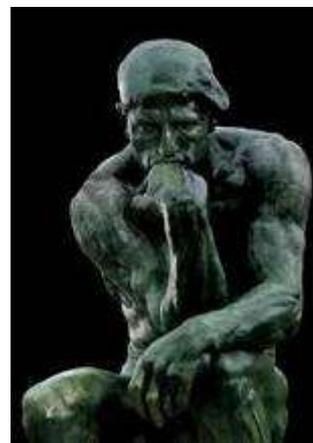
Analessi della condizione ontologica e adynaton della dimensione cosmologica

Tesi 38

La polarità delle forme integra insieme la complementarità dei fenomeni della natura e del mondo

Prospettive e considerazioni finali

Bibliografia



PREMESSA

1. Papa Benedetto XVI proclamando il 2013 come anno della fede, ha desiderato offrire, nel senso di *sacrificare*, sé stesso, invitando a riflettere sul perché dell'essere cristiani tra fede e amore. Il credere, infatti, è intimamente connesso ad *amare*: Dio ha creato il mondo e l'uomo perché, credendo innanzitutto nella sua opera creativo, fosse rivelato l'unico cammino attraverso cui l'uomo, avrebbe potuto vivere la sua fede, amando il suo simile mediante Dio. Pertanto la stessa Creazione, per essere volontà di Dio nel tempo, si rivela molteplice nella dimensione ontica del Figlio di Dio, Gesù appunto, il quale attraverso la sua vita, la sua offerta sino alla morte e la sua resurrezione ridona all'uomo una nuova e rinnovata Creazione: quella proprio dell'uomo stesso, del mondo e dell'amore, mediante il sacrificio del Calvario che ricongiunge il *fiat* del Padre al *consummatum est* del Figlio.

2. Tale dato inconfutabile emerge in prospettive continue di elementi che attraversano il tempo stesso, interrompendolo proprio nell'attimo del divenire: Dio ci ha *dotati* della Creazione donandoci il suo Amore non legato al tempo, quanto piuttosto *creandolo* indeterminabilmente-presente nell'uomo, perché l'uomo stesso altrettanto creatura di Dio. In quell'atto iniziale, senza doversi tale atto situare nel "passato", accadendo esistenzialmente-presente-sempre nell'uomo come sua capacità di contemplazione, si assiste a un tendersi verso molteplici forme universali, che convergono unitariamente in quella di Dio Padre, con un contrarsi del tempo privo di passato e di futuro, perché unicamente presente, e che dispiega e riconosce l'uomo nella storia all'interno di quella forma voluta da Dio che vive ed esiste nell'uomo quale Spirito della volontà creatrice di Dio e di cui l'uomo è portatore. Su questo dice San Basilio nella prima delle

sue omelie sull'Esamerone¹: «[...] O forse perché la creazione è avvenuta in un attimo e fuori dal tempo, è detto: *In principio Dio creò*, perché il principio è qualcosa di indivisibile e di inesteso. Come l'inizio della via non è ancora la via, e l'inizio della casa non è ancora la casa, così anche l'inizio del tempo non è ancora il tempo, e neppure ne è la minima parte. E se qualcuno polemicamente sostenesse che l'inizio è un tempo, sappia che avrà da dividerlo nelle parti del tempo: e queste sono l'inizio, il mezzo, la fine. Ma immaginare l'inizio dell'inizio è del tutto ridicolo. E chi scinde in due il principio, ne farà due invece di uno, anzi molti e infiniti, perché quel che è frazionato può sempre essere diviso in parti ulteriori. Per insegnarci che il mondo ha cominciato ad esistere in un attimo atemporale per la volontà di Dio, è stato detto: *In principio Dio creò*. Questo hanno affermato altri interpretando una spiegazione più chiara: 'Dio creò in compendio', vale a dire tutto insieme nell'istante. Tanto basti circa la parola *principio*, per trattare poche cose delle tante che si presentano».

3. Tutto ciò *diviene*, proprio perché la Creazione della natura del mondo e dell'uomo non occupa uno spazio definito, ma perpetuamente progressivo. Nella Creazione non sorge quella contraddizione che invece si delinea successivamente e che si constata nel mondo a causa dell'incrinarsi del vincolo d'amore tra Dio e l'uomo, vincolo in Cristo solo e mediante il suo sacrificio ricomposto. La contraddizione cioè che nasce tra vita e morte, tra amore e odio. Il senso del mondo è perciò sempre in costante trasformazione, ogni apparente contraddizione nella Creazione, in realtà, riconduce al tempo come quel *limen* mediante il quale appare definirsi l'esistenza umana vita di ogni singola creatura umana, soltanto in Cristo tuttavia pensabile, essendo Lui la ricomposizione del

vincolo d'amore infranto dal peccato originale.

Peraltro essendo la morte ineludibilmente legata alla temporalità dell'esistenza, l'aspetto della forma della Creazione lascia apparire il tempo come circoscritto, determinato: una prospettiva mondana che induce l'uomo a cadere nell'inganno della sua vita come limitata unicamente da un suo "inizio" e da una sua "fine" in quanto corpo materiale. Così però non è, piuttosto siamo indotti a crederlo per effetto del mondo che sembra sempre doverci sopraffare. Eppure, come ci rammenta san Paolo, «noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere ciò che Dio ci ha donato»². E qual è l'approdo, quindi, a quella donazione di Dio?

4. Ciò si traduce nel fatto secondo cui la Creazione rivela che proprio noi stessi *siamo stati donati*, rendendo la vita esperienza mondana che accade nell'ambito di un luogo e di un soffio: la nostra esistenza. Questa esistenza, tuttavia, è immediatamente superata dalla constatazione di un corpo materiale, involucro dello spirito, che esiste in virtù del fatto d'essere e divenire senza averlo voluto e deciso *ex sibi*, giacché nessuno sarebbe identico, comune, uguale, o alternativo o analogo a un altro suo... *simile*. Infatti essendosi Dio rivelato unicamente in Cristo, proprio da quest'ultimo il vincolo d'amore tra Creazione e spirito è risorto, attirando ogni sé al superamento della temporalità, per essere l'uomo di nuovo nel tempo di Dio e della sua Creazione: quanto già nella filosofia platonica e dopo, venne ad essere identificato come αἰών rispetto a καιρός. Pertanto *la Creazione sospinge l'elemento discreto nell'evento, proprio come la forma della natura produce la pluralità di fenomeni naturali nel mondo*.

Giungendo poi a ponderare quanto l'anima dell'uomo aneli a Dio *indeterminabilmente* nel presente del corpo e nell'assenza di ogni temporalità, si può riconoscere

¹ SAN BASILIO, *Omelie sull'Esamerone*, I, 6.

² 2 Cor I, 2, 10-13.

corrispondente al vero che l'amore tra Dio e l'anima sia di una tale perfezione, così straordinaria, da rivelare appunto come l'anima contempra un piacere inimmaginabile in Dio, per cantarvi lode e riconoscenza senza dover cessare mai, secondo quanto ci ha detto e ci ha testimoniato con il sacrificio della sua stessa vita Edith Stein³.

5. Se, allora, l'esistenza umana si racchiude in un inizio e in una fine, non consentendo a nessuno di sfuggire a tale dato ineluttabile in cui la temporalità si rivela nella morte, solo il sacrificio *voluto* pienamente e consapevolmente da Cristo, di Sé sulla sua Croce, strappa infine l'uomo all'inganno di osservare quello spirito del mondo sopraffare la vita stessa dell'uomo, pervasa invece perfettamente dallo Spirito di Dio. È perciò nell'ultimo Adamo, cioè Cristo, che lo spirito rinasce e ritorna per ricongiungere il vincolo d'amore tra semplice e complesso, tra il Creatore e l'uomo, uomo da Dio creato perché da Lui desiderato e amato, perciò voluto nel mondo, affinché vi fosse e vi sia custode della natura, all'interno della vita dell'universo sia nella sua dimensione spaziale che temporale. Tutto ciò è comunque possibile unitariamente proprio nel divenire della fede di ognuno di noi, che può conseguentemente svettare grazie all'amore, sino a librarsi a quello stesso amore di Gesù che ricompona la Creazione del Padre nel momento del Calvario, quando quella Croce portata sui suoi ombri può altrettanto stagliarsi al cielo, indicando il nuovo cammino ricreato all'uomo salvato, simile all'immagine eloquente michelangiolesca dell'indice del Padre nell'istante del *fiat*⁴.

³ SANTA TERESA BENEDETTA DELLA CROCE, *Scientia Crucis*, Edizioni OCD, Roma 1998, pp. 233-234.

⁴ «La 'potenza' dello Spirito ha coperto Maria con la sua ombra: il concepimento verginale non è un miracolo! E a ben vedere lo si osserva nella nascita di Gesù: per secoli la fede comune dei cristiani e dei Padri ha ritenuto che Maria non avesse

6. La Creazione, quindi, evidenzia una molteplicità della forma perché pluralità dei fenomeni originati dall'unica forma possibile da cui quel *tutto* ha avuto origine e fondamento: la fede di Dio Padre nell'amore di Gesù per la salvezza della stessa Creazione, attraverso quell'immolazione di Gesù grazie alla quale Gesù dona all'uomo la sua propria Vita. D'altronde la fede non vive più quando l'amore non riesca a immolarsi per il Bene perfetto dell'altro, appunto perché l'altro torna a vivere: questo è tutto quanto Cristo ci ha donato e che Benedetto XVI ha voluto mostrare al mondo attraverso la sua donazione, ancora una volta nella storia dell'uomo. Affinché quest'ultimo torni a vivere.

7. Ragion per cui quegli istanti della propria vita che si presentano come sorpresa di una gioia senza fine, attesa circolarità della vita che non si vorrebbe mai che finisse, istanti provenienti dalla memoria nascosta, imprevedibile dolcezza di una felicità data per persa ormai, irraggi ungitibile, chissà inavvicinabile, ebbene proprio quegli attimi si sollevano all'orizzonte di questa vita quale

avuto le doglie del parto. Oggi c'è molta confusione. Ma senza doglie vuol dire che si anticipa la Resurrezione del Figlio in Maria. Maria, come Madre, come Mediatrix di tutte le grazie, riceve per prima tutto ciò che Dio ha riservato per noi nella Redenzione. In Maria si anticipa la Croce, nel suo concepimento immacolato; si anticipa la Pentecoste, nel concepimento verginale del Figlio; si anticipa la resurrezione dei corpi, con l'Ascensione in cielo; e si anticipa la Resurrezione, col parto verginale, senza doglie: Gesù risorto che entra a porte chiuse nel cenacolo anticipatamente si è reso presente fuori di Maria, a porte chiuse (verginità non solo prima e dopo il parto, ma anche durante il parto, come vuole il portato dogmatico). (...) È della massima importanza, per capire la *nuova creazione* (corsivo nostro), credere che Maria non ha partorito con i dolori del parto. Ma occorre entrare in un *mondo nuovo*, operato in potenza dallo Spirito, dove non si deve ricorrere al miracolismo», così Ugo BORGHELLO, *Saper di Amore*, Ares, Milano 2013, p. 205.

inatteso incontro, disperata speranza che si coglie come un'intuizione, non razionale comprensione, acuto discernimento, piuttosto tenero smarrimento provocato da quell'intuizione che pervade finalmente il cuore e le sue molteplici "ragioni", *razionalizzando*, proprio il cuore, la ragione. E l'amore, come l'amicizia, il verso poetico, il gesto di una Creazione artistica, musicale, purezza del destino dell'uomo e della sua storia, insomma l'*amore* e tutto il resto sono intuizioni dello spirito che squarciano il sospetto a lungo dominante sulla vita, dissolvendo le tenebre di un'altra regione di questo spirito, quella del rancore, dei gaddiani garbugli, dei riscatti mancati, delle aspettative deluse, per sollevare il cuore dalle sue ciance, dai suoi inganni perpetui, dalla sua morte.

Si tratta di un'intuizione spesso a lungo attesa, pervicacemente attesa, senza che mai sia stato troppo tardi per quella speranza, né rammarico per quell'attesa. D'altronde la vita è nascita e rinascita della vita nella stessa vita, esattamente a ogni istante di essa per ogni suo magnifico e stupefacente dettaglio. Dettagli in fondo, momenti che insieme tracciano quel cammino verso un amore tenacemente voluto, creduto perso, poi ritrovato ancora in un incontro insperato, chissà non voluto eppure desiderato allo stesso modo di un fuoco sonnecchiante in brace e poi ancora pronto a sollevarsi in un falò inestinguibile⁵.

⁵ Dice San Basilio: «*In principio Dio creò il cielo e la terra*. Essendo dunque tanto varie le accezioni della parola *principio*, vedi un poco se nel caso nostro questa voce non possa adattarsi a tutti i significati. Potrai conoscere anche il tempo da cui ebbe inizio la costituzione di questo mondo, se, risalendo dal presente nel passato, ti sforzerai di trovare il primo giorno della genesi del mondo. Così troverai donde è partito il primo moto nel tempo, quindi che il cielo e la terra furono posti, per così dire, come base e fondamento; poi che una ragione operosa ha diretto l'ordinamento del mondo visibile, come ti indica la parola *principio*. Perché questo impulso alla Creazione da parte di Dio? Troverai infine che il mondo

8. È questa la *bellezza* di uno stupore profondissimo che governa il delirio dell'istinto e la pulsione di morte della ragione per assicurare all'uomo la possibilità che la passione rinasca ancora in amore, senza castigo, perché da quell'attesa risorga il riverbero di un lontano luminoso ricordo, divenendo, infine, le pascaliane ragioni del cuore⁶, un giardino illimitato nel suo spazio, tuttavia circoscritto dal tempo della vita, curioso e insolito giardino con un solo fiore, inquietudine dell'attesa, senza che nulla appassisca durante l'attesa, né il segreto, neppure il mistero di quel fiore.

9. Peraltro quando il cuore sorride pazientemente, sorride *con* le sue ragioni, aspirazioni, ma è in grado anche di sorridere *delle* sue inquietudini e *delle* sue amarezze, non lasciando mai, altrettanto perveracamente, che si consumi e che si restringa la pulsione di vita di quell'uomo capace di aver governato e razionalizzato l'istinto della ragione, guarda caso!, con *legittime, tormentose, irrequiete aspirazioni* del suo cuore. Ecco perché una meditazione sull'*indeterminabile presente* presuppone un chiarimento nei confronti del lettore. È una realtà lapalissiana assodare come l'uomo viva unitariamente il presente ed esclusivamente *nel* presente, senza potersi spostare, sebbene di un solo attimo, al passato o al futuro. Ciò che d'altronde si ritiene essere il passato, non esisterebbe affatto: c'è stato, ma nella misura

non è stato ideato a caso e invano, ma per un fine utile e per procurare a tutti gli esseri un grande vantaggio, dal momento che esso è realmente la scuola delle anime razionali e il luogo in cui ci si educa alla conoscenza di Dio, in quanto Egli offre allo spirito, mediante le cose visibili e sensibili, una guida alla conoscenza penetrante delle realtà invisibili, come dice l'apostolo: «Le sue invisibili perfezioni fin dalla creazione del mondo, appaiono chiare attraverso le sue opere» (*Rm*, 1, 20)», così SAN BASILIO DI CESAREA, *Omellie sull'Esamerone*, cit. Pascal dice: «Il cuore ha le sue ragioni, che la ragione però non conosce» (B. PASCAL, *Pensieri*, Einaudi, Torino 1967, p. 59).

in cui rimane spesso solo un vago ricordo. Non è possibile in sostanza ritornare a quel passato *ri-vivendolo-come-presente*, poiché d'altronde anche se ciò fosse possibile, sarebbe nuovamente vivere (*erleben*) un... presente. Neppure è verosimile proiettarsi in una dimensione futura, plausibile unicamente e assolutamente come una aspettativa o un'avverabile speranza, senza confondere, rozzamente, la speranza cristiana con l'augurarsi la realizzazione o l'ottenimento di determinati risultati.

10. Dio invece è *presente indeterminabile*, perché il suo presente non prospetta la condizione passata o la dimensione futura; perciò indeterminabile nel senso di essere *interminabilmente* presente senza aver avuto mai inizio, piuttosto avendo dato Dio inizio all'uomo e al tempo stesso al mondo nella completezza e nella perfezione della sua natura. Pertanto il concetto d'*indeterminabile* deve essere, come sarà nel corso di queste pagine, svolto mediante una semantica che non riguarda gli aspetti dell'*indeterminatezza*, non è riferibile, in sostanza, all'incertezza o alla vaghezza⁶. Si tratta di tutt'altro.

⁶ Pasquale PORRO nello studio *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012, p. 42, prospetta una tesi a nostro avviso accettabile: «L'essere di Dio non è l'essere degli enti finiti, proprio perché l'essere puro rappresenta qualcosa di diverso rispetto all'essere partecipato o determinato formalmente: l'essere di Dio non è *determinabile* (corsivo nostro); l'essere comune è invece sempre, per sua stessa definizione, determinabile. In ogni creatura l'essere è infatti determinato dall'assenza, sia che quest'ultima si trovi a essere rappresentata dalla sola forma (sostanze separate), sia che si trovi ad essere rappresentata dall'unione di materia e forma (sostanze composte). Allo stesso modo, il fatto che Dio sia solo essere, non esclude tutti gli altri attributi o perfezioni: più semplicemente, tutte le perfezioni divine sono racchiuse in modo unitario nel suo stesso essere. In caso contrario si finirebbe comunque con l'ammettere in Dio una forma di molteplicità o composizione».

11. Dio determina il presente nella vita dell'uomo, sua creatura, restandogli sempre accanto, oltrepassando ogni temporalità che per l'uomo costituisce l'invincibile limite tra mortalità e immortalità, essendo Dio a sua volta *indeterminabilmente presente* in-sé e per-sé, perché sfugge a una qualsiasi possibilità di definirlo temporalmente, se non nel Figlio, Gesù. Ma Gesù a sua volta rompe l'equilibrio naturale che lega il tempo della vita dell'uomo a una sua specifica determinatezza, cioè la morte dell'uomo stesso, l'interruzione della sua esistenza, poiché Gesù risorge successivamente alla Sua Morte.

D'altra parte la pluralità dell'azione divina è offerta da un Dio uno *ab intra*, che a sua volta dona e opera una molteplicità di forme per una complessità di effetti e varietà di fenomeni *ab extra*. Anche di ciò e di molto altro si andrà meditando nel corso di queste pagine, utilizzando lo strumento razionale filosofico-critico e valutativo, accanto alla via di una cointuizione immediata ed esistenziale di riflessione e di meditazione poetico-filosofica sulla Creazione⁷.

12. Ragion per cui lo svolgimento teoretico di queste meditazioni ha perseguito l'intento non solo di una interpretazione critica del mondo, in-sé e per-sé – quale suo specifico svolgersi e delinarsi all'interno del tempo –, ma anche del tempo come concetto carat-

⁷ Dice su questo Angela da Foligno: «Noi che siamo vissuti con lui, lo abbiamo sempre visto dilettersi intimamente ed esteriormente di quasi ogni creatura; le toccava, le guardava con gioia, così che il suo spirito pareva muoversi in cielo, non sulla terra», così ANGELA da FOLIGNO, *Il libro dell'esperienza*, a cura di Giovanni Pozzi, Adelphi, Milano 2001, p. 128. Vorrei richiamare l'attenzione su un'opera di Fernando INCIARTE, *Forma Formarum. Strukturmomente der Thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 1970. Si permetta il rinvio a un mio lavoro di cui queste pagine sono il proseguimento più coeso e immediato: Gianfranco LONGO, *Katholou. Weltgestalt und Zeitinterpretation*, Lit Verlag, Berlin 2012.

terizzante l'universo, nella peculiare prospettiva della forma e del fenomeno di un elemento che si rivela pienamente, ma paradossalmente, nella sua discontinuità. Si è pertanto indagato sulla *forma continua* del singolare che si traduce in fenomeno dell'Universale, poiché il singolare, discreto nell'elemento della tradizione, racchiude in-sé l'Universale ontico della trasformazione: proprio l'aristotelico καθόλου.

Si vuol perciò indicare nel *tempo* quel fondamento cosmologico che rende la dimensione umana esistente nel mondo, vivibile nella sua certezza storica, perché è esattamente nel tempo che la condizione mondana diviene ontologicamente presente e rivelata. Tuttavia la riflessione su un concetto comporta, parallelamente, una definizione non sempre univoca, piuttosto plurale in prospettiva semantica, giacché il concetto, quale che esso sia, è presente nella storia trasformandosi nella sua stessa *storia*, assumendo una molteplicità di semantiche adeguate a quelle determinate epoche in cui quello specifico concetto possa esser stato particolarmente significativo: il tempo caratterizza il mondo come sua coscienza interna, divenendone dimensione storica e condizione immanente.

13. È nel χρόνος, o epoche storiche, che il tempo si differenzia dalla contingenza (καιρός) che permette di individuare l'atto immediato e presente in una determinata circostanza, e d'altronde entrambi, cioè χρόνος e καιρός, sono descrivibili quali molteplici e plurali all'interno della possibilità eterna (αἰών) della tradizione e della trasformazione, nonché rinascita, di un concetto in semantiche sempre ulteriormente differenziabili. Il processo seguito per il raggiungimento e la specificazione del concetto tempo, quale caratterizzante il concetto stesso di universale, è stato quello dell'induzione, che ha consentito di riflettere su Dio, cioè Cristo consegnatoci dalla storia e dal tempo⁸. Questo momento della mia

riflessione e delle mie ricerche su Dio e sulla Sua Creazione, non hanno trascurato di considerare singolarmente il mistero di Dio sotto determinate visuali: di teodicea, di filosofia della religione e delle religioni, da un punto di vista mistico e poetico-meditativo. Dall'altro lato, proprio le singole prospettive di analisi e di approccio alla questione, sono state indispensabili per ponderare al meglio sia le questioni di metodo sia il taglio da dare alla stesura di questo lavoro, nella possibilità di affrontare la riflessione su Dio, tenendo presente l'ausilio della scrittura poetica e letteraria. Tale scrittura per quelle sue intrinseche qualità ha potuto rendere specifica e, teologicamente come anche filosoficamente, più penetrabile e chiara la mia stessa meditazione sulla Creazione e su Dio.

14. L'osservazione della *Creazione* che ci circonda e che spesso diamo "per scontata", sino a rendere il nostro mondo, la nostra natura, le specie animali, ma soprattutto la bellezza infinita, interiore ed esteriore, dei nostri simili addirittura "banale", ha vissuto prepotentemente in me, risvegliata quasi, grazie agli accordi magistrali e ai ritmi incantevoli della *Sesta Sinfonia* di Gustav Mahler del 1906. Quelle note così impetuosamente melodiche e altrettanto drasticamente lamentevoli sull'uomo di fronte al suo mondo, da Dio donato, note che erompono e sgorgano come una lava incandescente, scuotono con i loro *fortissimi* il cuore umano

il passaggio dal singolare all'universale. Considerata come ragionamento, essa è un'argomentazione nella quale dai fatti singolari, *ex singolariibus*, segue necessariamente una proposizione universale. Secondo la Logique de Port-Royal, «si dice induzione quando la ricerca di più cose particolari ci porta alla conoscenza di una verità generale. Così quando si è sperimentato in molti mari che l'acqua è salata, e in molti fiumi che l'acqua è dolce, si conclude generalmente che l'acqua del mare è salata e quella dei fiumi dolce» (*Logique de Port-Royal* III, c. 19, par. 9), così Battista MONDIN, *Manuale di filosofia sistematica*, Edizioni Studio Domenica, Bologna 1999, p. 106.

nella loro dolcezza per gioire della Creazione, benché altre interpretazioni, probabilmente fuorvianti ma comunque sovente dotate di un buon "uso" di patetismo, siano state appiccicate a quella celebre sinfonia, indimenticabile già dopo il primissimo ascolto. Infatti al cadenzato tema di marcia iniziale in La maggiore degli archi, bassi e violoncelli, si annuncia, come un grande e solenne invito alla meditazione, il risveglio alla gioia dopo le angustie dell'esistenza: profondi, ovattati accordi degli ottoni e delle percussioni, eloquenti di nascosta potenza e cupi accordi vengono apertamente ringhiati dal *tutti* dell'orchestra specie nell'ultimo movimento, in un'aspirazione primordiale dell'uomo a Dio, sino a sottolineare insieme lo stridore dell'anima di Gesù, *triste sino alla morte*, eppure senza alcun rammarico pronta a donarsi ancora, per salvare la sua creatura: l'uomo nell'universo.

15. I latrati ossessivi e senza freno degli ottoni, tipici del primo movimento, corni soprattutto, accompagnano le insorgenze e le esuberanze dei bassi, degli acutissimi dei legni e dei profondi rombi di percussioni, timpani e piatti. Sembra di essere inizialmente dinanzi a rozzi, volgari temi enunciati dalle tube e dai tromboni, analoghi alle mostruose voci del dileggio e della calunnia che aleggiano sia nel primo che nell'ultimo movimento della sinfonia e che raffigurano le urla insaziabili della folla nel momento della salita di Gesù al Calvario. Quelle voci poi, altrettanto improvvisamente, si dipanano, dopo il rimorso e il riscatto dalla colpa dell'accusa, in solitarie melodie di amore struggente, inseguito senza sosta: è l'amore dell'uomo redento che desidera Dio. Trattasi anche, però, soprattutto dell'amore di Dio per l'uomo, quel Gesù che non può vivere senza l'uomo sua stessa creatura, senza quell'uomo finalmente risollevato dalle piaghe purulente del peccato, supplichevole del perdono e conscio della sua esistenza disordinata, disadorna, disarmata davanti al suo Creatore,

⁸ «Generalmente dell'induzione si dà la seguente definizione: *l'induzione è*

se non posto il Creatore al centro della vita dell'uomo. Nulla, tuttavia, sembra suggerirci lo stesso Mahler, va perso ed è perduto. In opposizione appaiono spesso i mormoranti e afferranti abbracci degli archi, appassionati, ma anche *appassionanti* perché devono travolgere l'uomo di amore, quali veri e propri sommessi segnali di una vita che si tormenta nel dolore e, supplichevole, risorge al giubilo del Padre: Dio.

16. Per cui l'ultimo movimento della *Sesta Sinfonia* ripercorre il boato impetuoso e celestiale della Creazione di Dio, della sua felicità nell'osservare l'uomo sua creatura e della beatitudine del Paradiso, finalmente raggiunto dall'uomo, abbracciato l'uomo dal suo Creatore: eppure, quale risolto a tutto ciò, si delinea la rivelazione di Gesù della Creazione, del *fiat* pronunciato dal Padre, proprio alla salita del Calvario, da Mahler mirabilmente ritratta nelle grida degli ottoni e delle trombe, quasi terrificanti nel primo movimento, e che già dal secondo l'*Andante* e poi soprattutto nell'ultimo movimento *Finale. Allegro moderato-Allegro energico*, si acquietano e vengono a trasformarsi in umano anelito, nel *climax* di distesi echi armoniosi avvolgenti l'universo interno dell'uomo e il cosmo nella perfezione creata, con archi che scintillano all'acuto e che rievocano tutta l'ardente gioia degli angeli alla visione di Gesù risorto. E quell'ultimo movimento della sinfonia raffigura l'*incipit* rivelato all'uomo straordinariamente dal Figlio, Gesù, durante la sua Passione, e l'uomo ne partecipa accogliendo il dolore di Dio sino all'urlo del *consummatum est*, ma gioendo infine per la Resurrezione.

Mahler sentiva come la sua vita lo abbandonasse implacabilmente, non avrebbe ancora a lungo osservato i frammenti del suo presente, era consapevole di non poter più accarezzare la soglia del futuro. Sarebbe ancora potuto accadere, ma in uno spazio però illimitato, dove il tempo rintocca il suo valzer, senza l'amara, aspra sincope terrena, verso una strada

sconosciuta, su pietre che incantano i passi dell'uomo anelante a Dio.

Il *presente* accoglie il mondo e in questo mondo ci si spoglia dell'immanente presenza: gli fu orrida la materia, ma, in quella materia dell'essere, Mahler, anche nella *Sesta Sinfonia*, riscopri la docilità terrena congiunta alla tenerezza celestiale, proprio nell'acuirsi di opposti che sconvolgono e rasserenano la necessità della stessa vita. Così quel pizzicato tenue e somnesso degli archi distacca l'universo nei suoi punti *finiti* e umanamente indefinibili, nei suoi elementi solenni e fissi che avvolgono il sogno della mente. Il punto assorbe ogni possibile ellisse, iperbole, curva, parabola della nostra esistenza: composta la linea retta da un numero finito ma *innumerico* di punti, allo stesso modo di un passaggio rapido di tonalità, esprime la relatività ristretta dell'universo.

17. Il punto resta senza nome. Senza passaggio. Ultimo sospiro di quelle note, composte per un evento che rapì il cuore di un uomo, lasciandolo convergere sino al Cielo per ritrovare l'amore donato al mondo dal Padre. E i passi, quelli di Dio annunciati cadenzati, forti nel rimbombo della sua Creazione, all'*incipit* del primo movimento della sinfonia, annunciano ed esclamano la presenza di Dio: immagine soffusa, appena annunciata, dell'interiorità mahleriana, voce dell'uomo stesso che anela al suo Creatore e che poi si lancia in apoteosi ricolme di gioia, in metamorfosi di tonalità, *totalità* e *detonazioni* orchestrali di avvincente dolcezza. La beatitudine incalzante, l'estasi tambureggiante in fortissimo, irresistibili entrambe, trascinati quasi senza soluzione di continuità, proprio in quell'ultimo accordo del *Finale*, è una riflessione veramente e profondissima di Mahler sul dolore umano e sulla speranza che il lutto possa risolversi solo nell'amore di Cristo per noi e del nostro amore per Lui, tenuto stretto in Dio Padre.

Quell'accordo finale, luttuoso e maestoso, segno di una mestizia profondissima, di un grido lanci-

nante, quello di Gesù sulla Croce⁹, introduce al segno del bagliore paradisiaco per l'uomo redento mediante quella sofferenza e quel grido, i quali rappresentano l'accesso dell'uomo alla Resurrezione del suo Creatore, Gesù Uomo e Dio, ma anche alla stessa resurrezione dell'uomo in Lui e mediante Lui. Quell'urlo abissale e cavernoso rivolto al Padre è seguito da un pizzicato degli archi, tenue e somnesso, ultimo battito di un cuore pulsante e felice, un cuore che si rivolge a Dio e che incalza con note strozzate, smorzate nel singhiozzo della felicità, un'intensità straziante nel suo penoso anelito.

L'eco di quell'accordo in La minore, di qualche attimo precedente al pizzicato, che aveva fatto deflagrare con l'orchestra l'intero universo, erompe in Dio, *climax* di quel rimbombo che pare davvero flettersi dolcemente sugli archi, in un pizzicato anch'esso in La minore, appena pronunciato, un soavissimo palpito che lascia accedere la stessa anima, dopo la furia del dolore dell'esistenza, alla dolcezza della vita recuperata in Cristo: tenerezza e potenza di Gesù reincarnatosi in Dio, Suo Padre, a seguito della Resurrezione.

18. Su quella stessa linea interpretativa mahleriana, in un autore come Anton Webern (1883-1945), allievo insieme ad Alban Berg di Arnold Schönberg, debitore della lezione mahleriana, quell'eco sinfonico e quell'anelito a trasmettere le voci di un mondo ultraterreno emergono immediatamente nella prima opera di Webern, la *Passacaglia* del 1908, esercizio conclusivo dei suoi studi accanto a Schönberg. In questo suo primo lavoro Webern mostrando già un'indiscussa capacità di orchestratore, con alterazioni cromatiche che danno senso a certe ambivalenze armoniche, si disfece della tonalità

⁹ *Mt*, 27, 50-51; *Mc*, 15, 37-38; *Lc*, 23, 36-37; *Gv*, 19, 30-31. Tranne che in *Gv*, gli altri Vangeli riportano il forte grido emesso da Gesù, proprio il Verbo che soffre ma completa l'opera di salvezza dell'uomo, sua creatura.

tradizionale, sebbene ancora non si riscontrino i segni di quella sua caratteristica e complessa architettura fatta di suoni dispersi, di silenzi rarefatti, che possiedono però un loro estremo rigore formale, senza che nulla sia dato al caso. La personalità di Webern, infatti, si manifesta in una densa elaborazione polifonica, che risente il peso della tradizione mahleriana, ma non solo: infatti Webern aveva studiato musicologia all'Università di Vienna con uno specifico interesse rivolto alla polifonia medioevale fiamminga.

Il suo desiderio di trasformare radicalmente la tradizione tonale, che probabilmente già in quella polifonia aveva una lontana radice, un'idea che lui seppe dunque trarre e sviluppare, si avverte immediatamente nelle opere successive alla *Passacaglia*, in quell'attento rigore quasi dialettico che emerge tra il suono e il silenzio.

Ma proprio il ritmo del suono e il rigore del silenzio intercorrono spesso nel dialogo tra Dio e la sua creatura, l'uomo. La straordinaria sintesi sonora e timbrica weberniana, la sua costruzione geometrica, sembrano quasi rievocare alcuni passi del *Timeo*, nei quali Platone associa la materia, e al tempo stesso la dissocia, a solidi regolari: la terra al cubo, l'acqua all'icosaedro, l'aria all'ottaedro, il fuoco al tetraedro¹⁰: la capacità di Webern sta proprio nell'aver reso sonoro lo spazio che separa la materia, nell'aver dato un'immagine timbrica alla memoria che percorre ed attraversa il tempo; la memoria pensa quanto accade, è trascendente rispetto al tempo, e lo rievoca per trasformarlo, per donarlo di continue metamorfosi.

19. Si vuol evidenziare e portare a riflessione una profondissima meditazione musicale sulla Creazione, esposta e sviluppata raccogliendo quei suoni rarefatti dell'universo che in seguito, come atomi dispersi, si aggregano per

esplodere dando luogo a nuova materia. È ciò cui si è portati a cogliere, ascoltando le complesse e stringatissime opere di Webern, il quale rappresenta la pluritonalità nella dissonanza e nel contrasto tra lo spazio e la materia, per riavvolgere tutto l'insieme di suoni e silenzi disseminati, quasi raffigurando lo "sfero", cioè quanto Platone aveva intuito essere la fusione perfetta dei quattro elementi, esattamente la materia nel suo stato concluso.

La musica di Webern è pertanto essenza compiuta allo stesso modo di come Mahler nella sua *Sesta Sinfonia* definiva passione e morte di Gesù Cristo, ridisegnando nel momento del Calvario il percorso verso la nuova creazione dell'uomo, salvato e sollevato dal suo peccato originale mediante Cristo, il nuovo Adamo, ma innanzitutto Dio stesso che rivela il suo disegno e quel *fiat* nella sua morte e nella sua Resurrezione. Ciò accade in Webern nell'atto stesso della sua esecuzione, nel momento in cui si sta "compiendo", come fosse un dodecaedro, la fusione perfetta dell'armonia, della tonalità nell'atonalità, del ritmo, del timbro, del suono, della melodia, di quegli elementi musicali, insomma, che tendono alla divaricazione di una memoria dal suo stesso tempo: *la tradizione così si trasforma, la memoria acquisisce il passato per renderlo nel presente, perché sia metamorfosi del futuro.*

20. Si avverte una sorta di *fisica musicale* nell'interpretazione del suono e del silenzio in Webern, cioè una forza protesa verso una riunione e una separazione degli stessi elementi musicali, rifulgendolo la distinzione tra un principio *passivo* (la materia sonora e timbrica) e uno *attivo* (l'atonalità, la melodia, la forza e l'energia della dissonanza), principi che diventano essenziali e necessari per la descrizione e per l'interpretazione della realtà che Webern offre al suo interprete.

Li dove in Berg si denotava un metodo *polindromo*, basti pensare alla sua *Suite lirica*, in Webern invece l'ellissi dello spazio compositivo raggiunse il limite ap-

punto del silenzio; lo sguardo della sua arte compositiva diviene la soglia e il principio di una concentrazione estrema, basti pensare alle *Sei bagatelle per quartetto d'archi op. 9* del 1913, pietra miliare, una soglia al di là della quale comincia un tempo e prima della quale compare la memoria mahleriana: per la prima volta nella musica occidentale ogni nota raggiunge una sua specifica, intrinseca consapevolezza, per divenire entità completa, sebbene stringatissima, all'interno del senso dell'intera composizione. Schönberg, d'altronde, nella sua prefazione all'opera disse che in quelle pagine ogni sguardo poteva essere esteso a un poema, ogni singolo sospiro diveniva un romanzo; ma quella musica poteva essere compresa soltanto da coloro che credono che «attraverso il suono si possa manifestare qualcosa che può essere espresso solamente in suono».

21. *Il suono, peraltro, è inequivocabilmente traccia di un confine e passaggio oltre un confine invisibile per accedere a Dio.* La concentrazione dell'opera di Webern è pertanto, allo stesso modo di Mahler, tanto intensa quanto necessaria per esprimere tutta la pienezza di un'arte che sa predisporre, perfettamente, i suoi elementi dai quali generarsi, elementi che però sostengono la tradizione e provengono da essa, ma che in Webern raggiungono l'istante di una metamorfosi davvero significativa da un punto di vista musicale. Un esempio in questo senso, culmine di questo processo di rarefazione musicale, è individuabile certamente nella penultima opera del compositore austriaco, le *Variazioni per orchestra op. 30* del 1940. Tra le opere di Webern queste *Variazioni* contengono la massima espressione della sua ispirazione musicale e del suo pensiero filosofico-musicale. Il tema e le sei variazioni, a differenza delle *Variazioni op. 31* di Schönberg, più ampie, più metodologiche quasi, durano soltanto alcuni minuti senza interruzione. Il tema è costituito da quattro note con un ritmo irregolare annunciato dai con-

¹⁰ Cfr. PLATONE, *Timeo*, 55 d 6, a cura di Francesco Fronterotta, Rizzoli BUR, Milano 2003, pp. 287-291.

trabassi e che poi si estende agli elementi dell'orchestra sempre singolarmente, come se ogni suono fosse lanciato e costituisse quasi un istante di dispersione nel pensiero dello stesso autore.

In realtà quell'unico, in equivocabile suono, rappresentazione della voce di Dio, meditazione sullo stesso Verbo, viene ripreso dall'organico orchestrale: la prima variazione, ad esempio, rivela quasi istintivamente accordi in staccato che collegano ogni parte dell'orchestra (archi, ottoni, fiati, celesta ed arpa) a una dimensione *statica*; le successive variazioni alternano invece una *dinamica* formata da una condensazione vera e propria del *forte* che si allunga in un lento *pianissimo*, a un tempo che nell'ultima variazione raggiunge un'accelerazione attraverso accordi che annunciano una metamorfosi perfetta del tema iniziale. Emerge in tale ambito un'opera estremamente equilibrata nella sua essenzialità, una eco meravigliosa nel passato di quella che diverrà poi musica contemporanea, che si ispirerà proprio a quelle battute, senza delle quali non sarebbe stato possibile immaginare quanto poi è avvenuto con le avanguardie. Le *Variazioni* di Webern, forse ancor più di quelle di Schönberg, rappresentano il concreto confine che riesce a distaccare la tradizione dalla trasformazione, con il fine di poterle accomunare in un discorso di continuità evolutiva: *la memoria s'immanentizza, il presente è arco di gravità che riflette il futuro, un futuro che si sta già compiendo nell'opera di Webern nell'istante stesso della sua esecuzione artistica.*

22. Qui Mahler rivolge al tempo uno sguardo melanconico; eppure oltre la storia, presunta e creata, o effettivamente cadenzata dal tempo, quei passaggi vorticosi e trascinati mahleriani, supplichevoli di grazia e di redenzione, lasciano riflettere sulla vicenda terrena e umana di Gesù: dal battito iniziale del suo nascere creatosi nel grembo della Madre, per un soffio di amore dello Spirito, sino alla sua indicibile sofferenza sul Calvario e prima nel Getsemani.

Le luci però dell'ultimo movimento della *Sesta Sinfonia* mahleriana riavvolgono anche di una tenerezza tutta umana il mistero della morte e Resurrezione di Gesù, offrendo una meditazione profondissima su Dio, dall'istante della Creazione sino alla redenzione della sua creatura: l'uomo¹¹. Si tratta di un'appassionante storia d'amore, altrettanto *indeterminabilmente presente e onticamente interminabile*: la storia d'amore tra il Creatore e la sua creatura, tra il Padre e noi uomini, suoi figli. Peraltro lo stesso universo si compone, da *quel* medesimo istante, di quanto infinitamente piccolo e di quanto infinitamente grande, potendo anzi presupporre come l'infinitamente piccolo sia costituzione di quanto indescrivibile e inimmaginabile nelle sue proporzioni e misure "maggiori": il dettaglio che compone la parte, il singolare che risplende nell'istante dell'universo creato.

23. Tutto ciò però ancora non è Dio; è piuttosto quanto Dio ha creato, facendo sì che, successi-

¹¹ Nonostante la *Seconda Sinfonia* di Mahler sia intitolata "*Auferstehung*", cioè resurrezione, non racchiuda al suo interno quella vera e propria rivelazione cristiana che invece emerge, mirabilmente, dalla *Sesta Sinfonia*, tra evocazioni celestiali, drammi terreni e redenzione umana. La "Resurrezione" cui si riferisce la *Seconda Sinfonia* è dedicata all'umano passaggio dall'esistenza terrena alla vita celeste, non raggiungibile a tutti. Neppure si è voluto in questa sede accantonare la *Terza Sinfonia* di Mahler che contiene espliciti richiami programmatici alla Creazione divina e alla visione beatificante del Paradiso, descritta magistralmente dal musicista boemo nell'ultimo movimento, l'*Adagio*, di quella sinfonia. In realtà l'intero ciclo sinfonico di Mahler racchiude una riflessione peculiare sul mistero della morte e Resurrezione di Gesù: la *Nona Sinfonia*, ad esempio, espone in modo dichiaratamente e apertamente descrittivo il passaggio ultraterreno dell'uomo e del suo superamento della morte per essere, finalmente, quest'uomo, in Dio.

vamente, il moto del tempo nello spazio e la formazione perpetua di elementi delineassero *continui* il divenire e l'accadere dell'universo. E il Calvario di Gesù, la preparazione nell'Orto degli Ulivi in quella meditazione assoluta in dialogo con il Padre, rispecchia la Creazione davanti all'uomo che lo rinnega e lo dileggia. Gesù percorre quella salita ritoccano e rivivendo la Creazione del Padre, per offrirla nuovamente all'uomo mediante il suo sacrificio e la sua Morte sulla Croce. Ho pertanto cercato con tale scrittura, *minore*, avvolta e imperniata da cima a fondo degli echi della *Sesta Sinfonia* mahleriana, di porre progressivamente attraverso enunciati e proposizioni assiomatiche, non solo questioni e possibili nuovi percorsi di ricerca, ma anche *steps towards theoretical achievements of human milestone.*



I. ΑΙΑΙΟΤΗΣ

Sul concetto di vuoto (τό κενόν) e di perpetuo (τό αἰδίον) negli elementi della Natura e nella Creazione. Principi ermeneutico-cosmologici.

Questione α)

L'incipit è sui venti solcando gli oceani

Il lino srotolato dal cielo terso sull'oceano spumoso, ricopre il Corpo dell'Uomo che si erge dolcemente dalla marea, azzurro rifrangendosi immacolato del suo manto candido, che raccoglie, all'impercettibile guizzo dell'incipit, il giglio latteo della Creazione¹².

Tesi 1

Il presente della Creazione è sostanziale in Dio, perché Dio esiste solo presente (anwesend).

1.a. In quel frangente poté così profilarsi, nello spazio primigenio e nel tempo primo, il moto del creato, e la memoria di quella dilatazione raccontò la salvezza in una detonazione cosmica, esplosione dell'intersecarsi e del riconnettersi delle luci deflagrate all'esclamazione del *fiat* di Dio, Verbo unico e unità iniziale, comunque moto senza principio e tempo privo di accesso e di espansione, impercettibilità avvenuta indeterminabile nel presente¹³, presente tuttavia *creato in-*

¹² Esclusivamente tre *Ipotesi*, fra cui questa prima, provengono da una riflessione sulla Creazione cui ho lavorato dal 1992, pubblicata in una prima parte: Gianfranco LONGO, *Il componimento dell'amore. Meditazioni sulla Creazione*, Kolibris, Ferrara 2014, p. 29. Successivamente la forma del poema filosofico, d'amore e civile mi è parsa la più consona per meditare anche misticamente, oltre che teologicamente, sul Creato e sulla Creazione. Di qui *Poetica*, Campanotto, Udine 2015; *Empireo*, Mimesis, Milano 2016; *Inermi*, Ester, Torino 2017. Cfr. per questa prima ipotesi anche *Gn*, 1, 1-8.

¹³ Ricollegandosi a tali problematiche Sant'Agostino aveva affermato, riferendosi a Dio: «Tu sei dunque iniziatore di ogni tempo, e se ci fu un tempo prima che tu creassi il cielo e

terminabile, in virtù del fatto che racchiudendosi in Dio il Primo Mobile per-sé e in-sé *immobile*, non avendo avuto né origine né fondamento, eppure riferimento d'ogni moto nello spazio, la sola natura del tempo che in Dio ebbe il suo esserci, fu quella e continua a essere quella del *presente*: non si può ipotizzare in Chi è *donodi-sé* per il cominciamento della natura nel mondo e inizio del mondo, la distinzione fra quanto passato e quanto continuabile nel tempo, cioè il futuro.

Tesi 2

L'uomo è voluto unitariamente da Dio perché da Dio creato, e amato unicamente e singolarmente da Cristo in Dio Padre.

2.a. L'ordine della natura è immediatamente reso inalterabile nella sua onticità, comunque spesso sconvolto dalla libertà dell'uomo, libertà salvata dal sacrificio di Cristo, Figlio di Dio Padre, perché bellezza del suo stesso amore per l'uomo. Ma quell'ordine e quel fondamento soffiarono frenetici sul tempo contingente, affinché la natura si congiungesse alla storia dell'uomo proprio come la ragione di Dio all'ordine dell'universo, da Dio creato poiché da Dio unitariamente voluto e da Lui unicamente donato, vertigine di una storia d'amore successiva: la Madre di Dio che contemplò umanamente il dono della filiazione divina, la roccia della salvezza, cuspidi di visibilio nello Spirito del Bambino, materia dell'Universo tradottasi in soglia d'accesso dall'attesa all'accadimento, proprio perché l'uomo risorgesse da Adamo in Cristo, unito al Padre nel fuoco della *gloria di colui che tutto move/ per l'universo penetra e risplende/ in una parte più e meno altrove*¹⁴.

la terra (Gen. 1,1), non si può dire che ti astenevi *dall'operare*. Anche quel tempo era opera tua, e non poterono trascorrere tempi prima che tu avessi creato un tempo. Se poi prima del cielo e della terra non esisteva tempo, perché chiedere cosa facevi allora? Non esisteva un *allora*, dove non esisteva un tempo». SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, cit., p. 325.

¹⁴ DANTE, *Par I* 1-3.

Tesi 3

La folgore del tempo smuove la materia creata.

3.a. In questo Franz Joseph Haydn nel suo oratorio *Die Schöpfung* ritorna nelle battute iniziali sui versi di Dante. Si è perciò voluto qui riportare una parte centrale del commento di Armando Torno all'opera di Haydn citata, commento perfetto nel far comprendere come l'arte musicale, la riflessione filosofica e letteraria, senza dimenticare anche quella pittorica, non abbiano mai potuto eludere dalla loro storia una pausa meditativa sull'istante primo e originario di quell'inizio di cui qui s'indagano aspetti e fondamenti. Si è voluto perciò riportare tale riflessione di Armando Torno, ritenendola contributo integrante di estremo interesse in questa sede.

3.b. Dice Armando Torno: «C'è un lunghissimo accordo in *do minore*. Sembra abbandonato da qualcuno, senza motivo, senza appigli. Il disegno si dispiega: non conosce confini, non ha un sopra, non conosce un sotto. Se non giungessero i violini e le viole a raccogliarlo, quasi con angoscia, sovrapponendosi, l'ascoltatore si smarrirebbe. Anche se il loro ingresso è dissonante, lo si ringrazia. C'è un po' di compagnia. Alla quarta battuta della partitura i primi violini si staccano da quel magma di suoni, danzano un'elegante spira semitonale, che ha in sé qualcosa di pauroso, ma che avverte: tutto è iniziato. Bastano pochi secondi per accorgersi che una entità viene plasmata, allorché una sinfonia caotica entra in scena, diffondendo ritardi, dissonanze, progressioni, cadenze evitate. Non c'è dubbio: l'universo sta cominciando a vivere. Quel genio di Franz Joseph Haydn ha descritto con pochi suoni un lavoro particolarmente riuscito a Dio: *La Creazione*. Le tonalità ambigue accompagnano ogni battuta di questi primi momenti. È una rappresentazione del caos iniziale perfetta. Sono suoni che commentano il versetto biblico: «La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano

l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque». Si cercano forme. E Dio forgia la prima di esse: la luce. Haydn non ha dubbi: quel celebre *'fiat lux'* va risolto con uno scoppio trionfante di Do maggiore. I fisici e gli astronomi dicono che l'espressione equivale al Big-Bang. Sarà. Ma nel testo ebraico della Bibbia si conserva un verbo prezioso che l'agiografo riserva soltanto all'azione creatrice di Dio: è *barà*, suono che scompare quando l'uomo cerca di creare qualcosa, ovvero quando riesce soltanto a produrre. Haydn questo l'aveva meditato con una sottigliezza a noi ignota. Accompagna le forme che nascono da Dio con dolcezza e le trasforma in quella che gli uomini chiamano realtà. Il Do maggiore della luce si diffonde sino a ricoprire l'intera opera, si stempera, e ci si accorge che la partitura è sensibile dove c'è luce. Così, *Die Schöpfung (La Creazione)*, è una geometria di luce prima che oratorio: ecco Haydn commuoversi al sorgere del sole all'inizio della terza giornata, insieme con i 'più dolci raggi della luna'; ed eccolo cesellare l'eterea sonorità di tre flauti e degli archi pizzicati per l'alba della terza parte. Anche la 'notte eterna' viene rappresentata. E la caduta degli spiriti infernali, un collasso di luce, diventa un fuggato in Do minore (il tema del caos iniziale) in un movimento in La maggiore. [...] A noi resta il compito di capire l'affascinante odissea di quel Do minore che accompagna Dio nei primi secondi dell'Universo. Tutto nacque lì: da pochi secondi. In fondo l'eternità è soltanto il tempo necessario per commentare quel che è successo in quegli istanti»¹⁵.

Tesi 4

L'atto creato è il perfetto compiuto; per cui "la tecnica è natura in potenza"

4.a. Da queste riflessioni passiamo a meditare come Dio in-sé non si rifletta nella natura perché la natura, il mondo, il tempo, cioè

¹⁵ Così Armando TORNO, *La Creazione secondo Haydn*, Il Sole 24 Ore, 11/2/1990.

il *tutto* dantesco è in Dio e quegli elementi in Dio esistono e da Lui giungono.

Intanto Dio è nella natura del mondo solo perché Creatore per una sua intrinseca volontà di amore, essendo questo *tutto* assolutamente successivo, proprio quale atto creato da Dio voluto per l'uomo, uomo a sua volta forgiato da Dio per un intrinseco amore che racchiude *causa ed effetto, potenza e atto*, non potendo mai convergere, pertanto, il creato nel Creatore, poiché non sarebbe più possibile differenziare l'uno dall'altro.

4.b. Dio perviene all'*atto creato* nella misura in cui, in Dio, potenza e atto appunto convergono e confluiscono causa ed effetto istantaneamente, per divenire e per accadere simultaneamente congiunzione di universale e di particolare, presupposto ontico dell'uomo, pervenendo l'uomo nella volontà del suo Creatore, vertice d'inevitabile Bellezza, nonostante rimanga ineludibile la successiva imperfezione umana a seguito del rifiuto del dono di amore di Dio¹⁶.

Allo stesso modo, infatti, l'essere di Dio, dimensione di ogni moto nel tempo, illimitatezza in origine propagata senza fine nella vita dell'uomo e nello spazio occupato dalla natura del mondo, interseca sia il moto nel tempo sia la natura del mondo quale *perfetto compiuto*, nel senso più peculiare di τέλειον, accadendo in Dio l'*eterno* come un perenne attimo e un inestinguibile balenio, rivelandosi Dio quale inarrestabile congiungimento di *Creazione* e di

¹⁶ Gn, 3, 1-19. 22 Dice Aristotele: «L'infinito, infatti, non è ciò al di fuori del quale non esiste nulla, ma è ciò al di fuori del quale esiste sempre qualcosa di diverso. (...) Infinita è dunque quella grandezza della quale, rispetto alla quantità data, è possibile continuare a prendere una parte sempre nuova. Mentre, ciò al di fuori del quale non c'è nulla, questo è ciò che è compiuto e intero. In questo modo, infatti, viene definito l'intero: ciò che non manca di nulla», così ARISTOTELE, *Fisica*, a cura di Luigi Ruggiu, Mimesis Edizioni, Milano 2007, p. 117.

creato, di mosso e di *movimento primo (unbewegte Grund-und Urbewegung)*. Ci si riferisce con ciò all'antinomia del tempo ricondotto a non essere più caratterizzante il mondo nel suo specifico spazio e nel suo movimento. In ciò Dio stesso è *indeterminabile presente*, poiché sussiste sempre al presente senza dimensione di imperfezione, o di temporalizzazione passata o di temporalità futura, essendo Dio in Cristo momento storico e memoria, ma divenendo Cristo in Dio dimensione del creato quale creazione originaria: la stessa generazione di Gesù è il coniugarsi di potenza ed atto, di creazione e creato, nell'essere Gesù creatura, dimensione di Dio quale atto; ed espressione di Dio fattosi uomo, perché Dio in potenza.

4.c. Se consideriamo, allora, come sostiene Salvatore Troisi, che *la tecnica è natura in potenza*, comprendiamo anche che la natura precede l'uomo quale atto creativo da parte di Dio, essendo nell'uomo racchiuso il mistero di Dio, rivelato però dall'uomo stesso man mano che la sua consapevolezza ontologica si coniuga alla dimensione naturale di essere-figlio-in-Dio; cosicché tutto quanto l'uomo scopra, indagando ogni processo naturale, che è in atto, non in potenza, diviene annuncio, *catechetico*, cioè di comprensione a se stesso dell'esistenza di Dio, mediante la stessa τεχνή: è infatti all'interno del comporsi e del generarsi di quest'ultima, proprio in ogni sua singola unità generativa e potenziabile, lo spazio in cui si ritrovano i processi di origine e di trasformazione (non di evoluzione) della φύσις, che sono in atto e sono in potenza perché racchiusi da ogni singola tecnica, proprio come il movimento rispetto a ciò che è continuo (o movimento inerziale) e lo spazio determinabile nel tempo: in questo si rivela l'essere di Dio presente, ma *in determinabilmente presente*¹⁷.

¹⁷ «Se si dividesse infatti il continuo in due metà, si utilizzerebbe un solo punto come duplice, in quanto lo stesso punto sarà principio e fine;

D'altronde anche nell'uomo si racchiude, o meglio vi è stato accolto e inserito, proprio per essere ogni uomo una specifica ed irripetibile unicità esclusiva, la rivelazione stessa di Dio in potenza e in atto, non essendo l'uomo Dio, ma essendone specifica rivelazione della creazione di Dio, della sua origine che l'uomo porta con sé nel paradosso di non accettarne la presenza pur essendone inestricabilmente sua parte (di Dio), della sua creazione e della sua memoria di amore¹⁸.

Principio ermeneutico-cosmologico I

L'attimo dell'Universo, questo polisindeto del mistero della natura e dell'uomo, attimo creato nel *Logos* e donato all'uomo, una volta voluto l'uomo da Dio come sua creatura, permane avvenendo costantemente e perpetuamente, percorrendo lo spazio privo di temporalità, assente dal poter essere numerato perché illimitato movimento in cui Dio, infine, genera la sua intenzionalità a creare il mondo della natura e la natura dell'uomo a Sé somigliante e di Sé immagine, essendo Dio tempo dell'istante imperfettibile.

Questione β)

Il *continuum* si delinea nell'accadere dell'indeterminabile

È in quello specialissimo e impercettibile battito del divenire e dell'accadere, balenio di un istante, che si forgia e si fenomenizza la straordinarietà ineffabile della vita dell'uomo-creato da Dio, e che Cristo, egli stesso Dio e nuovo Adamo, rivela nella sua piezza.

questo è quanto fa colui che numera e divide in metà; (...); nel continuo vi sono infinite metà, ma non in atto, bensì in potenza», ARISTOTELE, *Fisica*, cit., p. 371.

¹⁸ «Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se queste donne si dimenticassero, io invece non ti dimenticherò mai», così *Is*, 49,15.

Tesi 5

Nel continuum l'istante è parte di un dettaglio della diacronia dell'Universo

5.a. Aristotele aveva già sostenuto una radicale differenza tra il concetto di *quiete* e quello d'*istante*. Nel primo vi aveva affermato capacità di movimento, tuttavia non in un determinato e specifico tempo, luogo e modo; nel concetto d'*istante*, invece, Aristotele vi aveva osservato, partendo dalla sua indivisibilità, l'assenza di quiete, e dunque di moto, caratterizzandosi perciò l'istante quale senza un "prima", e tuttavia impossibile a immaginarvi una successione di movimento, proprio perché la natura stessa dell'istante non prevede a sé un passato ed un futuro, essendo *indivisibile*¹⁹. Se così non fosse «uno degli istanti non sarebbe consecutivo all'altro, giacché il *continuo* non è composto da ciò che è privo di parti»²⁰.

5.b. In tal caso si potrebbero prospettare "istanti separati", con un tempo intermedio innegabile tra di essi, cosicché, secondo Aristotele, ogni forma continua sarebbe tale affermandone una realtà analoga intermedia tra i due limiti. Nell'*istante* invece non vi sarebbe e non vi è invero un limite; neppure una serie, né passato della forma né futuro del suo *continuum*. Se invece vi fosse intermedialità, si dovrebbe ineludibilmente considerarne un tempo e dunque una divisibilità di serie temporali, di passato e di presente della forma e della sua continuità nel futuro: evidentemente sarebbe come immaginare che una parte dell'istante appartenga al passato ed un'altra al futuro, causandosi così un salto netto del presente, questione stessa che implicherebbe una constatazione oggettiva ed ineludibile di inaccettabilità sia fisica che metafisica.

5.c. L'*istante* si svolge allora nell'impercettibilità che completa l'inizio e la fine di ogni forma

¹⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, cit., p. 237.

²⁰ *Ibid.*

nella continuità perpetua del suo essere, in quanto divenire del fenomeno tempo, fenomeno immaginabile nella coscienza solo come derivato da Dio in cui l'istante è *per accadere*, cioè congiunzione di principio e fine nel Verbo che esclama: «Sia la luce!». E la luce fu. Dio vide che la luce era cosa buona e separò la luce dalle tenebre e chiamò la luce giorno e le tenebre notte»²¹. Per tale ragione in Cristo si rivela Dio come *interminabile Presente*, offerto evento che è e che diviene *indeterminabile presente (unbestimmbar und ewige Gegenwartzeit)* della vita dell'uomo e nel mondo, l'attimo all'interno del quale confluiscono la vita e la morte come resurrezione del *corpo presente* di Cristo, lampo dell'accadimento di Dio fra gli uomini nel mondo, ultimandosi e svolgendosi attraverso il tempo del mondo. La stessa Creazione²², peraltro, è esattamente un solo, impercettibile balenio che dà vita per riunire, proprio come un *limen*, Dio e l'uomo, uomo che ritorna a Dio nel *limen* di Cristo, la tangibile e reale soglia di accesso, passaggio finale mediante il quale si avvera concreto l'inizio dell'accadimento divino e la fine della mortalità umana: è *l'uomo che non può più morire, perché dalla morte si è consumata l'apoteosi dell'istante in cui Dio Padre ha risollevato il Figlio alla Vita, determinando la Resurrezione di Cristo dalla terra, in quell'Uomo a cui l'uomo ritorna*²³.

5.d. Nel simbolo e nel segno delle acque cui la terra sembra volgere e il Creato nascere dice Saint-John Perse: «O Mare, per cui gli occhi delle donne sono più grigi, dolcezza e soffio più che mare,

²¹ *Gn*, 1, 1-5.

²² «L'onnipotenza di Dio non è letta più solo negli eventi straordinari, ma anche nel fatto che Dio è il creatore di un cosmo unico e unitario, che possiede una sua razionalità, un suo senso (*logos*)», così affermano Giulio MASPERO e Paul O'CALLAGHAN, *Creatore perché Padre. Introduzione all'ontologia del dono*, Cantagalli, Siena 2012, p. 33.

²³ Cfr. SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, cit. p. 194.

dolcezza e sogno più che soffio, e favore alle nostre tempie portato da molto lontano, c'è nella continuità delle cose da venire//Come una saliva santa e come una linfa di sempre. E la dolcezza è nel canto, non nell'elocuzione; è nell'esaurimento del soffio, non nella dizione. E la felicità di esistere risponde alla felicità delle acque...»²⁴.

Tesi 6

Dio si rivela in Cristo che è uomo e Figlio di Dio Padre, e Cristo è a immagine e somiglianza, perfette e complete, di Dio, nuovo Adamo che redime l'uomo nella molteplicità inestinguibile della sua Vita.

6.a. Non essendo l'istante divisibile, l'istante non sarebbe che sempre identico a se stesso, come sosteneva Aristotele²⁵, non potendovi in esso immaginare né quiete né moto. Ragion per cui un qualsiasi tempo, che dividesse lo stesso moto per un oggetto, non potrebbe che rendere tale oggetto sempre diverso e non identico a sé come Dio, invece, sempre è, essendosi Dio rivelato in Cristo che è uomo, cioè identico a Dio, e che tuttavia vive il tempo, attraverso la sua nascita e la sua morte, ma che ciononostante si avvera accadendo come attimo, proprio perché Cristo può ugualmente *causare e distaccare come assente* da sé il tempo, essendo Cristo indipendente dal tempo e il tempo dipendente dall'istante della Creazione, cioè da Dio, affinché infine Cristo dia ordine al tempo nel momento in cui risorge come corpo di uomo nel mondo, benché a immagine fisica e viva di Dio Padre.

Nell'*istante*, pertanto, si completa l'assenza del tempo nel quale

²⁴ SAINT-JOHN PERSE, *Segnali di mare*, cit., p. 308.

²⁵ Dice Aristotele: «Ancora, chiamiamo "quiete" ciò che mantiene in modo uguale se stesso e le sue parti, sia ora che prima; ma nell'istante non vi è un prima; pertanto, in esso non vi è neppure quiete. È dunque necessario che ciò che è in movimento, sia mosso nel tempo, e anche ciò che è in quiete, lo sia nel tempo», così ARISTOTELE, *Fisica*, cit., p. 237-249.

s'intravede perfettamente la natura divina di Cristo, attimo speciale della vita perché irripetibile concepimento immacolato, eppure attimo in cui Cristo ha vissuto (nel senso di *erlebt*) la morte dell'uomo, il cui corpo effettivamente ritorna alla terra come dalla terra sorse Adamo, l'uomo-creato da Dio, *ma* che la luce stessa del *fiat* della Creazione trasforma, trasfigurando la morte dell'Uomo-Gesù nella dimensione di quella Vita perennemente illimitata, e non più condizionata dalla dimensione di fine mondana, della morte esistenziale.

Tesi 7

L'ordine del creato sorge a-posteriori, donato da Dio creatore.

7.a. Bisogna invece ancora ribadire che quanto si è costituito in una riflessione sulla Creazione, successiva a Ockham, ma che proprio in quest'ultimo ritrovava la sua scaturigine, ha contribuito a vanificare e a confondere il concetto di creato con il Creatore, accomunando l'uno nell'altro sino a lasciarli scomparire in uno scombinato, disordinato panteismo che rifiuta Dio quale Creatore dell'uomo e del mondo, sottoponendolo a un'evanescente sensazione emotiva e suggestiva, invece che ad una realtà fondativa ontica nell'uomo e nella natura del mondo come dono proveniente direttamente da Dio.

Principio ermeneutico-cosmologico II

L'uomo scopre la sua presenza nel mondo come attimo creato che scioglie il *dubito* cartesiano proprio nella stessa unicità ontica del mondo, nella molteplicità temporale dell'uomo.

Questione γ)

La forma perpetua della Creazione di Dio si realizza in Gesù.

Ipotesi: *Un turbinio piroetta, avvoltoando roboante la terra, mentre il pulviscolo solare squarderna sul riverbero catabatico garbugli di luce cremisi, che scintillando come angeli catturati dalla bellezza, rapiti dalla gioia,*

si aggrovigliano e schizzano tra il gorgoglio delle onde degli oceani.

Tesi 8

La Creazione è molteplicità della forma nella pluralità dei fenomeni originati dalla forma unica di Dio.

8.a. La stessa Creazione, per essere volontà di Dio nel tempo, si rivela molteplice nella sua dimensione ontica, evidenziando prospettive continue in elementi discreti che attraversano il tempo stesso interrompendolo proprio quale divenire della forma universale che Dio ha donato nella Creazione. Si assiste esattamente a un tendersi verso l'accadere di molteplicità della forma, nel senso di *verbreiten*, e a un contrarsi del tempo nella sua temporalizzazione che dispiega e riconosce l'uomo nella sua propria storia all'interno della forma voluta da Dio nell'uomo quale Spirito della sua volontà creatrice.

8.b. Tutto ciò *diviene* proprio perché la Creazione della natura del mondo e dell'uomo non occupa uno spazio definito, ma perpetuamente progressivo. E nella Creazione non vi è contraddizione che invece successivamente avviene e si constata nel mondo a causa dell'incrinarsi del vincolo d'amore tra Dio e l'uomo, in Cristo ricomposto.

Così il senso del mondo è sempre in costante trasformazione; ogni apparente contraddizione nella Creazione, in realtà, riconduce al tempo e svolge la temporalità come il *limen* che avvince l'esistenza umana alla vita di ogni singola creatura umana ma unicamente in Cristo pensabile, perché ricomposizione del vincolo d'amore infranto dal peccato originale.

8.c. Peraltro essendo la morte ineludibilmente legata alla temporalità dell'esistenza, l'aspetto della forma della Creazione lascia apparire il tempo come circoscritto e determinato: una prospettiva mondana che induce l'uomo a cadere nell'inganno della sua vita come limitata unicamente da un suo inizio e una sua fine, in quanto

corpo materiale. Così però non è, piuttosto siamo in-dotti a crederlo a causa di quello spirito del mondo che sembra doverci sempre so-praffare. Eppure, come ci rammenta San Paolo, “noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere ciò che Dio ci ha donato”²⁶.

8.d. Ciò si traduce esattamente nel fatto secondo cui la Creazione di Dio e noi stessi *siamo stati donati* nell’ambito di un luogo e di un soffio che delinea la vita come esperienza mondana, cioè esistenza. Ma questa esistenza è immediatamente superata (*überwiegen*) dalla constatazione di un corpo materiale involucro dello spirito che esiste in virtù del fatto d’essere e divenire senza averlo voluto e deciso *ex sibi*, giacché nessuno sarebbe simile o alternativo o analogo a un altro suo... *simile*, semplicemente perché essendosi Dio rivelato unicamente in Cristo, proprio da quest’ultimo il vincolo d’amore tra Creazione e spirito è risorto, attirando ogni sé nel superamento della temporalità, per essere l’uomo di nuovo nel tempo di Dio: τῶν αἰώνων.

Tesi 9

La Creazione sospinge l’elemento discreto nell’evento, proprio come la forma della natura produce la pluralità di fenomeni naturali nel mondo.

9.a. Soffermandosi a ponderare quanto l’anima dell’uomo aneli a Dio *in determinabilmente* nel presente del corpo e nell’assenza di ogni temporalità, si riconosce corrispondente al vero che l’amore tra Dio e l’anima è di una tale perfezione, così straordinaria, da rilevare come l’anima contempi un piacere inimmaginabile in Dio, per cantarvi lode e riconoscenza senza cessare mai²⁷. Se, dunque, l’esistenza umana si racchiude in un inizio e in una fine,

non consentendo a nessuno di sfuggire a tale ineluttabilità in cui la temporalità si rivela nella morte, solo il sacrificio *voluto* pienamente e consapevolmente da Cristo, di Sé sulla sua Croce, strappa infine l’uomo all’inganno di osservare lo spirito del mondo soverchiare la vita stessa dell’uomo, che in-sé è pervasa e per-sé sarebbe pervasa invece perfettamente dallo Spirito di Dio, se solo l’uomo vi credesse perché la sua stessa vita testimonianza di vincolo d’amore. È perciò nell’ultimo Adamo, cioè Cristo, che lo spirito rinasce e ritorna per ricongiungere questo vincolo d’amore tra il Creatore e l’uomo, uomo da Dio creato e voluto nel mondo, perché ne fosse e ne sia custode della natura, nella vita dell’universo nella sua dimensione spaziale e temporale.

9.b. *L’evento della Creazione è forma della realtà*: in quell’evento emerge *ciò-che-può-divenire*, condizione potenziale di una trasformazione in atto. La Creazione è l’evento che consente mobile tutto quanto precedentemente *immobile*, accadere della possibilità. La possibilità si determina a posteriori rispetto alla probabilità che rimanga un mero percepire l’accadimento di un evento, come desiderio della volontà. In Dio piuttosto il desiderio è perfetto, perché si compone e si congiunge alla Sua Volontà diretta alla Creazione e consona al divenire del mondo proprio in Lui. Il volontarismo medioevale, invero, aveva fatto dipendere il bene dalla volontà di Dio; già per il tomismo quando l’intelligenza riconosce che una cosa è *bene*, la trasforma in un oggetto di ambizione (cioè *desiderio* nel senso più proprio di *Begierde* ma non di *Gier*) per la volontà che la desidera, proprio perché Dio è “un’operazione intellettuale di efficacia infinita”, che conosce il bene completo e quanto la Sua Volontà ambisce (*verlangen*) è il bene totale.

9.c. In ogni forma continua della Creazione, quindi, si viene a stabilire un Tempo psicologico dell’agire umano: tensione/distensione.

ne. La Creazione raccoglie il succedersi degli eventi in un solo istante in cui l’accadere della volontà di Dio occupa uno spazio presente ma indeterminabile, senza che si possa comprendere cosa vi sia stato prima di quell’evento o ciò che vi sarebbe stato successivamente.

Cercando quindi di rendere tali concetti più immediatamente afferrabili, è possibile ricorrere all’esempio del cosiddetto *accordo a durata periodica* in musica, che rende l’idea dell’intuizione dell’istante, quell’istante che si svolge e si sviluppa “eternamente”, pur rimanendo presente senza un *prima* e senza un *dopo*: Gerard Grisey nell’opera per orchestra *Modulations*²⁸ sublimizza l’accordo in un accadimento che *diviene indeterminabilmente*, senza pausa eppure istante sonoro, *incipit* che lascia fluire e divenire ogni passaggio, ripresa, rottura, periodicità ed aperiodicità dei suoni.

9.d. La Creazione, dunque, è elemento discreto nel tempo, attimo in cui sia il cominciamento che il mistero dell’inizio e della fine vengono donati all’uomo attraverso la stessa forma dell’uomo, perenne nell’atto di amore da parte di Dio per noi. A causa di ciò il tempo nella sua unicità è specifico nella Creazione, differente rispetto alla continuità della storia quando la trasformazione degli eventi, cioè il succedersi degli elementi della natura e del mondo, implica il susseguirsi di temporalità e temporalizzazioni. Così la forma continua del fenomeno del mondo e della sua specifica natura avviene proprio quando l’istante dell’*incipit* si estende *indeterminabilmente* nello spazio, pur permanendo nel presente del tempo. Non è quindi il mondo a caratterizzare le trasformazioni

²⁸ Gerard GRISEY, *Modulations*, Ed. Ricordi, Milano 1978, versione qui ascoltata e analizzata diretta da Pierre Boulez, Ensemble InterContemporain, IRCAM, E-space de Projection, Paris 2/1984. Grisey stesso afferma che, attraverso le scoperte dell’acustica (spettri armonici, parziali, transitori, formanti etc.), si giunge a modulare e rappresentare non un tempo cronometrico, ma psicologico.

²⁶ Cor I, 2, 10-13.

²⁷ Edith STEIN (Santa TERESA BENEDETTA DELLA CROCE), *Scienza Crucis*, Edizioni OCD, Roma 1998, pp. 233-234.

della natura; piuttosto il tempo della Creazione, iniziale e non finale nel suo mistero, determina la storia del mondo e della natura: il presente di Dio accade *indeterminabile-per-il-mondo* e *interminabile-per-l'uomo*, da Dio creati.

Tesi 10

L'immagine di Dio si rivela nella Creazione quale atto, perché l'uomo contempra il creato, cioè istante tra primo moto immobile (unbewegte Urbewegende) e mosso.

10.a. Aver smentito l'ineluttabilità dello scorrere e del fluire del tempo nel mondo quale dimensione di *mosso* da quanto *immobile*, cioè tale per sua stessa condizione causale ed effettiva in cui si era andato a rivelare l'*istante* stesso del Verbo, nella Creazione del mondo e dell'uomo, evidenzia appunto l'intento di dismettere Dio dal mondo per svuotare proprio l'uomo dell'essere riflesso dell'*imago Dei* e partecipe della Creazione. Da Dio, d'altronde, tutto il creato è stato donato all'uomo perché espressione e senso della *volontà* di amore di Dio verso la sua creatura²⁹ «L'intimità dell'unione tra il Creatore e la creatura è sempre frutto del dono e mantiene per questo la distinzione relazionale, in modo tale che non si possa mai cadere nel *panteismo*» (corsivo nostro).

Tesi 11

Il singolare si rivela nell'indeterminabilità dell'universale.

11.a. Non si può prescindere dall'affermare però, come tutta la filosofia post-scolastica, che prende le sue mosse particolarmente subito dopo la riforma protestante, abbia, piuttosto, lottato tenacemente contro Dio rivelato da Cristo perché Figlio, confutandone l'*istante* del singolare nell'universale, la rivelazione del fondamento ontico nell'uomo, cioè Cristo: Cristo è il *corpo* di Dio nel mondo e nel tempo dell'uomo, affinché quest'ultimo fosse salvato da un avvenimento ontologico e

mondano; e Gesù *accadde* storicamente per continuare ad avvenire *indeterminabile presente*, quindi rivelata speranza dell'uomo nel suo tempo, *continuum* di fede dell'uomo legata alla gioia e all'amore di Cristo per l'uomo stesso.

Tesi 12

Le forme continue del creato si trasfondono perenni nel presente dell'uomo.

12.a. Ogni variabilità quindi di trasformazioni del senso del mondo, consentono che la stessa entropia cosmologica definisca e stabilisca possibili successive metamorfosi del mondo quali *forme continue* del suo senso interpretato.

Queste evoluzioni del mondo risultano sensibili al di là della forma storica tradizionale del mondo per essere *forma* del senso del mondo, cioè sua trasformazione ontica nella stessa tradizione.

Ciò che s'intende per *onticità del mondo* risiede nella comprensione del senso del mondo quale temporalizzato, pervaso cioè dall'indeterminabilità del *καρπός* e del *χρόνος*, indifferentemente trasmigrabili e individuabili nella successione della trasformazione dell'ordine della natura e del mondo.

12.b. L'incontro con la certezza del *presente indeterminabile* rivelatosi in Cristo, poiché Figlio di Dio Padre, passa attraverso un riconoscimento, esattamente ciò che nella tradizione shivaitica potrebbe essere individuato come *pratyabhijñā*, un riconoscimento, cioè, che abbia fatto salva la Speranza perché dono dell'amore di Dio nell'istante della Creazione. L'antico induismo aveva reso propria nell'uomo la caratteristica di un suo *impulso (udvāma)* all'essere in ricerca della parte mancante di sé nel mondo, raggiungibile unicamente mediante il superamento delle temporalità, una volta oltre-passati i limiti mondani delle temporalizzazioni.

L'essere in ciò osserva una sola intrinseca luce alla quale si ricongiunge e dalla quale è attra-

versato, intersecandosi in un cuore universale, in cui esiste il tempo che è, per il sol fatto di accadere, *presente* ma *indeterminabilmente duraturo*, cioè *interminabile*: proprio Dio, la certezza che l'Amato non debba mai più rischiare l'abbandono dell'amante.

12.c. In ciò si racchiude l'er meneutica compiuta del mondo attraverso ogni possibile trasmissione nel tempo, ricondotta però alla sua evoluzione originaria temporalizzata, nella quale si disvela la grandezza infinita del *senso ontico* del mondo stesso, cioè quella sua precipua qualità singolare *finita* di manifestare il suo divenire ente del tempo³⁰ il Particolare fonda l'Universale e lo rivela come unità di sé nella trasformazione del senso della Creazione.

L'evento temporale si traduce, perciò, in un'unità di misura continua di quanto può essere discreto: infatti così come l'entropia rivela uno stato di crisi all'interno di un sistema termodinamico (ma non solo), allo stesso modo l'evento, in-sé sempre entropico, evidenzia elementi discreti del mondo e della natura, cioè proprio le temporalizzazioni che tuttavia permettono le continue trasformazioni della forma del mondo³¹.

³⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, cit., p. 267, a proposito di una convergenza in antinomia della grandezza infinita rispetto a quella finita, dice Aristotele: «E poiché in un tempo finito il finito non potrà percorrere l'infinito, né l'infinito il finito, né l'infinito percorrere l'infinito, è allora evidente che non sarà neppure possibile un movimento infinito in un tempo finito: che differenza fa, infatti, assumere o il movimento o la grandezza come infiniti? E perciò necessario che, se l'uno qualunque dei due sia infinito, anche l'altro lo sia; ogni moto locale avviene infatti nello spazio». Si veda anche su tali profili Jaakko HINTIKKA, *Necessity, Univer-sality and Time in Aristotele*, "Ajatus", XX (1957), pp. 65 e ss.

³¹ Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, cit., p. 183, sulla questione della misurabilità di una grandezza, dove il mondo può essere racchiuso perché infinitamente piccolo rispetto alla misura di una grandezza espressa da un numero

²⁹ Così Giulio MASPERO e Paul O'CALLAGHAN, *cit.*, p. 83.

12.d. E allora l'essenza del mondo è la sua temporalizzazione, cioè il suo divenire sincronico. Da ciò emerge l'aspetto di una temporalizzazione del mondo, rispetto invece all'asse ontico del mondo, dal quale piuttosto se ne afferra il profilo di differenti e variegate temporalità, nell'affermazione di una dimensione unitaria e universale del mondo nel tempo. In sostanza il concetto di mondo come *Weltzeit* è proprio la sua estensione semantica di cui il senso denota interstizi cognitivi e condizioni normative: il senso è riconoscibile per un'operazione ermeneutica mediante la quale si definisce un contenuto temporale.

Principio ermeneutico-cosmologico III

Il significato temporale del mondo indica, dunque, il riconoscimento del tempo (*Zeiterkenntung*), sostanza dello stesso concetto: s'individua il concetto e dalla sua interpretazione si ottiene il significato di una temporalità definita, segmento della *forma continua* del tempo cosmologico, primo passaggio verso la rivelazione del mondo quale segreto racchiuso nel tempo.

Peraltro il confine ultimo aristotelico, l'*αἰών*, ultimo in quanto però comprendente di ogni possibile confine del cielo, cioè proprio l'intero tempo nella sua pienezza di svolgimento in uno spazio indefinibile, in virtù del fatto di comprendere ogni cosa, questione posta già da Anassagora, ritorna a un livello di riflessione superiore e però nuova, giacché questo limite è "incorporeo".

Questione δ)

Il *presente interminabile* e l'*indeterminabilità* del presente coincidono.

Se inizio e fine hanno conclusione ontica nel tempo, se il tempo è la misura del movimento in Dio, esattamente in quanto non-mosso, per sua stessa natura immobile, eppure motore incorruttibile del-

che, estendendosi in spazi illimitati, risulterebbe in commensurabilmente grande.

l'universo, proprio in Dio, avvenimento universale per ogni forma, si conchiude e si racchiude il segreto del tempo, cioè il suo accadere eterno ma indeterminabilmente presente, essendo il passato vaghezza di un ricordo e il futuro indeterminatezza di un'aspettativa. La speranza assurge a consegna della propria fede di amore nell'Amore di Dio, rispetto all'aspettativa del futuro mondano e temporalizzato che individua solo la prosaicità delle ambizioni umane e degli appetiti miserabilmente mondanizzati.

Tesi 13

Dio è potenza d'infinito nello spazio e di atto eterno nel tempo, perché spazio e tempo in Dio si determinano, conclusi e indeterminabilmente perfetti, provenienti da Dio stesso.

13.a. In Gesù spazio e tempo si rivelano come *atto presente indeterminabile* nella sua durata indefinitamente attuale e concreta, creata quotidianamente nella transustanziazione, avendo Gesù oltrepassato la soglia della morte nella Resurrezione del suo Corpo dopo la morte corporea e temporale della sua Presenza storica nel mondo. Il *motore* e il *mosso* saranno differenti in forma e per potenza, dice Aristotele³², inglobando però l'esserci del tempo quale rivelazione dell'universale eterno che appunto accade, affinché il tempo divenga quel movimento che imprime rotazione e vita al mondo, che a sua volta però *esprime* la teologia dell'universo. Perciò quando si riflette sul momento della Creazione, come causa ed effetto di Dio, e sul creato, cioè potenza e atto di Dio, si prospetta ineludibile profilare come i concetti di *infinito* e di *compiuto* convergono e insieme divergono nella forma del

³² «Inoltre, cos'è che muove l'infinito? Se l'infinito si muove da sé, sarà animato. Ma come può esistere un vivente infinito? Se invece è qualcosa di diverso che lo muove, si avranno due infiniti il motore e il mosso, differenti per forma e potenza», così ARISTOTELE, *Il cielo*, a cura di Alberto Jori, Bompiani, Milano 2002, p. 171.

mondo e negli elementi della natura.

13.b. L'infinito³³, infatti, è ciò di cui non può pensarsi un'intrinseca interezza e una singolare compiutezza, perennemente in potenza, cioè Creazione della natura in una forma continua e incessante. In tal senso Dio, poiché essere-Creazione, accade nel mondo in Gesù creato spiritualmente, eppure presente nella carne e nella sofferenza del corpo, nella morte e nella resurrezione del suo Corpo. Intanto Dio però racchiude infinito ed eterno in potenza, essendo Gesù *atto*, compiuto e intero, al di fuori di cui non c'è nulla e prima del quale non c'era nulla, proprio perché Gesù converge in Dio quale compiutezza umana e Dio si riflette in Gesù che è e diviene nell'uomo quella continuità *presente in modo in determinabile*, onticamente disposta ad attingere a Dio, perché creatura di Dio. Essendo Dio quindi *presente*, senza poterne distinguere temporalità in Lui e tempo, se non esclusivamente nell'essere appunto indeterminabilmente presente nell'uomo, altrettanto incessantemente Dio, in Suo Figlio Gesù, vive accanto all'uomo e nell'uomo in una dimensione di ciò che non ha avuto inizio e nella condizione di quanto non avrà fine sin quando Dio stesso vorrà.

13.c. Ecco perché la Resurrezione di Cristo rivela anche la dimensione d'infinita e di eterna compiutezza, risurrezione per l'uomo altrettanto possibile ma *in* Cristo e *per* Cristo, attimo che si spegne nel fulgore della Creazione per brillare, da quello stesso momento, interminabile scintilla di una misura che si congiunge a un'altra nella forma della natura, senza

³³ «Affermiamo or anche questo primo motore necessariamente è senza parti e senza grandezza, procedendo a determinare innanzitutto alcune premesse. La prima è che non è possibile che nulla di finito muova in un tempo infinito. Vi sono infatti nel movimento tre momenti: 'il motore', 'il mosso', e infine 'ciò in cui è mosso', cioè il tempo», così ARISTOTELE, *Fisica*, cit., p. 383.

che nulla più debba aver fine, accadendo tutto ciò nella storia dell'uomo e nel tempo presente: «il potere di Dio su tutte le cose fonda questa possibilità di venire incontro all'uomo con lo straordinario nell'ordinario: Dio si rivela nell'eccezione, nel superamento delle leggi di natura. Ma si dà una differenza essenziale rispetto alla magia e ai miti: anche se la forma può rimanere simile, a livello di contenuto non si tratta di una rottura delle leggi, ma del loro superamento, attraverso le leggi stesse. Lo straordinario avviene così in modo ordinario e naturale»³⁴. Okham aveva considerato invece inutile (*frustra*) che la volontà dovesse apparire, sino a essere, schiava di ogni intelletto nella determinazione dell'ipotesi di Dio: Dio poteva benissimo ridursi ad una condizione volontaristica dell'uomo, senza che però la sua stessa azione, quella dell'uomo, dovesse mortificarsi ad una credenza collettiva. Sarebbe stato più "equo" ed efficace affermare, piuttosto, l'impossibilità della trascendenza del tempo in Eternità, implicitamente ammettendo l'inconsistenza della validità di ogni ipotesi su Dio proprio perché negabile dal punto di vista temporale: quando sarebbe esistito Dio, insomma, prima che Lui stesso fosse o fosse stato?³⁵

13.d. L'attonita dialettica di ogni sapere e di ogni positivismo scompare, nonostante cicliche ripetizioni e ottuse riattivazioni di illuminismi, dal momento in cui il *Mosso* è assurto a infinito per la vicenda dell'uomo e del mondo. Dio ha permesso in-sé la Creazione perché il *continuum* del tempo divenisse nell'uomo. La presenza (*die Anwesenheit*) della stessa fi-

liazione divina sconfisse la solitudine interiore dell'uomo, offrendo al mondo il *Mosso* perché indeterminabilmente presente dalla sua Eternità. In tal modo la stessa vicenda di Gesù è *umana* nel suo complesso, perché accadimento donato al mondo per riscuotere ontica-mente l'uomo nel mondo e la natura umana compartecipe di quella divina di Cristo.

Gesù pertanto evidenzia meravigliosamente questa storia d'amore tra Dio e la sua creatura, cioè l'uomo: intanto Gesù rivela Dio perché suo Padre, in quanto proprio l'uomo, in-sé partecipe della filiazione divina, può ricongiungersi al Padre nella sua stessa vita, offrendosi liberamente al sacrificio della carne e ugualmente rinunciando a Dio per il mondo, proprio come Gesù tentato sino all'ultimo nella sua vicenda umana. Ma Gesù è il Cristo che risorge, l'Adamo che ritorna nella Carne del Padre dalla cui Carne era stato forgiato, essendo stata anche la terra e ogni cosa creata dalla Parola di Dio per divenire sostanza, per cadere nel mondo sino all'avvenimento supremo: la nascita di Gesù, Figlio di Dio, attraverso il corpo infuso dallo Spirito Santo, ma pur sempre Carne, della Madre di Gesù e in ciò Madre di Dio: «*Vergine madre, figlia del tuo Figlio/ umile e alta più che creatura, termine fisso d'eterno consiglio, / (...)/ Donna, se' tanto grande e tanto vali, / che qual vuol grazia ed a te non ricorre, / sua disianza vuol volar sanz'ali*»³⁶.

Tesi 14

L'immanenza della Creazione rivela l'accadimento di un istante in cui il tempo è stato donato da Dio.

14.a. Da quella stessa carne di Adamo sorse il riflesso dell'amore per l'uomo: la donna, Eva redenta, cioè Maria, *partorisce* all'umanità il Figlio di Dio, compiendo la circonferenza della salvezza del *creato* e della Creazione, del primo uomo sorto da tutto quanto era accaduto in Dio, proprio come segno e rivelazione del

compimento del Suo Amore perfetto nel Vuoto del tempo e nell'assenza ancora del necessario avvenimento umano, il Gesù dei Vangeli, dono della Carne di Dio, del suo Corpo Immobile che diviene Moto e fondamento della Creazione. Nella presunta modernità post-illuminista, o perlomeno da allora con particolare efficacia distruttiva, è accaduto quell'irreparabile che ha separato Dio-della-Creazione da Dio-della-storia, consentendo che ci si dimenticasse d'un tratto che proprio la Trascendenza di Dio avesse rivelato già la sua immanenza nella stessa Creazione³⁷, intuendo nell'atto creativo di Dio l'onticizzazione nel mondo di Dio, senza distinguere il "prima" e il "dopo". Gesù, d'altra parte, muore come Carne divina e risorge perfettamente nel suo Corpo, eppure Soffio, Spirito Santo, che offre la sua Vita per la vita terrena durante la sua vicenda umana e, a seguito della sua Resurrezione, donando agli Apostoli il suo stesso Spirito³⁸.

14.b. Se allora la Creazione di Dio non sfugge all'attimo in cui lo spazio si dilata oltre l'indeterminabilità dello stesso desiderio umano di Dio, fissandosi invece il tempo in un punto in cui l'*incipit* viene offerto da Dio senza che Dio stesso possa essere stato, a Sua volta, a Sé medesimo inizio e fine, ma unico presente dell'esperienza umana e dell'indeterminabilità del Suo Amore per l'uomo, Cristo quindi è Carne di Dio, che ha nascita e che possiede morte, ma che risorge come Corpo di Dio nella Carne dell'Uomo, completezza e congiungimento di Soffio di Vita, di Corpo di Amore, di Potenza e Atto creativi, *Amplexo Trinitario*, infine, in cui converge la deflagrazione di un impercettibile istante da cui il

³⁴ Cfr. Giulio MASPERO e Paul O'CALLAGHAN, *cit.*, p. 30.

³⁵ Su tale interrogazione Sant'Agostino afferma: «Né avevi fra mano un elemento da cui trarre cielo e terra: perché da dove lo avresti preso, se non fosse stato creato da te, per crearne altri? Ed esiste qualcosa, se non perché esisti tu? Dunque tu parlasti e le cose furono create (*Sal.* 32, 9); con la tua parola le creasti», così SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, *cit.* pp. 319-320. Cfr. 40 *Lc.*, 23, 35-36.

³⁶ DANTE, *Par* XXXIII 1-15.

³⁷ In questo senso si esprime mirabilmente Adriano PESSINA in *Per una riabilitazione del discorso metafisico*, in Alessandro Ghisalberti (a cura di), *Mondo, Uomo, Dio. Le ragioni della metafisica nel dibattito filosofico contemporaneo*, Vita & Pensiero, Milano 2010, p. 242.

³⁸ *Gv.*, 20, 22-24.

L'indeterminabile è in Dio essendo il presente forma nella sua Creazione.

Mosso accadde e ogni moto elettrizzò di vita ciò che era vuoto, senza che Dio avesse dato fondamento all'inizio derivandolo dal nulla, non essendoci infatti il nulla accadendo Dio in determinabilmente presente, oltre l'infinito nello spazio e nel tempo, perché completo nel tempo in-sé e per-sé *interminabilmente* esistente presente.

L'infinito si è così rivelato storico nel mondo con la rivelazione soteriologica di Cristo che è Dio rivelato, forma continua di quanto non ha avuto Principio, rimanendo privo dell'elemento discreto, perciò senza Fine. Tale perfetta eternità del tempo, essendo Dio tempo del moto indeterminato di quanto illimitatamente infinito, muove ogni elemento affinché esso si configuri costantemente in una forma nuova e, divenendo, accada quale fenomeno del mondo nella metamorfosi segnata dalle tracce del tempo e del suo movimento nello spazio. Sant'Agostino, peraltro, non esita a fissare i tempi individuale, storico e cosmico svolgendoli e derivandoli, però, da matrici teologiche e lasciando all'esperienza nel mondo la stessa esperienza di Dio. Avviene perciò in questo senso qualcosa d'interessante: se per esperienza s'intende l'*Erfahrung*, ebbene si caratterizza nell'uomo un'esperienza individuale o storica o cosmica, all'interno del suo proprio spazio nel mondo; se invece per esperienza si intende lo *Erlebniss*, tale vissuto, tale moto dell'uomo nel suo mondo perché vita che si dipana nel corso del tempo, allora l'esperienza di Dio riacquista un significato pregnante di *onticizzazione*, cioè di progressivo accadimento del suo essere-nel-mondo³⁹.

³⁹ «È questo, dunque, il principio da cui dipendono il cielo e la natura. Ed esso è una vita simile a quella che, per breve tempo, è per noi la migliore. (...) Ed è sua proprietà la vita, perché l'atto dell'intelletto è vita, ed egli è appunto quest'atto, e l'atto divino, nella sua essenza, è vita ottima ed eterna. Noi affermiamo, allora, che Dio è un essere vivente, sicché a Dio appartengono vita e durata continua ed eterna: tutto questo appunto è Dio», così ARISTOTELE, *Metafisica*

15.a. Dalla Creazione destinata da Dio all'uomo per lo svolgersi della sua esistenza, atto d'amore di Dio, emerge la pienezza del dono divino per l'uomo, liberamente offerto come liberamente Gesù darà la Sua Vita in riscatto dell'uomo⁴⁰. Nel concetto di libertà dell'amore Gesù rivela esattamente il *liberare* l'Amore da laccioli che imprigionano l'uomo in parametri assurdi di misurazioni inspiegabili e incomprensibili riguardo Dio: Lui è infinito ed eterno. Già, come potrebbe non esserlo? E quale sarebbe dono maggiore se non offrire la propria vita per la salvezza dell'uomo amato, per la Creazione rinnovata dell'uomo stesso mediante il sacrificio del Calvario e la morte sulla Croce?

15.b. Restringere invece l'Amore a grandezze misurate costringerebbe di conseguenza l'uomo a ritrovare l'incommensurabile desiderio d'amore per Dio attraverso il suo simile, esclusivamente mediante divinizzazioni totemiche cioè *idolatrie*. In tale condizione accade poi che soltanto attraverso artifici e finzioni si ricerchi la gioia per l'uomo di sentirsi amato proprio da Gesù, quale Dio, che l'uomo ovviamente non "vede", non "ode", ma con cui parla in virtù di esistere l'uomo nel mondo, all'interno di uno spazio definito che è la sua stessa vita e che possiede un tempo altrettanto stabilito ma non rivelato *ex ante*. Proprio questo dipanarsi della vita per un tempo *presente*, ignoto tuttavia nel suo momento finale, rende la presenza di Dio nell'uomo indeterminabile esperienza e interminabile espressione della

ca, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2004 XII 7, 1072b 15-25.

⁴⁰ «Per questo il Padre mi ama: perché io do la mia vita, per poi riprenderla di nuovo. Nessuno me la toglie: io la do da me stesso. Ho il potere di darla e il potere di riprenderla di nuovo. Questo è il comando che ho ricevuto dal Padre mio», Gv, 10, 17-18.

stessa volontà di Dio volta unicamente a chiamarci per *esserci*, onticizzazione infine della nostra esperienza mondana e temporale.

15.c. L'Aquinate però aveva già eccettato come la necessità del tempo manifestasse da sé l'eccezione dell'Eternità, giacché altrimenti il tempo sarebbe in-sé e per-sé senza moto, se privo dello spazio in-finito in cui svolgere il suo stesso essere esistente nell'uomo e l'uomo esistente perché ontologicamente legato al tempo. La descrizione della mobilità di quanto *mosso* da ciò per sua natura *immobile* poiché origine di ogni mutamento e di ogni temporalità, unitariamente *fisso* e ineludibilmente *determinato* nell'indeterminabile complessità iniziale della vita e della morte, di colui che-è-umanamente, si categorizza e si ipotizza quale eterno, perché da-sé immobile e non soggetto alla metamorfosi e al mutamento, senza vita e senza morte. In realtà si tratta del *presente interminabile per l'uomo*, prospettiva questa accennata sopra alla Tesi 13, visione e riflessione che oltrepassano la comune definizione attribuibile a Dio, in sé scontata, relativa all'eternità e all'infinitezza: *l'indeterminabile presente* di Dio racchiude tuttavia sia l'eterno che l'infinito per essere avvenimento affatto simbolico o rituale o magico-religioso, quanto invece proprio vivo e concreto nella storia dell'uomo, nel tempo del mondo e della natura: cioè Gesù, Figlio di Dio, poiché Lui stesso partecipe e insieme fulcro di Spirito e di Dio Padre, cui sovente si rivolge⁴¹. E sulle questioni inerenti a ciò che è eterno e all'infinito, Kant, nella *Critica della ragion pura*, sostenne che a scorrere non fosse in realtà il tempo, ma proprio l'esistenza di ciò che muta nel tempo; quanto al tempo, in se stesso immobile e permanente, risulta essere certamente intermedio tra quelli che si possono definire i concetti puri dell'intelletto e gli oggetti percepiti/percepibili mediante l'intuizione sensibile e attraverso le stesse categorie fisse dell'intelletto. Per cui risultereb-

⁴¹ Gv, 1, 18; 17, 5-7; e 24-25.

be chiaro, secondo Kant, che tali categorie fisse dell'intelletto, altro non sarebbero che determinazioni a-priori del tempo secondo regole imprescindibili, le quali si riferiscono, secondo l'ordine delle categorie, alla serie del tempo, al suo contenuto e all'ordine del tempo nella sua rilevazione sensibile. In sostanza per Kant il tempo assume la rilevanza di una condizione formale a-priori di tutte le apparenze possibili, di ogni fenomeno che possa essere stato costituito a-priori da una forma unicamente e intenzionalmente intesa come Vita, che tuttavia muove e governa la scansione delle temporalità tra l'esistenza e la trascendenza dell'uomo⁴².

15.d. Grazie dunque a queste riflessioni kantiane, l'individuazione di un tempo assente in Dio perché Lui stesso *presente indeterminabile* al di fuori del tempo prima che esso fosse, eppure totalità del tempo, riesce a farci approfondire Dio non come se ci si approssimasse a un mero concetto filosofico e teologico, metafisico e ontologico, talmente abusato da divenire ovvio e scontato, piuttosto ci permette di pervenire a Dio unicamente perché esperienza di vita dell'uomo, concreta, ma anche imprescindibile e ineludibile, che si ricongiunge a quel riflesso di Dio, vissuto storicamente dall'uomo, perché egli stesso Dio: cioè Gesù, colui che trascende la sua Vita, umana e storica, temporale e temporalizzata, vissuta nel mondo, elevandola all'amore del Padre, amore offerto totalmente e consapevolmente durante la Crocifissione, amore donato all'uomo per la sua stessa salvezza. Lo stesso Presente invincibile di Dio dilaga da quel momento nel cuore dell'uomo, volontà di amore che spinge Dio alla Creazione, culminata in un solo istante, apice del vuoto del "prima" e del "dopo" aristotelici, vertice del tempo, Presente che diviene appunto indeterminabile in Dio in quanto Dio *presen-*

te, nel senso di *anwesend* perché *lebendig*, ma *presente* anche nel senso di *gegenwärtig* e addirittura di *vorhanden*, perché *derzeitig*⁴³.

Tesi 16

Il desiderio di Dio da parte dell'uomo trasfiguratosi nella volontà della Creazione dell'uomo e della natura del mondo, ha riempito uno spazio sottile ma impossibile a essere ricompreso in una misura data, cioè uno spazio non-determinabile, una soglia che ha coniugato il Presente a quanto vivo e vivente, ineludibile nella sua dimensione umana.

16.a. Tutto quanto permane al margine, tra Eterno e Infinito, rivela il dettaglio tra l'incommensurabile e l'indeterminato, che appartiene a grandezze fisiche e matematiche. Quest'ultime poi permettono di comprendere ordine e misura, inavvicinabilità e posizione dell'incalcolabile grandezza dell'universo, senza mai poterci tuttavia avvicinare al mistero di Dio, che però si scioglie nel cuore umano esclusivamente perché è Dio stesso a volerlo, quando noi lo amiamo. Un ateo invero potrà anche amare visceralmente l'uomo, ma non sempre, e comunque *sovente* a determinate condizioni, senza tuttavia amare l'uomo in quanto figlio di Dio⁴⁴, uomo a sua volta amato da

⁴³ Cfr. ARISTOTELE, *Il cielo*, cit., p. 195, dove Aristotele riprendendo il suo noto assioma circa il tempo, quale "numero del movimento" contenuto nella sua *Fisica*, lo considera una realtà esterna a quella mondana, in cui l'assenza proprio del tempo permetterebbe a sua volta il superamento del presente nella prospettiva di dimensione del passaggio tra un passato ed un futuro, rivelandolo pertanto fulcro dell'eternità.

⁴⁴ Su questo dice Jean Guitton: «*Ama Dio* è un richiamo verticale; *ama il tuo prossimo* è un richiamo orizzontale. Queste due vie sono identiche, dato che Dio è invisibile. E non possiamo sapere se lo amiamo: è l'amore che portiamo verso l'altro che ce ne fornisce la prova. Questo è il pensiero che esprimeva San Giovanni, per illustrare quello del suo maestro. Ma solo coloro che credono, che pregano e che adorano possono compiere l'atto verticale. Un ateo ama sem-

Dio incondizionatamente. Nel mondo creato, quindi, e nell'uomo donato al mondo perché si compisse il senso dell'uomo e del mondo, lo spazio era stato solcato da un vuoto, in cui non accadeva un sopra o un sotto, un *prima* o un *dopo*⁴⁵: il passato fu diviso da Dio rispetto al futuro, e Dio ha lasciato accadere l'Universo in un atto d'amore *umano*⁴⁶. Il futuro perciò non potrà mai essere vissuto se non con l'esperienza di un desiderio; allo stesso modo il presente si annulla non appena si rappresenta, rifugge nell'esperienza passata come *già-vissuto*, l'atto stesso del pensiero lo riduce a passato⁴⁷.

16.b. Ci si chiede, quindi, cosa sia il tempo pur non essendo in grado di rispondere a questo interrogativo, perché la risposta è insita nella stessa domanda: se ci interroghiamo chi sia Dio, ipotizziamo che Dio stesso possa essere il tempo, poiché nell'esperienza stessa di Dio tutto assume valore in relazione al tempo: inizio del mondo, mistero della fine di ogni forma, sviluppo e metamorfosi

plicemente l'uomo», Jean GUITTON, *Che cosa credo*, Bompiani, Milano 1993, p. 36.

⁴⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Il cielo*, cit., pp. 241 e ss.

⁴⁶ «L'infinito non può muoversi in circolo, se è costituito da parti simili, perché l'infinito non ha un centro, e il movimento circolare ha luogo intorno a un centro. D'altra parte, l'infinito non può neppure spostarsi in linea retta: in tal caso, infatti, ci dovrebbero essere un secondo luogo della stessa grandezza infinita, verso il quale si muoverebbe secondo natura, e un terzo luogo, anch'esso della stessa grandezza, dove lo condurrebbe il movimento contro natura», così ARISTOTELE, *Il cielo*, cit., p. 171.

⁴⁷ «Per tale motivo, le realtà di lassù non sono in un luogo, né il tempo le fa invecchiare, e nemmeno si verifica alcun cambiamento per nessuno degli enti posti sulla traslazione più esterna; invece inalterabili e impassibili, godendo della vita migliore e della bastanza a sé medesima, essi conducono la loro esistenza per tutta l'eterna durata (αἰῶνα)», così ARISTOTELE, *Il cielo*, cit., p. 195. Cfr. su questo Jorge Luis BORGES, *Historia de la eternidad* (1953), Alianza Editorial, Madrid 1992, p. 19.

⁴² Cfr. Immanuel KANT, *Critica della ragion pura* (a cura di Giorgio Colli), Adelphi, Milano 1976 e 2004, pp. 88-107.

della vita. Parallelamente chiedendoci del tempo affermiamo anche che sia stato Dio ad aver dato avvio al mondo nella sua forma, ma esclusivamente per Sua Volontà. Per cui sin quando la forma non appaia come fenomeno del tempo di questo mondo, ogni movimento continuerà ad essere tempo perché lo spazio *divenga* tempo, perché la storia si fondi sulla possibilità secondo la quale il presente dell'uomo sa d'essere di volta in volta futuro, restando ciononostante *presente indeterminabile* nella sua durata e nel suo inizio.

Principio ermeneutico-cosmologico IV

Dio si lascia scorgere e percepire all'orizzonte esistenziale umano e nel mondo dell'uomo, proprio quando sfugge la certezza della propria esistenza, perché Dio rimane sempre presente nell'uomo nel suo proprio presente senza definizione del ricordo e del passato, senza opportunità di certezza del futuro e della sua aspettativa. Eppure l'uomo non riesce a definire lo stesso avvenimento della sua esistenza, essendo questa esistenza vita che si conchiude unicamente nella speranza e nell'amore di Dio⁴⁸.

Questione ε)

Il vuoto nella realtà del movimento è privo di tempo: la salvezza cristiana e lo stato dell'esistenza intermedia.

L'uomo è stato redento nella sua libertà senza condizione alcuna, ma in maniera assoluta. Si tratta di una libertà che ha già comunque fatto salvo, a sua volta, l'amore, altrettanto incondizionato, di Dio per l'uomo, potendo quest'ultimo tornare a peccare nonostante lo struggimento della Vita di Cristo donata.

⁴⁸ In questo modo si esprime Martin HEIDEGGER in *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft (Juli 1924)*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1989, p. 37, (trad. it. Adelphi, Milano 1998).

Tesi 17

La Forma sviluppa il Fenomeno generando la percezione; mentre il singolare fonda l'Universale.

17.a. Quindi in ciò il *discreto* del tempo, cioè la sua temporalità, permane come accesso a ogni sua trasformazione. Bisogna però sempre intendere tale trasformazione all'interno della tradizione di essere e divenire del mondo in cui il tempo sopravvive al mondo, permettendone a sua volta l'esistenza. Senza tradizione e trasformazione il tempo apparirebbe privo di continuità nella sua forma, passaggio in un *vuoto interstiziale* senza quella particolare onticizzazione del tempo, la temporalità, che ne assicura il suo divenire: sarebbe come percepire l'ombra di un oggetto, una forma misteriosa senza essere in grado di ricollegare quell'ombra al contorno concreto del fenomeno che la proietta.

Tesi 18

Il tempo accade (geschieht) nel momento in cui genera la sua stessa trasformazione soltanto in quelle discontinuità, interruzioni, che caratterizzano i passaggi dal passato al futuro tramite un presente che radicalizza i precedenti passaggi di stato e ne consente la percezione, mera sensazione di un'intuizione.

18.a. Solo dunque nel presente consideriamo il passato come avvenuto derivandone da esso proprio il futuro, il quale è ma successivamente, unicamente quando comprendo nel presente-passato quale sarebbe stata la possibilità del futuro ignota in quel momento, e compresa a-posteriori, nel momento in cui lo stesso futuro ha coinciso con il passato, entrambi tenuti assieme dal presente di quell'attimo che divaricava due dimensioni lasciandole esistere soltanto nella memoria, governata dal tempo nel mondo quale trasformazione ed evoluzione dello spazio. Ciò accade tra dimensione del vuoto temporale e pienezza dello scorrere della propria vita.

Allo stesso modo della materia, *naturata* dall'equilibrio degli ele-

menti che la costituiscono, e che può diventare causa di rottura e disordine attraverso lo squilibrio dei suoi stessi elementi, la *tradizione* raccoglie il Tempo: la storia, nelle singolari trasformazioni del senso del concetto, disvela la forma del Tempo, all'interno del fenomeno della tradizione del concetto⁴⁹.

18.b. Il corpo del Creatore, allora, invisibile nella sua immortalità, ma presente in sé stesso accanto al tempo percepibile e vivibile dall'uomo, corpo tuttavia eternamente visibile all'uomo nel tempo come *eucaristico essere*, metamorfosi della vita di Gesù una volta risorto e asceso, ebbene il corpo del Creatore assurge completamente e nella sua pienezza di rivelazione all'uomo, come vera speranza del mondo, amore avvertito e interiorizzata fede, *cardinalità* percepita (*empfunden*), infine, quale materia di profondità e di sofferenza attraverso cui riscattarsi per lanciarsi verso la felicità di un ritorno dell'anima

⁴⁹ Per concetto, qui inteso quale *formale* secondo Wittgenstein (*Tractatus logico-philosophicus*, proposizione 4.12721), s'intende un oggetto dato, che lo è sempre: perciò un concetto si esprime attraverso una variabile del senso e delle sue concordanze con la realtà sociale, con stati di cose nella tradizione. Un tale concetto è fondamentale in quanto già parte del concetto; non è uno solo, ma uno degli aspetti del concetto, segno di una determinazione temporale. Il concetto è però nel tempo, perciò tradizione; un concetto fondamentale è nella storia, perciò è già una temporalizzazione. Da tale prospettiva s'intuisce come già da Husserl il senso del concetto lo si ermeneutizzi come concetto esso stesso, profilandosi proprio in ciò che Husserl riteneva essere il noema: «Ogni *Erlebnis* intenzionale, grazie ai suoi momenti noetici, è appunto noetico; ciò significa che è sua essenza di racchiudere qualcosa di 'senso', di eventualmente un senso molteplice, e di compiere sulla base di queste significazioni ed unitamente ad esse operazioni successive, che grazie a quelle diventano appunto *esatte*», così Edmund HUSSERL, in *Idee per una fenomenologia pura ed una filosofia fenomenologica*, I, Einaudi, Torino 1976, p. 200.

nella ripetizione fisica del Creatore. L'uomo pertanto entra in relazione con la trascendenza di Dio, forma e immagine in Cristo rivelata e da Cristo annunciata al mondo, cioè tempo che descrive il corpo e ne permette l'accadere secondo il suo inizio e la sua fine.

Principio ermeneutico-cosmologico V

Ogni forma del tempo, tuttavia, è insieme rivelazione di elementi discreti del mondo. Essendo l'universo "vivente", lo è nella misura in cui possiede un'anima, cioè il suo tempo, la sua durata, la misura del suo spazio, tanto infinita quanto intellegibile però concreta unicamente in Dio: tempo e anima, misura e sospensione dell'intero universo⁵⁰.

Questione ζ)

Spazio, movimento, mondo

Dio si rivela istante ontico che scuote, in un soffio cosmico, tutto quanto da Lui creato, e che in virtù d'essere primo moto immobile, acquisisce divenire, mosso dall'impercettibilità di un accadere simile a quello del concepimento fra un uomo e una donna, di cui loro stessi non ne scorgono attimo né certezza sensibile.

Quell'insieme semplicemente accade nella rarefazione delle loro coscienze, nel loro amore eterno nella loro vita, presente non-determinabile, schiudersi del battito di una sola, unica vita. Così nell'ambito della meccanica razionale dell'universo, la Creazione avviene vita dell'amore di Dio, mutando costantemente nello spazio in un movimento infinito.

Tesi 19

Nell'istante non vi sarebbe e non vi è invero un limite; neppure una serie, né passato della forma né futuro del suo continuum.

19.a. Se vi fosse intermedialità, si dovrebbe altrettanto considerarne un tempo e dunque una divisibilità di serie temporali, di passato e di presente della forma e della sua continuità nel futuro: evidentemente sarebbe come immaginare che una parte dell'istante appartenga al passato e un'altra al futuro, causandosi così un salto netto del presente, questione stessa che implicherebbe una verifica oggettiva e imprescindibile d'innaccettabilità sia fisica che metafisica. Allora è proprio nell'istante che si completa l'inizio e la fine di ogni forma nella continuità perpetua dell'essere in quanto divenire del fenomeno tempo, fenomeno immaginabile nella coscienza solo come derivato da Dio in cui l'istante è per accadere, dunque congiunzione di principio e fine, del Verbo che esclama: «Sia la luce!». E la luce fu. Dio vide che la luce era cosa buona e separò la luce dalle tenebre e chiamò la luce giorno e le tenebre notte»⁵¹.

19.b. Per tale ragione in Cristo si rivela Dio come *interminabile presente* in quanto "istante", all'interno del quale convergono la vita e la morte come resurrezione del *corpo presente* di Cristo, attimo dell'avvenimento di Dio fra gli uomini nel mondo attraverso il tempo del mondo. La stessa Creazione, d'altronde, è esattamente un solo, impercettibile istante che separa per riunire, proprio come un *limes*, Dio e l'uomo, uomo che ritorna a Dio nel *limen* di Cristo,

la tangibile e reale soglia di accesso, passaggio finale nel quale si avvera concreto l'inizio dell'accadimento divino e la fine della mortalità umana: è l'uomo che non-può-più-morire, perché nella morte si è compiuto il *limen* dell'istante a Dio, nel quale e a cui l'uomo ritorna⁵². Questa dimensione della Creazione lascia essere l'ipotesi dello scorrere e del fluire del tempo nel mondo come condizione di *mosso* da quanto *immobile*, cioè tale per sua stessa implicita causalità ed effettività in cui si rivelò l'istante stesso del Verbo, nella Creazione del mondo e dell'uomo.

In ciò solo si può concretamente riconoscere Dio *istante* del singolare nell'universale, cioè Cristo: il corpo di Dio nel mondo e nel tempo dell'uomo affinché quest'ultimo fosse stato salvato da un avvenimento ontologico e mondano, accadde per continuare ad avvenire quale *indeterminabile presente*, tale perché impossibile comprenderne un inizio essendo per tale propria siffatta natura temporale sempre *presente*, ma tale anche giacché non rappresentabile per l'uomo la fine di un presente, quindi rivelata speranza dell'uomo nel suo tempo, *continuum* di fede dell'uomo alla gioia e all'amore di Cristo.

19.c. Perciò non essendo l'istante divisibile, l'istante non sarebbe che sempre identico a se stesso, come sosteneva Aristotele⁵³, non

⁵² «Fui certo che esisti, che sei infinito senza estenderti tuttavia attraverso spazi finiti o infiniti, e che sei veramente, perché sei sempre il medesimo, anziché divenire un altro o cambiare in qualche parte o per qualche moto; mentre tutte le cose sono da te derivate, come dimostra questa saldissima prova, che sono». Cfr. SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, cit., p. 194.

⁵³ Dice ancora Aristotele: «Ancora, chiamiamo "quiete" ciò che mantiene in modo uguale sé stesso e le sue parti, sia ora che prima; ma nell'istante non vi è un prima; pertanto, in esso non vi è neppure quiete. È dunque necessario che ciò che è in movimento, sia mosso nel tempo, e anche ciò che è in quiete, lo sia nel tempo».

⁵⁰ Cfr. Alberto JORI, *Der Kosmos als Lebewesen. Einige Probleme und Lösungen des 'astronomischen Vitalismus' in Aristoteles, De Coelo*, in AA. VV., *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, a cura di A. Althoff, B. Herzhoff e G. Wöhrle, vol. XII, Trier 2002, pp. 69-86.

⁵¹ *Gn*, 1, 1-5. Qui già si avverte l'azione dello Spirito Santo: «L'azione dello Spirito Santo è la potenza che rende fecondo l'amore. Noi ora sappiamo che anche la creazione, voluta dal Padre ad immagine del Figlio, è stata realizzata dallo Spirito ogni opera di potenza, di creazione, è un'opera dell'amore divino, che agisce attraverso la Terza Persona della Trinità», così ci dice e ci ha detto Ugo BORGHELLO, *Pasqua di Resurrezione*, Fogli, nn. 40-41, 1977, p. 40.

potendovi in esso immaginare né quiete né moto. Ragion per cui un qualsiasi tempo che dividesse lo stesso moto per un oggetto, non potrebbe che rendere tale oggetto sempre diverso e non identico a sé, come Dio, invece, *sempre-è*, essendosi Dio rivelato in Cristo che è uomo, cioè solo e unico uomo identico a Dio, e che tuttavia vive il tempo, attraverso la sua nascita e la sua morte, ma che ciononostante si avvera accadendo come attimo, proprio perché Cristo può ugualmente *causare* e *di-staccare assente* da sé il tempo, essendo Cristo indipendente dal tempo ma essendo il tempo *dipendente* dall'istante della Creazione, cioè proprio da Dio, affinché infine Cristo desse e dia ordine al tempo nel momento in cui risorse e risorge come intatto e perfetto corpo di uomo nel mondo, ma a immagine fisica e viva di Dio Padre. Nell'*istante*, pertanto, si completa l'assenza del tempo, esattamente quel *bardo* che ci proviene quale concetto dall'elaborazione filosofica e dalla tradizione buddhista tibetana. È nell'istante in cui s'intravede perfettamente la natura divina di Cristo, quel palpito speciale della vita in quanto concepimento immacolato, eppure momento della morte di uomo, il cui corpo ritorna alla terra come dalla terra sorse Adamo, l'uomo-creato da Dio; e la luce stessa del *fiat* della Creazione trasforma e trasfigura la morte dell'uomo nella dimensione di quella Vita perennemente illimitata, e non più condizionata dalla dimensione di fine mondana. È in quello specialissimo, impercettibile battito del divenire e dell'accadere che si forgia e si fenomenizza la straordinarietà ineffabile della vita dell'uomo-creato da Dio, e che Cristo, in quanto egli stesso Dio, rivela nella sua pienezza.

così ARISTOTELE, *Fisica*, cit., p. 237-249.

Tesi 20

L'angoscia di Cristo prima di essere consegnato ai carnefici esprime mirabilmente l'unità della sua natura umana, tuttavia consapevole di potersi sottrarre a quel sacrificio, in virtù della sua divinità; ciononostante Cristo contemporaneamente, nel senso di gleichzeitig, sa di doversi donare, non opponendosi al martirio, proprio per risorgere Lui insieme all'uomo, cioè salvarlo.

20.a. Si coglie da tale angoscia interamente umana, la pienezza e la completezza dell'umanità di Maria, Madre di Gesù, che proprio nel momento dell'annuncio, esprime l'accettazione alla volontà di Dio pur dovendo, umamente, interrogarsi su un'incontrovertibile questione: *come sia possibile* quell'avvenimento, non conoscendo e non avendo conosciuto uomo⁵⁴. E l'angoscia si caratterizza sempre in un'interrogazione chiusa, angusta, che opprime la propria anima e soffoca l'esperienza, però solo apparentemente, proprio quale frutto di un inganno. La salvezza dall'inganno recupera invece il peccato originale, sebbene il martirio di Maria, madre di Dio, venga a delinearsi *cuspidamente* di quell'amore che ricongiunge l'atto dell'amore materno umano a quello paterno divino: l'accettazione del sacrificio del Figlio libera, d'un colpo, all'amore donato la stessa umanità, sciogliendo il vincolo della menzogna, i laccioli diabolici dell'inganno cui l'uomo è legato, per riscattare integralmente proprio l'uomo.

20.b. Così la libertà di Maria e di Gesù nel donarsi integralmente e umamente al sacrificio per la salvezza, in quell'amore ricevuto gratuitamente e rivolto, infine sacrificato, senza alcun ritorno, risorge interamente dal corpo della morte alla carne della vita, carne della vita che, rinnovata in Cristo,

⁵⁴ Il momento del "calice", al quale Gesù può sottrarsi, è descritto con incidenza di semplicità e profondità rare in Javier ECHEVARRIA, *Getsemani*, Ed. Ares, Milano 2008, pp. 177-179.

riunifica il dolore all'amore e l'amore alla salvezza della grazia cristiana. Dice a tal proposito Ugo Borghello: «Tutti gli uomini sanno celebrare nello loro religioni, il dono della creazione, della fecondità, della provvidenza etc., ma il dono della redenzione è inaudito e la vicinanza tra l'uomo e Dio che si instaura nel mistero pasquale è al di là di ogni speranza umana»⁵⁵.

Pertanto l'angoscia della Madre di Dio nell'annuncio della sua maternità divina si ricongiunge così a quella di Gesù e in quella di Gesù nel Getsemani. Tale interrogazione, profonda e stretta, non è diversa a sua volta da quella di san Giuseppe che accetta la volontà impercettibile di Dio, accogliendo la sua promessa sposa senza abbandonarla allo scandalo, custodendo invece anch'egli nel suo cuore il mistero dell'amore e convincendosi al monito del bagliore di una luce impensabile per chiunque: quella di un angelo che lo consola e al tempo stesso lo persuade⁵⁶. Si vuol rilevare qui proprio quello *scandalo* dell'amore che la scelta di Dio compie fra gli uomini, quella scelta che sovente è addirittura assolutamente inverosimile, affatto segno di quanto potrebbe essere paragonato – perché "proveniente" da Dio, riducendo falsamente però Dio a un Essere Supremo e non a Gesù Figlio in Dio Padre –, a un evento che prospetterebbe successo, vittoria, potenza e dominio, come accade in una dimensione tipicamente miope e ottusamente ottenebrata dalla condizione del delirio delle ambizioni, quale è invece quella mondana.

È "sorprendentemente" tutt'altro.

20.c. Non può che essere tutt'altro perché risponde al *dover-essere* al-di-fuori-del-mondo: un cammino incomprensibile e ostico, irto di chiodi, quegli stessi chiodi che Dio non risparmiò al proprio Figlio, senza indugiare, senza esitare. Ma è esattamente in ta-

⁵⁵ Cfr. Ugo BORGHELLO, *Pasqua di Resurrezione*, cit., p. 92.

⁵⁶ *Mt*, 1, 18-25. Si veda anche *Lc*, 1, 26-38.

le scandalosa evidenza che la rivelazione di Dio trova il suo compimento “assurdo”, eppure reale perché vivo nella pienezza della fede, fede che diviene possibile nell’esperienza della speranza verso la salvezza dell’amore per l’uomo, un compimento che nell’amore, liberato a sua volta dal mondo, rende evidente la resurrezione dal dolore di quel corpo, il corpo di Cristo, che ha fatto propri, caricandoli Dio tutti su di sé, i peccati degli uomini. Sulla questione, mirabilmente, Edith Stein, santa Teresa Benedetta della Croce, dice così: «L’abbandono da parte di Dio in tutta la sua tragica desolazione fu esclusivamente riservato a Lui, e poté essere subito soltanto da Lui perché era nel contempo Dio e Uomo: come puro Dio non avrebbe potuto soffrire, come puro uomo Egli non avrebbe potuto comprendere il Bene di cui si privava»⁵⁷. Tutto quanto ci è stato propinato, invece, quale supporto rigido e irrigidito nella sua presunta validità filosofica e nella sua efficacia di robusta prospettiva, retorica, di riuscita storica, cioè il materialismo, dalle strampalate e deliranti ottusità spinoziane sino alle rivalse adolescenziali di miseri epigoni filosofici nostrani marxisti e cosiddetti post-marxisti(?), ma non solo, ha infine sconvolto e incrinato l’assetto di una differenza chiara e non ambigua ed equivoca tra bene e male.

Principio ermeneutico-cosmologico VI

La divisione tra mente e materia quale essere dell’esclusività della ragione è divenuta, successivamente a Descartes, unicamente esclusione della persona umana nel suo complesso, persona che è stata, ma continua a essere, ridotta e relativizzata a ragionieristico uso, a strumento e non più a fine: questione che curiosamente, eppure inevitabilmente proprio quale inganno a cui una volta innescato non c’è più scampo, ribalta lo stesso possibile strumen-

to (denaro, politica, lavoro, relazioni umane etc.) in un fine, perverso, corrotto nella sua corrispondenza reale di essere invece mero strumento perché l’uomo ne sia il fine, finendo tale confusione opportunistica a ridursi a quanto, già Max Weber, aveva individuato proprio come «potere dell’uomo sull’uomo»⁵⁸.

Questione η) Il dono della vita

Il dono della vita è un movimento che soltanto nella prospettiva eterna, però, ritorna a essere plausibile, perché l’istante che precede il tempo ha reso possibile il moto iniziale. Necessariamente tutto ciò che possiamo riconoscere quale inizio-di-un-movimento, si trasforma a-posteriori nel divenire della vita considerata in un termine d’inizio e di fine.

Tesi 21

Durante l’istante della Creazione il riverbero di elettricità che percorre, senza misura del tempo, ogni spazio privo a sua volta di un limite determinato, congiunge Forma e Fenomeno, singolare e universale, insieme costitutivo del movimento eterno e consustanziazione dell’amore infinito: Dio e l’Uomo.

21.a. L’agire del Primo Motore, in quanto principio immobile di ogni moto, si riflette nella vicenda dell’uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio. In tale riflesso, l’Universale sussiste nella mente divina come esemplare eterno e immutabile, e si partecipa nel tempo all’essere delle creature. L’evento salvifico si compie nel tempo, ma attinge all’eternità di Dio, che è presente in ogni istante con la sua sempiterna attualità, non in quanto diviene, ma in quanto è presenza sostanziale oltre il tempo.

Tuttavia, sebbene Dio sia perfetto in sé e per sé, nella sua bontà infinita ha voluto che l’uomo potesse giungere al compimento del proprio fine ultimo solo per mez-

zo dell’unione con Lui, resa possibile dall’Incarnazione del Verbo. Il Figlio di Dio, rimanendo vero Dio, si è fatto veramente uomo, assumendo la carne per redimere nella carne l’uomo decaduto, morendo nella carne e risorgendo nel corpo glorificato. Così, il Verbo incarnato manifesta in modo perfetto la congiunzione tra natura divina e natura umana, affinché l’uomo possa, per grazia, essere reso partecipe della vita divina e tendere al suo essere perfetto secondo l’ordine stabilito dalla Sapienza eterna.

L’accadere del Motore come Mosso nella vicenda dell’uomo creato a suo Rilievo e a sua Immagine, compie l’Universale perpetuandosi come avvenimento che si realizza nel presente dell’uomo e del mondo, essendo Dio presente indeterminabilmente, privo di passato e di futuro, perenne presenza. L’uomo, peraltro, creatura di Dio, raggiunge la sua pienezza d’amore e quindi la sua completa creaturalità, riconoscendo la sua vicenda umana e terrena legata a un’origine nella quale Cristo, Figlio di Dio, si rivela costantemente cardine di appartenenza e perfetta presenza che diviene nell’uomo unità tra creato e creazione, tra presente e origine, tra tempo e salvezza. Tale possibilità che Gesù offre all’uomo al fine di riconoscersi nel presente indeterminabile di Dio, trova il suo attimo di compiutezza nella Croce di Gesù, sulla quale proprio l’uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, configurandosi nel Figlio del Padre, scopre la verità della sua vita, che se impernata nella misericordia nei confronti dei peccatori, diviene a sua volta resurrezione della carne e resurrezione dal peccato nell’Alltäglichkeit dell’uomo. Cristo dona, anzi sta donando per sempre, la salvezza all’uomo, ricomponendo quella frattura fra Dio e uomo a seguito del peccato originale nella piena salvezza dell’amore. Qui l’amore di Dio è speranza per l’uomo; e, se è speranza, è raggiungimento per l’uomo di ottenere l’amore di Dio. Questa stessa speranza, pertanto, si fa fede mediante Cristo che è esperienza d’amore per l’uomo, verità

⁵⁷ Così Edith STEIN (Santa TERESA BENEDETTA DELLA CROCE), *cit.*, p. 274.

⁵⁸ Cfr. Ugo BORGHELLO, *Liberare l’amore*, *cit.*, p. 112.

di speranza d'amore, via di salvezza e vita in cui mediante il costante esercizio della misericordia, la fede ritrova, a sua volta, la gioia della presenza di Gesù nell'uomo, cioè di Dio nella vita stessa dell'uomo.

21.b. I *καipός et perpetuum* esprimono un richiamo all'*indecidibilità* gödeliana: posso certamente percepire la mia origine, esserne convinto e sicuro; posso anche stabilire il punto d'inizio del *mio tempo*, per cui *esisto*. Essere costretti tuttavia a non poter definire il luogo di arrivo (la mia morte) e il suo proprio spazio e "tempo" (in tal caso appunto *καipός*), mi riporta indietro, lasciandomi costretto ad accettare sia la questione cosmologica, come anche quella ontologica, plausibili nella generazione e nella corruzione che unicamente il tempo delinea quale movimento specifico, che diviene caratterizzante dell'universo e dell'uomo: *esisto ma non sono*, perché *sarei se, e solo se*, fossi a conoscenza del mio stesso intero percorso esistenziale, percorso che diviene possibile e completamente raggiungibile nell'esser compreso totalmente ed esclusivamente nel momento paradossale della fine di questo cammino: cioè la propria morte. Ragion per cui solo Dio *unitariamente* è, perché *unicamente avvenuto* e umanamente rivelatosi in Cristo; e l'uomo a sua volta diviene realizzandosi nell'esistere di Cristo essendo uomo che rivela Dio, accadendo in Dio e vivendo, Lui Cristo uomo, una perfetta natura divina creatrice. In fondo tale "supremazia" del tempo quale *indecidibile* parte del movimento e dell'origine dell'universo, sembrò essere fondata già ad Aristotele che così sosteneva: «Inoltre, com'è possibile che vi siano 'prima' e 'dopo', senza che esista tempo? O il tempo, senza che vi sia movimento? Se dunque il tempo è numero del movimento o un certo movimento, e se il tempo è eterno, necessariamente anche il movimento sarà eterno»⁵⁹. Pertanto è pro-

prio l'istante, prosegue Aristotele⁶⁰, che rivela l'esserci del tempo perché parte del mio stesso esistere. Questo mio esistere può dunque sì evidenziarsi ed emergere dalla misura del tempo, ugualmente però tale misura, quella cioè della mia vita, rimane ignota al mio essere perché soltanto nel mondo il mio esistere si commisura al mio tempo, parte di quello del mondo, cioè *temporalità* (*Verzeitlichung*)⁶¹.

21.c. In queste differenti e molteplici temporalità, nella *parte* del tempo che caratterizza quella *parte* del mondo che io occupo, "vivono" a loro volta le temporalizzazioni del mio esistere, cioè le pluralità e le variabilità delle forme della mia vita all'interno del mondo, però intese come elementi discreti di questo mondo in grado di specificare singoli passaggi esistenziali, particolari istanti nell'ambito di un determinato periodo. Per questo il movimento parve ad Aristotele comprovare l'eternità del tempo in relazione all'universo: l'osservazione del mondo secondo quanto il tempo ne determina la dimensione, non sarebbe altro che misura dello spazio in cui questo movimento accade, divenendo tale *osservazione a-posteriori* una descrizione dell'ordine in cui tutte quante le cose avvengono nel mondo, e nel suo spazio, secondo il tempo del *mondo*: κόσμος in-

fatti in greco ha come suo primo significato quello di "ordine"⁶².

Tesi 22

*Dio, pertanto, imprime movimento al mondo e rivela il mondo come specificato dal tempo. Il tempo meccanicizza razionalmente il divenire del mondo e Dio esiste come Cristo, rivelandosi ed essendosi rivelato nel tempo del mondo: Cristo è eterno perché Dio per la molteplicità del tempo e per la totalità del mondo; ma Gesù innanzitutto è Dio che avviene nel mondo, avvenimento specifico che, inoltre, pone in essere un'incontrovertibile realtà mondana: quella dell'imprecindibilità del suo dover essere eterno*⁶³.

22.a. Si profila l'onticità stessa della Creazione del mondo, perché ogni trasformazione del mondo è possibile all'interno di un'unità temporale: il tempo stigmatizza il corso del mondo nel suo sviluppo ontico (l'*onticizzazione*) e raffigura suoi propri mutamenti attraverso le fasi di temporalizzazione e mediante l'onticità del mondo, cioè le temporalità che delincono il mondo come suo movimento specifico *nel* tempo e che storicizzano il mondo nel divenire del suo peculiare essere-mondo. Così che la temporalità presente individua la memoria del passato come variabilità delle probabilità dell'accadere futuro e trasformazione proprio dell'essere-presente quale sviluppo nel *dopo*; un *dopo* che naturalmente non potrebbe avere il *prima*, non potendo ancor essere consci e certi di quanto *accadrà* in quel determinato *dopo*.

⁶⁰ Il filosofo greco così sostiene: «se è possibile che esista e possa essere pensato il tempo senza l'istante, mentre l'istante è qualcosa di intermedio, nello stesso principio e fine – principio del futuro e fine del passato –, di necessità allora il tempo esisterà sempre; infatti l'estremità dell'ultimo tempo considerato, sarà nell'istante: non è infatti possibile assumere nel tempo null'altro che l'istante», così ARISTOTELE, *ibid.*

⁶¹ In Heidegger il rilievo dato al concetto di *temporalità* assume una schematizzazione che trascende il mondo; in ciò la temporalità *mondanizza* il mondo, rendendo il tempo essere-nel-mondo. Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di Alfredo Marini, Mondadori, Milano 2006, pp. 987 e ss.

⁶² Si desidera ancora rinviare a Martin HEIDEGGER, *cit.*, pp. 199 e ss. e 993 e ss.

⁶³ Dice Hans Blumenberg: «Solo, muoversi non è necessario a un Dio. Egli desume la sua opera dal modello che ruota, appunto non 'leggendo'. Aspetto per aspetto, egli trae dal prototipo uno stato dell'universo dopo l'altro, ognuno dei quali sta per una sostanza rappresentante e la parte che le spetta del tutto, la cui dimensione temporale costituisce appunto la *storia*», così Hans BLUMENBERG, *cit.*, p. 119.

⁵⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, *cit.*, p. 321.

22.b. Infatti solo ciò-che-è-avvenuto delimita la determinatezza del *dopo*: è come se fossimo disposti a ricostruire l'intero assetto del tempo unicamente nel suo specifico passato, osservandone gli istanti peculiari di evoluzione del passato nel passato, poi nel presente e infine nel futuro rappresentato da quel mondo passato e memorizzato come storico, cioè ormai *storicizzato*. In tale specificità si peculiarizza la storia del tempo nel mondo come misura dell'avvenimento del mondo nel rapporto spazio-tempo⁶⁴. Il mondo, allora, emana luce del passato nella sua trasformazione, essendo costantemente inerente alla sua memoria, e riproduce questa sua memoria tipicamente nella trasformazione, affermandola nel momento della sua tradizione.

Così lo stesso futuro del mondo si traduce in realtà nella condizione del suo *possibilizzarsi* nel tempo perché, onticamente, avvenga il suo peculiare presente: cioè condizione di passato rispetto al futuro e condizione di futuro rispetto al passato. D'altronde proprio il presente, nella cui temporalità tutte le altre temporalità confluiscono, delinea la dimensione del tempo e le condizioni determinate del tempo nel mondo: come "pensare" allora il futuro?

La questione, in effetti, investì già nell'antichità quanto venne ad essere individuato come problema del passaggio dal limite a quello della continuità, che qui s'inserisce appunto come sostanza di un concetto che attraversa e solca il tempo nel suo spazio, tra un *limite* di temporalità e la continuità ermeneutica del senso nel-

⁶⁴ Jean Paul Sartre, ne *L'essere e il nulla*, individua il nocciolo di questa problematica quando dice: «Noi conserviamo sempre la possibilità di cambiare il significato del passato, in quanto esso è un ex-presente, che ha avuto un avvenire», così Jean-Paul SARTRE, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1984, p. 164. Sartre però non indugia nelle pagine che seguono sulla parte relativa alla temporalità, a rilevare come in fondo non si possa più "essere" il proprio passato, proprio perché *lo si era* consegnato.

la temporalizzazione⁶⁵. Ci si ricollega a una delle dicotomie fondamentali della nostra esperienza: quella del *continuo* e del *discreto*⁶⁶. I progressivi emendamenti temporali costituiscono una *forma continua onticamente presente nel mondo del mondo*. È come se il tempo attraverso ogni trasformazione, che in esso si configura e che caratterizza il mondo stesso, testimoniasse costantemente la memoria del mondo. Perciò è asseribile come ogni trasformazione sia *limite* da un lato e *serie* dall'altro lato, *katastrofi* interpretabili cioè come legami storici recisi e rotture epistemiche del mondo. Da tali legami e da tali cesure appare la singolarità fenomenica del mondo, o meglio si profilano le sue stesse fenomeniche che fondano l'Universale del mondo quale Fenomeno, prospettato attraverso una Forma che ricompare continua, costante e perenne nella Creazione.

22.c. La *forma della Creazione* a sua volta diviene tempo storicizzato: una continuità che si delimita in evoluzioni di ermeneuticità del senso del mondo e che riunisce le costanti discontinuità che la pongono in essere. Si potrà pur affermare che nella tradizione intesa quale sviluppo del tempo nella sua efficacia di temporalizzazione del mondo, momento in cui si determina la diramazione della sua ermeneuticità, si riscopre la qualità necessaria e il presupposto sufficiente mediante cui

⁶⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *cit.*, p. 909 e ss. in riferimento al problema ontologico della trasformazione del tempo nel mondo.

⁶⁶ Non si può pertanto trascurare il fatto che già Bernhard Riemann avesse sostenuto come attraverso la teoria delle grandezze continue, nello studio delle funzioni ottenute mediante l'integrazione di differenziali esatti, si venissero a effettuare astrazioni da qualsiasi idea e misura, studiando soltanto i rapporti di posizione e di inclusione. Cfr. Bernhard RIEMANN, *Lehrsätze aus der analysis situs für die Theorie der Integrale von zweigliedrigen vollständigen Differentialien*, in "Journal für reine und angewandte Mathematik", XLIV, p. 105.

stabilire l'unità di ogni trasformazione del mondo nel divenire quest'ultimo universale: tuttavia in ciò ogni mutamento acquisisce effettività ontica perché modello di una forma del senso che rivela il fenomeno storico del significato del mondo⁶⁷. La percezione del tempo avvolge l'unità del mondo nella sua temporalità e nella sua temporalizzazione, cioè nello specificarsi e nel determinarsi del mondo come *tale* all'interno del tempo, appunto perché il mondo *avvenga*.

Ciò permetterebbe di individuarlo nella prospettiva del suo essere movimento di una *forma continua*, suo ente ineludibile, sua peculiarità da cui s'interpreta come il mondo si trasformi unitariamente e uniformemente, affinché esso stesso si connaturati alla misura del tempo, per caratterizzarsi *modello ontico definito*, temporale e temporalizzato.

Principio ermeneutico-cosmologico VII

Il mondo, quindi, quale concetto, si specifica nella sua stessa storia, quasi a volerlo riconoscere nella storia del movimento del tempo, cioè nella sua durata e nella misura dello spazio dove il mondo si svolge, affinché il mondo stesso sia interpretazione all'interno dell'ordine dell'universo che solo il tempo descrive in quanto essere: il mutamento del senso e l'evoluzione delle sue interpretazioni, nella pluralità dei suoi rilievi, profilano l'esserci del tempo nel mondo come *continuum*, perpetuo della forma del mondo, intesa proprio quale *Weltgestalt*⁶⁸.

⁶⁷ Cfr. Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, enunciato 2.022: «È manifesto che un mondo, per quanto differente sia pensato dal mondo reale, deve avere in comune con il mondo reale qualcosa: una forma».

⁶⁸ Tuttavia il *divenire* (generazione e corruzione) del mondo nella sua storia come scandita dal tempo e imprescindibile da questa stessa scansione, denota che l'*infinito* si potrà distinguere dall'*eterno* nella misura di una proporzione tra quanto finito nel tempo e quanto infinito nello spazio. Dice Aristotele: «L'infinito neppure

II. TO NÛN.

L'intersecarsi di ciò-che-è prima (πρότερον) e di ciò-che-è dopo (ὑστερον) nel tempo: la materia (ουσία e ὕλη) dell'infinito (ἄπειρον). Principi ontologico-cosmologici.

Questione θ)

La forma *continua* s'individua nell'elemento del tempo.

I margini ontici della forma del mondo continua nel tempo denotano le successive evoluzioni delle onticizzazioni temporali del mondo e delle sue possibili ermeneutiche, proprio perché l'onticizzazione cosmologica e storica rivela la possibilità di trasformazioni di ulteriori peculiarità del mondo, nella prospettiva del divenire ontico del tempo rispetto al mondo, cioè parte costitutiva del suo specifico essere-mondo. L'onticizzazione del fenomeno del mondo, cioè la peculiarità del mondo di acquisire una dimensione ontica definita, prospetta invece il contenuto di un'ermeneuticità (si intende con ermeneuticità la variabilità delle interpretazioni possibili) che si sviluppa dalla forma continua per divenire senso della Creazione del mondo e di come quest'ultimo sia determinato dal suo stesso tempo.

Tesi 23

D'altronde la proiezione del mondo e la molteplicità di senso del mondo si estendono e percorrono la lunghezza del tempo. Nel momento in cui, però, il mondo stesso propende a essere oggetto di variegata evoluzioni, la sua rilevanza assume anche una larghezza spaziale: il mondo, allo stesso modo del mondo tout court (der Weltbegriff), si connota nella temporalità differenziando però la temporalità dal tempo, per consentire a quest'ultima una sua specifica dimensione ontica.

percorrerà l'infinito in un tempo finito; se infatti esso percorresse l'infinito, percorrerebbe anche il finito, dal momento che l'infinito include il finito», così ARISTOTELE, *Fisica*, cit., p. 267.

23.a. Tempo e mondo si congiungono nella temporalità e nella temporalizzazione proprio marcando la Creazione dell'onticità del mondo rispetto al tempo, cioè la formazione del suo ente nell'essere e nel divenire del tempo, traducendosi altresì nell'onticizzazione del mondo come momento di costituzione e di acquisizione dell'essere del mondo nel divenire del suo tempo (la sua storia semantica e le sue ermeneuticità successive), il divenire cioè della forma continua come essente universo⁶⁹. Se però la *dimensione tempo* del mondo circoscrive la *condizione* spazio del mondo, profilandone la sua caratterizzazione semantica, la *forma continua* descrive la differenziazione tra quella che è la trasformazione segmentata e stratificata del senso del mondo all'interno e per mezzo della Creazione del mondo in-sé e per-sé: l'ineludibile ermeneuticità del mondo vincolato al tempo quale suo stesso essere che diviene Universo.

23.b. La variabilità della *forma continua* determina la trasformazione del senso del mondo in molteplicità di tempi e di spazi, che si riconfermano nell'intero ordine cosmologico quale capacità del divenire della *forma continua* come specificità di forza del tempo, quel tempo, il solo, che mostra possibile il mondo, sino ad appurare essere Dio il Presente dell'universo, non modificabile, né alterabile, ma inizio della forma continua. La rivelazione allora di Dio in Gesù, e di Dio da parte di Gesù come egli stesso Dio della salvezza che si rivela al mondo, costituisce la certezza del Presente senza essere oggetto di mutamento, coscienza interna del tempo e del mondo, che provvede però ai mutamenti del tempo e ai

⁶⁹ Il divenire del tempo si congiunge all'essere dell'universo: «Il tempo, quindi, ha avuto origine insieme con il cielo, in modo che, generati insieme, insieme anche si dissolvano, se mai di essi debba esservi dissoluzione (...); il modello è infatti qualcosa che è per tutta l'eternità, mentre il cielo è stato generato, è e sarà, senza interruzione, per tutto il tempo», così PLATONE, *Timeo*, cit., p. 215.

cambiamenti del mondo come principio dell'essere del tempo e fine (nel senso di *Ziel* e non di *Ende*) del divenire e dell'accadere dell'universo. Perciò esattamente il senso, inteso *qualità cosmologicamente* significante la storia perché rivelazione d'interpretazioni dei mutamenti semantico-storici del mondo stesso, cioè senso cosmologico come riflessione sul mondo e sulle sue trasformazioni storiche e semantico-storiche, permette, nondimeno, che si comprenda il segno di una trasformazione lasciata dal concetto, affinché si possa definire, successivamente, come il concetto abbia caratterizzato quel determinato presente-storico del mondo divenendone simbolo, unità di congiunzione primaria tra il significato del suo passato e la possibilità significante e significabile del suo futuro.

Principio ontologico-cosmologico VIII

La pienezza della *forma continua* è data quale *universale*, se la trasformazione avviene nel corso e nel succedersi della temporalità della forma stessa perché concetto. La temporalizzazione del mondo offre invece ermeneuticità a carattere diacronico della *forma continua*, cioè una differenziazione del mondo in un determinato *presente-storico*, in una dimensione di onticità della stessa pienezza della forma del mondo.

Questione ι)

La forma *perpetua* della Creazione di Dio è in Gesù.

Il mondo allo stesso modo del concetto, quale evento della storia, possiede una sua memoria. Si dirà allora che la filosofia del tempo, descrive un processo morfogenetico: il mondo manifesta diacronicità e lo s'individua nella sua storia per mezzo unicamente di queste diacronicità, ed è soltanto grazie a tali discontinuità temporali della sua stessa forma nella tradizione, che si consegue a posteriori rilevare possibile la qualità del mondo stesso.

Tesi 24

La cosmologia profila, mediante le discontinuità del mondo, le trasformazioni del senso sia storico che temporale del mondo. La Creazione del mondo, tuttavia, solo può essere tale determinando l'eterogeneità della trasformazione e dell'evoluzione ermeneutiche del mondo.

24.a. È necessario, ciononostante, riuscire anche a penetrare il processo di variazione delle forme e degli elementi fenomenici del mondo, che sono poi ineludibili nella comprensione rispettivamente della pienezza della *forma continua* del tempo nella successiva trasformazione del senso del mondo e della sua temporalizzazione, quindi della sua memoria quale ermeneutica delle differenti realtà-Presente. Il sorgere di forme nuove, condizione costante all'interno del mutamento della Creazione del mondo, garantisce, tuttavia, la *forma continua* quale assoluto divenire del mondo nel suo profilarsi *universale*, nonostante la rilevanza di permanenti instabilità strutturali e temporali del mondo⁷⁰.

24.b. Per compiere quindi questo passaggio, ermeneutico e semantico-cognitivo rilevante, si acquisisce la condizione di fenomenica della *forma continua* quale risulta essere, nella sua variegata dimensione, esattamente interpretazione del tempo, cioè comprensione degli intervalli che distaccano la progressiva differenziazione del senso della *forma continua*: dalla sua transitorietà alla sua morfogenesi elementare. La *forma continua* all'interno del tempo evidenzia, invece, mediante la sua interiorità, che non possiamo escludere, in quanto principio della sua esistenza, un'esteriorità chiara che colga il *continuum* del tempo nella storia del mondo. Si dirà quindi che la pienezza della *forma continua* derivi dalla constatazione del suo mostrarsi seg-

⁷⁰ Su questi profili relativi alla divisibilità del moto del tempo nel mondo e della percorribilità di uno spazio infinito si veda ARISTOTELE, *Fisica*, cit., pp. 367 e ss.

mentata nel tempo, perché temporalizzazione del mondo, per divenire successivamente costante unità cognitiva e temporalizzata possibilità induttiva, riferita cioè alla determinazione del mondo nel suo proprio contenuto ontico singolare quale evidente nella sua temporalizzazione.

Tesi 25

Il mondo tende a essere simmetrico e isotropo nel tempo, appunto omogeneo alla sua tradizione.

25.a. Pertanto la sua espressione nel tempo acquisisce una qualità *isocora*: il mondo è *isocoro* perché le sue trasformazioni di senso, le possibilità d'interpretazioni nel tempo, ovvero *ermeneuticità del mondo*, rimangono costanti rispetto all'aumento delle sue differenziazioni di significato, rispetto alla simbolicità segnica che rivela peraltro la costanza della molteplicità polimorfa semantica e diacronica del mondo. Ugualmente però questi stati differenziati individuano l'entropia del mondo: il suo successivo riaggregarsi mediante il disordine delle sue possibili interpretazioni nel tempo⁷¹. Unicamente, quindi, dalla temporalizzazione la stessa ermeneuticità del mondo perviene a una sorta di *isotropia cosmologica*, che contraddistingue la qualità del mondo di mutare nello spazio storico e nel tempo sociale in maniera indipendente da determinazioni teoretico-cognitive date per certe ed immutabili.

25.b. Da tali acquisizioni si perviene a individuare la condizione materiale della storia del mondo, nella prospettiva di *evento cosmologico*, come il *segmento cognitivo* della dimensione della sua *forma continua*: d'altronde per riconoscere il simbolo nel segno se ne deve considerare l'uso munito di senso⁷². In effetti con il ricono-

⁷¹ Su questi profili relativi alla divisibilità del moto del tempo nel mondo e della percorribilità di uno spazio infinito si veda ARISTOTELE, *Fisica*, cit., pp. 367 e ss.

⁷² Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 3.326.

scimento della sua *forma continua*, ricostruita nella varietà delle trasformazioni temporali, si constata – nella necessità di riflettere su quanto si è qui voluto individuare come un interstizio di rivelazione di una parte del significato del mondo – il segmento del fenomeno del mondo nel tempo: dalla condizione di una ricostruzione della sua forma singolare, si raggiunge la possibilità di afferrare il primo segmento del fenomeno del mondo, della sua poliedrica manifestazione di sé in quanto ontologicamente evolutivo nella dimensione cosmologica del tempo, dunque sua universalità.

Principio ontologico-cosmologico IX

Il mondo, tuttavia, delimita proposizioni caratterizzate dal senso, ma tale delimitazione è rilevante nella ricerca cosmologica poiché offre la possibilità di accettare un contenuto simbolico. Si dirà allora che la *forma del mondo* nella sua pluralità di trasformazioni come un significato è *continua*; e che il fenomeno del tempo come un senso è *discreto*: la forma sta al mondo come il fenomeno al tempo del mondo. Il singolare, proprio in quanto essere temporalizzazione, rileva il mondo all'interno della trasformazione della sua tradizione; mentre l'Universale è il senso del mondo nel suo tempo, comprendendo insieme la condizione di temporalità e la specificazione di temporalizzazione. Temporalità e temporalizzazione segnano la tradizione del mondo e rivelano fenomeni discreti che determinano la qualità sintattica del mondo, che caratterizza, progressivamente e successivamente, segmenti di una *forma continua*-tempo del mondo⁷³.

⁷³ Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, cit., p. 259, esattamente nel tempo il mutamento descrive la specifica qualità che il mondo *sia* ma anche che *avvenga* ineluttabilmente generandosi e corrompendosi, cioè esistendo. Questa sintassi del mondo può essere interpretata come conseguenza di una ermeneuticità del senso, non del mondo, quanto piuttosto e innanzi-

Questione κ)

Il significante cosmologico rap-
porta al senso del tempo.

Ipotesi: *La Creazione del mondo è se effettivamente prospetta l'eterogeneità della trasformazione significante cosmologica e l'evoluzione ermeneutica del mondo. Si ritornerebbe, cioè, nuovamente al singolare, rilevazione che consente, per mezzo di questa relazione, la condizione necessaria della trasformazione della dimensione dell'evoluzione del senso, nella prospettiva cosmologica della temporalità, interna al tempo, e infine differenziata in temporalizzazione.*

Tesi 26

Neppure, d'altro canto, possiamo distinguere il mondo se non all'interno di una sua Creazione iniziale; però la stessa Creazione non potrebbe essere considerata tale a meno che non riveli continuità di interruzione per concretare trasformazioni singolari nel tempo del mondo.

26.a. Se la dimensione del tempo continuo circoscrive lo spazio del mondo, rileva la differenziazione tra quella che è la trasformazione del mondo all'interno e per mezzo della sua tradizione stessa, dall'evoluzione di quel concetto che afferra l'intero suo asse temporale. Ma cosa si può intendere allora per inizio della forma del mondo e del tempo? Cosa si vuol indagare quando si afferma che una trasformazione del mondo si sia determinata in quella specifica temporalità? Ricostruendo tratti della forma del mondo, si ottiene il suo fenomeno universale come trasformazione del suo stesso significato, nel quale diviene possibile percepire l'evoluzione ontica del mondo, cioè il riconoscimento dei vari tratti del suo fenomeno attraverso il tempo.

26.b. Così è possibile ottenere definizione della conclusione di un passaggio semantico-evolutivo e temporale definito quale spazio

tutto della temporalizzazione come interruzione del tempo continuo nella forma del mondo.

possibile di *trasformazione ontica* del mondo, riscoprendo l'*accadere* di quest'ultimo come intendeva Wittgenstein. Ma è proprio l'*accadere storico* del mondo, cioè il suo perpetuarsi come concetto all'interno del tempo, che rivela la dimensione della sua tradizione quale analisi e quale riflessione del suo mutamento nel proprio movimento all'interno del tempo nella storia. Nella tradizione si profila la condizione di continue e progressive interruzioni temporali nelle quali, effettivamente, si compiono trasformazioni del mondo. E all'interno di tali trasformazioni si realizzano il passaggio e il compimento ontici – inteso quest'ultimo quale pienezza della *forma continua* del mondo –, nel mutamento del suo senso, dunque distinzione dal tempo della sua effettiva *onticità interna*, cioè la *temporalizzazione*.

Tesi 27

La temporalizzazione porta così alla deduzione dell'universale stesso ontologico e cosmologico del tempo nel mondo: sarebbe in tale prospettiva che l'ermeneutica del καθόλου aristotelico si caratterizzerebbe quale evoluzione verso la sua forma continua, quella che, segmento per segmento, aveva rivelato la condizione storica del mondo e la sua dimensione cosmologica, cioè eventi o accadimenti nella storia del mondo.

27.a. L'infinito si rivela come ciò che non può essere determinato, che resta al di fuori della nostra coscienza eppure comprensibile per il nostro intelletto perché infine non ci sarebbe un limite alla felicità della nostra anima di comprendere e intuire l'ossimoro della cosmologia contemporanea: *l'illimitato finito*. La forma del mondo nel tempo continuo diviene Universale e perciò *cosmologico*, se la trasformazione si determina nel corso e nel succedersi delle temporalità (*die Zeitlichkeiten*) del mondo; la temporalizzazione (*die Zeitigung*) del mondo offre invece ermeneuticità a carattere diacronico del mondo, cioè una differenziazione del

mondo in un determinato Presente come onticità della forma del mondo. La composizione del mondo è quindi rilevabile nel momento in cui il mondo ne rappresenta il suo aspetto simbolico; dunque nel concetto si afferra la realtà, ma solo nel mondo esso profila un'evidenza oggettiva.

27.b. Se questa sua oggettività assume il valore di significato, si deve pertanto considerare la costituzione di ogni singolare per esprimere la certezza dell'Universale; ugualmente si dirà della *forma continua* che sta rivelando il fenomeno quale *elemento discreto*. Tuttavia il fenomeno temporalizzazione, cioè singolare ermeneutica del mondo, è successivo alla forma del mondo *continua* nel tempo, poiché quest'ultima onticamente fonda temporali e successive evoluzioni di senso del mondo. Perciò l'elemento discreto non è variabile ma costante nel caratterizzare particolari differenziazioni interpretative del mondo. D'altro canto la discontinuità epistemica del mondo nel tempo è continua: diversamente non si potrebbe parlare di tradizione e trasformazione del mondo. E la realtà è un evento, cioè *accadimento del mondo*; laddove il tempo è il senso a posteriori di questo evento. La memoria, quindi, non potrebbe essere altro che la storia del senso delle possibili trasformazioni del mondo.

Considerare, quindi, l'interpretazione del senso del mondo quale attesa dell'evento storico e metafisico, prospetta una *forma continua*, vera e propria realtà del mondo nel suo divenire semantico e ontologico⁷⁴, formalizzandolo come sintesi di un arcano sguardo sulla temporalità. Se Dio fosse tangibile umanamente, presente nel mondo e materialmente visibile, se non nel tabernacolo e al momento della consustanziazione in una forma non corporea, comunque materialmente visibile, non potrebbe che essere tutto ciò un'impostura: Dio si è rivelato assolutamente e unitariamente

⁷⁴ Si veda su questo la tesi di Massimo CACCIARI, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, p. 84.

solo in Cristo come persona e Cristo unicamente ha rivelato Dio, in quanto Cristo suo Figlio. Ogni altra immaginazione di Dio non sarebbe altro che un'umana congettura e una verità mondana, non *cristiana*. Ecco perché la bellezza di quest'Amore, l'amore di Dio e Dio nel suo essere umanamente Amore, la sua inaudita e incantevole preparazione, non scende dal cielo come un fulmine, impressionando nella potenza di un qualsiasi evento straordinario, comunque pur sempre naturale; piuttosto nasce da una madre, la Madre, come un qualsiasi essere umano di questo mondo.

27.c. Tutto ciò accadde e ad-venne secondo l'ordine (*ordine* inteso qui come disegno, non come comando) di una volontà divina che annuncia l'Incarnazione spirituale e una necessità storica, senza l'intervento di un concepimento naturale tra uomo e donna, per riflettersi tale avvenimento nella Madre di Dio, nella Madre di Gesù. Maria rimane e viene rivelata da suo Figlio, Madre di Dio nella grazia di Dio Spirito Santo quale vertice della donazione umana e anabatico punto di riferimento per raggiungere Dio e amarlo perché Cristo dei Vangeli, il fulcro di ogni speranza e il fondamento, nel senso di *Grund*, di ogni speranza di fede, cuspide dell'amore e di ogni fede in quest'amore.

27.d. Si afferra perché la Madre di Dio sia conseguimento di Dio, riempimento perpetuo di gioia che lascia amare Dio perché Gesù, che non solo ha vissuto un determinato momento storico, ma che diviene costantemente, perpetuamente *presente in determinabile* della vita dell'uomo. Tale concetto d'*indeterminabilità* non ha nulla a che vedere con incertezza e indeterminatezza, ma solo e unicamente con l'aspetto del tempo che non può essere circoscritto e "determinato", cioè quanto viene a essere constatato nel *καρπός*. Piuttosto si tratta di un tempo che in Dio è presente, è *Gegenwart*, senza che sia dato presupporgli un passato o supporre un futuro, una memoria appunto o un'aspettativa, poiché in Dio

consiste la conoscenza conclusa e unitariamente perfetta senza inizio e senza fine. Perciò Dio è nell'uomo un *presente in determinabile*, poiché prescinde dall'esistenza circoscritta e limitata dell'uomo, per divenire quell'Amore che è la Vita per l'uomo, un tempo quindi che, al contrario del mondo, non prevede per Dio un suo inizio né una sua fine, essendo in Dio il principio e il *fine* (cioè *Zweck*, o *but* in francese) di ogni movimento e tempo, di ogni *res*, *ordo* e *ratio*⁷⁵.

Principio ontologico-cosmologico X

Se allora il traguardo paradossale, eppure inconfutabile, della vita fosse solo la *sua* morte, se obiettivo bizzarro del tempo fosse provenire da un passato invisibile, o solo fluidificato in appannati ricordi, per continuare verso un futuro ignoto e assolutamente inesistente, se non in immaginazioni umane che rendono la speranza volgare "magari", allora Dio non può che rivelarsi peculiarmente in Gesù, quel Gesù che promette integralmente la sua Vita attraverso il suo stesso Amore, testimoniando la sua Vita come inconfutabile Verità, constatazione apparentemente contraddittoria e tuttavia irrinunciabile del tempo privo d'inizio e senza fine, perché tempo di sé stesso, di sé in quanto infinito e illimitato, eppure finito e periodicamente all'interno della vita di ogni uomo. Sulla Verità che non può essere confutata proprio perché in essa assente il dubbio o il tramonto⁷⁶.

⁷⁵ «Ego sum Alpha et Omega, dicit Dominus Deus, qui est et qui erat et qui venturus est, Omnipotens», Ap, 1, 8-9.

⁷⁶ Dice Dostojevski: «Se qualcuno mi dimostrasse che Cristo è fuori dalla verità e se fosse effettivamente vero che la verità non è in Cristo, ebbene io preferirei restare con Cristo piuttosto che con la verità». Così Fëdor Michajlovič DOSTOEVSKIJ, dalla lettera a N. D. Fonvizina, in *Lettere sulla creatività*, a cura di Gianlorenzo Pacini, Feltrinelli, Milano 1994, p. 51.

Questione λ)

In Deo *creabile iam tum creatum* est.

Se la Creazione fosse stata e rimasta conclusa, sarebbe accaduta e divenuta soltanto chiusa, chiusa cioè alla speranza del divenire degli elementi e dei mutamenti delle forme: la libertà è da Dio offerta e donata all'uomo perché proprio la Resurrezione di Cristo raccolga l'uomo stesso già nella sua esistenza, concludendosi questa esistenza nella Vita, sola dimensione, unica e possibile condizione che l'uomo ricomprenderà nell'amore di Dio, quell'Amore che rivela il presente nella sua indeterminabilità, cioè punto di chiusura discreta e di apertura continua senza il dolore della memoria e senza l'inquietudine e la trepidazione per il futuro.

Tesi 28

*L'opera della Creazione comprende una propria retoricità, specificamente una ricorsività del ripetere, una volta relazionati elementi e forme, che appunto non consentono di considerare come finita e conclusa la stessa Creazione, giacché in Dio l'Amore prevede (nel senso di *übersieht*) l'uomo e lo avvolge per non finire mai: Speranza perfetta, movimento continuo nella sua forma e nel riprodursi degli elementi dell'universo, senza conclusione al loro divenire, dunque quel tutto (inteso come *Weltall*) avvolto e ricompreso nella speranza di Dio per l'uomo, grazie al sacrificio di Cristo, suo Figlio, per l'uomo e per la sua redenzione: c'è un Tu a creare, che ci ha a sua volta creati, un dettaglio svolto in un'impercettibile istante in cui anche l'intero universo ha affermato la sua forma e si è rivelato al Creatore come sua opera perfetta. Noi siamo in quel tempo già anteriore alla temporalità e alle temporalizzazioni: si tratta del Presente di Dio che ci rapisce e ci abbaglia con la sua Bellezza, perché ci ha voluti e desiderati e amati⁷⁷.*

⁷⁷ Cfr. su questo anche la posizione di Heinrich SCHLIER, *Linee fonda-*

28.a. Una Creazione perciò senza divenire, nella sua onticità, sarebbe stata negazione all'uomo della sua libertà, proprio quanto Gesù attraverso il martirio del suo Corpo e il dolore della sua Anima volle riscattare indefinitamente nell'uomo, perché insieme a Lui l'uomo risorgesse in determinabilmente, ma nella piena certezza dell'evento ottenuto e compiuto: celebre a tal proposito l'affermazione agostiniana secondo cui Dio si è fatto uomo evidenziando come l'uomo, quell'uomo, un uomo, sia divenuto Dio⁷⁸. Così è esattamente nella liberazione donata da Cristo all'uomo per mezzo del Suo Martirio che ogni memoria si sgretola e ogni evanescenza del futuro si annulla nella sola Speranza di vivere pienamente avendo ricevuto da Dio la vita quale esistenza di Dio stesso *indeterminabilmente* presente, nella consustanziazione di Cristo Amore filiale di Dio per l'uomo: il Verbo è giunto tra noi per essere con noi, dentro noi stessi⁷⁹. La liberazione in Cristo del proprio amore per Lui si riflette nella Creazione di Dio che non resta avvinta a un disegno esclusivo, piuttosto donata all'uomo perché rivelata esattamente come quella costituzione (hegeliana *Beschaffenheit*) dell'interiorità dell'essere per divenire l'ineffabile soffio di un impercettibile attimo. Allo stesso modo della pluralità della Creazione di Dio, la sua Opera per l'uomo e la vita di questa sua creatura, amata senza il disordine delle necessità con cui l'uomo ha dovuto amare in seguito a causa

mentali di una teologia paolina, Queriniana, Brescia 1985, pp. 28-29.

⁷⁸ «Dio si è fatto uomo e quindi un uomo è divenuto Dio», così SANT'AGOSTINO, *Omelia 186*, 2,3. Si rinvia anche ai versi iniziali di Paul Claudel dedicati all'Angelo Custode: «In ogni tuo respiro prende vita il mio battito d'ali/In ogni tuo sguardo prende vita il mio sorriso/Vorrei volare assieme a te,/e forse un giorno lo faremo/quando sarai consapevole della tua *divinità* (corsivo nostro)/aprirai le ali e volerai felice/capirai cosa sono, e quanto ti amo», così da Paul CLAUDEL, *La scarpina di raso*, Massimo, Milano 1957.

⁷⁹ *Gv*, 1, 14.

del suo peccato originale, la vita può ritornare sempre a divenire così un incastrarsi di voci, un incontrarsi e un districarsi che rendono, che realizzano la dimensione del tempo di Dio nella Creazione; tempo irraggiungibile ma non arcano, sebbene limitato alla conoscenza umana, tuttavia rivelato mediante Cristo in uno spazio finito e *delimitato*, quello dello stesso Amore di Dio, quasi che tale stesso tempo debba poter profilare la pazienza di una ricostruzione: l'immagine di un mosaico. Ogni tessera di questo mosaico è una pluralità da analizzare, una pluralità che si disperde, suo malgrado, in una luminosa impercettibilità, quella che descrive la dilatazione del tempo oltre ogni misura; un tempo in sé solo immaginabile, eppure pulsante sempre immobile da Dio all'uomo, dall'universo allo spazio dell'esistenza.

28.b. Il sol fatto per l'uomo di esistere, possibile esclusivamente nel tempo e nel moto di un corpo percorso all'interno del tempo, e unicamente in esso constatabile, evidenzia la vita dell'uomo quale infinita nel suo essere referente, perché straordinariamente unica ed esistenzialmente irripetibile, eppure è dalla sua irripetibilità che rivela il movimento eterno di ciò che non ha avuto origine, non consumandosi perché non soggetto al divenire se non all'interno della vita dell'uomo, e accadendo nel tempo dell'uomo, nella sua storia, nella dimensione di quanto ha principio e di quanto ha fine, per assurdo a dover-essere-eterno: cioè Dio, in Cristo pensabile e intuibile, da Cristo ottenuto all'uomo per la salvezza di quest'ultimo, e tuttavia esclusivamente in Cristo può l'uomo riconoscere il senso al suo stesso principio e alla sua stessa fine, riscuotendo la libertà dalle questioni, insulse, che opprimono l'uomo ad ogni angolo di spazio e attimo di tempo della sua vita.

28.c. La stessa bellezza, afferrata quale legge dell'amore, riconosce la sua forma in un fenomeno in cui l'apoteosi della parola si coniuga alla descrizione di un'in-

quietudine, quella dell'uomo che osa divincolarsi dal suo rapporto stretto di filiazione divina per ergersi al di sopra del suo destino umano, escludendo volontariamente traguardo e fine nell'unico amore possibile che oltrepassa l'orma dell'universo e si trasfonde nel mondo voluto da Dio e da Lui creato per la libertà stessa dell'uomo. L'incompiutezza dell'uomo allora si sviluppa in un'*anafora* della sua anima, in un incredibile intreccio tra ricorsività della vita e trasformazione della morte del corpo, proprio quando il corpo trova sicuro avamposto nella vita rifugiandosi e seguendo il soffio dell'amore che scinde nell'uomo la credenza dalla fede, così perfezionando la sola sua fede che dà vita e non morte, cioè la fede in Cristo che è però esclusivo dono di amore *da* Dio. In ciò si profila per l'uomo la speranza in Cristo, essendo Gesù Dio nell'uomo e per l'uomo, soffio che declama un sonetto inarrestabile, il quale schiude all'uomo la visione del fondamento ontico rivelato nella sua vita quale inarrestabile e indeterminabile presente: cioè la vita di Cristo, un *al di là* dove la passione si stempera di ogni sua viscerale concupiscenza, e diviene amore che ritrova nell'*al di qua* la quiete dell'anima e che appunto risplende già nella vita terrena della luce di Cristo. La ricorsività della Creazione si consolida ampiamente svanendo dal *detto*: «il cuore potrà avere le sue ragioni, che la *ragione* però non conosce»: e allora cosa intese Pascal per «ragione» affermandone una sua incapacità di comprendere e conoscere? Un *ordo et ratio*: la ragione svolge il senso, ribadendo il mutamento di un senso appena toccato, appena intravisto ed osservato, catalogato e descritto. In quell'attimo di passione che lascia languire l'esistenza dell'uomo, si ravvisa il salmo della vita, vita descritta quale simbolicità della bellezza, non distrutta dal corpo e divisa dalla terra che è conclusione del proprio corpo: tale visione materialistica si traspone in un ultimo cielo dantesco per poter approdare al senso della verità nella *vita*, dalla ricorsività della morte al-

la consistenza di una trasformazione segnata nel *limen* tra un *terreno disfacimento* del corpo e la *metamorfosi siderea* dell'anima in corpo celeste, entità più pura e più definita dell'uomo nel suo incontro con Dio⁸⁰.

E la luce di Cristo è il *polisindeto* della vita dell'uomo.

Principio ontologico-cosmologico XI

L'onticità permanente rivelata all'uomo, materia ingenerabile e incorruttibile, assume dunque il profilo originario della forma che nell'elemento descrive il moto del tempo, continuo perché *indeterminabilità* del presente-tempo vissuto da Cristo, Figlio di Dio.

Questione μ)

Forma dat esse rei

Ipotesi: *Se il cielo e la terra sono complessi di sostanze, "costituite ciascuna di materia e di forma" assolutamente proprie e irripetibili eppure descrizione della retoricità della vita che si ripete nella molteplicità non descrivibile delle sue forme, all'interno di ciascuna di queste sostanze è stata "concreta" la materia prima.*

Tesi 29

In ciò assume origine e senso il concetto che si racchiude nella forma dat esse rei: Gesù forma umana, creata di Dio perché egli stesso Dio che vive il tempo umano sconfiggendolo però nella Resurrezione dove il presente-tempo non avrà mai più termine nella vita dell'uomo e nella materia cosmica, quale moto assoluto e ricongiunzione tra inizio e fine⁸¹.

29.a. Il mondo non muta per una sua volontà interna, ma in base a sue specifiche caratterizzazioni

⁸⁰ SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, cit., I, 1: «*Tu excitas ut laudare te delectet, qui fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.*».

⁸¹ Cfr. *Ap.*, 1, 9-20; si veda anche di P. ROBERTO COGGI, *Filosofia della natura*, ESD, Bologna 1997, p. 34 e 35.

differenti per epoche e per civiltà all'interno delle quali una singola provincia di mondo si colloca; negare quanto detto sarebbe come negare il carattere, fondamentalmente irreversibile, della trasformazione del concetto. L'evento costituisce la storia; l'uomo la sua società; neppure possiamo trattare di mondo senza considerare i singoli concetti che lo formano. Nel mondo si rivela il suo stesso senso proprio quale trasformazione all'interno del Tempo. Solo la tradizione rispecchia, quindi, una trasformazione quale denotazione di un significato simbolico che lega il Tempo alla evoluzione del concetto nella sua Temporalizzazione. La Temporalità indica la progressione di ermeneuticità che, per essere onticamente possibili, sviluppano conseguentemente nella Temporalizzazione la forma dell'onticità del concetto; dall'altro lato però la Temporalità è ontologicamente morfogenesi elementare del Tempo, quindi evoluzione della fenomenica ontologica del mondo; e il mondo è pensabile solo, quale concetto, nel Tempo della tradizione; in quest'ultima avvengono le possibili trasformazioni di senso.

29.b. Interpretare il senso è dunque offrire un contributo di plausibilità alla storia della Creazione e del mondo. Nella determinazione del Tempo la storia racconta di sé la sua continuità di eventi, ma ogni evento è in sé discreto: interrompe uno precedente. Nella percezione del futuro del concetto si ottiene così il corso della tradizione: il concetto è presente nella sua dimensione passata, in quanto sta determinando quella sua futura attraverso la sua stessa trasformazione.

Tesi 30

Il fenomeno, allora, proprio come l'evento costituente il concetto, non è né vero né falso; esiste dalla forma.

30.a. Operando in questo modo già compio un'operazione di esclusione di qualcosa che è vero che non sia *né vero né falso*; si tratta di una riduzione semantico-storica che permette di stabilire

una tradizione ed una trasformazione del concetto nel suo esserci temporale. Come afferrare però l'essenza della forma continua? Ogni fenomeno può essere percepito solo in virtù della sua trasformazione. Il Tempo allora si rivela attraverso quanto *stato*, già presente in ciò che è perché sia ciò-che-sarà. In questo spazio tra il nulla e la pienezza, in una sequenza che marcatamente segna le parole attraverso congiunzioni, l'uomo, l'amato, si accorge di consumare la sua esistenza nel moto che lega sempre di più lo spazio al tempo, spazio e tempo che tessono la gestazione interiore tra fede e speranza al vertice dell'amore di Dio: *la Creazione stabili movimento al tempo perché ogni elemento si prospettasse mosso nello spazio, spazio di cui proprio il tempo ne permise l'esistenza*. In ogni legge newtoniana, infatti, si rileva come il moto del corpo sia la costante capacità di imprimere un movimento al corso stesso del tempo nel tempo, a dimostrazione esattamente del movimento senza prima e senza successiva separazione dalla forza fisica, cioè *ἐργον*, nella trasformazione che muove il mondo e che anima la natura.

30.b. Si tratta dell'impulso divino al mondo, persistente atto che contiene ogni inizio e ogni fine dell'elemento stesso; tale atto si profila, in-sé e per sé, indivisibile eppure immanente alla molteplicità, senza dover-essere il *tutto spinoziano*, *quel dio di Spinoza* senza forma né sostanza, se non di un'umana ambigua sostanza, espunta dal razionalismo cartesiano. Piuttosto è il creatore di ogni elemento a essere in maniera esclusiva precedente a ogni possibile ente naturale, giacché ovunque presente in un tempo inalterabile, in una temporalità *indefinitamente* presente.

Principio ontologico-cosmologico XII

È attraverso tale assiomatizzazione dell'incrocio del tempo tra passato e futuro in una realtà presente che non può più vivere il passato, neppure può procrastina-

re il futuro, che Gesù vive nell'uomo accanto a lui quale dimensione di tempo indefinibile, essendo Gesù rivelazione di Dio in una dimensione d'*indeterminabilità presente*, indubbio avvenimento di quel momento non-definitivo perché accaduto umanamente in Cristo, il quale appunto prosegue a essere avverandosi in modo altrettanto *indeterminabile* nel *presente* dell'uomo, perché Cristo privo di tempo, comunque molteplice nella temporalità a seguito della sua Resurrezione. Ecco perché Dio accade in Gesù, essendo Gesù nato come uomo nella sua esclusiva pluralità d'essere unico in Dio e dal Padre: *forma dat esse rei*; ed avviene Gesù accanto all'uomo, il quale liberamente ha governato e continuato a governare e a scoprire il mondo, tuttavia creato *in Deo et ex Deo*⁸².

Questione v)

Dall'*intelligo amoris* al tempo creato in Dio.

In Cristo soltanto, nel suo amore umano eppure divino, l'uomo creato è ritornato nella libertà al Creatore come natura nella quale l'intelligo tra il bene e il male è sciolto dall'asservimento al bene perché regola, perché idolatrica ed egolatrica eticità spinoziana, avulsa dal cuore umano e rigidamente costretta in prescrizioni e precetti.

Tesi 31

Nel male, in effetti, la morte ha trovato compimento a-sé; nel male la morte ha individuato la cir-

⁸² «Sarebbe lungo a questo punto discutere accuratamente di ciascuna di queste epoche; tuttavia la settima sarà il nostro sabato, la cui fine non sarà un tramonto, ma il giorno del Signore, quasi ottavo dell'eternità, che è stato reso sacro dalla risurrezione di Cristo perché è allegoria profetica dell'eterno riposo non solo dello spirito ma anche del corpo. Lì riposeremo e vedremo, vedremo e ameremo, ameremo e loderemo. Ecco quel che si avrà senza fine alla fine. Infatti quale altro sarà il nostro fine, che giungere al regno che non avrà fine», così SANT'AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XXII, 30, 5.

colarità della vita umana, distruggendo ciò che permetteva all'uomo di incontrare la coscienza della sua redenzione, cioè Erfüllung ansich.

31.a. La morte è stata però vinta dall'amore di Cristo che si dona alla morte volontariamente e del tutto liberamente, per riscattare la vita dell'uomo, e ritornare alla soglia del Padre da cui Cristo era giunto attraverso la Madre: congiunzione di fulgore dello spirito e di fulgore del corpo. Cristo ha spezzato il legame tra la vita e la morte attraverso l'amore che dona il corpo e la propria vita per la risurrezione e la redenzione dell'anima; ecco come la Forma si delinea a Fenomeno, come l'Essere assurge a Senso cosmologico, perfetta unitarietà tra quanto Onticità e quanto Onticizzazione del Tempo e della Memoria, della Storia e del Mondo.

31.b. Il Bene è colto invece consapevolmente, sino alle estreme conseguenze della scelta come addirittura il martirio: ecco perché la volontà di questa natura liberata dall'amore di Dio nei confronti della sua creatura, trova in Cristo la sua pietra angolare da cui si dipanano i petali della speranza nella serenità della fede in quanto necessità di vivere quell'amore di Cristo, cioè quello della Croce che consola l'uomo e riunifica il tempo al mondo nella volontà disposta all'*intelligo amoris*. Perciò l'uomo creato a stessa immagine e somiglianza di Dio, e Cristo si rivela in ciò perfettamente immagine di Dio e corpo materiale di Dio perché ontologicamente Figlio del Padre e umanamente e storicamente nel Padre, si ricarnifica in Dio tramite Cristo che riscatta, nel suo essere dono dell'amore, proprio l'uomo perduto a seguito del peccato originale. Tuttavia Dio fu, per continuare a essere nel tempo per divenire nell'uomo presenza che sconfigge la solitudine interiore dell'uomo, perché pospone il Mosso infinito alla sua Eternità. L'infinito, perciò, si rivela storico nel mondo, cioè rivelazione della salvezza in Cristo che è Dio, forma continua di quanto non ha a-

vuto Principio, rimanendo privo dell'elemento discreto, perciò senza Fine, perfetta eternità del tempo essendo Dio tempo nel moto indeterminato di quanto illimitatamente infinito, ma che ogni elemento muove perché si configuri in una forma nuova e, divenendo, accada quale fenomeno del mondo nella metamorfosi segnata dalle tracce del tempo e del suo movimento nello spazio⁸³.

31.c. L'atto creato, in fondo, non soltanto è il titolo della potenza trascendente, ma si profila anzi quale immanenza stessa dell'illimitato perpetuarsi cui il mondo converge al gesto di Dio, colpo di frusta raveliano⁸⁴ grazie al quale il ritmo del Verbo porge e offre all'uomo la meditazione sull'intensità della vita all'uomo stesso donata. La vita dell'uomo assume, allora, la trascendenza della molteplicità e la pluralità in Dio, che risiede accanto all'uomo e nella sua anima, esattamente *animandolo*, perché soffio per la sua stessa vita senza del quale l'uomo non sarebbe stato e non sarebbe accaduto. D'altro canto la scissione cartesiana, tra anima e corpo, tra mente e materia rivela il superamento del principio aristotelico di forma-fine, senza risolvere però quanto inintelligibile nel mondo, piuttosto rinviandolo a un'immaginata libertà sulla natura della materia «in cui non vi sia nulla che ciascuno non sia a sua volta in grado di conoscere quanto più perfettamente possibi-

⁸³ «È questo, dunque, il principio da cui dipendono il cielo e la natura. Ed esso è una vita simile a quella che, per breve tempo, è per noi la migliore. (...) Ed è sua proprietà la vita, perché l'atto dell'intelletto è vita, ed egli è appunto quest'atto, e l'atto divino, nella sua essenza, è vita ottima ed eterna. Noi affermiamo, allora, che Dio è un essere vivente, sicché a Dio appartengono vita e durata continua ed eterna: tutto questo appunto è Dio», così ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 7, 1072b 15-25.

⁸⁴ Ci si riferisce al celebre concerto per piano e orchestra in sol magg. del 1912 di Maurice Ravel, celebre appunto per quel secco colpo di frusta iniziale del primo movimento *Allegro*.

le», aggiungendo che l'azione di Dio sarebbe al di fuori del caos determinato e che le leggi della natura risolverebbero ogni caos, intrinsecamente dotate di forza tale da disporre ovunque l'ordine, cioè il κόσμος.

31.d. Tale concetto, proprio da un punto di vista meccanicistico, man mano ha assunto la semantica di *mondo*, una materia razionalmente equilibrata e dotata di proprie legge all'uomo individuabili e intelligibili, secondo Descartes al di là di Dio, leggi già in-sé medesime dotate di lasciare al mondo la forma della natura. In questo modo la Creazione di Dio muore in fantastiche e fantasticate idealità, riassumibili in ciò di cui l'uomo ancora non ha compreso la profonda struttura meccanico-razionale⁸⁵.

31.e. È evidente come tutto ciò venga a tradursi in un'affermazione in cui Dio si rivela un evanescente contenuto senza forma né sostanza, una circostanza obbligata ma per nulla in dispensabile o necessaria, perché d'un colpo ci si è sbarazzati del problema fondamentale insito completamente nella Creazione e nella venuta di Cristo nel mondo: la salvezza dell'uomo. Relegare perciò Dio a circostanza escludendolo dal tempo che muove lo spazio del mondo e il mondo stesso, significa farne, come in Spinoza⁸⁶, una pura irrazionalità insita

⁸⁵ Cfr. René DESCARTES, *Le Monde de Descartes, ou Traité de la lumière et des autres principaux objets des sens*, Bobine et Le Gras, Paris 1664 (trad. it. Boringhieri, Torino 1959, pp. 52 e ss.). Sulla semantica di *mondo* come un insieme regolato di cose e di uomini, un insieme organizzato secondo leggi proprie e definite, si veda di Julia KERSCHENSTEINER, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, Beck, München 1962, pp. 12.

⁸⁶ Cfr. su questo le considerazioni di Cornelio FABRO in *The Transcendentality of Ens-Esse and the Ground of Metaphysics*, in *International Philosophy Quarterly* 6, 3 (1966), pp. 389-427, soprattutto pp. 398-400 sul problema dell'io in Kant e precedentemente in Spinoza appunto, quale,

nel cuore umano, una passione. Dio, invece, non è fenomeno naturale, o comunque parte di leggi che concatenano il mondo; Dio è Cristo che rivela sé Figlio del Padre, ma che soprattutto riconduce l'uomo al Padre e riscatta l'uomo e il mondo nella cardinalità della sua morte e resurrezione (di Cristo). Il mistero di Dio non risiede, infatti, in risoluzioni d'indovinelli, di enigmi: è nell'indeterminabilità dell'universo come asprezione del Verbo. Sarà proprio la rivelazione viva e presente di Gesù, non solo storicamente passata, che si traduce poi in una traccia della forma al mistero di Dio quale rivelazione dell'invisibile, eppure visibilmente presente in ognuno, perché traccia e segno della nostra stessa vita.

Tesi 32: *Se, dunque, la fede è efficace ma è anche valida esattamente perché offerta a ciò che non è visibile, si trasforma immediatamente in amore incondizionato verso Dio, cioè Cristo, pur non-vedendolo*⁹³, giacché chi poi affermerà di vedere non conseguirà il premio di vedere mediante la fede del suo cuore⁹⁴ e non mediante una fideistica colletivizzazione mondana di una possibile credenza.

32.a. Si arguisce con ciò che la fede in Dio Gesù non è mondanizzazione del credere in una missione politica, quanto piuttosto piena consapevolezza della presenza illimitata nel tempo continuo e indeterminabile della forma del mondo. L'*infinito* della Città celeste promana ancora dalle ultime voci umane, prima che queste definitivamente si acquietino nella speranza del custode del cielo, quell'angelo che aprirà il cuore dell'uomo alla vita redenta. Ed essa si espande, si riduce secondo simmetrie e asimmetrie, e viene esclamata potentemente dalla Voce di Dio, voce interna alla Creazione e alla sua evoluzione: la stessa narrazione di quell'Atto puro, perché perfetta conoscenza del suo Amore per l'uomo, ha seguito un percorso

quest'ultimo, precursore dell'ateismo più accanito.

che è giunto a raccogliere sia il pianto del lutto, sia il lamento della dipartita nella pace del suo stesso Amore. Le circostanze mutano per sovrapporsi inevitabilmente; l'opposizione al reale manifesta ed evidenzierà ancora tutta la sua intrinseca peculiarità nel senso ultimo di ogni significato apparso tra i rivoli e i risvolti dell'esistenza, diversa da come ci si immagina che avrebbe potuto essere, e dunque in ciò soltanto riconoscibile davvero come vita a noi donata.

32.b. Il senso rinvia a plurali ermeneuticità della memoria non più pervasa dall'onirico immamente in cui tutto diviene esistenza perché immaginazione e quindi proiezione diabolica della nostra volontà, che disperatamente tenta di sfuggire alla Vita per poi ritornarci solo grazie alla speranza di trovare redenzione nel suo Amore. È nell'assenza dell'anima, come presso un totem, che s'inalberano sensazioni e suggestioni, comuni credenze e volgari chimere, finzioni di un'esistenza che rappresenta solo gli spettri di deliri precedenti. Il senso colto quale possibilità sua stessa di variegata ed eterogenee interpretazioni, cioè ermeneuticità della stessa opera nello svolgersi del tempo, allontana e spazza via il *dubito*, ergo *sum* falsamente ipostatizzato quale costitutivo del dover-essere, rendendo sovrana la possibilità di una sorpresa che possa stimolare ad un rinvio.

32.c. Il sacrificio allora dell'amore di Dio, avvenuto in Cristo, non permane in quella circostanza storica, piuttosto si riflette costantemente nell'anima dell'uomo quale vessillo del suo singolare essere uomo. Da un lato l'uomo è libero di non riflettere quella Verità, essendo tuttavia dall'altro lato ugualmente libero di manifestare quella Verità, comprovandola e vivendola quale *indeterminabilmente presente*, configurandosi ogni uomo nella possibilità di esistere in quel sacrificio di amore, affinché ogni torto trovi la sua risoluzione soltanto nel martirio dell'amore, nello smacco dato alla giustizia, nello sfregio che

deturpa la speranza, appunto perché soltanto da quella mutilazione dell'amore e da quell'apparente disfatta dell'uomo risorge, successivamente, come fulcro proprio di quel sacrificio, il trionfo del riconoscimento della verità aggredita. È da tale acquisizione, allora, che il dolore del martirio si esplica quale testimonianza più concreta della verità che Dio rivela, una volta *avvenuto* e accaduto Lui stesso in Cristo e manifestatosi come pienezza del suo amore per l'uomo.

Da tale aporetica evidenza non si può far altro che afferrare, non lo scuotimento della baldanza umana, neppure la sicumera dei carnefici, piuttosto la certezza che l'involucro della vita non possa che essere compreso addirittura nel suo opposto, come se quasi tutto il mondo funzionasse nella paradossalità del contrasto dato da un'aporia. Tuttavia, grazie proprio a tale aporia, è possibile *com-prendere* e affermare l'incontrovertibile presenza di Dio, non confutabile attraverso paradossi logici, giacché Dio vive in noi allo stesso modo di come il tempo compia il suo accadimento, descrivendo innegabilmente il mondo di cui siamo parte. Pur non potendo avvicinarci al moto perpetuo del tempo e al movimento del mondo nel tempo per ghermirne la sua meccanica razionale, si può comprendere il tempo nel mondo e il mondo in virtù di quanto affermato, per così accettarli metafisicamente come ineffabile mistero della realtà del nostro proprio esistere.

L'essere, incontrovertibile evidenza, permane ineguagliabile nel suo mutamento, affinché si trasformi nell'uomo quella coscienza in grado di accettare il dubbio, esattamente ed efficacemente, nell'includibile accadere della vita dell'uomo nel mondo, perché attraversata questa vita dal tempo del mondo. Difatti che senso avrebbe una vita terrestre infinitamente vivibile, odiosamente quindi priva di tempo appunto perché innocua alla fine?

Gesù materialmente tocca l'uomo come suo *indeterminabile presente*, realtà inconsumabile all'uomo nel suo mondo, incontrovertibile

tendenza per l'uomo nel tempo del mondo.

Principio ontologico-cosmologico XIII

È piuttosto nel tempo, traguardo e misura della vita, che emerge "senza scrupoli" cosa si sia fatto di questa vita: Pascal non esitò a sostenere che in lui (Cristo) e solo in lui si capisce chi sia Dio e chi sia l'uomo, cosa sia la vita e cosa sia la morte. D'altronde è giustamente dal movimento del tempo in ognuno che si riconosce la differenza fra successo, fallimento, ricchezza, fama, povertà, salute, malattia, piacere e dolore; tale differenza si rivela in ultimo nella dannazione o nella salvezza: quale sarebbe allora il proprio vantaggio nel guadagnare il mondo intero, perdendo però la propria anima?⁸⁷

Questione ξ)

Miserere: principium et finis.

L'onticità profila il segmento di una forma del tempo che produrrà il fenomeno colto nel mondo: l'onticizzazione del senso diviene processo di trasformazione del segmento ontico, della parte di forma che si traduce in un mondo che man mano si profila quale evoluzione del senso dell'essere.

Tesi 33

La dilatazione, quindi, verso il passato e verso il futuro converge nel presente, concreta eternità in Cristo, in Lui Presente indeterminabile, vivibile perché da Cristo estesa, forma dell'infinito che promana e che deriva da Dio perché in Dio, quale imperscrutabile evento, sia infinito sia intera compiutezza sussistono, seguendo ad accadere.

33.a. L'uomo acquista vantaggi sul suo *morire* quando nell'illimitato e nell'Indeterminato osserva sostanziarci, viceversa, l'armonia dell'anima di quanto inconcepibile eppure imprescindibile nella vita dell'uomo, benché l'uomo *soffra* la libertà di esserne privo e di potersi porre lontano da lui:

⁸⁷ Mt 16, 26.

proprio Dio. Il tempo specifica ogni limite dell'armonia tra uomo e mondo, stabilendo onticamente un rinvio a una forma continua, cioè proprio l'anima, che è poi-ché *discreta* parte della vita dell'uomo nel suo mondo attraversato dagli elementi discreti che compongono il tempo, e che pur interrompendolo, esattamente in quanto interrotto, ne permettono la durata in eterno⁸⁸.

Se la vita *non fosse limitata* dal traguardo della sua stessa fine, non ci sarebbe salvezza. Il tempo rivela Dio in ognuno di noi proprio nella sua speciale dimensione di dover racchiudere la vita e nella sua incontrovertibile condizione di dover comprendere la morte, oggetto di quel desiderio che nel mondo non potrebbe essere mai soddisfatto, perché privo di una durata necessaria a farlo, una misura per l'uomo sempre e continuamente incompleta, non quantificabile. Tale ambito lascia d'altro canto intuire come, peculiarmente in questo limite, si riveli la condizione umana della vita indissolubilmente legata al suo contrario, e perciò, mediante tale contraddizione, altrettanto indissolubilmente stretta alla sua dimensione divina. S'afferra in un tale contesto ontologico e teologico, realtà antropologica esistita ed esistente in Cristo, la differenza posta da Fernando Inciarte circa la qualità del tempo astratto e del tempo concreto: il tempo *concreto*, tempo del mondo, consiste in un unico *ora*, che ciononostante non rimane stabilmente consistente, ma che neppure potrebbe essere sostituito da un altro o da altri "ora" dello stesso genere⁸⁹.

33.b. In realtà quanto in noi invisibile, cioè la nostra coscienza, si perpetua nel tempo *astratto* co-

⁸⁸ Si è fatto riferimento al problema della forma come armonia dell'anima e dell'universo illimitato, benché limitato dalla necessità di doverlo determinare. Su questo M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., pp. 259-261 e p. 263.

⁸⁹ Cfr. Fernando INCIARTE, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*. (Ed. L. Flamarique) Eunsa, Pamplona, 2004, pp. 100 e ss.

me sostanza di quell'ora visibile, nel ricordo della trasformazione del proprio tempo *concreto*, della sua evoluzione esistenzialmente storica e che riconduce quanto concreto all'esperienza astratta (qui nel senso di *Erfahrung*), esperienza impercettibile eppure percepibile del tempo esterno al nostro mondo, tempo da Aristotele⁹⁰ già individuato e posto nell'infinito che a sua volta rivela una grandezza analogamente infinita: quella eternamente di Dio e vissuta antropologicamente in Cristo poiché Dio in-sé e per-sé, rivelato nell'amore della Croce e nel *limen* tra la sua vita e la sua morte verso la sua Vita che risorge, testimonianza concreta per l'uomo della vittoria dell'amore sulla Croce.

Principio ontologico-cosmologico XIV

Interpretare il senso del mondo nell'ambito della propria vita e quest'ultima secondo la dimensione dello spazio-mondo e del tempo riservato misteriosamente alla stessa vita, porta a constatare l'esattezza che il dono della vita sia unico nella pluralità delle verbalizzazioni mondane e nella molteplicità delle dimensioni temporali della stessa esistenza: dove allora afferrare quella salvezza che la vita stessa ci induce a cercare?

Questione o)

Salvezza e santità: per il senso della vita.

Ipotesi: In tale contesto ermeneutico è possibile prospettare come effettivamente a ognuno sia stata data una risorsa e sia data una via per la salvezza, un credito che è poi la nostra stessa vita, un credito che dobbiamo consegnare in un determinato luogo, nonostante la "vita", nonostante le passioni di questa vita, le cadute possibili, i ripensamenti e i tentennamenti che pian piano fanno di questo credito donatoci un debito. Ma quel credito, proprio il talento evangelico, si acquisi-

sce essere protagonisti della nostra vita per giungere pienamente nella salvezza umana alla grazia cristiana, nonostante tutto.

Tesi 34: *La forza della santità accresce la speranza dell'uomo per la sua salvezza quando il tempo ottunde, o pare ottundere, il fulcro della grazia, di quella grazia cristiana che oltrepassa (überschreiten) la giustizia umana: nonostante la vita fattane un debito.*

34.a. Eppure è esattamente in quel preciso istante che la luce della grazia cristiana – quanto Heidegger avrebbe definito "*das Umwillen seiner selbst*", interpretato da Alfredo Marini come la "in-grazia di sé" –, delinea in maniera del tutto in-sperata e inaspettata, ma per intero, ciò che sarà davvero l'avvenire⁹¹, ciò che accadrà nell'avvenire, quel futuro della vita, atteso da ognuno di noi, che ritorna a Colui che ha donata questa vita a ognuno. Perciò il suo mistero, allo stesso modo di come avviene nella vita dell'uomo, Dio lo rivela esattamente a margine della sua stessa "Vita", divenendo quest'ultima morte dell'uomo-Cristo, in quell'aporia, già evidenziata in precedenza, che indica la vita essere imprescindibile legame del suo opposto, proprio perché è da tale paradossalità che emerge poi quell'Amore a lungo atteso, in grado di lasciar risorgere Gesù alla Vita, *avvenendo* egli stesso Dio, perché Gesù accada anche nella nostra esistenza quale supremo sacrificio della vita, eppure lasciato incommensurabile del tempo come durata eterna (αἰών)⁹².

34.b. La santità d'altronde non potrebbe mai prescindere da un martirio, a volte visibilmente carnale, spesse volte assolutamente interiore e comunque solo apparentemente invisibile, un martirio che però lascia che da quella grazia, chissà non in-attesa e ina-

spettata, sgorghi quel ricongiungimento dell'uomo a Dio, tante volte atteso, altre volte insperato contro ogni speranza e razionalistica evidenza e materialità mondana. Quando Heidegger ritenne di cogliere nell'essenza dell'*esistenzialità*, l'avvenire come peculiarità di tale essenza, non fece altro che scoprire quel velo che ravvolge il mistero del tempo nel mondo e della vita nel mondo quale accadimento che trascende la temporalità (*die Zeitlichkeit*) e la temporalizzazione (*die Zeitigung*): appunto perché il tempo originario è *finito*, e quello derivato acquisisce la specificità dell'in-finito, attraversando interamente la vita dell'uomo, all'interno del tempo nel mondo. L'uomo così *diviene* il suo stesso avvenire ultramondano, perché ha solcato il mondo con la sua vita ed è peculiarmente in questo che l'uomo ha *mondanizzato* il mondo, l'ha cioè reso-vissuto nell'elemento discreto del tempo sino a consegnare alla grazia tutto quanto avrebbe potuto aspettarsi dal suo stesso avvenire. E la vita acquisisce così il suo... *sensò*.

Peraltro la cosiddetta monetizzazione del tempo rileva poi, quale bieca e imprescindibile angosciosa conseguenza, proprio una sorta di mondana protervia che la vita debba a ogni *costo* avere senso, altrimenti si è soltanto "perso tempo".

34.c. Il senso della vita, però, non è commisurabile alla mondanizzazione del tempo, cioè al suo farlo dipendente dagli imperativi collettivi del mondo. La vita piuttosto ne è indipendente e acquisisce il suo valore non se abbia o meno senso – e quale poi? in che "senso" deve averne la vita? – perché comunque la vita dell'uomo ne ha, proprio nella misura in cui ognuno di noi, ha potuto già riconoscere ed ha letteralmente scoperto e constatato che la sua dignità non è stata mai legata a quanto "prezioso" fosse il suo tempo nel mondo, piuttosto la dignità umana era *avvinta* al fatto che la vita di ognuno di noi, fosse preziosa in sé e per sé, comunque; perché essa stessa talento consegnatoci come un dono da

⁹⁰ ARISTOTELE, *Fisica*, cit., pp. 243-249.

⁹¹ Cfr. Martin HEIDEGGER, *cit.*, p. 921.

⁹² Cfr. Giuseppe FORNARI, *La bellezza e il nulla. L'antropologia cristiana di Leonardo da Vinci*, Mariotti 1820, Torino 2005 pp. 316-322

parte di Colui che aveva già offerto la sua vita affinché fosse stata fatta salva per sempre proprio la vita di ognuno di noi e per ognuno di noi. Dio, quindi, è una sostanza che ha per qualità l'intelligenza, non essendo però accomunabile alle altre anime (umane) in qualcosa di assolutamente imprescindibile: il tempo senza mondo, il tempo privo della temporalità e della temporalizzazione, cioè una forma continua che non necessita elemento discreto che possa intersecarla per contestualizzarla all'interno del mondo, quale funzione del tempo di questo mondo.

Principio ontologico-cosmologico XV

Il Dono, quindi, si pone imprescindibilmente al di là del senso che il mondo possa aver attribuito o sottratto, come in una sorta di gioco economico a somma zero, alla dignità umana della nostra vita. È il sacrificio allora, cioè il *limes* e il *limen* del martirio attraverso il tempo, che riflette la santità come unico senso possibile della vita e a questa vita. Il concetto di universale si traduce in esperienza di rivelazione di Dio in Cristo. Questa esperienza però sarebbe impossibile se non fosse stata rivelata esclusivamente, e in maniera irripetibile, da Gesù stesso quale "vero Dio e vero uomo", volto umano e visibile dell'invisibilità di Dio. Proprio in questo senso Dio è esperienza di tempo, tempo che si rivela, a sua volta, "indeterminabile presente", perché Vita in-sé senza inizio e per-sé senza fine, eppure quell'imprescindibile consistenza e persistenza che profila l'esperienza umana quale indissolubile legame con Dio perché Cristo, quindi Dio in Cristo poiché connaturato vincolo tra Dio e l'uomo⁹³.

⁹³ «Chi crede in me, non crede in me, ma in colui che mi ha mandato; chi vede me, vede colui che mi ha mandato. Io sono venuto nel mondo come luce, perché chiunque crede in me non rimanga nelle tenebre. Se qualcuno ascolta le mie parole e non le osserva, io non lo condanno; perché non sono venuto per condannare il mondo, ma per salvare il mondo. Chi

Questione π)

Dio e il tempo indeterminabile: il *πρότερον* fisico aristotelico e lo *ὑστέρον* metafisico.

L'essenzialità del tempo, proprio come l'unione della vita prima e dopo l'incontro fra l'uomo e la donna, si risolve nell'immediatezza di uno sguardo fugace su un altrettanto fugacissimo istante: è l'eternità di Dio che crea il mondo e il tempo nel mondo nella sua indeterminabilità comunque presente, incontro tra noi e Lui, gioia della ricerca del suo Amore.

Tesi 35

Dio pur non influenzando su ciò che facciamo, nella ragione del libero arbitrio, tuttavia sa come la nostra stessa vita si dipanerà in esistenza perché attraversata dal tempo, sino a tradursi in "destino", destino che diviene tale e si configura tale solo nel momento finale, nell'istante che prescinde dal precedente e che non conduce più l'esistenza dell'uomo a una prova successiva, ma che riscatta piuttosto o dannna senza appello una vita intera: il momento della morte⁹⁴.

35.a. Dio dunque vede la storia universale, quello che in essa accade; vede tutto in un unico splendido, vertiginoso istante che è l'eternità⁹⁵, potendo perciò imprimere un movimento al tempo nel mondo, non dovendolo subire pur restando Dio, moto che, nell'immobilità sua perenne, tutto *perpetua* e *muove*, rivelandosi l'espressione fondamentale e non contestualizzabile del tempo, per-

mi rifiuta e non accoglie le mie parole, ha chi lo condanna: la parola che ho detto lo condannerà nell'ultimo giorno. Perché io non ho parlato da me stesso, ma il Padre, che mi ha mandato, mi ha ordinato lui di che cosa parlare e che cosa devo dire. E io so che il suo comandamento è vita eterna. Le cose dunque che io dico, le dico così come il Padre le ha dette a me», *Gv*, 12, 35-50. Si veda anche *Gv*, 8, 12-20.

⁹⁴ Cfr. a proposito di André Malraux, Jean-Paul SARTRE, *op. ult. cit.*, p. 160.

⁹⁵ Cfr. Jorge Luis BORGES, *Sette notti*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 33.

ché privo del "prima" aristotelico e assente nella successione del tempo: cioè presente indeterminabile, forma di Dio. E Dio si delinea in completezza perfetta del moto, il cui corpo non subisce la corruttibilità dovuta al movimento stesso, ma accade, tale corpo, quale moto di un avvenimento assoluto, *indeterminabile* ma anche *indeterminato* nel tempo e nello spazio. Sarebbe invece la transitorietà del mondo a posporre l'uomo a Dio: è l'ineluttabilità della conoscenza umana come regolata dall'aporia della vita e della sua morte che rende efficacia a tale concetto. Dio *esprime* la cosmologia come flusso del tempo nel mondo e caratterizzazione del mondo, giacché elemento discreto del tempo, imprimendo Dio così *onticità* al corso dell'universo e incarnandosi nel mondo come uomo.

35.b. Cristo è, quindi, rivelazione del tempo nel mondo e rottura del vincolo tra semplice e complesso, come pure del legame tra astrattezza e transitorietà della materia caratterizzante l'universo. In tale acquisizione si ravvisa, inoltre, l'espressione dell'essere che *diviene perché accada*: Dio che è, è tempo nel mondo perché *divenga natura amoris* unicamente accadendo nella sua morte il rivolgimento di quanto è stato, nel momento in cui la resurrezione della sua Vita rivela pienamente la salvezza dell'uomo nel mondo. Da ciò si può pervenire a delineare essere Dio materialità, non strumentalità, della causa dell'universo: peraltro è sempre attraverso il concetto di sacrificio assoluto che transita la possibilità di rivelarsi Dio come ontico del mondo, mondo che si consuma nel tempo. Se allora Dio consiste impenetrabile nel mondo, è, ciononostante, intuibile dalla coscienza umana nel mondo; se Dio è impalpabile e invisibile, *avviene* continuo e incommensurabile nell'esistenza dell'uomo; se Dio è inscrutabile e impercettibile, *imperscrutabile* nella datità del mondo, *accade* nell'interiorità come l'*ineludibile* dell'evento umano, avvenimento vero, tale co-

me lo è l'esperienza umana che rimane involucro mortale.

L'indefinibilità di Dio perciò si svolge e si risolve esclusivamente in Cristo, che rivela Dio e si rivela a sua volta pienezza dell'amore di Dio per l'uomo, prospettiva di perfetta coincidenza di Creazione e di salvezza per l'uomo.

Nonostante ciò la realtà di Cristo come evento non si chiude nella verità comune dell'uomo; piuttosto occorre l'incontro "unico" di un amore nuovo.

35.c. Dice a proposito Aristotele: «Dunque tre sono gli argomenti di ricerca: da un lato ciò che è immobile, dall'altro lato ciò che è mosso, ma è incorruttibile, infine le cose corruttibili»⁹⁶. Più avanti nella sua trattazione della natura e del mondo, del movimento del tempo nel mondo, lo Stagirita non esiterà a concettualizzare la questione tempo-mondo relativa alla mutabilità degli enti e delle loro proporzioni quale riflessione generale del mutamento e del cambiamento della tradizione che noi ci rappresentiamo del mondo stesso, sostenendo che: «Tutto ciò che muta, è necessario che sia divisibile. D'altronde, poiché ogni mutamento è da qualcosa verso qualcosa, quando la cosa è giunta al termine finale del suo cambiamento, non muta più; mentre, quando è nel termine iniziale, essa non cambia né in se stessa né in tutte le sue parti, poiché ciò che sta sempre nello stesso modo non muta né in-sé, né nelle sue parti»⁹⁷.

35.d. Queste riflessioni aristoteliche rilevano, infine, il mondo rispetto al tempo-nel-mondo e il tempo rispetto alla percezione che noi abbiamo di esso quale caratterizzante la rappresentazione del mondo nel suo complesso. D'altro canto la corruttibilità è inerente al mutamento dell'ente-mondo nel tempo e delle sue proporzioni nello spazio; tuttavia la perfezione del tempo quale misura del movimento non esclude

l'inalterabilità del mondo, anzi ne individua esattamente nel moto la possibilità del mutamento a sua volta infinito, infinito che in sé non è perfetto rispetto al concetto di *eterno*, inalterabilità della potenza e dell'atto, congiunzione dell'essere poiché divenire continuo.

Proprio secondo questa prospettiva Aristotele non mancherà di cogliere in seguito ne *Il cielo*, perfezionando le posizioni qui riportate della *Fisica*, come l'infinito risalti per discontinuità, quelle discontinuità che coinvolgono il mondo che per il suo stesso implicito e ineluttabile mutamento è presente nel tempo, determinandosi in temporalità e temporalizzazioni, cioè in elementi discreti (discontinui) che tuttavia profilano la tangibilità di una regolare cadenza dello sviluppo dell'essere nel divenire⁹⁸. La differenza, allora, tra il *continuo* e il *discreto* è esattamente nel movimento scandito dal tempo⁹⁹: ogni forma continua delinea la temporalità del fenomeno del mondo quando se ne interpreta il senso, possibile nella scansione di ogni temporalizzazione di questo mondo: è da tale acquisizione che possiamo individuare l'elemento discreto, cioè quella interruzione che distingue il *prima* e il *dopo* aristotelici. Così la coscienza, la stessa capacità di cogliere il senso del mondo, *diviene* per il sol fatto di essere-stata, determinandosi nella possibilità di continuare a essere per divenire poi infinito *accadere*.

35.e. In tale prospettiva la Vita di Cristo, la sua nascita, il suo avvento, il suo essere che si conforma al suo divenire, la sua

Morte che trasmette nuovamente la Vita nella Resurrezione come dono di amore, per rivelarsi l'annunciato Dio della salvezza del mondo, focalizza tutto ciò il concetto d'*infinito* postosi verso il "dopo rivelazione", momento in cui il tempo stesso risulta comprensibile perché scansiona quanto ha avuto principio senza che debba mai più aver fine: l'amore di Dio nel martirio e nella resurrezione di Gesù rivelato Dio. Si vuole sottolineare come il concetto di *infinito* si storicizzi, temporalizzandosi a-posteriori rispetto all'eterno, cioè Dio, che prescinde singolarmente dal "prima" e dal "dopo" giacché universalmente si configura in Cristo quale annuncio senza più fine di Dio, perché Cristo stesso Dio nel mondo, tempo del mondo. E allora nell'ambito di tale irrisolvibile indecidibilità si perviene alla concretezza dello spirito ermeneutico aristotelico che segna il tempo pervaso dal *prima* e dal *poi*, successiva acquisizione in Sant'Agostino, il quale constata tuttavia la percezione di Dio non poter essere più accantonabile e separabile dalla vita dell'uomo e dalla sua "esistenza". Perciò intuendo in maniera obiettiva la vita come cammino, come *destino*, che, suo malgrado, deve raggiungere un traguardo paradossale nel suo opposto, la vita stessa colta e interpretata in esistenza, rivela l'antinomia del tempo essere esplicitazione del dilemma teologico: *credo?*

In sostanza la fede acquisisce certezza nel momento in cui si è altrettanto sicuri di non poter mai decidere, allo stesso modo di quando si decide nella quotidianità, scelte razionalmente esistenziali, proprio perché Dio è una scelta *irrazionalmente esistenziale*, altrettanto di come la vita è paradossalmente legata in maniera specifica e inscindibile al suo opposto, la morte. Eppure è esattamente in questa paradossalità della vita che si afferra il suo riconoscimento quale realtà incontrovertibile che esiste solo, e solo se, *non-morta*.

⁹⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, a cura di Luigi Ruggiu, Mimesis, Milano 2007, p. 75.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 249.

⁹⁸ «Inoltre, che cos'è che muove l'infinito? Se l'infinito si muove da sé, sarà animato. Ma come può esistere un vivente infinito? Se invece è qualcosa di diverso che lo muove, si avranno due infiniti, il motore e il mosso, differenti per forma e potenza», così ARISTOTELE, *Il cielo*, cit., p. 171. Su tali questioni si rinvia alla critica posta da Santo Mazzarino in *idem*, *Il pensiero storico classico*, vol. III, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 453-457.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 145 e 173.

Amare il prossimo significa però amarlo nella visione di un amore verticale, che proviene e che si dirige a Dio, cioè un amore divino che nella meditazione possiamo scoprire totalmente e infinitamente.

36.a. L'accadimento più irrazionale nella vita, il verificarsi del suo contrario, necessita essenzialmente il mistero di Dio, legittima ontologicamente proprio la vita dell'uomo, permette uno sguardo sul tempo, quasi che la morte fosse la "carta d'identità" della vita. Ecco perché il mistero della salvezza in Cristo libera definitivamente l'amore verso di Lui, amore costretto a lottare contro la prigione dell'esistenza per testimoniare la sua vita, e che è sciolto dalle catene solo quando il paradosso torna alla sua ricomposizione finale. A tal proposito Edith Stein individua la passione dell'uomo quale sofferenza e ingabbiamento dell'anima nel mortale corpo, corpo che ottiene una sua fisica aristotelica di essere moto nella misura del movimento del tempo, confessando la prodigialità del peccato, che ritorna a divenire membrana di vita per l'amore donato da chi imprime movimento alla vita dell'uomo nell'universo. Nella *Scienza della Croce* Edith Stein, filosofa crocifissa e martire, parla di Dio quale mistero che avvolge il nostro proprio essere, *perché è nell'anima di ognuno di noi che Dio si riserva di divenire nella presenza di Cristo, in quell'inconsumabile anelito verso di Lui che ci lega all'Immortalità.*

36.b. Questo mistero è svolto dalla Stein come resurrezione della carne che si eleva dal Verbo per assurgere ad opera santificata della vita dell'uomo. Il mistero dell'essere avvolge l'anima di ognuno come un involucro donato da Dio che noi possiamo aprire verso l'Altro, per cogliere nella congiunzione terrena il verso poetico che permette il divenire in un al di là eterno e privo di corpo. Parallelamente il corpo dell'uomo lega ogni suo attaccamento terreno alla speranza di

elevarlo a dignità di un mistero sovranaturale, che congiungerebbe la propria anima al senso del Verbo il quale a sua volta avvolge ogni singolo atto umano. Così ogni tratto della forma del mondo è movimento e misura del tempo che ravvolge il Creato, perché l'uomo ne sia partecipe come dimensione di colui-creato, come acqua che sgorga dalla fonte di Cristo, vita assoluta, primo e sidereo moto della stessa vita in cui il mistero dell'uomo contempla il suo scopo e la sua ragion d'essere. L'anima stessa trova perciò la consapevolezza del ritorno celeste soltanto conoscendo e amando Dio: la Stein ci dice chiaramente che l'anima acquisisce possesso e intensità della sua dimensione *creata*, quando si unisce ed è in corrispondenza con Dio. Questa condizione, che non è sempre comune tra gli uomini, è però vera *sempre* per l'uomo, ponendo quest'ultimo al centro della sua meditazione la tendenza a precipitarsi in un centro, come sostiene ancora Edith Stein, effettivamente in grado di condurre l'uomo a contatto con il suo Creatore. Cristo stesso nell'ora del Getsemani trova profondità alla sua meditazione nel farsi raggiungere dalla volontà paterna, cui riconosce tutto, anche la sofferenza che di lì a poco tormenterà il suo corpo e la sua anima, anticipando la Croce¹⁰⁰.

36.c. Si comprende dunque san Giovanni della Croce quando sostiene in *Fiamma d'amor viva*, 11,4: «Poco m'importa che un uccello sia legato a un filo sottile invece che a uno grosso, perché per quanto sia sottile, rimarrà legato come al grosso, fin tanto che non lo romperà per volare. La verità è che quello sottile è più facile da rompere; però, per facile

che sia, se non lo rompe, non volerà». L'amore, in effetti, riuscirà a essere, se consapevole della sua libertà nella felicità che ritroverà soltanto e unicamente nel volersi immolare e donare. L'avvicendamento di legami costruiti nel guscio della dipendenza ha eliminato dall'uomo ogni confine di libertà, ingannandolo con la liberazione da sovranità storico-mondane. Piuttosto l'umanità della morte riaffiora in un anelito al divino, in una primigenia fonte che riconduce l'essere a poter ancora volere, nell'istinto dell'anima verso il Creatore, e desiderare così la dimensione di una finalità espressa per la riunione di ogni elemento terreno che assurge a consistenza celeste. In una prospettiva analoga Edith Stein, riprendendo proprio San Giovanni della Croce, ci riconduce direttamente verso la mistica dell'Eternità, mistica e ascetica che si rendono possibili nell'anima dell'uomo nel momento in cui egli intravede il passo verso la Croce, quale Amore divino che tocca i suoi occhi e la sua anima aprendoli e rapendoli verso Dio.

36.d. «Dio può concedere all'anima un'oscura e amorosa conoscenza di Se stesso, anche senza quell'allenamento preparatorio che è la meditazione. Egli può portarla di peso, improvvisamente, nello stato di contemplazione e d'amore, vale a dire *infonderle la contemplazione*»¹⁰¹. Tale questione è stata ripresa da Fernando Inciarte, il quale non ha mancato dall'evidenziare come nell'aspetto metafisico dell'anima si riveli palesemente l'orizzonte del divenire la stessa anima concetto-guida nell'analisi esistenziale del-

¹⁰⁰ «La sofferenza di Gesù nel Getsemani fu di tale entità ed eccezionalità da provocare questo raro fenomeno: sudore di sangue. Sangue di Gesù che affiora sul suo volto e cade in terra; sangue che è un'altra – o l'identica – manifestazione del rinnovato 'sì' di Gesù al piano di redenzione del Padre e che si sparge già a remissione dei nostri peccati, anticipando la Croce», così Javier ECHEVARRIA, *cit.*, p. 237.

¹⁰¹ Cfr. Edith STEIN, *Scientia Crucis*, Ed. OCD, Roma 1998, p. 205. Cfr. Fernando INCIARTE, *Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung des Leibes, in Leben zur Gänze. Das Leib-Seele-Problem*, vol. 7, *Religion, Wissenschaft, Kultur*, Schriftenreihe der Wiener katholischen Akademie, ed. G. Pöltner, H. Vetter, Präsidium der Wiener Katholischen Akademie, Wien/ München, Herold, 1986, p. 82-95.

l'uomo e della sua storia¹⁰². Ci si potrebbe legittimamente chiedere, dove sia finita e sin dove arrivi quella storia della libertà di fronte alle scelte possibili, anche quelle della propria morte, così fortemente propagandata dall'esistenzialismo nonché, precedentemente, dall'illuminismo; ma anche dove sia finita, dunque, la tolleranza illuministica¹⁰³?

Nella morte, peraltro, è la fede che realizza la vita come un evento della grazia, perché se la fede muove il ritorno a Dio, quotidianamente, di certo non si può neppure dubitare come, a sua volta, sia la grazia di Dio ad imprimere alla vita dell'uomo la necessità della fede di fronte al mistero della sua vita. E proprio Gesù, cioè la rivelazione di Dio nel tempo del mondo, soffre il mistero della necessità della salvezza del mondo attraverso quanto si oppone al potere politico, al dominio "semplice" del tiranno che saccheggia e umilia, infine attraverso quanto si oppone alla morte, cioè l'amore, quell'amore già narrato *forte come la morte*,¹⁰⁴ ma

¹⁰² Su questi profili si veda di Fernando INCIARTE, *Die Seele aus Begriffsanalytischer Sicht*, in *Entstehung des Lebens*, Studium generale WS 1979/80, H. Seebass (Hrsg.) Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Heft 2, Aschendorf, Münster, 1979, p. 37-70.

¹⁰³ Non c'è mai stata libertà o tolleranza: costringere l'essere a una non coincidenza con la realtà, per portarlo solo a un'incidenza con la stessa realtà, significa obbligarlo alle scelte; proclamare la tolleranza perseguitando gli oppositori, non può che assumere altra valenza semantica se non quella di essere intolleranti. La libertà possibile è quella che sorge dall'essere come perdono, e tanto più sarà libertà quanto più infamia attornierà la libertà di quell'uomo ridotto al pubblico ludibrio o al pubblico saccheggio. Il resto sarà stato soltanto una specie di liberazione giuridico-politica, cioè restaurazione. Su tali profili riconducibili alla differenza tra libertà umana e libertà politica si veda di Rodrigues Alves ANDERSON MACHADO, *O fundamento da liberdade humana em Santo Tomás de Aquino*, in "Synesis", v. 3, n. 2, 2011, pp. 1-18.

¹⁰⁴ Ct., 8, 6-7.

che tuttavia *necessita* della morte per essere e per rivelarsi e per vivere, perché è in quell'istante in cui la vita soffre tale bisogno del mistero del suo proprio essere che la stessa vita, finalmente, risorge quale fulcro di pienezza della salvezza e diviene, la vita, *evento* nel mondo, contemporaneità assoluta nell'universo senza inizio e senza fine.

36.e. Questo *evento* è appunto colto in un solo impercettibile istante, in cui Dio ha sofferto il mistero della sua necessità di oltrepassare l'apparente inaccessibile angoscia, al fine di vincerla a dispetto del pericolo della debolezza di essersi potuto rivelare politicamente, come capo per il dominio della storia e sul mondo. Piuttosto è nella salvezza del dolore che Gesù manifesta e disvela tutta la sua bellezza di essere Figlio di Dio, bellezza solo apparentemente e momentaneamente sconfitta dalla morte, bellezza però che risorge come amore di quella Vita che *accade* ancora nel tempo, perché memoria del mondo¹⁰⁵. D'altronde l'onticità del mondo, cioè il suo specifico *essere ermeneuticità*, fonda ogni segmento della ricostruzione della sua forma nel tempo del mondo, nella temporalità della storia perché la temporalizzazione riveli la trasformazione ontica del mondo nella ricostruzione della storia del mondo quale larghezza del tempo, appunto sua temporalizzazione.

¹⁰⁵ Dice Javier Echevarría: «Non riusciremo mai a farci carico pienamente del male che noi uomini abbiamo commesso nel corso della storia. Gesù, che percepisce in tutta chiarezza quella mole di immondizia scagliata contro Dio, si sprofonda esterrefatto perché la sua perfezione di intelligenza e di amore lo porta a penetrare tutta la degradazione alla quale noi creature abbiamo condiscusso. Ma a tanta malvagità, che lo colpisce nell'anima e nel corpo con una sofferenza indescrivibile, risponde con quella pienezza di amore, così immensa da cancellare quella progressione di miserie: *Uomo, i tuoi peccati ti sono rimessi (Lc, 5, 20)*», così Javier ECHEVARRIA, *cit.*, pp. 219-220.

Tesi 37

Il mondo si costruisce nell'esperienza della sua stessa trasformazione; la filosofia del tempo descrive le costituzioni trasformative del mondo; la formazione del mondo è un'operazione storico-temporale e temporalizzata nell'accadere del tempo nel mondo e dell'accadere del mondo caratterizzante il suo specifico spazio nella sua temporalizzazione.

37.a. Il mondo si traduce allora aporeticamente in *continuum* che si caratterizza *discretamente* nel tempo. L'Universale permane come *uno*, inerente in molti, ed *eterno* in virtù della continua trasformazione del singolare su cui si poggia. Ciò che dunque è interno alla storia si traduce nella qualità di un passaggio dal possibile al necessario: il mondo si trasforma nella contingenza del necessario, cioè del tempo della circostanza: *καίρως*, cioè temporalità e temporalizzazione. Pertanto esattamente lo svolgimento all'interno della tradizione dalla possibilità alla necessità (tentativo in parte leibniziano) viene colto come punto di vista della conoscenza. Il mondo non sta dando di sé un presupposto ontologico che caratterizzerebbe la coscienza del tempo, cioè la rifrazione di esso in temporalità e temporalizzazione, piuttosto si definisce in base al suo *continuo-dover-essere-presente*. L'evoluzione riguarda la formazione di senso del mondo; la trasformazione riguarda invece le metamorfosi del senso del mondo come discontinuità di costanti elementi discreti della storia¹⁰⁶.

37.b. *La Creazione del mondo si raccoglie e si enuclea nel tempo*: la storia raffigura specifiche trasformazioni dell'ermeneuticità del senso del mondo, cioè denota proprio la forma del tempo, sem-

¹⁰⁶ Il mondo è in grado di generare la sua tradizione soltanto stabilendo discontinuità; infatti proprio come la materia, *naturata* dall'equilibrio degli elementi che la costituiscono, può diventare causa di rottura e disordine attraverso lo squilibrio dei suoi stessi elementi. Cfr. di Jula KERSCHEN-STEINER, *cit.*, pp. 35 e ss.

pre però all'interno del fenomeno della tradizione del mondo. Tuttavia non si può sostenere che la forma del mondo sia contraddizione di sé, giacché il suo senso è in costante *trans*-formazione; ogni contraddizione del mondo è legata alla sua temporalità. Peraltro le circostanze storiche rivelano gli elementi discreti del senso del mondo; in tal caso si opera una temporalizzazione del tempo. L'evento nell'accadere continuo è forma della realtà. Nell'evento che il concetto descrive, emerge *ciò-che-può-divenire*, condizione probabile di una trasformazione in atto, dunque "accadere del mondo". Il mondo, tuttavia, non è unicamente "tutto ciò che accade", come intendeva Ludwig Wittgenstein, ma quel *ciò-che-accade* non avviene casualmente perché l'uomo slegato dalla possibilità di un vertice di Amore, piuttosto la Creazione del mondo e di tutto quel che accade è amore di Dio da cui l'uomo liberamente può determinarsi sciolto, svolgendo poi la sua azione diretta anche verso l'accadere della dualità bene/male, in cui l'uomo lascerà prevalere il male supponendolo un suo bene esclusivo e perciò egoistico.

Principio ontologico-cosmologico XVI

Se dunque il mondo rimane forma di un *segreto raccolto nella continuità del tempo, seppure unicamente nel continuo del tempo* il mondo può essere rivelato e compreso, la vita diviene un mistero di cui percepiamo contorni della sua forma: la forma della nostra storia, sempre nascosta, appena sussurrata dalla nostra quotidianità; dolcezza di un istante in cui si distingue nel mondo l'indomabile nascita e morte di forme continue ed elementi discreti, perché «*Nel suo profondo vidi che s'interna/legato con amore in un volume,/ciò che per l'universo si squaderna;/sustanze e accidenti e lor costume,/quasi conflati insieme, per tal modo/che ciò ch'io dico è un semplice lu-*

me»¹⁰⁷; in quell'amore che muove il sole e le altre stelle.

Questione σ)

Analessi della condizione ontologica e adynaton della dimensione cosmologica.

Le circostanze di una vita evidenziano metamorfosi della tradizione, coesione nelle trasformazioni degli elementi della natura nel mondo, perché la potenza, quale intesa da Schelling, svolga la determinatezza nel mondo e nel tempo provocata e accesa dalla Creazione.

Tesi 38

La polarità delle forme integrano insieme la complementarità dei fenomeni della natura e del mondo.

38.a. Con Schelling¹⁰⁸, nella *Naturphilosophie*, l'elemento del mondo si fenomenizza alla sua forma: il *discreto* si differenzia dal *continuo* perché sintesi della forma e del fenomeno tra natura e mondo, tra tempo del movimento e misura dello spazio nel mondo, rivelazione dell'intelligibilità della Creazione a opera di Dio. Secondo Schelling, che si riporta a filosofi cristiani a lui precedenti quali Eckhart o anche Bruno, ciò che differenzia la filosofia della natura dalla precedente teoria dei fenomeni naturali risiede esattamente nel superamento delle definizioni: i fenomeni che nella natura appaiono, pongono in sé principi necessari e non unicamente possibili. La stessa Creazione, pertanto, sorge come coesione dell'amore di Dio alla sua

stessa volontà di estrinsecare *exsibi* il Dono dell'amore che, tuttavia, diviene parte di sé e dunque uomo: Adamo, e successivamente Dio stesso in Cristo che s'incarna per riscattare quell'Adamo e riamarlo, offrendo nuovamente un Dono di amore, paradossalmente proprio con la sua stessa Vita.

38.b. Pertanto nella Passione e nella Morte di Gesù, nella sua vicenda umana che è congiuntamente e inseparabilmente anche divina, si assiste alla rinnovata Genesi, alla donazione nuova della Creazione dell'uomo e del mondo, a quel *fiat* scaturigine della storia umana e del tempo, con la conseguente trasformazione dell'Amore crocifisso in un Dono: dal *fiat* del Padre in cui l'uomo era stato creato ed era sorto, quella vicenda umana e quell'evento uomo passano al *consummatum est* del Figlio, in cui l'uomo ritrova la sua salvezza per la sua nuova Creazione. Ancora: quel Dono è esattamente Gesù, Figlio di Dio, il quale contempla la sua Passione e la sua Morte come corroborata e ribadita Creazione che al momento della sua salita al Calvario, Cristo riforma e ricrea quel mondo e quell'uomo voluto con un soffio dal Padre e a cui il Padre nel suo Verbo e mediante esso aveva dato vita: infine elemento discreto e forma continua, l'uomo e il mondo, creato e Creazione, alla Resurrezione di Gesù deflagrano tutti insieme in quella luce che *intaglia* l'impercettibilità di un istante e che permette in quell'attimo inafferrabile il ritorno nuovamente inscindibile del Tutto (*Weltall*), l'agostiniano "anima del mondo", la schellinghiana *Weltseele*, per accadere come quella speciale esplosione del *discreto* nell'ordine della natura e del mondo, ordine congiunto al *continuo* nella definizione del tempo all'interno del mondo e dell'uomo nell'universo.

38.c. Nel concetto schellinghiano di *Weltseele* il filosofo tedesco volle imprimere identità alla natura in un mondo creato che avrebbe ancora generato l'*adyna-*

¹⁰⁷ DANTE, *Par* XXXIII 85–91.

¹⁰⁸ Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*, Krüll, Ladshut 1803, pp. 35-38, (cfr. trad. it. a cura di G. Preti, in ID, *L'empirismo filosofico e altri scritti*, La Nuova Italia, Firenze 1967; ma si è anche esaminata un'altra traduzione italiana specifica del testo schellinghiano a cura di C. Tatasciore, *Filosofia della natura e dell'identità. Scritti del 1802*, Guerini e Associati, Milano 2002, in particolare pp. 56 e ss.

ton di una dimensione cosmologica della Creazione assente da un Creatore, invece possibile unicamente mediante Dio, essendo unitariamente l'uomo in Lui.

Consustanziosamente in una forma perfetta di vita che resuscita nell'amore di Dio Padre, – evento impossibile all'uomo perché la vita di quest'ultimo subordinata alla singolarità di un ciclo nel mondo della natura irreversibile, concretizzare cioè il ritorno dalla morte alla vita –, proprio tale forma perfetta è donata al momento della Resurrezione di Gesù: Gesù scardina l'ordine della natura, condizione possibile solo a Dio perché Creatore della Vita, per divenire Lui stesso nell'ordine del Creato e accadere nella vicenda dell'uomo come quel Dono di amore specificato per l'uomo stesso, ricompiendo così Gesù, esattamente in quell'attimo e in quella dimensione di evento, proprio la stessa genesi della Creazione nella certezza dell'Amore rinnovato.

38.d. Il Dono, dunque, ritrova l'uomo e lo riscatta; riscatta quell'uomo creato da Dio insieme alla natura del mondo nello spazio e nel tempo, nel moto e nel discreto dell'universo, nell'uniforme e nel continuo del movimento dei corpi nel tempo e nello spazio. Trattasi, peculiarmente, dell'*analessi* (ripetizione) rispetto alla condizione ontologica dell'amore di Dio per l'uomo, cioè quella ripetizione costante mediante la quale il Figlio offre nuovamente con il suo Amore sacrificato quello del Padre al *fiat*, sino al compimento del Figlio stesso che ripercorre per intero la storia d'amore tra Dio e l'uomo, sua Creatura, in quello specialissimo istante in cui l'amore vive costantemente del ritorno, ripetuto (*analessi*), di sentirsi amato e gioiosamente riamato dall'uomo. Così la stessa ricerca di Dio da parte dell'uomo reca con sé inevitabilmente un vuoto (il *κενόν*), un bisogno di rincorrere quanto si suppone andato perduto per sempre o quanto non si è mai stati in grado di possedere, ma che Dio desidera donare ancora: la quotidiana speranza e l'indubitabile certezza del

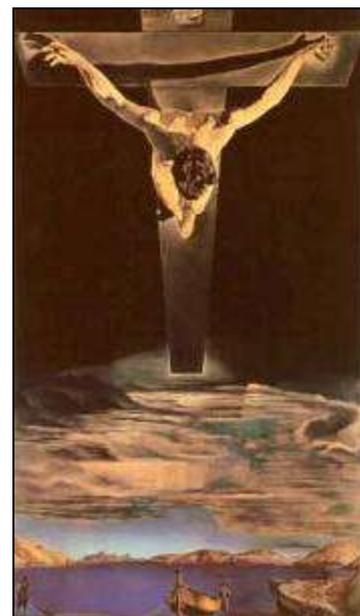
Suo essere approdo perenne per l'uomo già nella sua esistenza, affinché la stessa vita dell'uomo si completi e addirittura si compia (cioè *accada*) proprio in quella ricerca di Dio e in quell'anelito umano di rinascere in Dio durante la stessa vita. L'immagine che resta, infine, di questa esistenza umana, è punto d'incontro tra vuoto e pienezza, tra forma e fenomeno, tra essere e divenire. Peraltro ogni metamorfosi ha il suo tempo che non muta mai, tempo che rimane sospeso a quella linea che si scorge chiara e pulita all'orizzonte, e che demarca la separazione del nostro mondo dal cielo definito nella luce che sgorga dalla muta volontà della terra, quando quel cielo pare unirsi alla terra. In quell'attimo si conclude il legame dell'assenza, che aveva tenuto stretto l'uomo tra vanità e caducità della sua vita, per riflettere invece come in uno specchio la verità del volto umano: proprio la sua *imago Dei* che lega Infinito a Essere, come il vento al cielo, la terra alle acque.

38.e. Lo sguardo verso la nostra interiorità è riconoscimento della caducità del corpo materiale e del suo silenzio. Bellezza e mistero s'intrecciano e l'incantesimo avvolge gli occhi della coscienza, di un io dissolto, naufragato, ma che giusto in questo naufragio lascia una traccia visibile di sé che lo assolve dalla sua colpa perché potrà sempre far ritorno al Padre grazie al compimento avvenuto del sacrificio di Cristo e all'accadimento della sua Resurrezione. È perciò nella metamorfosi del tempo che si osserva lo spazio della propria individualità dilatarsi e caratterizzarsi; nulla pare scomparire inghiottito dallo specchio senza immagini in cui si riflette, morta, la parola degli uomini. La visibilità del semplice scompare dietro la multiforme varietà di una metamorfosi, dietro tutto quanto conduce quella stessa struttura sempre al di là della sua forma originaria. L'invisibile si cela all'interno dell'origine inespresa della struttura, il meccanismo rivela a quel modo la sua unità in cui la singolarità dei suoi elementi e delle sue funzioni

scompare nell'insieme, nel cuore di quella metamorfosi che svuota lo spazio, centellinando il tempo, sorseggiando il vuoto che circonda e che infine racchiude l'esperienza possibile dell'universo.

Principio ontologico-cosmologico XIX

Tutto quanto apparentemente immoto risorge per manifestare la propria presenza, affinché si abbia una descrizione perfetta di quelle che sono state la realtà, l'*ars poetica* e la vita: si può così raccontare a un moribondo cosa sia stata la sua vita, si può essere certi che egli ascolti le nostre parole sperando di trovarvi in esse la soluzione all'enigma dell'intera esistenza, enigma che si scioglie d'ogni artificiale costruzione nell'Amore di Dio e della Sua Creazione. Così ascoltare è più che tacere; si odono le terre e i venti dell'amore, i brusii e i silenzi dell'anima al cospetto di Dio. E *udire diviene allora ascoltare con l'anima della propria memoria*.



PROSPETTIVE E CONSIDERAZIONI FINALI

1. Non desiderando addentrarsi in queste considerazioni finali nella nozione di “mente”, così comune in Cartesio, Locke e Kant, mente intesa come uno speciale oggetto di studio, collocato nello spazio interno, contenente gli elementi o i processi che rendono possibile la conoscenza, si vuol nondimeno sottolineare come si sia giunti nella mondanizzazione pervicacemente protetta e millantata quale post-modernità, nonostante ogni buon tentativo, a quanto Norbert Elias definì *homo clausus*, un uomo cioè che ha rifiutato l'esterno del mondo poiché vi si è sovrapposto attraverso processi culturali, finendo con il rendere se stesso “uomo contingente” rispetto alla realtà, e non trascendente. Il processo di civilizzazione, infatti, non sarebbe secondo Elias un processo di civiltà, quanto piuttosto diventerebbe un processo in cui l'osservazione della realtà e del mondo esterno abbia subito uno slittamento di significato: ciò che noi stiamo osservando è proprio ciò che noi abbiamo già in mente di osservare; e la descrizione di un concetto di questo mondo è il concetto che corrisponde al nostro ordine mentale formale, ma non all'ordine universale¹⁰⁹.

2. Questa incontrovertibile rilevanza non andrà a rinserrare l'osservazione, piuttosto riuscirà ad aprirla al tempo quale concetto trascendente il tempo *continuo-del-mondo* (cioè il *χρόνος*), poiché il tempo è concetto, tuttavia contemporaneamente delinea l'ermeneutica del mondo *tout court*, ed è cardine della cosmologia intesa quale discorso e riflessione sul mondo, dove lo stesso concetto di tempo, però, individua il mondo essendo-*nel*-mondo, caratterizzando altresì l'universo come sua forma imprescindibile e come suo elemento ineludibile (l'*αἰών*). Esattamente

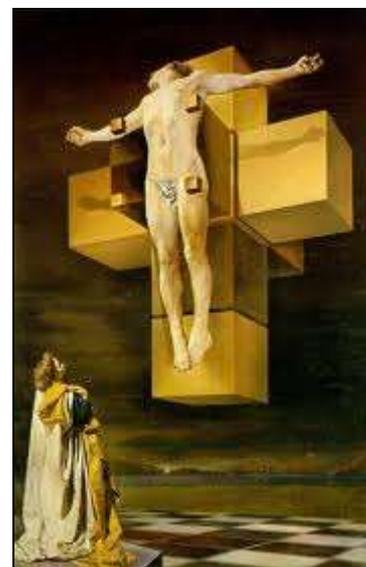
su tale versante interpretativo, nel corso della trattazione della problematica tempo legata alla Creazione, l'analisi si è andata caratterizzando per essere interpretazione ontologica della *forma del mondo, continua nel tempo* come sua pienezza in un determinato assetto della sua evoluzione e della sua trasformazione, secondo la pluralità e la variabilità del tempo, nella sua dimensione formante il mondo (nell'accezione greca di *κόσμος*, cioè ordine), quel tempo che specifica circostanze ristrette della stessa *forma continua* e della forza storica e fisica del mondo.

3. Per tale ragione l'attenzione è stata soprattutto poi rivolta a una meditazione generale sul volto dell'*eterno* che si configura in Cristo: è infatti proprio tale accezione di tempo continuo che scandisce l'avvenire molteplice del mondo e il divenire suo variabile, denotando lo sviluppo della forma, perenne nella continuità del fenomeno che avvolge ogni luce, permettendone poi l'accadimento. E ciò avviene esclusivamente in Dio. Perciò si è voluto interpretare il percorso del mondo tra tempo e trasformazione, in una dimensione non circoscrivibile unicamente al suo essere, ma anche secondo un *elemento discreto* del suo tangibile e costante divenire. Esiste, comunque, una luce che pervade ogni osservazione della sfera dello spazio che si allarga alternandosi però su quanto non ha limite, ma che permea, ciononostante, una dimensione finita: l'uomo, in grado di comprendere e valutare l'universo quale realtà presente, allo stesso modo del mondo afferrato e risolto (nella semantica di *erfassen*) nella sua illimitatezza, sebbene differenziabile nelle molteplicità del senso e nelle variabilità del tempo e delle sue interpretazioni¹¹⁰.

Ogni metamorfosi ha il suo tempo che non muta mai e che resta appeso a quella linea che s'intravede chiara e netta all'orizzonte,

luce che sgorga dalla volontà di amore al vertice di questa terra nell'attimo stesso in cui il cielo pare unirsi a essa. Quella stessa luce, però, percepisce pur sempre *qualcos'altro* quasi ignorato, che aveva canzonato la sua attenzione eppure canonizzato la sua minuziosa osservazione, qualcosa di maggiore che non oppone all'*illimitatezza l'indeterminato*, che non colpisce la pluralità di osservazioni dello spazio e del tempo, cioè un'isometria che non possiede questi ultimi principi, ma che tuttavia li consuma e li rigenera in una forma del mondo *continuamente* eterna perché indeterminabilmente accanto all'uomo, accanto a noi sempre presente: il Verbo di Dio e la sua Creazione.

GIANFRANCO LONGO
(Docente di Filosofia della pace
Università degli Studi di Bari)



¹⁰⁹ Cfr. Norbert ELIAS, *Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 45 e ss.

¹¹⁰ Cfr. Gianfranco LONGO, *Trattato di semantica storica e logica giuridica*, Aracne, Roma 2009.

IX OTIUM

LA STRAGE DI FARNETA: STORIA SCONOSCIUTA DEI 12 CERTOSINI FUCILATI DAI TEDESCHI NEL 1944



Alcuni mesi fa ho avuto in dono un volumetto che fa memoria di una strage nazista, avvenuta ottant'anni fa, passata quasi inosservata. Il libro ha subito catturato il mio interesse. La pubblicazione, di Luigi Accattoli, noto vaticanista, è intitolata "La strage di Farneta" (*storia sconosciuta dei dodici certosini fucilati dai tedeschi nel 1944*).

Noi tutti conosciamo bene Marzabotto, le Fosse Ardeatine, Sant'Anna di Stazzema... ma della strage di Farneta, non meno atroce, si sa poco o nulla.

Accattoli osserva che "non ci troviamo di fronte ad un episodio minore delle stragi nazifasciste...c'è piuttosto qualcosa che lo rende unico e gli attribuisce una valenza cosmopolita, universale", i dodici certosini (sei sacerdoti e sei laici) erano di sei nazioni diverse! Addirittura tre di essi erano di madrelingua tedesca.

Essi morirono alla maniera certosina, nel silenzio, sorretti da una fede incrollabile, leggendo e meditando il libro di Giobbe dell'Antico Testamento. Si trovavano nel carcere di Carrara e così la

loro tortura "si trasformò in una sacra rappresentazione".

Grazie ad un telegramma di Giorgio La Pira, amico di Padre Costa, suo confessore, i dodici Certosini furono inseriti nel "Martirologio del Clero italiano" dell'Azione cattolica, per incarico della CEI.

Nelle cronache dei processi vi furono interpretazioni malevole, ad esempio sull'imprudenza dei superiori, sulla sottovalutazione dei rischi.

Farneta è un paese sulla riva del fiume Serchio in provincia di Lucca, circondato da boschi di querce, in latino "farnea", da cui deriva il toponimo. La Certosa è bellissima, vasta, un microcosmo, che conserva opere d'arte del Rinascimento italiano.

Al tempo in cui è ambientato il racconto, i terreni esterni delimitati dal muro di clausura, venivano coltivati da mezzadri che abitavano in casali tra i campi e dividevano il raccolto con i monaci. I terreni all'interno della Certosa erano lavorati dai "converti", cioè da laici che i certosini chiamavano "fratelli laici" i quali lavoravano anche nei fienili, nelle stalle, nel pollaio, nel frantoio, nel mulino, nel forno, nella distilleria...

I monaci vivevano dentro lo spazio claustrale. Sul grande chiostro si aprivano le celle, ciascuna delle quali aveva un piccolo spazio di terra personale, un giardinetto, che permetteva di vivere in modo solitario il contatto con la natura. Essi non hanno confratelli canonizzati, infatti ritengono che la santificazione sia un fatto individuale, realizzato da un rapporto personale, intimo, con Dio attraverso la meditazione e la contemplazione che è al centro della loro vita e perciò non occorre rendere pubblico il raggiungimento della santità. Essi vivono in solitudine, silenzio, preghiera personale e comunitaria. Al momento della morte non si separano dalla loro veste di monaci, con la quale vengono sepolti (mentre i tedeschi li uccisero dopo averli costretti ad indossare abiti civili), sul tumulo una croce senza nome.

I certosini della Farneta agli inizi degli anni quaranta del novecento, nel pieno della guerra, danno accoglienza a sfollati e ricercati, sia nelle case esterne al muro di cinta del monastero, che all'interno del muro di cinta. Si trattava di *soldati sbandati, partigiani, ebrei... inoltre vennero accolti in maniera legale più di cinquanta bambini provenienti dal Rifugio Carlo Del Prete, un istituto di Lucca per l'infanzia abbandonata. I bambini furono ospitati nella canonica della pieve, accuditi da cinque suore e ricevevano cibo e altri aiuti dai certosini. In seguito alla caduta del fascismo giunsero a bussare alla porta anche ex fascisti accusati dai commilitoni della Repubblica di Salò, di tradimento.*

Il monastero si presentava come un luogo privilegiato, un ideale ricovero per sfuggire ai pericoli della guerra; la regola prevedeva che nessun laico potesse entrare e risiedere all'interno del convento. «...Ma venne il giorno in cui il procuratore e Gabriele Maria Costa decisero di seguire l'insegnamento di Gesù Cristo e aprire le braccia agli ultimi». Così ben presto si arrivò a dare rifugio fino a 200 persone.

Vi trovarono rifugio l'ex podestà, l'ex questore, il vice questore, il primario dell'ospedale psichiatrico Francesconi con i due figli (è interessante annotare come questo medico sia stato un precursore del metodo Basaglia per la cura dei malati psichiatrici). "A metà agosto del 1944 il procuratore Costa fu costretto a rifiutare di ospitare un medico ricercato: «Per il bene di lei e di quelli che sono qui, non posso». La Certosa oltre a fornire rifugio attirava, per le sue risorse, torme di gente affamata che bussava in cerca di un tozzo di pane e di una minestra calda."

Nelle vicinanze della Certosa alloggiava un reparto delle SS. Il comandante della Cavalleria tedesca che stazionava davanti alla Certosa aveva stabilito buoni rapporti con i certosini ed entrava addirittura per confessarsi, alcuni

monaci, come abbiamo detto, parlavano perfettamente il tedesco.

Nel mese di luglio si erano presentati tre soldati tedeschi che si fingevano sbandati, avevano chiesto da mangiare e avevano partecipato alla Messa domenicale: i tre rimasero alcuni giorni e così poterono accertare la reale presenza degli ospiti e comprendere quali frati fossero responsabili dell'accoglienza... I monaci li avevano accolti e sfamati senza fare domande!

Il 23 agosto giunse la lettera di un sacerdote di Lucca che avvisava sull'imminenza di un'irruzione tedesca. Immediatamente, il priore Binz convocò il procuratore Costa, il maestro dei novizi Egger e il vicario Nicola Gontier, l'unico dei «superiori» che sopravvisse alla strage. Decisero d'inviare il maestro dei novizi, che parlava tedesco, a Lucca presso il Comando tedesco allo scopo di comprendere se esistevano dei rischi. Il comandante gli assicurò il rispetto del luogo sacro, ma gli ricordò che dovevano astenersi dall'occultare persone o cose non permesse dalla legge.

Fu il comandante della cavalleria tedesca che nella notte tra l'uno e il due settembre, fece irruzione nella Certosa. Erano le 23,15 e i monaci a quell'ora si trovavano nel Coro della Chiesa conventuale per cantare il Mattutino. A capo dei soldati era quel sergente tedesco che si andava a confessare in Certosa, egli parlò col padre portinaio adducendo la scusa di una lettera urgente da consegnare al padre maestro. Si fece avanti un gruppo di soldati che spinse la porta e il fratello portinaio fu chiuso in portineria.

Il 2 settembre vi fu la partenza dalla Certosa. Avvenne in tre momenti diversi della giornata: su autocarri coperti furono caricati dei rifugiati, il padre priore, il padre maestro e altri monaci. La destinazione era un frantoio nella località di Nocchi, piccolo borgo del comune di Camaiore, nei

pressi del torrente Lucese. Lì da due giorni, era stato trasferito il Comando tedesco di zona, a seguito della smobilitazione da Lucca. Alle 18.00 tutti gli arrestati sono «riuniti» nel frantoio (come non ricordare a questo proposito, che anche l'agonia di Gesù si consumò al Getsemani, cioè nell'orto degli ulivi in cui si trovava un frantoio).



Certosa di Farneta



Martiri sepolti senza nome e foto di dom. Costa

Il primo "colpevole" da eliminare era il padre Gabriele Maria Costa. Aveva allora 46 anni. Era l'economista della Certosa. Grande studioso, aveva pubblicato un'opera su san Bruno, fondatore dell'ordine monastico dei Certosini, la cui prefazione era di La Pira, di cui, come detto, era amico e confessore. Costa aveva nascosto centinaia di rifugiati, attraverso di essi forniva notizie importanti agli Alleati, ma si mostrava assai preoccupato di curare la spiritualità dei rifugiati stessi, li confessava e comunicava, osservavano i primi venerdì del mese, facevano seguire le processioni, pregavano i Vespri. La notte dell'irruzione gli venne ingiunto d'indossare abiti civili e fu costretto a condurre i soldati ad aprire le porte del Convento, obbligato a caricare casse di viveri sul camion. Aveva sussurrato ad un confratello: «Non ne posso più, è troppo per me...» Fu deportato due giorni a Nocchi. È importante annotare che egli era convinto di "morire per la carità" e per la fedeltà allo spirito cristiano. Il

mercoledì 6 settembre insieme col Priore, col padre maestro e con dom Bernardo-Maria fu inserito dal sergente delle SS nel primo gruppo dei responsabili destinati alla morte. Fecero 20 km. a piedi da Camaiore verso Massa e poi detenuto e torturato nel forte Malaspina.



La rocca Malaspina

Fu sottoposto ad interrogatori, affermò sempre e solo la propria responsabilità e l'assoluta innocenza dei confratelli. Riuscì a salvare così numerose vite. Il 10 settembre con i due compagni fu fatto uscire dal forte Malaspina, vestivano tutti abiti civili, poiché non riuscendo a raccapazzarsi, i tedeschi avevano ordinato a tutti d'indossare abiti civili, (era anche questo un affronto! Abbiamo già detto che questi monaci muoiono e vengono sepolti con il loro abito di certosini).

La camionetta uscì infilandosi nella valle del fiume Frigido, sulla strada di Forno. Poi la camionetta si fermò, furono fatti scendere e mitragliati.

Massa Lombarda, paese di origine di dom. Costa (il titolo dom. deriva dal latino *dominus*, è riservato ai Benedettini e Certosini) ha intitolato a lui una strada ed eretto una lapide "A dom. Costa, monaco della Certosa di Lucca, massacrato dall'odio omicida a causa del suo amore per Dio e per i fratelli..."

Dom. Costa fu insignito della medaglia al valor militare:

«Grazie al suo silenzio padre Costa il 17 ottobre 1951 fu insignito della Medaglia d'oro al valor militare alla memoria. "Dopo aver reso alla lotta di liberazione servizi veramente eminenti costituendo, ed in se stesso impersonando, un importante centro di raccolta, vaglio e trasmissione informazioni e dando, con cri-

stiana pietà, asilo nel Monastero di Farneta a molti perseguitati dalla furia tedesca, cadeva, per delazione, nelle mani delle SS. germaniche – si legge nella motivazione dell'onorificenza -. Duramente interrogato e sottoposto a tortura manteneva nobile ed esemplare contegno, molti salvando col silenzio e dando, con la sua eroica morte, nobile esempio di fedeltà alla Religione ed alla Patria».

Fu insignito di una medaglia al merito nel 2001 dall'allora presidente Ciampi di una "medaglia al merito" come "resistenza civile". Nei documenti ufficiali non è menzionato l'aiuto che fu dato agli Ebrei.

Fu proprio l'atteggiamento riservato dei Certosini e il conflitto interpretativo dell'evento, ad impedire che questa storia fosse conosciuta dal grande pubblico; vi era infatti chi la voleva come "resistenziale" e chi la intendeva invece come pura opera di carità.

Annota Ferruccio De Bortoli nella prefazione: essi «furono martiri della dignità della persona umana, vittime di un lungo e ingiusto oblio accanto all'oltraggio... di una "burocrazia del silenzio". Se le vite (dei Certosini) sono appartate, quelle dei martiri non possono esserlo!»



Queste foto ci mostrano tre monaci sacerdoti e tre "fratelli laici", in totale furono uccisi 12 monaci: due furono uccisi il 7 settembre e gli altri il 10 settembre. Altri trentadue uomini, catturati nella Certosa, ritenuti colpevoli di resistenza, come i monaci, furono fucilati.

I Certosini venivano da sei nazioni diverse, avevano età diverse, tre parlavano la lingua tedesca, uno era stato vescovo in Ve-

nezuela e quindi considerato una spia americana...

Accattoli sottolinea il titolo del loro martirio: hanno sfamato e nascosto chi era minacciato, hanno avuto pietà quando la pietà era bandita da chi mirava a soggiogare. Portano nei nomi e nei volti il segno di una molteplice vocazione a rappresentare l'intera umanità sofferente della guerra Mondiale: dodici, come le tribù di Israele.

Purtroppo dobbiamo riscontrare una disattenzione a questi eventi da parte della comunità cattolica, inoltre la riservatezza dei Certosini, ritenuti "chiusi in se stessi", li ha collocati "nell'orizzonte della Resistenza" mentre altri leggevano quanto accaduto nella Certosa come "opera di carità lontana dalla politica".

Consideriamo ora la riservatezza dell'ordine certosino: Accattoli è riuscito a far superare il loro riserbo ed è riuscito ad avvicinarsi al mondo delle Certose, ottenendo dal Ministro Generale dell'Ordine l'autorizzazione a pubblicare una relazione sui martiri di Farneta. Tenendo presente il motto di Papa Benedetto XIV: «La Certosa fa i santi, ma non li mostra!». Inoltre l'autore sottolinea le diverse angolature con cui gli eventi furono interpretati nel corso dei decenni, evidenzia come nelle sue conferenze si trovi spesso a trattare dei "Giusti delle nazioni e dei Testimoni del nostro tempo" tra i quali inserisce i Certosini della Farneta chiamandoli "martiri della carità e dell'aiuto agli Ebrei".

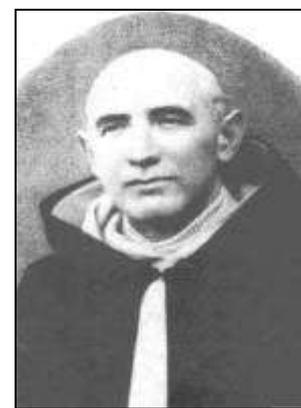
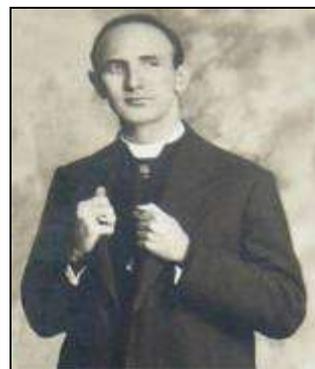
L'autore segnala ancora la viva umanità dei protagonisti e il loro legame con un popolo al cui destino si uniscono nella maniera intensa e misteriosa che è propria delle comunità certosine.

Sino ad oggi le iniziative che ricordano questi eventi sono state laiche e civili (onorificenze, commemorazioni in occasione della Liberazione, pubblicazioni dell'Istituto storico della Resistenza)... è tempo, osserva Accattoli, che la Chiesa si metta in pari in quest'impresa della memoria!

Papa Francesco aveva fatto inserire nel programma del Giubileo

2025 una "commemorazione dei Nuovi Martiri-Testimoni della fede.

La nuova pubblicazione curata da Accattoli in appendice contiene una esplicita proposta di riconoscimento del martirio "la carità può essere causa di un autentico martirio"



Bernardo Maria Montes de Oca
vescovo

Tra i martiri vi era il vescovo Bernardo Maria Montes de Oca, di 49 anni, arcivescovo di Valencia in Venezuela che aveva successivamente vestito l'abito del Certosino poiché amava il silenzio e desiderava una vita spiritualmente riservata. Nel giardino della sua cella coltivava fiori, era "l'immagine della serenità". Egli è l'unico a non essere sepolto nella Certosa, i suoi resti furono ritrovati nel 1947, riconosciuto dai frammenti del suo breviario. Fu sepolto a Valencia, nella sua cattedrale. Egli offrì la vita e la preghiera nel silenzio e nel nascondimento certosino, per la difesa della santità del matrimonio e per la santificazione dei sacerdoti. In Venezuela si era avviata nel 2017 la sua causa di beatificazione; le diocesi di Lucca e Massa Carrara Pontremoli avevano suggerito alla Certosa un'analoga iniziativa

anche per gli altri martiri della Farneta, ma, come abbiamo già osservato, i certosini non la ritengono opportuna (la certosa fa i santi, ma non li mostra) e la loro decisione va comunque rispettata! Rispettando il volere dei Certosini, dobbiamo però osservare che possa comunque essere promossa la conoscenza di questi testimoni della carità. Essi sono i “nuovi martiri” che papa Giovanni Paolo II e papa Francesco desideravano valorizzare.

Martino Binz era sacerdote svizzero di lingua tedesca e priore della Comunità, modello di cristiano e di monaco. Il priore assumeva su di sé i rischi dell'accoglienza, si era interrogato: “Che cosa avrebbe fatto Gesù al mio posto?” Egli era consapevole di rischiare la propria vita, ma si affidava alla Provvidenza... A lui soltanto fu permesso per la fucilazione, di continuare ad indossare la sua veste di Certosino.

Padre Pio Egger di 40 anni, sacerdote svizzero di lingua tedesca, maestro dei novizi, un “mistico dal carattere trascendente”, era un artista nello scolpire il legno. Era consapevole dei rischi che il monastero correva dando tanta ospitalità.

È lecito ora, alla luce di quanto esposto, chiederci: i superiori della Certosa mancarono di prudenza? Accanto alla prudenza che possiamo definire una virtù umana, vi è una prudenza soprannaturale legata strettamente alla Carità. La regola della condotta dei superiori della Certosa fu soprattutto e prima di tutto il Vangelo di Cristo. Purtroppo, per circostanze esterne imprevedibili, il generoso proposito di carità fallì e molti dei rifugiati furono massacrati.

«Dunque vi erano due possibilità: chiudere la porta in faccia a chi bussava disperato in cerca di aiuto e ricovero e mandarlo via, o accettare di aprirgli e di assumersi un rischio, sperando e abbandonandosi alla Divina

Provvidenza». Fu scelta quest'ultima modalità.

I superiori si sentivano spinti da un moto di Carità: «La Carità di Cristo ci spinge». come dice san Paolo.

I Certosini fecero tutto quanto era nelle loro possibilità per salvare coloro che avevano cercato rifugio, essi ci danno testimonianza di fede, di speranza, di preghiera... Nei giorni in cui furono prigionieri a Nocchi, i testimoni sopravvissuti, civili, indifferenti o lontani dalla fede, poterono affermare: «Questi furono giorni di grandi accadimenti interiori... i più essenziali, i più importanti della vita». Abitavano la Certosa 35 monaci di ben nove nazionalità diverse e, come abbiamo detto, di sei nazionalità diverse erano i dodici martiri.

Accattoli osserva: «*ognuno aveva una diversa attitudine, tra di essi vi era il contadino e il poliglotta, quello che scrive libri e quello che neanche legge, chi non è mai uscito dal muro di cinta della Certosa e chi ha girato il mondo in clausura... se guardiamo agli altri uccisi e non solo ai 12, scopriremo che tra gli uccisi vi furono anche due donne accorse per soccorrere, tra i deportati vi era un mendicante, che si trovava per caso alla certosa, e due ragazzini sordomuti di 13 e 15 anni...*».

Nella conclusione di questo lavoro Accattoli sottolinea l'opportunità di un eventuale inserimento delle vittime di Farneta nel martirologio del XX secolo.

Anche chi vive come i monaci una vita contemplativa, nel silenzio e nella solitudine, può, come in questo caso, manifestare che la carità verso il prossimo dimora anche nel cuore di questa vocazione.



La stanza delle torture



Il chiostro

...«I martiri di Farneta dormono nel Chiostro grande della Certosa, ma splendono come astri del cielo nel cuore di tanti che in più paesi e lingue ne ricordano i nomi e i volti».

MARIA ADELAIDE PETRILLO

BIBLIOGRAFIA

STEFANO COLETTA, “*Il calvario della Certosa di Farneta*”, 2019

LUCIANO ACCATTOLI, “*La strage di Farneta*”, ed. Rubettino. 2024

XI

IL SOFÀ DELLE MUSE

A cura di ANGELA AMBROSINI

«L'arte non riproduce ciò che è visibile, ma rende visibile ciò che non sempre lo è»

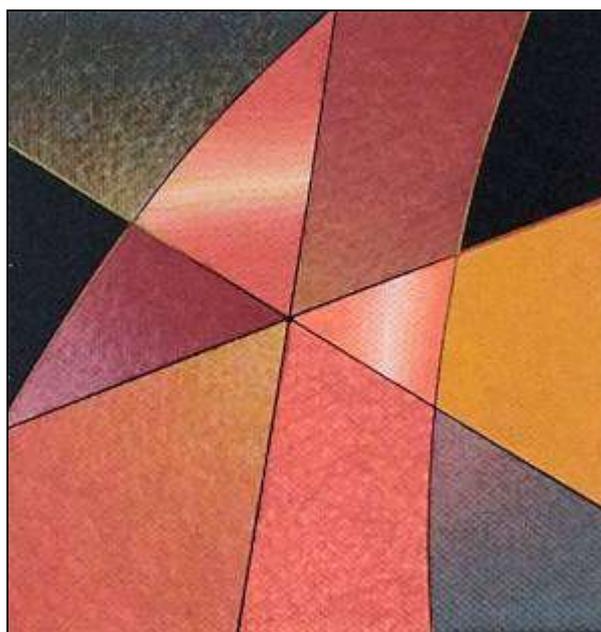
(Paul Klee)

PER RACCONTO BREVE DI ELIO MARIUCCI

«Ecco, vedi, un tassello dopo l'altro ardono, in tetragoni di luce, mattini di pesche e girasoli e aranceti e foglie d'autunno nell'infinitarsi dei nostri giorni, petali di ricordi protesi al futuro, tagli netti squadrate dalla mente su velature di sole in prospettive di angoli iridescenti, perenni vibrazioni del nostro sentire, del nostro racconto breve di vita. Solo a tratti un'ombra altro canto intona».

Angela AMBROSINI

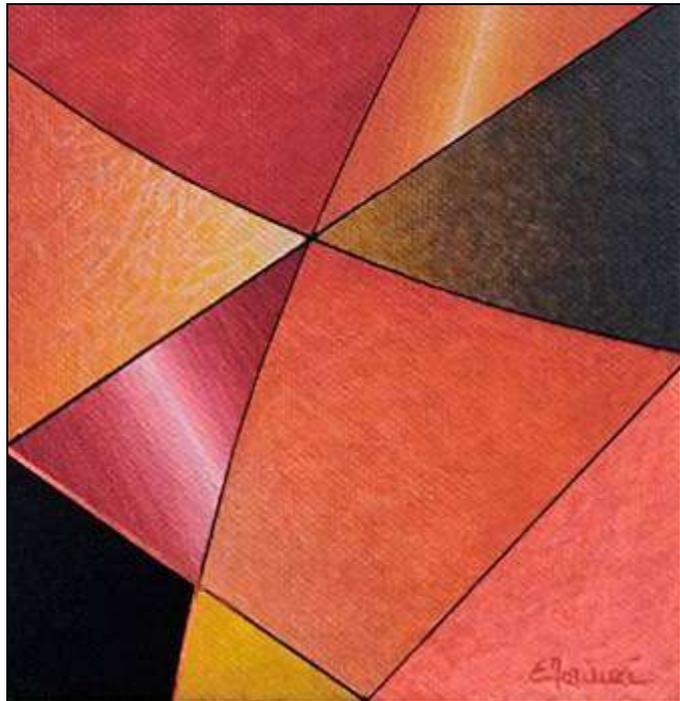
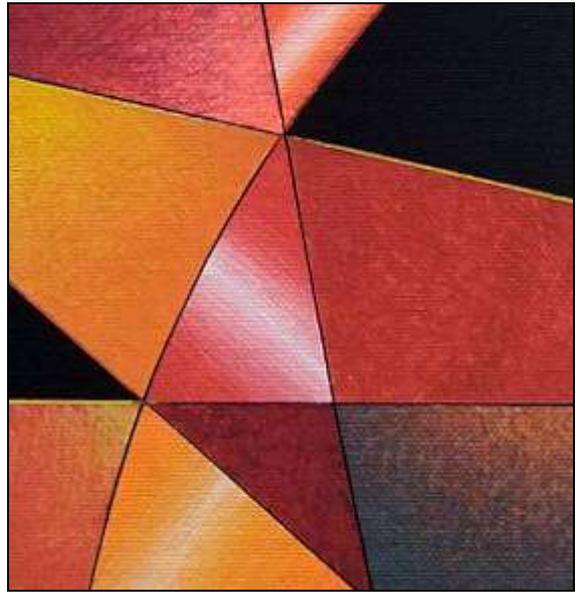
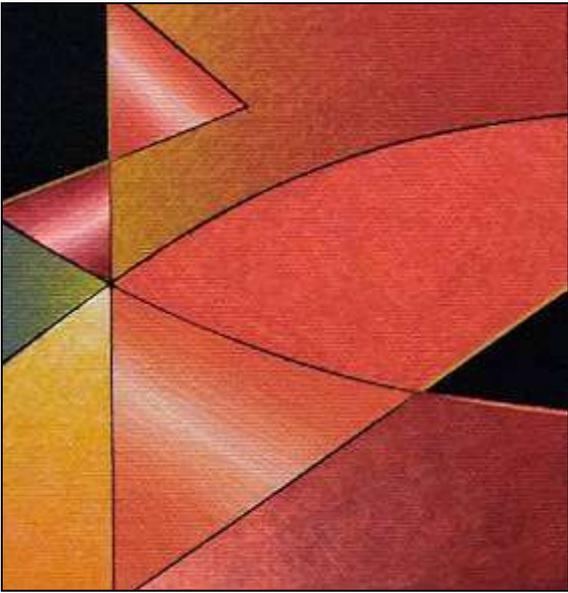
[in *Sconfinamenti*, Catalogo d'arte, Musica e poesia a colori, Petrucci Editore, 2024, Mostra di Elio Mariucci e Fabio Mariucci, 16-12-2023/13-01-2024, Casermarcheologica, Sansepolcro (AR)]



Elio Mariucci, pittore e poeta, nasce a Città di Castello (Perugia).

Come poeta ha pubblicato le raccolte *Il pozzo in soffitta* (moleskine poetico-artistico in collaborazione con il poeta Emilio Rossi e la fotografa Chiara Burzigotti), *La luna ricordo, profumava di tiglio* (100 poesie e 11 scatti della fotografa Laura Rebiscini), *Voli di cantaride* (La vita felice), prefazione di Gabriella Bianchi e nel 2020, *Solo gli angeli chetano il mare* (Bertoni) a cura di Angela Ambrosini.

Dal 2018 inizia a progettare e costruire una serie di libri d'artista contenenti tempere, disegni, poesie, haiku e tanka. *Antifone per la luna* (Poesie e astrazioni) è il primo di questa raccolta. Seguono: *Il libro dei giochi apparenti* (Residui attivi e haiku) – *Barbare suture- Inventario d'ombre* – *Libro intimo* (Residui onirici) - *Libro intimo* (Labirinto incantatore) - *Libro intimo* (Su onde d'altro Mare) – *Racconto in un fil di luce* - *Haiku in fasce* – *Esercizi di frammentismo*.



XIII VISIBILE PARLARE

A cura di
DAVIDE PUGNANA

*Colui che mai non vide cosa
nuova/
produce esto visibile parlare...
(Pur X 95)*

GIULIANO BRIGANTI E L'ARTE DI DESCRIVERE LE OPERE D'ARTE



Per Giuliano Briganti scrivere fu sempre una lotta atroce e bellissima: avrebbe voluto che le parole si sovrapponevano all'immagine fino a cancellare ogni distanza, e restituendo al lettore quelle forme, quei colori e spazi, quella grana materica dei pittori che, per interminabili istanti, il suo occhio di abilissimo falco sapeva visceralmente leggere.

Come Longhi, Arcangeli e Testori, anche Briganti coltivava questa quotidiana battaglia, sapendo bene che le parole sarebbero state inadeguate a esprimere il linguaggio figurativo dell'arte. Ma occorreva provarci, nonostante ogni 'messa in figura verbale' del testo figurativo gli sembrasse inadeguato veicolo per la restituzione della complessità asprezza. Il suo ossessivo lavoro era di cercare come interpretare con più precisione possibile due linguaggi così diversi tra loro. Tra le molte, una pagina su Jean Fouquet, pervasa tutta da un perio-

dare dalla cadenza manzoniana, mi pare segni una vittoria della scrittura d'arte quando (ed è questo il caso) sa "possedere" l'immagine:

«A questo pensavo visitando questa piccola, concentratissima mostra, portato dall'emozione per la bellezza indicibile delle miniature, aiutato forse dal sorgere improvviso di quel dolcissimo amore per la Francia che riaccendono i paesaggi di Fouquet: la visione di quei fiumi lenti e luminosi dove si specchia il cielo e che scorrono con larghe anse fra i campi dorati dal tramonto, scompaiono dietro un colle e riappaiono, argentei, fra i filari dei pioppi; quei castelli appena costruiti, di pietra chiara e con i pinnacoli di ardesia, cinti dall'acqua ferma e ombrosa del fossato; quelle città fitte di case che appaiono dietro le mura in mezzo alla vasta pianura coltivata chiusa all'orizzonte da una cerchia di colline azzurre; quelle strade cittadine, di case borghesi ben costruite, con le crociere di legno appena piallato e l'intonaco ancora fresco, percorse dai cavalli ingualdrappati dei corteggi reali fra i vivi colori araldici delle divise dei paggi e degli arcieri. Tutto è vicino, vivente. La nebbia della notte gotica si addensa ancora fra la folla degli armati che combattono ai margini di un piano erboso mentre la nuova luce del giorno si diffonde dal cielo bianco per la campagna e graffisce di allegri bagliori d'oro e d'argento gli scudi, le corazze, le spade».

Proprio all'opera di Giuliano Briganti pensavo giorni fa. Seguendo una libera associazione, mi dicevo che per una forma particolare di talento il suo modo di star dentro le grandi questioni mi fa pensare a Benedetto Croce. Bizzarro accostamento? Forse. Entrambi incarnano il caso di saggi con i quali possiamo anche non trovarci d'accordo, ma il cui fascino di lezione è, prima che nei risultati, nel modo di impostare problemi e questioni, nel metodo e nell'argomentazione. E' come se ci fossero scrittori dotati

di un particolare talento: la bellezza delle argomentazioni. Bellezza che non è solo questione di "come" si scrive. Voglio dire, nella scrittura di Croce e di Briganti, il grado di letterarietà non è solo perfezione di forma, virtuosismo o sprezzatura di stile. La bellezza si manifesta nell'arte di legare i concetti attraverso minimi lacerti, scarti inavvertiti, connettivi logici, spezzature sintattiche o riprese a distanza che danno, come risultato, una partitura senza smagliature, una trama in cui tutto meravigliosamente si tiene, annullando qualsiasi giuntura scoperta. Ogni pagina di Croce o di Briganti è un telaio di bellissima chiarezza e polite tensioni; un telaio nel quale le idee - le stesse che, altrove, in mano ad altri autori, avevamo dimenticato o trovato banali e convenzionali - brillano di nuova luce. Capita spesso di non trovarci d'accordo con loro, ma sentiamo che il loro "processo" intellettuale è stato portato fino in fondo, nella mente e sulla pagina.

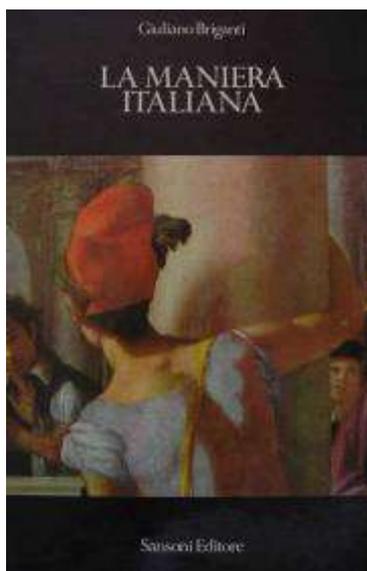
Lo si sente ripetere spesso: questo libro l'avrei voluto scrivere io. Diciamocelo pure: quale lettore non coltiva in silenzio, davanti a se stesso, questa velleità? Inizia così: a un certo punto si stilano liste ascetiche come il diario di un anacoreta; tre, quattro titoli al massimo, tenuti a distanza sulla scrivania, immersi per metà nell'ombra, venerati come idoli temuti e adorati. Ognuno ha i suoi. A me è capitato studiando l'opera di Roberto Longhi, di Francesco Arcangeli, di Giuliano Briganti, di Carlo Ludovico Ragghianti. Non avrei mai scritto quel centinaio di longhiane pagine folgoranti su cinque secoli di pittura veneziana; né quelle poeticissime, pur nel rigore del metodo storico, che Arcangeli dedica a Morandi; né l'ariosa monografia dedicata al calibrato e pausato vedutismo di Gaspar Van Wittel; né l'esuberante affresco a volo di falco sull'opera di Pietro da Cortona; e, forse, nemmeno il saggio sull'inconscio notturno dei cosiddetti "pittori dell'immaginario", questo territorio di indicibile fa-

scino. Né tantomeno avrei scritto quel manipolo di incredibili pensieri visivi che Ragghianti verga su Tono Zancanaro.

Di Briganti, però, avrei voluto scrivere quelle sessanta pagine del 1961 sul Manierismo. Quelle sì. E ogni volta che ne ripercorro palmo a palmo il piccolo spazio, in ogni punto del testo io mi trovo vorrei che fosse la mia penna ad aver disegnato quei giri di frasi nate per essere da subito diamanti. Vorrei che l'abilità di saperle raccogliere in unità e in sfumature linguistiche sempre più sottili e profonde fosse la mia. E vorrei anch'io saper sospingere una materia così complessa verso calibrati giudizi sull'epoca storica e sulle personalità, senza ingolfi senza vuoti senza retorica, sbrigliando il dettato in righe e righe condotte senza inciampi di punteggiatura. Volete un assaggio? Prendiamo il passo sulla "Deposizione" del Pontormo: "è assai difficile intuire per quali vie e sotto quali deformazioni quei sentimenti si facessero strada entro la tormentata e stravagante psicologia del Pontormo. Anche perché quel tanto di austero e di tragico che traspare tra i fiocchi manieristici e gli ossessivi arrotondamenti formali dai consunti affreschi della Certosa trascolora improvvisamente al lume acerbo di una ambigua mollezza nella pala d'altare dipinta subito dopo, dal '26 al '28, per la Cappella Capponi a Santa Felicità: quella sconcertante e formidabile Deposizione che deve considerarsi non solo il suo capolavoro ma uno dei raggiungimenti più alti della «maniera» italiana e di tutto il Cinquecento. Non so qual richiamo non dico allo spirito della Riforma ma ad ogni sorta di sentimento religioso possa recuperarsi in un siffatto dipinto che rivela piuttosto come un doloroso languore per forme di un'estenuata bellezza in quel lento annodarsi di corpi che scivolano insensibilmente sulla spirale della prospettiva nella rarefatta atmosfera contro il cielo di pietra dura. I volti attoniti, sofferenti, in apparenza commento tradizionale del dramma sacro della Deposizione esprimono una tri-

stezza così disperata e languente che non può dirsi certo cristiano dolore: una tonalità sottile e nuovissima di sentimento, così come nuova e sottile è la tonalità dei colori chiarissimi e acerbi, colori d'erba spremuta e di succhi di fiori primaverili, pervinche, rose, violette, giallo di polline, verde di chiari steli." Non male, verso?

Vedete, non avrei voluto scrivere "La maniera italiana" solo per il metodo e la prosa. Quelle sessanta pagine le avrei scritte così, e in nessun altro modo, solo per far "parlare" la "lingua" delle opere come riesce a fare Briganti: senza allontanarmi di un millimetro dal loro centro; dritto al loro cuore geometrico con la finezza e l'acutezza di sguardo di un maestro orologiaio, il quale sa sempre, in ogni punto egli si trovi, dove mettere le mani.



«CHE EPOCA TERRIBILE QUELLA IN CUI GLI IDIOTI GOVERNANO DEI CIECHI»



WILLIAM SHAKESPEARE
(DA RE LEAR)

«È GIUNTO IL TEMPO DI DECIDERE SE STARE DALLA PARTE DEI MERCANTI O DA QUELLA DEGLI EROI»



CLAUDIO BONVECCHIO
(PREMIO 'PAX DANTIS' 2009)

«SENZA WAGNER NON ESISTE L'OCIDENTE. CON WAGNER NASCE LA QUESTIONE MODERNA DELLA DICOTOMIA TRA AVERE E ESSERE»



QUIRINO PRINCIPE
(PREMIO 'PAX DANTIS' 2017)

«SE IL CRISTIANESIMO SE NE VA, ALLORA DOVREMO AFFRONTARE MOLTI SECOLI DI BARBARIE»



THOMAS STEARNS ELIOT

RIVISTE E SITI CONSIGLATI

ARTHOS – Pagine di Testimonianza Tradizionale, fondata da Renato Del Ponte, I.C.D.C. - ARÿA, Genova.

arya@oiel.it

CRISTIANITÀ – Organo ufficiale di Alleanza Cattolica, fondata da Giovanni Cantoni, Arti Grafiche Ancora, Milano.

info@alleanzacattolica.org

IL PORTICCIOLO – Rivista di informazione, approfondimenti e notizie di cultura, arte e società, Centro Culturale 'Il Porticciolo', La Spezia.

segreteria@ilporticciolocultura.it

SIMMETRIA – Rivista di Studi e Ricerche sulle Tradizioni Spirituali, Associazione Culturale 'Simmetria', Roma.

edizioni@simmetria.org

ASSOCIAZIONE DI STUDI EMANUELE SEVERINO

<https://www.emanueleseverino.it/>

<https://www.facebook.com/ccs.ases>

a.studiseverino@gmail.com

«SE QUALCUNO TI DICE CHE NON CI SONO VERITÀ, O CHE LA VERITÀ È SOLO RELATIVA, TI STA CHIEDENDO DI NON CREDERGLI. E ALLORA NON CREDERGLI»



ROGER SCRUTON

Immagine di Pete Helme -
<http://www.rogerscruton.com>, CC BY-SA 3.0,
<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=53959002>

«UN GIORNO LA PAURA BUSSÒ ALLA PORTA, IL CORAGGIO ANDÒ AD APRIRE E VIDE CHE NON C'ERA NESSUNO»



MARTIN LUTHER KING

A cura di
NUNZIO FESTA

La Poesia è il fiorire dell'Uomo nella Parola.

(Giuseppe Ungaretti)



LA RINASCITA DI DAMIANI

La concomitanza dell'uscita dell'ultima creazione poetica firmata da Claudio Damiani, "Rinascita", con il libro che Nicola Bultrini – tra l'altro con lo stesso pregevole e amico editore (Fazi) di entrambi, un poco più avanti con l'uscita dell'ultima antologia poetica di Umberto Piersanti, è già una traccia di lettura del Damiani. Insomma dentro questo volume di Damiani, fra prosa poetica e verseggiamento di maggiore frammentarietà, abbiamo su tutti un tema specifico da considerare: la memoria; qui, in Rinascita, per dire, è privilegiata quella affettiva e intima, epperò questo ritorno al passato di giovanissimo è impossibile disgiungerlo dalla percorso che da allora continua dentro la storia del Novecento letterario, in specie quello italiano. Un poco nei luoghi pugliesi di Claudio Damiani, quel paesaggio appunto alla fanciullezza sua, in una provincia foggiana sublimata, per tanto materiale umano e di sopravvivenza dalla quella minieria di San Giovanni Rotondo distantissima dal santuario adesso in vetrina come dalla brutte e periferie industriale di parte della provincia di Foggia, ritroviamo il passato delle Cesane del Piersanti e così via. Ben prima, appunto, della formazione romanda del poeta

nostro che fu amico e grande lettore oltre che estimatore del basilisco Salvia – dove quest'ultimo stesso molto apprezzato già nelle dimensioni romane di impegno fra riviste e festival e letture più o meno pubbliche. "Ciò che appare alla vista è la realtà", l'avremo potuto apprezzare anche in qualità di titolo: il senso di questa nuova creatura. Profumi e colori, è stato detto, sono la premessa della narrazione poetica. Dall'infanzia alla prima crescita vera, appunto.

«Mi avvicino a Bianca e sto per darle un bacio sulla bocca, lei si scosta e dice: – Ehi che fai? Siamo piccoli noi -. – Sì, in effetti siamo piccoli -, dico io, – scusa».

Il pregiudizio, né positivo né negativo.

La parte che prediligiamo è quella che sublima presenza e necessità della miniera che dava lavoro e dolore agli indigeni del paesino che resisteva con il sacrificio nei campi; non a caso, ricordiamo, uno dei più bei libri del Damiani è "La Miniera". Sin troppo facile, se non proprio semplicistico, sarà dire che un poeta di una certa esperienza, ed età anagrafica, senta la necessità sempre più impellente e pulsante di dire il suo passato: «Sotto il ballatoio degli uffici, la bassa costruzione accanto alla mia casa, fioriva la lonicera, o caprifoglio. Erano cespi rossi o bianchi, ma prevalentemente rossi e noi bambini strappavamo i tubi dei fiori per succhiare lo zucchero. A volte non ne sentivamo niente, a volte appena un po'. Il fatto che dentro il fiore ci fosse lo zucchero era una cosa che mi colpiva molto. Chi ce l'aveva messo?. In uno spazio-tempo tutto intervallato da filigrammi di sogni.

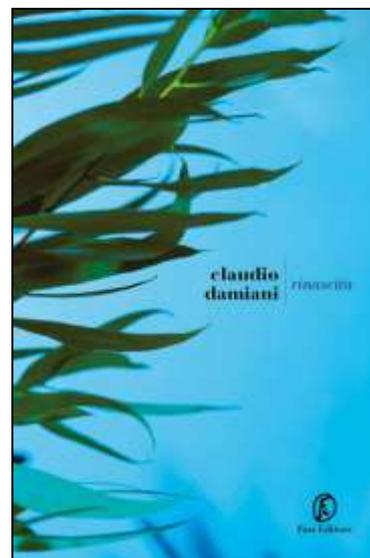
Tornando al parallelismo con le Cesane, poi, è impossibile fingere di nulla nel bel mezzo di queste parole: «Guardando dietro il pollaio vedevi il lungo Gargano, quel primo balzo dritto e lungo che sembrava una montagna e insieme un cielo, era una terra alta, una montagna spianata dal cielo. O forse un mare alto? No,

direi che casomai era una terra alta, celeste»

In questi giorni a Sarzana è possibile visitare una mostra dedicata a De Chirico, che nel suo percorso espone una delle opere forse maggiormente rappresentative dell'artista. E che ci sembra essere la perfetta descrizione di Claudio Damiani, in questo caso, che scrive. Che vede fuori. Il poeta solitario. Che cerca una rinascita, finanche.

NUNZIO FESTA

CLAUDIO DAMIANI, "Rinascita", Fazi, Milano, 2025, pag. 153, euro 18.00



IL PICCOLO FALCO

Le nubi alte, a ridosso del sole
il mese di luglio, carico e forte
il pomeriggio
nel cielo lontano
e due ali di vento profondo
abisso d'aria, forza di luce:
già è il volo
radente d'occhi
scomparsi nel vuoto, a planare.

MARCO LANDO

L'ULTIMO ATTO

Ora giunto all'ultimo atto
della commedia
di mia vita
più niente posso dare.
Solo questi ultimi versi:

*Luna lunarella
fammi luce
questa sera,
c'è una bocca
tanto bella
che desidero incontrare;
l'ho cercata dappertutto,
solo tu la puoi trovare.*

†ANGELO BARBIERI

LA POESIA

*L'occhio
del pavone
sulla coda*

*del pavone
è meno
bello*

*del tuo
occhio.
Veltri*

*latrano
remoti
nella notte.*

*Solo,
guardo i
rami dei*

*fulmini
accendere
le nuvole:*

*bagliori
accecano
nell'attimo*

*in cui
mi sento
meno solo.*

*La poesia
è un esercizio
maledetto:*

*io non
vorrei mai
scrivere*

*senza che
tu mi
legga - mai -.*

FEDERICO ARDUINO



**Il CLSD ringrazia
il Comitato di Redazione
e tutti gli Autori
che hanno collaborato
alle rubriche di questo Numero
216:**

SAGGISTI

Angela AMBROSINI
Piergiorgio CAVALLINI
Giovanni CITTADINI
Nunzio FESTA
Helmut KELDEWEY
Giannfranco LONGO
Mirco MANUGUERRA
Sergio MARCHI
Maria Adelaide PETRILLO
Davide PUGNANA

POETI - ARTISTI

Federico ARDUINO
†Angelo BARBIERI
Marco LANDO

**TUTTO APPARE RICCO DI
SIGNIFICATO ED OGNI OCCASIONE
DI CONOSCENZA
È FONTE DI FELICITÀ**

(GIUSEPPE BENELLI)



**Centro Lunigianese
di Studi Danteschi**

Sede Sociale
c/o Museo
‘Casa di Dante in Lunigiana’
via P. Signorini 2 Mulazzo (Ms)

Indirizzo Postale
via Santa Croce 30
c/o Monastero di
S. Croce del Corvo
19031 – AMEGLIA (SP)

Presidenza
328-387.56.52

lunigianadantesca@libero.it

Info
www.lunigianadantesca.it

Contribuzioni
Iban Bancoposta
IT92 N 07601 13600
001010183604

Conto Corrente Postale
1010183604

Partita IVA
00688820455